



INSTITUTO LATINOAMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)

**LETRAS – ARTES Y MEDIACIÓN CULTURAL
(LAMC)**

**CONSIDERACIONES SOBRE EL LIBRO
COMO SINÉCDOQUE DE LA MODERNIDAD**

LA VOZ QUE REZUMA POR EL SILENCIO
○
LA NUEVA LLAMA DE UN ANTIGUO DRAGÓN

MARCO ROBERTO DE SOUZA ALBURQUERQUE

Foz de Iguazú
2016

**INSTITUTO LATINOAMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**LETRAS – ARTES Y MEDIACIÓN CULTURAL
(LAMC)**

**CONSIDERACIONES SOBRE EL LIBRO
COMO SINÉCDOQUE DE LA MODERNIDAD**

LA VOZ QUE REZUMA POR EL SILENCIO
○
LA NUEVA LLAMA DE UN ANTIGUO DRAGÓN

MARCO ROBERTO DE SOUZA ALBUQUERQUE

Trabajo de Conclusión de Carrera presentado al Instituto Latinoamericano de Arte, Cultura e Historia de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana como requisito parcial a la obtención del título de Bacharel en Letras – Artes y Mediación Cultural.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Diana Araujo Pereira.

Foz de Iguazú
2016

MARCO ROBERTO DE SOUZA ALBUQUERQUE

**CONSIDERACIONES SOBRE EL LIBRO
COMO SINÉCDOQUE DE LA MODERNIDAD**

LA VOZ QUE REZUMA POR EL SILENCIO
O
LA NUEVA LLAMA DE UN ANTIGUO DRAGÓN

Trabajo de Conclusión de Carrera presentado al Instituto Latinoamericano de Arte, Cultura e Historia de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana como requisito parcial a la obtención del título de Bacharel en Letras – Artes y Mediación Cultural.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^a Dr^a Diana Araujo Pereira.
UNILA

Prof^a Dr^a Cristiane Checchia
UNILA

Prof^a Dr^a Gabriela Canale Miola
UNILA

Foz de Iguazú, _____ de _____ de _____.

Dedico este trabajo a mi heterónimo,
Eugênio Passos:

la Voz (susurro) que rezuma por todo lo que
escribo (silencio).

(Guiño.)

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, Luzia Alves de Souza, y a mi hermana, Marlucy Sousa Albuquerque Palmeira: porque, sin ellas, yo no habría ni siquiera iniciado mi graduación.

A mi orientadora: porque ella, teniendo la paciencia de orientar al Mar (no obstante su mucha inestabilidad), se ha propuesto a enseñarlo a seguir rumbos (y concluir carreras) abriendo caminos (como los ríos).

Al profesorado colegiado de Letras – Artes y Mediación Cultural (LAMC): porque se ha empeñado por hacer de nuestra carrera una graduación, sobre todo, de Lenguajes, con sus convergencias, sus estéticas. Y sus mediaciones.

Al grupo 2012 de LAMC: porque con mis compañeros he aprendido que a una graduación que sea un “mar de rosas” es preferible estudiar con las Orquídeas (y graduarse en su Jardín).

A mis amigos Bruno, Felipe, Michel y Sergio el Checho (en alfabética orden): porque son mis amigos. (Sonrisa.)

¿Y a Dios? A Él nada le pido: todo lo que tengo El-Roí (el nombre con que Él se reveló a la matriarca Agar: Gn 16, 13) me ha dado, y de todo lo que he necesitado Él me provee. Al Dios de los Padres, Señor de la Misericordia (Sb 9, 1), entonces, en vez de agradecerle, le he intentado alabar buscando seguir a Jesús el Galileo, cuyos labios (humanos como los míos) enseñan lecciones que él oye de quien es más grande que él (y yo: Mc 10, 18). (Mesura.)

*Así, melancólico, me quedo eufórico, como un ciego
que, por escarnio, cerrara sus ojos en la oscuridad.*

Eugênio Passos¹

¹ Traducción ortónima.

ALBUQUERQUE, Marco Roberto de Souza. Consideraciones sobre el Libro como sinécdoque de la modernidad; la voz que rezuma por el silencio o la nueva llama de un antiguo dragón. 2016. 81p. Trabajo de conclusión de carrera (graduación en Letras – Artes y Mediación Cultural) – Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, Foz de Iguazú, 2016.

RESUMO

Esta monografía intenta demostrar que hay, entre el Libro (es decir, la cultura tipográfica) y la modernidad en cuanto proyecto de cultura (y poder) una relación intrínseca: si de un lado la modernidad ha viabilizado tecnológicamente al Libro porque ha necesitado su facultad *técnica* de organizar la memoria (escribiendo la Historia y haciendo la Cartografía de las tierras, ahora un solo *globo*), del otro el Libro ha difundido (e impuesto) la Historia *general* y la Geografía *global* de la modernidad porque ha necesitado su concentración económica para hacerse mundial (tornando amplio su prestigio) y tornarse virtual (haciendo *líquido* su poder). Ahora bien, si hay, entre el Libro y la modernidad, una relación así, tan intrínseca, que se prefiere llamarla *sinécdoque* a *metonimia*, entonces es legítimo suponer que los límites del Libro señalan hacia las limitaciones de la modernidad, así como es plausible inferir que los cambios de la modernidad apuntan hacia las transformaciones del Libro. Quizás se pueda incluso vislumbrar superaciones (de dichos límites) y transcendencias (de dichas limitaciones). Se va a verlo. (Ojalá.)

Palabras clave: Cultura tipográfica. Modernidad. Escritura. Oralidad. Descolonización.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	12
1. “¡ÓYEME!”, DICE EL LIBRO.....	14
2. TODO ES EL LIBRO (INCLUSO LOS MEDIOS)	24
3. LA SOBREVIVENCIA AL CHOQUE	35
4. ÁBRASE, POR EJEMPLO, UN LIBRO.....	49
CONSIDERACIONES FINALES	76
REFERENCIAS	81

[DA1] Comentario: Sería mejor poner títulos a los capítulos. Y la numeración normal: I. Primeras consideraciones sobre el libro (por ejemplo).

INTRODUCCIÓN.

(Lo que es necesario decir [aquí].)

Así el diccionario de la RAE² define al término *sinécdoque*:

1. f. Ret. Designación de una cosa con el nombre de otra, de manera similar a la metonimia, aplicando a un todo el nombre de una de sus partes, o viceversa, a un género el de una especie, o al contrario, a una cosa el de la materia de que está formada, etc., como en *cien cabezas por cien reses*, en *los mortales por los seres humanos*, el *acero por la espada*, etc.

En las próximas páginas se va a intentar establecer una relación entre la modernidad y el Libro (la cultura tipográfica) de suerte que se pueda comprender el proceso histórico (el todo) a través de su medio (y parte) de justificación, difusión e imposición.

Tal vez se obste que tal relación sería, antes, una *metonimia*, así definida en el diccionario de la RAE³:

1. f. Ret. Tropo que consiste en designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa, el autor por sus obras, el signo por la cosa significada, etc.; p. ej., *las canas por la vejez*; *leer a Virgilio*, por *leer las obras de Virgilio*; *el laurel por la gloria*, etc.

Pero hay una diferencia: en el caso de la *metonimia*, la relación es de *contigüidad*, mientras en el de la sinécdoque lo que reúne los elementos es más *intrínseco*: una cosa (producto) es hecha de otra (materia), es parte de su constitución o es una de sus características más notorias.

La relación entre el Libro (la parte) y la modernidad (el todo) tiene una intimidad que va más allá de la proximidad entre ellos o del hábito de asociarlos. La modernidad solo se ha constituido en cuanto proyecto de civilización (y poder) gracias a los avances tecnológicos de la cultura tipográfica. Y la cultura tipográfica solo se ha viabilizado (como reproducibilidad tecnológica de la escritura) a causa de los avances económicos de la modernidad.

² <http://dle.rae.es/?id=Xy2E7BM> Acceso en 19/07/2016.

³ <http://dle.rae.es/?id=P7kP7xl> Acceso en 19/07/2016

No había imprenta antes de la modernidad haberla tornado necesaria (y viable). Sin embargo, la modernidad, sin el Libro, no se habría constituido en un proyecto capaz de catalogar y jerarquizar a los hombres y tierras a que ha llegado, ni de apropiarse del patrimonio de diversas culturas para imponer a diferentes pueblos un único sistema: una sinfonía de voces sometida a quienes sostienen la batuta (porque han escrito la partitura).

Con todo esto, desde los años 70 (como mínimo), la cultura moderna y su proyecto de poder han sido problematizados por diferentes líneas críticas: del sistema económico a la distinción entre los géneros, no han faltado reconveniones a la modernidad. Incluso la cultura letrada que suele caracterizarla (y difundirla) ha sido puesta en jaque por más de una de esas corrientes críticas, a cuyo conjunto se suele llamar *posmodernidad*.

¿Habrán, en la historia del Libro, elementos que contribuyan a comprender las críticas a la modernidad, la cual ha viabilizado la cultura tipográfica (y ha necesitado de sus páginas para escribir la Historia General y la Geografía Global)? Es lo que se va intentar demostrar aquí.

[DA2] Comentario: a

1. “¡ÓYEME!”, DICE EL LIBRO

(*¡Escribe, y oirán! o Como si fueran anécdotas.*)

Hay dos episodios del período fundador de la historia de América Latina que ilustran ciertos (también fundadores) aspectos de nuestra formación cultural.

El primero fue la lectura del *Requerimiento* al Inca Atahualpa, emperador de los quechuas. Pero es necesario, antes de mencionar el episodio, hacer una explicación.

Requerimiento (o, más precisamente, *Acta del Requerimiento*) es un texto legal redactado por Palacios Rubios que debería ser formalmente leído (en español) a los pueblos indígenas con los cuales los conquistadores españoles tuvieran contacto. Podrían ser asambleas o grupos de autoridades.

El documento, redactado en 1514, no es solamente un texto que debería ser leído a quienes probablemente no podrían comprenderlo. El *Requerimiento*, en primer lugar, está inserido en el contexto jurídico de las Leyes de Burgos, un conjunto de ordenaciones que intenta legitimar la realidad del Nuevo Mundo sometiéndola al derecho del Viejo Mundo.

Como todos los otros textos de la primera fase de la conquista (la *literatura de viaje*), el *Requerimiento* tiene un valor legal, por eso su producción y circulación siguen protocolos administrativos y atienden a determinaciones notariales. Es un texto de escribanía, y adquiere así dos niveles: es producto de la escritura y es instrumento de un rito (legal).

Zorrilla (2006), tratando del *Requerimiento* en el conjunto de las Guerras Justas, recuerda que hubo una duda sobre la legitimidad de eventuales enfrentamientos entre los expedicionarios de la Corona y los nativos. Para empezar, ¿qué es, en ese contexto, una Guerra Justa? Son “las guerras emprendidas por monarcas cristianos contra miembros de otras confesiones religiosas” (2006, p. 247). Fue así, afirma el autor (2006, p. 247), que los españoles hicieron a los moros recular hacia el norte de África.

Ahora bien, Zorrilla (2006, p. 248) presenta la opinión de un religioso, Fray Francisco de Vitoria, para el cual no se aplicaría el principio de la Guerra Justa al posible uso de la fuerza contra los nativos de América:

Para el eminente teólogo de la época Fray Francisco de Vitoria, "... la guerra llevada contra sus pobladores (de América) no era justa, pues éstos no habían ido a atacar a los cristianos, sino los cristianos a ellos...", además "... tampoco era título legítimo la difusión de la fe católica. Lo sería en cambio, si los señores de los indios pretendieran impedir la predicación de la fe..."

Ante semejante oposición, que duda del *derecho* del conquistador afrontar a los indígenas con espada y cañón, ¿qué hacer? *Reglamentar*, como señala Zorrilla (2006, p. 248):

Finalmente, la Corona determinó como hechos justificadores de una legítima acción hostil hacia los indios (Guerra Justa), además de la legítima defensa, por supuesto, los siguientes: 1) la negativa a aceptar el señorío de la Corona española sobre los territorios descubiertos y 2) la obstrucción a la difusión de la doctrina cristiana (obsérvese que la sola "no conversión" no era causal de hostilidad legítima).

Pero, además de *reglamentar* era necesario *redactar* un documento que pusiera tales disposiciones en conformidad con determinadas *expectativas discursivas* que solo se satisfacen (en la cultura tipográfica) por el acto de la escritura.

Tal acta, cuya redacción final fue efectuada por el consejero de la Corona Juan López de Palacios Rubios, debía, para proceder a esa justificación y legitimar una acción bélica, ser un acta lo más explícita y autosuficiente posible, que expresase de manera acabada las intenciones de la Corona y, asimismo, las consecuencias que acarrearía la negativa a su lectura. (Zorrilla, 2006, p. 248.)

Leyendo el análisis que Zorrilla (2006) hace del Requerimiento (hecho seguimiento por seguimiento, y puestas, lado a lado, una versión en castellano de hoy y otra en castellano de la época), tres cosas se pueden subrayar con relación al Acta como producto de la escritura.

Primero, ¿cómo saber si alguien habla, o no, en nombre de Su Majestad? ¿Cuál es la garantía de que sus acciones corresponden a las determinaciones de la Corona? Para la cultura de quien va a leer el Acta, un documento redactado por un funcionario real, en lenguaje protocolar, es la garantía de que sus acciones, hecha la lectura formal del documento, son legítimas (civilizadas e cristianas) por más violentas que efectivamente sean, porque corresponden a la voluntad del Rey (legítimo e católico).

Segundo, ¿en qué se basa el documento? En otros documentos, es decir, el producto de la escritura se fundamenta en otros documentos de la misma escritura. El más obvio referente es la Biblia (fundamento de las afirmaciones religiosas), pero Zorrilla (2006, p. 252) recuerda que bulas papales que tratan del derecho a la posesión de tierras y el propio Tratado de Tordesillas sostenían el principio, expreso en el Requerimiento, de que las tierras del Nuevo Mundo pertenecían al rey de España. Para el emisor del mensaje, entonces, tiene sentido imponer su religión al nativo y tomar pose (en nombre de la Corona) de sus tierras.

Tercero, ¿en que leyes se estriba el Acta? Palacios Rubios no redactó solamente un texto religioso: informa Zorrilla (2006, p. 254), citando la opinión de Hans Kelsen, que las sanciones previstas en el caso de la no aceptación de los términos del Acta (vasallaje y conversión) se encuadraban en una rama del Derecho internacional “aún en estado primitivo”.

Además, no obstante el Derecho internacional ser aún incipiente, cuando amenazaba punir a los indígenas que no aceptaran sujetarse a la Corona y la Iglesia, el Requerimiento ya reflejaba, asegura Zorrilla (2006, p. 254), una sutileza de la Filosofía del Derecho que, siglos más tarde, iba a ser sintetizada en este silogismo del jurista argentino Carlos Cossio:

Dada una situación coexistencial debe ser la prestación, de alguien obligado a alguien titular y dada la no prestación debe ser la sanción, ejecutada por un funcionario a ese efecto, por pretensión de la comunidad.

Entonces, por un lado, es verdad que, en la lectura del Acta (Zorrilla, 2006, p. 253), los invasores prometen a los invadidos (caso resistan a la invasión) actuar con violencia (e incluso crueldad):

Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos (...)

Pero, por otro, también lo es que ellos no lo hacen conforme la brutalidad de la barbarie (de acuerdo a la lógica de los *expedicionarios*), sino según principios *letrados* que iban, siglos después, integrar al Derecho Internacional, como se queda dicho arriba sobre el silogismo de Cossio.

Por lo tanto, de acuerdo con el sistema jurídico vigente para los españoles, una eventual represalia a la insurgencia de quienes no acepten el vasallaje y el catolicismo no es abusiva (aunque se advierta sobre su crueldad): un catedrático escribió un Acta que pone al tenor del (aún incipiente) Derecho Internacional.

Ahora bien, si todo estaba bien para los españoles, ¿qué decir de los indígenas?

Es llegado el momento de hablar del episodio del Encuentro de Cajamarca. En esa ciudad se encuentran la corte del Inca Atahualpa y los emisarios de Francisco Pizarro. Cumpliendo el rito del Acta, el fraile dominico Vicente Valverde (pariente de Pizarro) presenta al Inca las razones de haberse él tornado vasallo de Carlos V y los motivos para permitir él que se propague en su reino la creencia en un dios extraño, muy distinto de Viracocha y Pachamama.

Ahora bien, Fray Valverde aduce su razonamiento de lo que lee, y tiene en sus manos un libro (probablemente la Biblia), en el cual, según el fraile, contiene la Palabra de Dios. Atahualpa, entonces, pide el libro para (literalmente) oírlo. No oyendo nada, el Inca lo echa a la tierra.

En ese episodio, lo anecdótico estaría en alguien pretender *oír* lo que efectivamente sirve para *leer* (incluso en silencio, como se suele hacer hoy día). Pero las consecuencias de semejante gesto nada tienen de gracioso: sirvió de pretexto para que los españoles, a los gritos de “¡Santiago! ¡Santiago!”, atacaran con los jinetes e infantes que estaban ocultos en la plaza de Cajamarca. Y así se cumplían aquellas cláusulas amargas del Requerimiento, de hierro y fuego, reservadas a los que no se disponían a aceptar el mando de la Corona y la enseñanza de la Iglesia. Y los *expedicionarios* no se hicieron de rogar: el Inca fue preso, su corte fue dispersa, y empezó el fin de su imperio.

El Encuentro de Cajamarca ha ofrecido ocasión para muchos estudios y reflexiones sobre traducción (desde los *Comentarios Reales*, de 1609, obra del mestizo Inca Garcilaso de la Vega). Pero, enfocando la cuestión de la escritura, en particular (y de la cultura tipográfica, en general), ¿qué decir sobre aquella tarde del noviembre de 1532?

Citando a Cornejo Polar, Castillo (2005) defiende que no hubo un malentendido entre Valverde y Atahualpa, porque “un malentendido se da cuando los interlocutores poseen cierta afinidad de códigos, los cuales no pueden ser decodificados a plenitud y por lo tanto lleva a una mala interpretación de lo que se quiere manifestar” (2005, p. 269). Con palabras de Cornejo Polar, Castillo (2005, p. 269) afirma que “(...) lo acontecido en Cajamarca es sobre todo un ritual del poder, mediado y de alguna manera constituido por el libro, y su condición de ‘diálogo’ solo hubiera funcionado en términos de orden y sumisión”.

En el párrafo anterior, la función ritualista del libro es más bien explicada por el autor (2005, p. 269): “(...) el español cree en ese momento que el libro al ser tomado por Atahualpa va a cumplir una función mágico-religiosa.” Y, con las palabras de Cornejo Polar, Castillo (2005, p. 269) llega al punto clave para lo que se desea elaborar aquí, en este trabajo: “(...) en esta circunstancia ellos [los españoles] tampoco podían esperar realmente que el libro funcionara como texto, sino como recurso mágico-religioso, frente al cual el Inca debía quedar rendido: ‘maravillado’ por las letras (...)”

Caminando como los cangrejos, vamos a retroceder al pasaje en que Castillo (2005, p. 266), citando al Inca Garcilaso de la Vega, menciona su explicación para el suceso de Cajamarca. Todo habría sido culpa del intérprete, Felipe (más conocido como Felipillo). He aquí las palabras del Inca Garcilaso: “Los dos embajadores llevaron consigo al indio intérprete que tenían, llamado Felipe, natural de la isla Puna, que, aunque torpe en ambas lenguas, no podían pasar sin él.”

Como mestizo, híbrido de las dos culturas, le convenía al autor de los *Comentarios Reales* hallar una explicación favorable a sus dos matrices culturales. ¿Le interesaba a él retratar un indígena que, estúpido, había intentado *oír* lo que solo se puede leer (obvio para los lectores de sus *Comentarios reales*)? No: su madre también era indígena. ¿Le interesaba a él retratar un español que, mentecato, había ofrecido un libro a alguien que ni siquiera hablaba la lengua en que se había escrito el libro? No: su padre también era español.

Entonces Felipillo, un tercero (porque no pertenecía, como la madre del autor, a la nobleza de Cuzco), cumple, a contento, el rol de responsable por todo el mal ocurrido en Cajamarca.

Pero ese artificio del autor mestizo parte de la presuposición de que había un intento de comunicación en la presentación de la escritura al indígena: si hubiera un buen intérprete, el mensaje, sea del Acta, sea de la Biblia, habría llegado, sin ruidos, a su destinatario.

Contrariamente a esa perspectiva, Castillo (2005, pp. 267-268) sostiene que el libro, como objeto de la escritura, no era ofrecido para ser *comprendido*: no era un objeto de *comunicación*, sino de *sujeción*.

La Biblia no solo tiene un significado religioso, sino también cultural, pues es un texto escrito que forma parte de la cultura del conquistador y por lo tanto al ser rechazada por Atahualpa también esta despreciando esta cultura que tiene grafía y por tal motivo la afrenta a Pizarro, Valverde y los soldados también va por ese lado.

En ese contexto se inscribe la *mirabilia* que se espera de Atahualpa, pero no se realiza: en el Inca no surtió efecto la función mágico-religiosa del libro, como se suponía, pues su respuesta fue el *rechazo* (resultado de la incompreensión de la escritura), y no la *rendición* (consecuencia del deslumbramiento delante de las letras).

¿Y de dónde venía, concretamente, esa expectativa de alguien quedarse maravillado ante la escritura?

En la línea siguiente a la cita anterior, Castillo nos confiere una pista, cuando recuerda que, según la *Leyenda Negra*, los conquistadores (en general) “eran una horda de ignorantes y delincuentes, que no sabían leer ni escribir”. A despecho de las excepciones (y Castillo, en el pasaje en cuestión, trata de ellas), fijemos la atención en aquellos *expedicionarios* ajenos de la cultura tipográfica (de la cual, en breve, se va a tratar más conceptualmente): los *analfabetos*, los alejados de la escritura y sus poderes.

Si el Requerimiento fuera destinado a esa “horda de ignorantes”, a esos españoles “que no sabían leer ni escribir”, ¿qué se esperararía de ellos? La misma reverencia, la misma actitud *maravillada* que los alejados de la escritura suelen tener hoy día.

Además, consideremos que el hecho de saber leer y escribir no es planificado: existen niveles *hieráticos* de escritura y publicación que exigen determinada legitimidad para escribir y para leer (en el sentido de *interpretar*). ¿En los tiempos de Cajamarca, podría un soldado discordar de la lectura (interpretación) de un fraile formado en Salamanca? ¿Y hoy día?

Por lo tanto el sentimiento *maravillado* que se esperaba de Atahualpa ante la función mágico-religiosa del libro no correspondía a una realidad *exógena* a la cultura tipográfica (anticípese: la de la escritura que tiene *legitimidad* para hacerse imprimir): al contrario, la rendición ante el libro era algo que se esperaba de cualquier cristiano viejo, bautizado desde muy niño.

¿El Inca osa no curvarse al libro (además, ¡la Biblia!)? ¡Santiago! ¡Santiago! ¿Por qué? ¡Porque semejante osadía no se toleraría ni siquiera de los mismos conquistadores!

El otro episodio (se habló en el inicio que iban a ser dos) es más claramente una anécdota (pero no una broma): incluso quien lo cuenta, el Inca Garcilaso de la Vega, lo llama *cuento gracioso*. En sus protagonistas indígenas se va a percibir (a primera vista) la rendición maravillada a la escritura, a la cual Atahualpa se negó a sujetarse.

Vinelli (2011, p. 59) nos va a ofrecer el enredo de la narrativa:

El argumento del cuento trata de dos indios que son enviados, desde una propiedad ubicada en Pachacámac, por un capataz español con diez melones para el propietario de la misma, presentado como conquistador de los primeros. Los indios reciben la orden de entregar los melones y una carta que revelará si ellos transgreden la prohibición de comer la fruta, que ya sabemos está entre lo que no había antes de la conquista en la tierra del Perú. El hecho es que los indios comen un melón, poniendo la carta detrás de un paredón para no ser vistos y delatados por ella, y luego toman la medida preventiva de emparejar comiendo un segundo melón para que no fuera advertida la falta. Cuando finalmente la carta es leída por el conquistador que les acusa de la sustracción, los indios, por el desconocimiento del sistema escritural occidental, confunden a los españoles con dioses.

Lo gracioso, en el cuento, está en suponer que la carta *habla*, es decir, que ella sigue un sistema que depende del testimonio, de la presencia ante un acaecimiento para, entonces, hablar de ello. No les ocurre a los indios, en el cuento, que el *tiempo de registro* es anterior al propio hecho de confiarles a ellos los melones. Lo que podría denunciarles sería un *tiempo de performance* (proprio de un cuerpo que habla): privando la carta de verlos comer los melones, como ella podría decir si comieron melones, o no, o cuántos fueron comidos?

Lo curioso es que justamente los quechuas tenían un sistema de registro, los quipus (ramales de cuerdas anudadas, con diferentes colores), que representaban antes números que palabras, como recuerda Vinelli (2011, p. 59): “El mensaje para la comunidad andina no va a través de la representación de las palabras sino de los números (...)” Por lo tanto, más que un *cuento gracioso* que representa la ignorancia y la credulidad de los indios, es necesarios ver, en su argumento, un desencuentro de cosmovisiones representativas.

¿No sería tan solo un desencuentro de *sistemas de representación*? No, porque no se trata solamente, en ese episodio, de un simple desconocimiento de la “escritura” del otro. Vinelli (2011, p. 59), después de referirse a una probable lectura del cuento desde el punto de vista europeo (los indios son ignorantes y crédulos), apunta otra, desde un posible punto de vista andino, en la cual se observa, además de una lógica matemática (“ley del emparejamiento y principio decimal”), incluso cómo un indio vería su parte en los melones que transportara (“su parte en la cosecha”):

(...) desde el punto de vista del quipus y los principios numéricos que son fundamento en el mundo andino, la lectura indica que la operación aritmética de la sustracción que resulta de la acción de los indios en relación a los melones obedece a los dos principios de la aritmética quechua del código binario -ley del emparejamiento y principio decimal-. Sin embargo, se puede pensar que por su ubicación estratégica en la trama del relato, este cuento breve significa también que los indios han llevado a cabo una acción de ajuste o rectificación. Recordemos que en el mundo andino los indios siempre tenían su parte en la cosecha.

Vinelli (2011, p. 60), haciendo una incursión más atrevida por capas míticas profundas del imaginario quechua, entrevé implicaciones cosmogónicas que van más allá de una anécdota sobre dos indios simplones y deshonestos, traicionados por su ignorancia en relación a la escritura:

Los melones proceden de una heredad en Pachacámac, en la zona costeña, a unas cuatro leguas de la Ciudad de los Reyes, y este es el nombre del dios que anima el mundo, el dios al que según el Inca Garcilaso adoraban los incas en silencio, porque era invisible, y al que ubican en ese mundo subterráneo del Ucu Pacha. El mito cuenta que este dios ctónico mató a su hermano, cuyos dientes se transformaron en maíz, sus huesos en tubérculos y su carne en vegetales y frutos, conectando con el tópico de la abundancia, muy presente en los Comentarios Reales y especialmente en el capítulo que enmarca al cuento de la carta.

Por lo tanto, en principio, los protagonistas del *cuento gracioso* presentan la *rendición maravillada*, de que hace poco trató Castillo (citando a Cornejo Polar), respecto a la escritura. Sin embargo es posible leer (como nos invita Vanilla a hacerlo) entre líneas en el enredo que apuntan a una cosmovisión que concibe otra forma de ordenar la realidad por la representación. El equívoco de los dos quechuas, entonces, no señalaría solamente una *carencia* (no saben leer, no comprenden la real función de una carta), sino también otra *referencia*: un choque entre diferentes concepciones de registro y de su respectiva función (y poder).

Ahora bien, si así es, ¿Por qué el cuento sonaría *gracioso*, incluso al mestizo Garcilaso de la Vega? Porque los dos episodios presentados aquí *deben* representar el triunfo de la cultura tipográfica: la cultura del Libro y (principalmente) todo lo que esa cultura representa.

Tómese la historia de los melones. En ella, ¿cuál es la posible moraleja? La civilización (del Libro) pone al desnudo la malicia de los bárbaros. Ahora, téngase en cuenta el encuentro de Cajamarca. En ello, ¿cuál es la posible lección? La Religión (de la Biblia) pone cobro a la ignorancia de los paganos.

Hay, en los episodios, una fuerte carga moral, incluso en lo que se podría considerar lo más liviano. ¿Cómo pueden los colonos defenderse de los vicios morales de los nativos? En el cuento de la carta, la escritura (que se aprende y difunde por medio del Libro) es el arma perfecta, pues hace que los propios quechuas transgresores reconozcan, no solo su falta, sino la superioridad de los españoles.

En los próximos pasos de este trabajo se intentará demostrar cómo el Libro (como principal medio de consolidación y propagación de la cultura tipográfica) ha sido fundamental en el desarrollo de cierto proyecto de civilización que se ha erigido como constituyente de los valores y prácticas del cotidiano de cada vez más sociedades: la modernidad.

Será un ejercicio mental intentar entender el todo (la modernidad) a través de una reflexión sobre la parte (el Libro).

¿Y por qué todo, aquí, ha empezado por unos relatos de los tiempos del inicio de la colonización de América? ¿Por qué no se comenzó por la imprenta de Gutenberg o por los grandes libros de la literatura europea?

Porque, como a su tiempo se buscará demostrar, la modernidad, no obstante ser un proyecto que nació en Europa, solo se ha viabilizado y concretizado en América (especialmente en Latinoamérica) y por su causa. El Nuevo Mundo no ha estado a la orilla de la modernidad, sino en el centro, como a su tiempo se intentará demostrar.

¿Y qué tiene que ver todo eso con el Libro? Como las historias presentadas aquí tal vez hayan dejado entrever, el choque entre las “escrituras” (sistemas de registro) de los *expedicionarios* y de los *vasallos* ha reverberado en otras instancias de la vida y de las expectativas de poder de una cultura sobre otra (y de la explotación de unos seres humanos por otros).

¿Quién manda, y quién obedece? ¿Quién trabaja, y quién se apropia del fruto del trabajo? ¿Y quién establece esos roles y con qué autoridad?

El Libro, en el silencio de sus páginas, con el prestigio de determinadas formalidades ingeniosas y a través de la eficiencia (técnica) de su reproducción (tipografía: escritura + imprenta), ordena al Nuevo Mundo. Lo que se publica en el silencio del Libro después se hace oír por la boca de los doctores, de los curas o de los cañones.

¡Escribe, y oirán! Así se han silenciado otras huellas de la voz (y sus modos de leer el mundo).

2. TODO ES EL LIBRO (INCLUSO LOS MEDIOS)

(Así habló Zaratustra o Más valen mil páginas.)

Los dibujantes y otros artistas de lenguajes no verbales suelen recordar un proverbio (no raro se dice que es chino) que afirma valer una imagen más que mil palabras. Pero, si así es, ¿por qué es necesario decirlo para comunicar esa idea?

Esa problematización, en realidad, es de Ong (2006, p. 16). Para descargo de la consciencia, es necesario que se diga que la hermosa alegoría *las huellas de la voz*, con la cual se cierra la página anterior, se sacó de la obra de Lienhard (2011).

Para esta sección el enfoque se va a detener en un diálogo entre Ong (2006) y Zumthor (1985). Y se invita al lector a quedarse atento a esas alegorías que traen para la escritura imágenes de la oralidad.

Ahora bien, volvamos al proverbio. Además de decirlo, ¿por qué es necesario escribirlo?

Respondiendo a la primera pregunta (es decir, tratando del lenguaje verbal), Ong (2006), después de reconocer que “cierta comunicación no verbal es sumamente rica”, apuntala que “en un sentido profundo el lenguaje, sonido articulado, es capital”, porque “el pensamiento mismo se relaciona de un modo enteramente propio con el sonido”. Por eso, con respecto a aquel proverbio, si “una imagen equivale a mil palabras”, eso solamente ocurre “en circunstancias especiales, y éstas comúnmente incluyen un contexto de palabras dentro del cual se sitúa aquélla”.

Entonces, en cuanto al lenguaje propiamente dicho, se podría señalar una relación imprescindible entre las palabras y el pensamiento, como se aprendería de lo que Ong afirma acerca de un relacionamiento “enteramente propio” entre el pensamiento y el sonido. Eso sería incluso *motivado*: basta pensar en el grado de dificultad que se tendría en traducir aquel proverbio para el lenguaje corporal. Pero, ¿y la segunda pregunta?

En cuanto al rol de la escritura, Ong (2006, p. 86) va a articularla a dos campos: la tecnología (medio) y la memoria (fin).

En términos tecnológicos, el autor (2006, p. 86) recuerda que la escritura es un adelanto “muy tardío en la historia del hombre”, pues, si nuestra especie “lleva tal vez unos 50 mil años sobre la tierra”, la primera escritura “apareció por primera vez entre los sumerios en Mesopotamia apenas alrededor del año 3500 a. de C.”

Ahondando el aspecto tecnológico (y ya haciendo el puente con la discusión sobre la cuestión de la memoria), Ong (2006, p. 86) empieza mencionando los otros medios (tecnológicos) utilizados por la humanidad antes de la escritura:

Antes de esto [la escritura], los seres humanos habían dibujado durante innumerables milenios. Asimismo, diversas sociedades utilizaban diferentes recursos para ayudar a la memoria o *aides-mémoire*: una vara con muescas, hileras de guijarros, o bien como los equipos de los incas (una vara con cuerdas a las que se ataban otras cuerdas), los calendarios de los indios norteamericanos de las llanuras, quienes dividían el tiempo por inviernos y así sucesivamente.

Sin embargo, según Ong (2006, p. 86), ¿qué diferenciaría, en cuanto *aide-mémoire*, la escritura de esas otras tecnologías? Es que justamente la escritura iría más allá de un “simple recurso para ayudar a la memoria”. La mecánica de la diferenciación es la siguiente: los dibujos “representan objetos”, mientras la grafía (es decir, la escritura) consiste “en la representación de un enunciado, de palabras que alguien dice o que se supone que dice”. Por consiguiente, defiende el autor (2006, p. 87), es necesario distinguir entre la escritura (*stricto sensu*) y otras “escrituras” (o sea, “recursos para ayudar a la memoria o *aides-mémoire*):

El uso del término "escritura" con este sentido más amplio, para incluir toda marca semiótica, hace trivial su significado. La irrupción decisiva y única en los nuevos mundos del saber no se logró dentro de la conciencia humana al inventarse la simple marca semiótica, sino al concebirse un sistema codificado de signos visibles por medio del cual un escritor podía determinar las palabras exactas que el lector generaría a partir del texto. Esto es lo que hoy en día llamamos "escritura" en su acepción más estricta.

Antes de tratar más detenidamente sobre la relación entre la escritura y la memoria (teniendo en cuenta el *plus ultra* que la escritura tendría en relación a otras formas de registro), es necesario, aún en el aspecto tecnológico de la escritura, mencionar un punto polémico entre la perspectiva teórica de Ong y el sentido común con relación a la noción de *alfabeto*.

Según el autor, muchas son las formas de escritura, pero solo una utiliza *alfabeto*. De un lado, Ong (2006) reconoce un aspecto convergente: la mayoría de las grafías, “tal vez todas, derivan directa o indirectamente de cierto tipo de escritura pictográfica o, quizás en algunos casos, en un nivel aún más elemental, del uso de símbolos” (2006, p. 88). Sin embargo, del otro, el autor trata la cuestión (2006, p. 87) a partir de un punto divergente (y centrífugo): “En el mundo se han creado todo tipo de grafías cuya evolución ha sido independiente de las demás (...)”

Además, Ong (2006, pp. 90-91) identifica una característica que distinguiría el alfabeto de los demás sistemas de escritura: su *estabilidad*. Desde su invención hasta hoy, pocas innovaciones habrían sido añadidas al sistema alfabético:

El hecho más notable respecto al alfabeto sin duda es que se inventó solo una vez. Fue creado por un pueblo o pueblos semíticos alrededor del año 1500 a. de C., en la misma zona geográfica general donde apareció la primera de todas las grafías, la escritura cuneiforme, pero dos milenios más tarde que ésta. (Diringer, 1962, pp. 121-122, trata las dos variantes del alfabeto original, el semítico del Norte y el semítico del Sur.) Todo alfabeto en el mundo —hebreo, ugarítico, griego, romano, cirílico, arábigo, tamil, malayalam, coreano— se deriva en una forma u otra de la creación semítica original, aunque, como en la grafía ugarítica y coreana, la imagen física de las letras no siempre esté relacionado con la semítica.

Otra importante característica señalada por Ong (2006, p. 92), primeramente propia del alfabeto griego y después incorporada por el latino, sería la *autonomía* conferida por el uso de las vocales: al contrario de lo que ocurre con otros alfabetos, cuyo empleo exigiría cierta *inmersión* en el idioma y un vocabulario progresivamente mayor para leer las palabras, el uso de alfabetos con vocales y consonantes prescindiría de tanto.

De hecho, es (como mínimo) razonable suponer que ni todos los hablantes de castellano sepan lo que significa la palabra *inexorablemente*. Sin embargo, es cierto que todos los hablantes de castellano que hayan sido alfabetizados la podrán *leer*, comprendiendo su significado o no. Ahora, si la palabra fuera escrita así: *nrxrblmnt*, entonces es igualmente cierto que ni todos los hablantes alfabetizados la sabrían *leer*, solo aquellos con cierta *inmersión* en el idioma y un vocabulario progresivamente mayor.

Ahora bien, hechas las consideraciones arriba sobre ciertos aspectos tecnológicos de escritura, es el momento de reflexionar sobre la incidencia de la escritura en la construcción de la memoria.

Hoy en día, la relación entre una y otra es tal, que los listados les parecen a las personas de hoy una extensión natural de su memoria, sea para hacer compras, sea para guardar números de teléfono.

Y, pensando en la memoria como antípoda del tiempo, tanto en las lápidas como en los libros, las letras intentan eternizar lo efímero de la vida y de los hechos.

Por fin, un aspecto de la memoria que está profundamente asociado a la escritura en los días de hoy: la *confiabilidad*.

¿Cómo saber si alguien tiene, o no, la edad que alega? ¿Cómo saber si las tierras que alguien heredó eran realmente de su padre, conforme a lo que ha dicho? Finalmente: ¿Cómo es posible creer que un tipo es quien afirma ser?

La escritura garantiza la veracidad de lo que se venga a decir. En nuestra sociedad hay incluso los notarios, cuya función es, no solo escribir, sino formalizar lo que se escribe, de suerte que la memoria sea *digna de fe*. Firmas, sellos, estampillas y papeles sellados acompañan la estabilidad de las letras, que resiste al olvido de las personas y su malicia.

Sin embargo, no obstante la aparente naturalidad de la primacía de la escritura sobre la voz en materia de conservación de la memoria (especialmente cuando se trata de la disputa de intereses o de la garantía de derechos), Ong (2006, pp. 97-102) demuestra que no fue siempre así.

Por ejemplo, a partir de un estudio de Michael Clanchy sobre el “uso de la escritura para propósitos administrativos prácticos en la Inglaterra de los siglos XI y XII” (2006, p. 97), el autor constata que los testigos orales “eran *prima facie* más creíbles que los textos, porque era posible cuestionarlos y obligarlos a defender sus afirmaciones, mientras con los textos esto no podía hacerse” (2006, p. 98). Según Ong (2006, p. 98), para que la escritura pudiera lentamente tomar el lugar de la oralidad en la conservación (y validación) de la memoria, había la necesidad del concurso de objetos simbólicos:

Los métodos notariales para dar validez a los documentos se comprometen a integrar los mecanismos de autenticidad en los textos escritos. Sin embargo, se desarrollan tardíamente en las culturas que conocen la escritura y mucho más tarde en Inglaterra que en Italia (Clanchy, 1979, pp. 235-236). Los documentos escritos mismos a menudo se autenticaban no por escrito sino mediante objetos simbólicos como un cuchillo, ligado al documento por una correa de pergamino; (Clanchy, 1979, p. 24).

Además, como si no bastara esa concesión de racionalidad de la escritura a la simbología de los objetos, Ong (2006, p. 98) recuerda que era posible prescindir de los documentos y firmar contratos solamente con los símbolos: “En ca 1130, Thomas de Muschamps traspasó sus propiedades de Hetherslaw a los monjes de Durham ofreciendo su espada sobre un altar (Clanchy, 1979, p. 25).”

Ahora bien, si hoy día no es así (ni en Inglaterra ni en ninguna sociedad considerada *civilizada*), es decir, si la preservación de la memoria (y la garantía de su credibilidad) es una tarea que se confía a la formalidad de papeles, letras y firmas (y no a la simbología de espadas y cuchillos), la pregunta es: ¿cuándo se dio ese cambio? ¿A partir de qué punto lo que se escribe en un documento pasó a valer más que lo que dice una persona?

A partir del Libro, o sea, a partir de la cultura tipográfica y su integración a la manera moderna de organizar la realidad.

Ong (2006, p. 100), haciendo un contraste entre la escritura y la oralidad en cuanto a la cuestión de la memoria, afirma que la primera, “en cierto sentido”, fue inventada “principalmente para elaborar algo parecido al listado”, y lo evidencia el hecho de que “la mayor parte, por mucho, de la escritura más temprana que conocemos, la grafía cuneiforme de los sumeros (sic) (...), se utilizaba para hacer cuentas”.

Al contrario, las tradiciones orales organizan la memoria de acuerdo a la costumbre de “narrar antes que simplemente yuxtaponer” (Ong, 2006, p. 100), de suerte que lo que se recuerda no son cosas, sino “como reconstituciones de sucesos en el tiempo” (Ong, 2006, p. 100).

Por lo tanto, en la oralidad (contrariamente a la escritura), en vez de lo estático (el cómputo), hay lo dinámico (el suceso)

Ahora bien, ¿y cuándo es que los listados pasan a tener más prestigio que las narraciones en el proceso de organizar la realidad (estableciendo la distinción entre lo que *es* y lo que *no es*) a través de la preservación de la memoria (garantizando la separación entre lo que *ocurrió* y lo que *no ocurrió*)? Cuando la imprenta se interiorizó en la cultura de la modernidad y pasó a escribir su historia. *Oigamos* a Ong (2006, p. 102):

Las gráficas, que no solo disponen los elementos del pensamiento en una línea clasificatoria sino simultáneamente en órdenes horizontales y varios en zig-zag (sic), representan un marco de pensamiento más apartado aún que los listados en relación con los procesos intelectuales orales que, se supone, tales gráficas representan. El extenso uso de listados y particularmente de gráficas, tan común en nuestras culturas de avanzada

tecnología, es resultado no solo de la escritura, sino de la profunda interiorización de lo impreso (Ong, 1958b, pp. 307-318 *et passim*), la cual pone en práctica el uso de listas de palabras, esquemáticas y fijas, y otras aplicaciones informativas del espacio neutral, mucho más allá de cualquier posibilidad en una cultura con conocimiento de la escritura.

¿Qué día es hoy? ¿Qué hora es? Con la popularización, no solo del reloj, sino también de los *impresos* que nos dan referencias universales (para los días de hoy) de tiempo, se ha tornado banal incorporar la idea de que vivimos en una determinada fecha. En películas de acción, cuando se desea demostrar que alguien que se secuestró todavía está vivo, se le saca una foto sosteniendo el periódico del día.

El mismo calendario, que ha inculcado la idea de que se vive en tal año después del nacimiento de Cristo (y no antes), ya existía en aquella Inglaterra en que una espada sobre un altar valía más que un testamento escrito y firmado para garantizar una donación de tierras. Pero, antes de la imprenta, él no figuraba sobre los escritorios ni colgado en las paredes. No es de admirar que, conforme a Ong (2006, p. 98), el simple acto de fechar un documento era problemático:

Las primeras cédulas que certifican la posesión de tierra en Inglaterra originalmente ni siquiera se fechaban (1979, pp. 231, 236-241), tal vez por toda una variedad de motivos. Según Clanchy, acaso el de mayor peso haya sido que el "fechar obligaba al que escribía a expresar una opinión respecto a su lugar en el tiempo" (1979, p. 238), lo cual le exigía elegir un punto de referencia. ¿Cuál punto? ¿Había de ubicar el documento con referencia a la creación del mundo? ¿A la crucifixión? ¿Al nacimiento de Cristo? Los papas fechaban los documentos de esta manera, a partir del nacimiento de Cristo; sin embargo, ¿resultaba presuntuoso fechar un documento secular del mismo modo que lo hacían los papas? Hoy en día, en las culturas de alta tecnología, todo mundo vive cotidianamente dentro de un marco de tiempo computado, reforzado por millones de calendarios impresos, relojes de pared y de pulso. En la Inglaterra del siglo XII, no había relojes de pared ni de pulso ni calendarios para la pared o el escritorio.

Aquí es necesario reconocer que, a despecho del éxito del Libro (escritura + imprenta) en la organización de la memoria (y, extensivamente, de la realidad), todavía es posible ver huellas de la oralidad no solo en sinestesias como *oigamos*, *dice* –términos que se aplican a lo que alguien efectivamente escribió-, sino en estructuras más profundas incluso de documentos como la Torá (conocida, entre los cristianos, como

Pentateuco), la cual celebra justamente el triunfo de la escritura sobre la voz. En ella, Dios mismo escribió, en tablas de piedra, sus preceptos y leyes, los cuales, en ocasiones solemnes, deben ser leídos (y no recitados) al Pueblo. Cuando se lee la Torá, aunque la voz sea humana, y los labios “sean incircuncisos”, como los de Moisés (Ex 6, 30), las palabras son divinas, y su contenido, perfecto: representan exactamente lo que Dios “quiso decir” cuando las escribió en el Monte Sinaí.

Ong (2006, p. 100), explica que, en listas genealógicas y en el “establecimiento de la relación entre un lugar y otro”, se percibe que, en la Torá, se pusieron por escrito “formas de pensar aún básicamente orales”.

Así, en el “el equivalente de la geografía” (Ong, 2006, p. 100), los relatos bíblicos traen formas encadenadas, como en este pasaje (Nm 33, 16 ss.) señalado por Ong (2006, p. 100): “Y partidos del desierto de Sinaí, asentaron en Kibroth-hataava. Y partidos de Kibroth-hataava asentaron en Haserot. Y partidos de Haseroth, asentaron en Ritma...” Y, de la misma manera encadenada, se construyen las genealogías, como en esta sucesión (Gn 4, 18) presentada por el mismo Ong (2006, p. 100): “E Irad engendró a Mehujael, y Mehujael engendró a Methujael, y Methujael engendró a Lamech.”

El autor explica (2006, p. 100) que este “tipo de agregación” (en la escritura) proviene, en parte, de la tendencia (en la oralidad) “a utilizar fórmulas” y, en parte, “del gusto mnemotécnico oral de aprovechar el equilibrio”. Además, en semejantes estructuras encadenadas, también se pueden percibir “la propensión oral a la redundancia” y la costumbre oral de rescatar, en la memoria, personas que “están haciendo algo” (en una sucesión de padres e hijos, “engendrando”).

A esta altura es necesario aclarar que la obra de Walter Ong utilizada aquí fue escrita para problematizar el triunfo de la escritura sobre la oralidad en la modernidad: su principal objetivo es superar la visión prejuiciosa que se ha construido acerca de las culturas de oralidad primaria (es decir, sin escritura), demostrando, inclusive, que sus lectores mucho ganarían si comprendieran e incorporaran las psicodinámicas propias de la oralidad.

Pero, ¿cómo lo hace el autor? Escribiendo. ¿Y cómo sus lectores pueden estar al corriente de sus estudios sobre la oralidad y ponerse al tanto sobre sus consideraciones respecto a las ventajas de la incorporación de las psicodinámicas de la oralidad en la cultura moderna? No queda duda: a través de la lectura.

Incluso para hacer la crítica a la cultura tipográfica es a la cultura tipográfica que se recurre. De lo contrario, no se logra legitimidad para *hacerse oír* por las instancias de prestigio intelectual. Además, mencionar las palabras de un autor oídas en una palestra no tiene el mismo grado de confiabilidad que citar las palabras del mismo autor publicadas en un libro. Se piensa hoy día que la memoria puede traicionar: en el libro, se puede conferir *ipsis litteris* lo que se publicó (porque, no solo se suele olvidar, sino se puede mentir).

No importa que la moral suela ser impura, y la memoria pueda ser incircuncisa: se desea saber exactamente lo que el autor (como Dios) *quiso decir* cuando escribió.

En la misma contradicción incurre Paul Zumthor, un autor del cual se puede decir (en tono de hipérbole) que pasó toda su vida escribiendo sobre la oralidad. A partir del artículo de su autoría, se va a intentar, a continuación, responder a una pregunta: ¿hoy día, con los avances de la tecnología multimedia, habrá un resurgimiento de la oralidad (y, contrariamente, la declinación del Libro, es decir, de la cultura tipográfica que él sintetiza)?

Semejante indagación seguramente no se le escapó a Walter Ong, el cual sostiene (2006, p. 12) que “nuestra comprensión de las diferencias entre la oralidad y la escritura nació apenas en la era electrónica, no antes”. Y, en el último capítulo de su libro, Ong (2006, pp. 170-171) incluye la cuestión de los medios entre las breves reflexiones de sus *teoremas*.

Sin embargo, con Zumthor (1985) se va a intentar lograr una respuesta más consistente (y quizás sorprendente) para dicha pregunta.

Zumthor (1985, p. 4) empieza por señalar que, a despecho de lo que se pueda pensar, no solo las “civilizaciones arcaicas” o “determinadas culturas marginales del mundo contemporáneo”, sino la cultura occidental, “con su racionalidad y su tecnología, está también impregnada de tradiciones orales” y “malamente podría subsistir sin ellas”.

No obstante la fuerza y la perpendicularidad de esa afirmación inicial, demostrarlo, a partir del texto, exige cautela. Es prudente, ante todo, comenzar por la clasificación de los tipos de oralidad, la cual Zumthor (1985, p. 5) sistematiza así:

- una oralidad *primaria*, sin contacto con forma alguna de escritura;
- una oralidad *mixta*, que coexiste con la escritura en un contexto sociológico en que la influencia de esta última es de carácter parcial, externo y retardado;

- una oralidad *secundaria* que en realidad se recompone a partir de la escritura (la voz pronuncia lo que antes se ha escrito o se ha pensado en términos de escritura) en un ámbito donde, tanto en la práctica social como en la imaginación, predomina lo escrito sobre la autoridad de la voz;
- una oralidad *mediatizada*, la que hoy nos ofrecen la radio, el disco y otros medios de comunicación.

¿Será, entonces, a través de la oralidad *mediatizada*, tan ostensiva hoy día, que las tradiciones orales impregnan la cultura occidental, a pesar de “su racionalidad y su tecnología”?

Conforme a Zumthor (1985, p. 8), la respuesta es no. O, por lo menos, no exactamente. El punto es que, según el autor (1985, p. 8), “los medios de comunicación electrónicos son comparables a la escritura”, y él lo explica con la siguiente sistematización:

- cancelan la presencia del portador de la voz;
- escapan al puro presente de la ejecución, puesto que el mensaje vocal que transmiten es indefinidamente repetible de manera idéntica;
- como resultado de las manipulaciones que permiten nuestros sistemas de grabación más perfeccionados, propenden a suprimir las diferencias espaciales de la voz viva y recomponen artificialmente el medio en que ésta actúa.

Para entenderlo más claramente, es necesario tener claro que, para Zumthor (1985, p. 8), la oralidad verdaderamente emancipada de la escritura es aquella de un cuerpo que habla. Solo entonces la voz logra desarrollar todo su potencial (más expresivo que comunicativo), en el cual puede prescindir incluso de las palabras. El símbolo para tal emancipación de la voz (elegido por Zumthor) es el canto de las sirenas.

Es a través de esa concepción de oralidad que Zumthor (1985, p. 8) ve “cierta ambigüedad” en la oralidad mediatizada. Por un lado, reconoce que los medios “difieren de la escritura por otro rasgo, éste capital: lo que transmiten es percibido por el oído y, por consiguiente, no puede ser leído, es decir descifrado como signos del lenguaje”. También recuerda que, “a través de éstos, y quizá en virtud de la idea falsa que de ellos se hacen la mayoría de nuestros contemporáneos [es decir, los medios como un desquite de la voz]”, se estaría asistiendo “a una resurrección de las energías vocales de la humanidad, en este final de una era en que la opinión pública las había menospreciado [en favor de la escritura]”.

Sin embargo, por otro lado, señala (1985, p. 8) que, “de todos modos”, “lo que con los medios de comunicación modernos se ha perdido definitivamente es la *corporeidad*, el peso, el calor, el volumen real del cuerpo del que la voz es solo expansión”. Lo que resulta de eso es que (1985, p. 8):

(...) en aquel a quien se dirige el medio de comunicación (y quizá en la persona misma cuya voz transmite) se produzca una alienación particular, una des-encarnación de la que tal vez solo se da cuenta de manera muy confusa pero que no puede dejar de grabarse de algún modo en el inconsciente.

En su artículo, Paul Zumthor (cuyo punto de enunciación académica es la poesía oral) ve la permanencia de la voz en la supervivencia (y persistencia) de las tradiciones orales en la dialéctica con el Libro. A cierta altura (1985, p. 6), para demostrarlo, Zumthor señala que “desde siempre fue porosa la frontera que parece separar poesía oral y poesía literaria-escrita, hasta el punto de que a menudo no separaba nada”. Además, recuerda (1985, p. 6) que, a semejanza de la influencia de la poesía oral en la “literaria-escrita”, también hay registros de obras que, originalmente compuestas para la lectura, “en virtud de la intención misma de sus autores o del puro azar histórico, pasaron a la tradición oral y en ella se perpetuaron a veces hasta el punto de perderse de vista su origen”.

Por lo tanto la *permanencia de la voz* (título del artículo de Zumthor) es, sí, verificable, mayormente en los círculos poéticos. Sin embargo (conforme a lo que se ha demostrado a la luz de las consideraciones de Paul Zumthor), no se puede atribuir a la tecnología multimedia el resurgimiento de la oralidad (mucho menos un desquite de la voz).

Se va a buscar demostrar, en el cuarto capítulo de este trabajo, que la misma internet es un gran Libro (para ser más exacto, una enorme enciclopedia). Y, si las personas enmudecen (y se aíslan), ante el brillo de la pantalla de sus *smartphones*, es porque, a despecho de los vídeos que ven y de la música que oyen, están integrados todavía a la cultura tipográfica, la cual se calla (y exige silencio) para relacionarse con la palabra. El Libro vive.

¿Hay *selfies* por dondequiera? Con esos miles de imágenes se rellenan otros miles de páginas, que son calcos virtuales de aquellas otras, impresas: decir *archivo*, *página*, *carpeta*, en el universo digital, no es casual (como se intentará demostrar en breve). El Libro vive.

¿Dios ha muerto? Es lo que nos dice Zaratustra. Sin embargo, para oír al Superhombre de Nietzsche, es necesario leerle las profecías, como, en la Biblia, se leen las leyes de Dios. En el mismo campo está Dios y el *Übermensch*: es en el silencio de la tipografía que se hacen oír.

¿Dios ha muerto? El Libro vive.

3. LA SOBREVIVENCIA AL CHOQUE

(Como si fuera *Star Wars* o *La lección de perspectiva*.)

En el capítulo anterior, el punto de vista, quizás, favoreció una mirada que dio relieve a un aparente triunfo incontestable de la cultura tipográfica y de todo lo que ella representa: el Libro vive (y triunfa) incluso en los fenómenos que se podrían señalar como un desquite de la oralidad.

Pero, en esta sección, se va a contestar, primeramente, a partir de las proposiciones de Quijano (2005), el rol central de la cultura eurocéntrica (de la cual proviene el Libro) en la constitución de la modernidad.

Los estudiosos de la descolonización (entre los cuales está Quijano) han demostrado que la tradicional geografía del sistema (moderno), en el cual América Latina y otras latitudes no eurocéntricas están en la periferia, es históricamente problemática. Quijano (2005), entre otros autores, asegura la centralidad de América (en general) y Latinoamérica (en particular) en la formación de la modernidad, aunque no se han tendido, aquí, las riendas de ese proceso histórico. Sin el Nuevo Mundo no habría la modernidad: así de simple.

De hecho, el artículo de Aníbal Quijano tiene como blanco la globalización: su objetivo es demostrar que ese proceso de concentración de poder no viene de hoy. Al contrario, se originó en el proceso mismo de desarrollo de la modernidad, iniciado con las Grandes Navegaciones y la consecuente colonización del Nuevo Mundo. Por eso, cuando el autor empieza sus consideraciones (2005, p. 117), lo hace con estas palabras:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial

Sin embargo, al analizar dicho proceso, “que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno”, el autor (2005, p. 117) se detiene en dimensiones más amplias de la formación de la modernidad, como, por ejemplo, la configuración de la cultura eurocéntrica por oposición a la cultura de los “otros”.

Para proceder a sus análisis y demostrar que América es “a primeira identidade da modernidade”, Quijano (2005, p. 117) sigue la evolución histórica de dos procesos que convergieron hacia el establecimiento de un “novo padrão de poder”:

Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.

Lo que llama la atención en las consideraciones de Aníbal Quijano es el carácter *ontológico* de esos procesos y otros fenómenos históricos que se van señalando en su argumentación. No es una Europa *moderna* que coloniza a América: es una Europa que se va constituyendo *moderna* que lo hace, mientras (y porque) lo hace.

Para entenderlo, véase como, a cierta altura (2005, p. 122), el autor trata la modernidad como un mito fundacional de la cultura europea:

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo –isso não é um privilégio dos europeus– mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder.

Y es en ese contexto que se hace necesario invitar a otro autor, Martin Lienhard, para establecer el eslabón necesario entre la constitución (y difusión) del mito de la modernidad y el triunfo de la cultura tipográfica (el Libro) como medio de instituir la naturalización de procesos muy complejos (hoy banales, ya incorporados a la esfera de la cotidianidad), tales como fechar un documento o determinar (¡sin ningún testigo!) que alguien nació en determinado año.

Si los europeos han sido capaces de “difundir e de establecer” su “perspectiva histórica como hegemónica” (y Quijano considera notable ese hecho), eso solo ha ocurrido gracias al Libro.

Los doce capítulos de la obra de Lienhard (2011) se dividen en dos partes: la primera se llama *Planteamientos generales*; la segunda, *Estudios de caso*. Se va a detener, aquí, en sus planteamientos.

En ellos, se va a enfocar tres aspectos: la violencia de la escritura en el choque inicial de la Conquista; el empoderamiento literario de las antiguas élites indígenas (aún en el comienzo del sistema colonial), las cuales se adueñaron precozmente de la escritura con fines reivindicatorios; y la resistencia de la oralidad (incluso en la contemporaneidad) en las clases indígenas populares.

El primer recorte elegido hace el puente con las consideraciones de Quijano sobre la construcción y difusión de la modernidad en cuanto mito fundacional del poder y legitimidad de la cultura eurocéntrica en categorizar al otro y adueñarse de él. A través de la escritura, se va a verlo, tal poder y legitimidad van del suelo a la carne, sin olvidarse del espíritu. Se va a tratar de ello ahora.

Lienhard (2011, p. 48) empieza a discurrir sobre la violencia de la escritura demostrando la diferencia entre la escritura y las tecnologías indígenas de registro con relación al espacio-tiempo:

Si los europeos, hacia 1500, habían acumulado y digerido una gran experiencia de la diversidad de las culturas en el mundo, en buena parte gracias a la movilidad temporal y espacial de los documentos escritos, las sociedades prehispánicas se habían contentado, sin duda, con una experiencia relativamente local y –salvo en Mesoamérica- limitada en el tiempo.

El autor inclusive recuerda (2011, p. 48) que esa idiosincrasia (y no inferioridad) cultural puede haber dificultado la percepción misma de la llegada de los españoles y su ímpetu de conquista. Aunque sea discutible, hoy día, la tesis de que los europeos habrían sido confundidos con dioses (más exactamente, héroes) de las cosmovisiones indígenas, Lienhard (2011, p. 48) señala, en nota, que “como quiera que sea, los nativos americanos, en un primer momento, no estaban en condiciones de clasificar a los europeos”.

A continuación, hablando de escritura y poder, Lienhard (2011, p. 48) demuestra la convergencia, en el sistema alfabético, entre el deseo de poder y la amplitud de horizontes:

Con el alfabeto irrumpía la experiencia de un mundo más vasto del que conocían los autóctonos, pero, ante todo, una práctica del poder no solo administrativa y conservadora, sino prospectiva, exploradora y expansionista.

Incluso, en ese paso, se percibe (2011, pp. 48-49) la presencia de la escritura en el cristianismo y su asociación con los propósitos de conquista de las Coronas católicas:

Imbuidos de la “universalidad” del cristianismo y de su Escritura, los europeos se habían preparado para la conquista de Nuevos Mundos antes de saber a ciencia cierta si estos existían. La escritura y sus apéndices (las elaboraciones teológico-filosófico-gramaticales) les otorgaban el derecho de seguir tal práctica expansionista.

En este contexto de conquista, en el cual la búsqueda de poder halla respaldo en la cultura y en la creencia (y a través de ellas se instrumentaliza), el gesto *literario* de bautizar con nombres cristianos a los paisajes conquistados asume su función en el itinerario de dominación: no se trata solamente de una expresión de deleite poético o de una manera de hacer píos homenajes. Los nuevos nombres, escritos, ganan un sentido de oficialidad y apoderamiento desconocido por las prácticas de dominio corriente entre los indígenas, como señala Lienhard (2011, p. 49):

A través de la cristianización de la toponimia autóctona, el poder europeo se inscribe, algo más que metafóricamente, en el paisaje. Ya en sus primeros apuntes, con un plumazo, Colón cambia toda la toponimia antillana de signo: “esta (isla) de Sant Salvador” (14 de octubre); “a la cual (isla) puse nombre de Sancta María de la Coņcepçión” (15 de octubre); “a la cual pongo nombre la Ferdinanda” (15 de octubre); a la cual puse nombre la Isabela” (19 de octubre) (...) Los topónimos asentados en la memoria colectiva o también –en Mesoamérica- en los códices de los autóctonos seguirán, desde luego, existiendo, pero ya sin valor legal, puesto que la nueva legalidad instaurada por la Conquista se remite exclusivamente a la escritura del poder europeo. Es cierto que los aztecas o los incas también solían cambiar la toponimia de las regiones conquistadas: los nombres nuevos, sin embargo, a menudo simples traducciones de los antiguos a su idioma, no implicaban la inscripción en el paisaje de categorías de pensamiento tan radicalmente opuestas a las tradiciones locales.

Por fin la escritura se va a encontrar más directamente con uno de los presupuestos defendidos por Aníbal Quijano en su análisis sobre la colonialidad del poder: el mito de las razas. Según Quijano (2005, p. 128 *passim*), la modernidad, profundizando el debate teológico sobre la primacía del alma sobre el cuerpo, establece un nuevo dualismo: el cuerpo y el “no cuerpo”.

Esa nueva dualidad se nutre de las innovaciones filosóficas (y teológicas) de Descartes, que cambia la antigua oposición entre cuerpo y alma para la separación radical entre razón/sujeto y cuerpo. Ahora bien, según Quijano (2005, p. 129), ese cambio ofrece la oportunidad para la reificación del cuerpo:

A razão não é somente uma secularização da ideia de “alma” no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a “razão/sujeito”, a única entidade capaz de conhecimento “racional”, em relação à qual o “corpo” é e não pode ser outra coisa além de “objeto” de conhecimento.

¿Pero se va a cosificar a cualquier cuerpo? ¡Por supuesto que no! Se va a establecer una distinción entre los cuerpos “en estado de naturaleza” y los cuerpos “dotados de razón”. ¿Y quién va a distinguir a unos de los otros? Los que pasan a escribir la “Historia universal” (y la publican). En la cita abajo, Quijano (2005, p. 129) es más específico con respecto al mito fundador de la creencia en las *razas* (y su estratificación) y sus consecuencias (históricamente, demasiado tardías):

De acordo com o mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização europeia, algumas raças –negros (ou africanos), índios, oliváceos, amarelos (ou asiáticos) e nessa sequência– estão mais próximas da “natureza” que os brancos. Somente desta perspectiva peculiar foi possível que os povos não-europeus fossem considerados, virtualmente até a Segunda Guerra Mundial, antes de tudo como objeto de conhecimento e de dominação/exploração pelos europeus.

Ahora bien, se hace aquí dos preguntas: ¿qué tiene todo eso que ver con las consideraciones anteriores, basadas en Martin Lienhard, sobre la violencia de la escritura en el proceso de conquista de América? ¿Y por qué se dice, hace poco, que tales consideraciones sobre la escritura (en su violencia) se iban a encontrar con la cuestión del mito de las razas, según los argumentos de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder?

Para contestar a ambas preguntas se va a citar a Lienhard (2011, pp. 49-50) en un pasaje que ilustra el ímpetu, entre los conquistadores, de señalar su dominio sobre los indígenas escribiéndolo (literalmente) en sus propias caras:

Impacientes por dejar sus huellas en cualquier superficie del mundo conquistado, los europeos no dudan en inscribir su poder en las propias caras de los autóctonos. “El hierro andaba bien barato”, escribe hacia 1541 el autor de la *Historia de los indios de la Nueva España*, sin duda el franciscano fray Toribio de Motolinía (...), “dábanles (a los campesinos, supuestos esclavos) por aquellos rostros tantos letreros demás del principal hierro del rey, tanto que toda la cara traían escrita, porque de cuantos era comprado y vendido llevaba letreros”.

Y, para responder en fin a aquellas dos preguntas, es necesario citar a Martin Lienhard una vez más, porque se dice antes que, por intermedio de la escritura, el poder y legitimidad de la Conquista iban del suelo a la carne, sin olvidarse del espíritu. Mencionando al misionero jesuita Manuel da Nóbrega, Lienhard (2011, p. 50) afirma que:

Otra práctica ilustra hasta qué extremos puede llevar el “fetichismo de la escritura” europeo: la conquista espiritual. No satisfechos aún de inscribir su poder “divino” en el paisaje y los rostros de los autóctonos, algunos europeos, misioneros, sueñan con inscribirlo en sus almas. Aludiendo a la inocencia, al supuesto vacío religioso de los indios brasileños, Nóbrega, el primer superior jesuita en la zona, declara: “Cápoucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade” (...)

Ahora bien, contestando a la segunda pregunta, se pregunta: ¿dónde viene el “fetiche literario” que hace creer a un misionero que las almas que él pretende cristianizar son *tablas rasas*? ¿Y por qué un rey, a quien otro misionero seguramente intenta sensibilizar (escribiendo un libro) con relación a crueldades contra los indios (tales como marcar con un hierro candente a sus caras), es el primero a herrarlos?

Es que, aunque tengan alma, ellos non son hombres como los europeos: sus cuerpos, además de diferentes, no son dotados de razón. En eso reside su inocencia y su vacío religioso.

Por lo tanto no se denuncia la sujeción del indio, sino eventuales excesos de quien lo subordina. Y si el Rey marca con un hierro candente a quienes serían (según lo declara el Requerimiento) sus vasallos, y no sus esclavos, eso se perdona a Su Majestad. Al fin y al cabo se trata como animales a quienes estarían cerca del estado de naturaleza (por lo tanto, no tan lejos de los animales...).

Entonces, hasta aquí, se ve como el Libro y la modernidad nacen en el choque entre la escritura y la oralidad. De aquí hacia adelante el Libro y la modernidad van a estar íntimamente relacionados, de suerte que la globalización (aspecto más ostensivo de la modernidad) tiene una base tecnológica, la cultura digital, que se escribe y publica en un enorme Libro (mejor diciendo, una enorme Enciclopedia): la internet. Se va a demostrarlo en la próxima sección.

Sin embargo, es necesario recordar que, desde el inicio, hubo resistencias. Las culturas que han sido sojuzgadas por la modernidad se han adueñado de la escritura e incluso de la cultura tipográfica.

A partir de Martin Lienhard se va a apuntar las estrategias por intermedio de las cuales las culturas indígenas se van señoreando de la tecnología de comunicación alfabética de los europeos, incluso como instrumento de denuncia administrativa, cuyo ejemplo emblemático es la crónica de Guamán Poma de Ayala.

En los comienzos, los resistentes eran los “principales”, los “de sangre real”, que recibían educación en instituciones mantenidas por los virreinos. Después serán las clases populares, es decir, los indígenas sin vínculo con los “principales” serán los nuevos ocupantes de las trincheras de resistencia.

La argumentación de este trabajo, a partir de ahora, va a pasar a demostrar, entonces (como en un guión de *Star Wars*), que, más allá de la victoria aparentemente incontestable de un lado de la Fuerza, hay fisuras, brechas, fallas, donde brotan otros aspectos de esa misma Fuerza.

Lienhard (2011, p. 67), tratando de las cartas, “memoriales” y cartas-crónicas, géneros con los cuales los indígenas, en los comienzos de la Conquista, intentaban comunicarse con las autoridades coloniales o incluso con el Rey, afirma:

Más o menos rápidamente, según los lugares, los indios o algunos de sus representantes habían adoptado la escritura alfabética para ciertas necesidades “diplomáticas” o de política exterior; más adecuada a la expectativa de los interlocutores europeos, ella prometía mayores beneficios en el marco de las acciones reivindicativas.

Según Lienhard (2011, p. 67), llaman la atención en esos instrumentos *alfabéticos* de reivindicación tres características: el tono marcadamente colectivo de la enunciación; la clareza con relación a los derechos de los indios en el sistema colonial (conforme al propio ordenamiento jurídico-administrativo europeo); y la objetividad de las demandas presentadas.

Además del alfabeto vocálico, los liderazgos indígenas se habían adueñado también de los idiomas de prestigio, pues, conforme a Lienhard (2011, p. 67), “las cartas o ‘memoriales’” eran redactados, no solo en “varios idiomas amerindios”, sino “en español, en latín”.

En esa tradición se inscribe la *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615), obra que el autor indígena presumiblemente concluyó en el año de su muerte. Estando al servicio de diversas autoridades del Virreinato, recorrió el Perú durante veinte años, presenciando toda suerte de desmanes contra los indios.

Entre los 397 dibujos que ilustran las 1.180 páginas del manuscrito (y dialogan vivamente con su contenido), hay un autorretrato de Guamán Poma que atestigua lo que Lienhard (2011, p. 67) considera “el característico ‘nosotros’ de la colectividad”. El autor, cercado por indios antiguos (por sus tocados, se distinguen como provenientes de diversos rangos y provincias del virreinato), les toma las relaciones y les oye las leyendas.

La destinación de la *Primer nueva crónica* sigue la lógica señalada por Lienhard (2011, p. 67): se dirige, “por encima de todas las instancias subalternas”, a quien “se supone capaz, por su encumbramiento, de entenderlo con ecuanimidad”. Teniendo como destinatario al Rey (Felipe III), fue enviada a España, pero nunca llegó a su destinatario.

Ahora bien, ¿cómo (y por qué) no solamente se franqueó a liderazgos indígenas el alfabeto, sino se les enseñó español y latín? Bueno, se trata del proverbial tiro que sale por la culata. Martin Lienhard lo explica.

Recuerda Lienhard (2011, p. 78) que los europeos, en los comienzos de la Conquista, se limitaban a “núcleos reducidos de hombres diseminados en la inmensidad territorial y demográfica del continente americano”. En esa situación numéricamente desfavorable, la principal estrategia era atraer al sistema de conquista a los liderazgos conquistados. Sin embargo, el autor (2011, p. 78) asevera que mantener a los señorías indígenas en el poder no significaba que ellos efectivamente iban a ejercer el poder...: “Si los gobernantes autóctonos reconocían la autoridad suprema del emperador o rey europeo y del papa, se les garantizaba el respeto de sus sistemas de sucesión en el poder, aunque no el ejercicio de este poder...”

“Para perfeccionar la asimilación de los caciques y principales”, señala Lienhard (2011, p. 80), “se recurre a la educación escolar”. La preocupación en aculturar a la aristocracia indígena acompañó la Conquista desde los primeros años: “una muy temprana instrucción real de 1503”, nos revela Lienhard (2011, p. 80), estipula que “todos los núcleos misioneros” dispensen (aunque teóricamente) “una formación escolar mínima a los jóvenes miembros de este sector”.

Efectivamente, “fuera de las zonas privilegiadas para la asimilación de las élites indígenas”, reconoce Lienhard (2011, p. 80), “pocos miembros de las aristocracias indígenas habían llegado a poseer, a fines del siglo XVI, siquiera los rudimentos de la cultura escrita”.

Con todo, semejante acceso, negado (en el mismo período) al pueblo indígena, pues “nunca se pensó en escolarizar sistemáticamente a los indios comunes” (2011, p. 80), fue suficiente para que “pese a su estrecho margen de maniobra”, los caciques y principales contribuyeran, “en una medida altamente significativa”, al surgimiento de una “literatura escrita alternativa”.

He ahí cómo (y porque) no solamente se franqueó a indios de la élite el alfabeto, sino se les enseñó español y latín. Pero (como el caso célebre de Guamán Poma atestigua), lejos de contentarse con los eventuales (y cada vez menos generosos) favores que les dispensaba la administración colonial, “algunos miembros de este sector”, subraya Lienhard (2011, p. 80) pasaron de funcionarios del régimen (informantes de las recopilaciones de las tradiciones orales indígenas) a “autores de una producción epistolar considerable que denunciaba, de algún modo, su incómoda posición entre los representantes del poder europeo y las masas indígenas”.

Si en los comienzos de la Conquista las clases populares indígenas estuvieron alejadas del proceso de aculturación alfabética, a punto de reflejarse en las primeras recopilaciones de las tradiciones orales, como recuerda Lienhard (2011, p. 80), una “índole ‘dinástica’”, indios sin vínculo con los caciques y principales también se adueñaron, aunque más tardíamente, de la escritura y se pusieron a escribir otro capítulo de la historia de resistencia cultural al sistema que los subalternaba (aún más que a sus élites).

El punto de transición, conforme a Lienhard (2011, p. 85), ocurre “hacia 1620, aproximadamente, después de siete u ocho decenios de actividad”. Es cuando “la producción escrita alternativa en los grandes centros coloniales sufre una evidente baja que se asemeja, en el caso de la historiografía ‘indohispánica’, a un colapso” (2011, p. 85).

Se pregunta el autor (2011, p. 85): “¿Cómo explicar este fenómeno sorprendente?”

Lienhard (2011, p. 85) identifica dos razones para el menoscabo de la producción literaria de la aristocracia indígena.

De una parte, pese al interés inicial de la Corona española (mucho mayor que el de la portuguesa) en la documentación “acerca de las sociedades y las culturas indígenas”, con cuyo conocimiento se esperaba más adecuadamente organizar las colonias “en todos sus aspectos”, semejante esfuerzo de investigación iba perdiendo su utilidad práctica a medida que se lograban los objetivos inmediatos: “(...) la progresiva pérdida de autonomía de las sociedades indígenas, su desestructuración interna y su definitiva reestructuración sobre bases coloniales (...)”

Por otra parte, los conquistadores no podían dejar de percibir los “efectos negativos que podía provocar”, en los conquistados, “la constante actualización de la memoria histórica indígena a través de las encuestas etnográficas entre los caciques y principales”.

Siendo así, como ejemplifica Lienhard (2011, pp. 85-86), no podrían dejar de ocurrir episodios trágicos en la declinación de la historiografía “de índole ‘dinástica’”. A partir de 1577, la investigación “sobre las sociedades e ‘idolatrías’ indígenas” no más cuenta con la aprobación regia. En México, por lo menos, se confiscan las crónicas indígenas. Y, también en México, deliberadamente se deja deteriorar al colegio de

Tlatelolco (disminuyéndole la subvención virreinal y transformándolo en una escuela elemental), lo que cerrará la puerta de acceso a una cultura humanista “a los hijos de caciques y principales”.

Pero la declinación de la producción literaria de la aristocracia indígena no significó, garantiza Lienhard (2011, p. 86), “la extinción de todas las prácticas historiográficas alternativas”: las “tradiciones orales de subsociedades indígenas regionales, vinculadas solo en parte a la tradición central”, continuaban desarrollándose “casi normalmente”, no obstante la falta de una casta “especialmente dedicada a su elaboración, conservación y difusión”.

Esa nueva historiografía, de carácter regional, *siguió siendo*, “durante toda la época colonial, especialmente en Mesoamérica”, añade Lienhard (2011, pp. 86-87), por cuenta de “los autogobiernos indígenas municipales y provinciales”, en cuyo contexto “las tradiciones orales se siguieron apuntando y actualizando”.

En el contexto mesoamericano, Lienhard resalta (2011, p. 87) que, de una práctica “entre ‘notarial’ y ‘literaria’”, surgieron unos textos “excepcionales como el poco europeizado *Popol Vuh* en el área maya-quiché o los libros del *Chilam Balam* en Yucatán”.

“En las demás áreas”, sigue Lienhard (2011, p. 87), “las comunidades indígenas no parecen haber consignado por escrito sus tradiciones orales”, pues, “en los Andes centrales”, por ejemplo, no aparecen sino fragmentos “en algunos informe antiidolátricos, especialmente en la primera mitad del siglo XVII”.

Entonces, siguiendo a las consideraciones de Lienhard (2011), ¿qué decir de la literatura alternativa después que “se petrificó, para siempre, la memoria oficial de los señoríos prehispánicos dominantes” (2011, p. 86)? Dos cosas.

La primera es que, en el período colonial, “la extinción de la práctica historiográfica indohispánica” (2011, p. 87), que se organizaba en función del “pasado de los grandes señoríos prehispánicos” (2011, p. 87), no llevó a la “extinción de toda práctica escrita alternativa”, pero sí a “su marginalización” (2011, p. 87).

El resultado es que el adueñamiento de la escritura produjo documentos normalmente destinados “a un uso interno” (2011, p. 87), como los textos de los autogobiernos indígenas, u otros, como los informes administrativos, cuya suerte era simplemente “llenarse de polvo en los archivos” (2011, p. 87). En un contexto así, tal adueñamiento no podría “inaugurar una literatura en tanto que sistema de comunicación

funcional y vivo” (2011, p. 87), como había sido la cronística indohispánica.

La segunda es que, hasta que las clases indígenas populares se adueñaran de la escritura a punto de crear una literatura alternativa “en tanto que sistema de comunicación funcional y vivo”, cupo a la oralidad la manutención de las relaciones y narrativas necesarias a la supervivencia de la identidad indígena, no obstante las estrategias y violencias practicadas por el sistema colonial no para integrar a los indios al régimen, sino para subalternarlos (y explotarlos).

Y justamente para rescatar al patrimonio oral de las narrativas indígenas es que no solo la escritura sino el Libro (la cultura tipográfica) hoy día están al servicio de una literatura alternativa.

Para entender la importancia de tal estrategia de apropiación, es necesario entender que la violencia de la Conquista, que, por un lado, desarticuló los sistemas sociopolíticos prehispánicos (imponiendo el virreinato), también, por otro, destituyó las culturas indígenas de sus sistemas notariales (imponiendo el alfabeto).

Lienhard (2011), incluso, recuerda cuán sañuda fue la persecución a los sistemas indios de registro, la cual se dejó al cuidado de los misioneros, “los más imbuidos, entre los conquistadores, del ‘fetichismo’ de la escritura” (2011, p. 50). El autor observa que los europeos, “convencidos –por su propia práctica- de la existencia de un vínculo orgánico entre la escritura y un sistema ideológico” (2011, p. 50), luego pasaron a considerar los sistemas de notación autóctonos como “invenciones del demonio, fundador, según ellos, de las ‘idolatrías’ indígenas” (2011, p. 50).

Siendo así, no sorprende que a los conquistadores “la destrucción de la supuesta base de las culturas autóctonas se les impuso, pues, como una necesidad urgente” (2011, p. 50). De las hogueras de los autos antiidolátricos escasos documentos escaparon. Y, además de aristócratas y reyes indígenas, también “hechiceros” sufrieron persecuciones, prisiones y ejecuciones: a la Conquista le sabía peligroso que se escribiera la Historia con otro “abecé” que no el de los conquistadores.

Por lo tanto es con vistas al rescate y manutención de las tradiciones mantenidas por la oralidad indígena que Martin Lienhard, en el fin del capítulo III, compara las antiguas con las actuales formas de recopilación.

Un punto positivo, señala el autor (2011, p. 104), es que, además de iniciativas exógenas a las comunidades indígenas (como las de antropólogos), las cuales cumplen un rol análogo al de los antiguos misioneros, “cada vez más” intelectuales que han surgido “de las colectividades indomestizas” se han encargado de trasladar “a la escritura el modo de sentir, de pensar y de hablar de su grupo” (2011, p. 104).

Otro es que, pese a que “las prácticas literarias alternativas del momento presente no dejan de recordar las de la época colonial” (2011, p. 104), la “recolección de la tradición oral de los marginados (...) se suele realizar con mayor autonomía política y con una visión más clara de los objetivos” que la practicada por “los misioneros renacentistas” (2011, p. 104).

Resultan, entonces, dos avances: por un lado, al contrario de lo que solía ocurrir en los tiempos de la Conquista, los informantes “no son ya los *caciques* y *principales* de antaño” (2011, p. 104). Quiere eso decir que se amplía la perspectiva de la tradición y se diversifica el testimonio de la narrativa. Otros estratos de la cultura indígena logran su derecho de *contar* la Historia.

Por otro lado, en la actual fase de rescate de la oralidad por intermedio de la escritura, “no todos los recopiladores (...) pertenecen a –o están al servicio de– los sectores dominantes” (2011, p. 104). Al contrario, “muchos de ellos, miembros o no de alguna colectividad tradicional, son, en efecto, militantes políticos o ‘étnicos’” (2011, p. 104).

Resulta de todo eso que, además de señorearse de la escritura, los indígenas hoy día se han adueñado también del Libro, atestigua Lienhard (2011, p. 104):

Cada vez más, la publicación impresa de los textos grabados y transcritos corresponde a un deseo o a un mandato formulado por los depositarios de la memoria oral: conseguir que se conozca, más allá de la colectividad, su historia, su modo de vivir y de pensar, su lucha.

Y, como la literatura alternativa indígena de hoy, al contrario de la escritura notarial de la colonia (que producía textos que se destinaban a “llenarse de polvo en los archivos”), se constituye en un “sistema de comunicación funcional y vivo”, sus prácticas autónomas se han inserido cada vez más en las instancias de legitimidad del Libro (concursos y premios), las cuales contribuyen, como se aprende de las consideraciones de Lienhard (2011, p. 105) a dar visibilidad, de una parte, a “la aparición de lectores ‘indígenas’ y un interés renovado por las culturas nativas” y, de otra, a “una producción

creciente de textos propiamente artísticos” (2011, p 105).

Machado de Assis, en el fin del capítulo XVIII de su novela *Quincas Borba*, afirma, a propósito de los cambios de punto de vista, que tan cierto como “a paisagem depende do ponto de vista” es que el mejor modo de apreciar el látigo es “ter-lhe o cabo na mão”. Ha ocurrido, en la historia del Libro (a partir del choque, fundante de la modernidad, entre la Letra y la Voz), semejante cambio de perspectiva.

Cuando el cabo del látigo estaba solamente en la mano del conquistador, su función era sofocar la identidad indígena, supeditando la tradición de la oralidad a la autoridad de la escritura. No obstante su percepción de sí mismos, transmitida por sus narraciones y consignada en sus sistemas notariales, los indios se vieron sujetos a otra identidad: pasaron a ser vasallos (e incluso esclavos) en un sistema de clasificación *racial* que autorizaba su sujeción y explotación. ¿Con base en qué? En lo que el Libro dice sobre ellos.

Con todo esto, cuando el cabo del látigo pasó a ser sostenido también por la mano del conquistado, la escritura (que antes se dedicaba solamente a encuadrar la oralidad prehispánica en una lógica ajena a su propia identidad) pasó a cumplir un papel de emancipación. No solo la escritura ha llenado un vacío oriundo de la destrucción de los sistemas notariales autóctonos, sino ha posibilitado inscribir la versión indígena de la Conquista en la propia Historia que intenta menoscabarlos. ¿A través de qué? De lo que el Libro puede rescatar de ellos. Y por ellos.

4. ÁBRASE, POR EJEMPLO, UN LIBRO

(*Into the dragon o La cartografía del Tiempo.*)

Zumthor (1985, p. 8), hablando de los medios electrónicos, aunque los considere “comparables a la escritura”, reconoce que ellos “difieren de la escritura” por un factor, “éste capital: lo que transmiten es percibido por el oído y, por consiguiente, no puede ser leído”. Y menciona (1985, p. 8), entre otras señales de la resurrección “de las energías vocales de la humanidad, dos signos: “(...) recuérdense el desdén de muchos jóvenes por la lectura y la boga universal del arte de la canción en los últimos 30 o 40 años”.

Pártase del posible desdén de los jóvenes, hoy día, por la lectura. Habría, actualmente, mucho más motivos (que en los ochenta, cuando Zumthor escribió su artículo) para tener la impresión de que la cultura *tipográfica* ha sido desplazada por la cultura *digital*. La *realidad* de los soportes *impresos* estaría siendo cada vez más sustituida por la *virtualidad* de los soportes *electrónicos*, y la relación unidireccional entre el autor y el lector estaría dando espacio a la relación multidireccional de los usuarios de la internet.

Sin embargo, es posible que no sea así. Quizás el Libro esté más presente que nunca en la vida de las personas, incluso de aquellas a quienes no les gusta leer un libro.

Siempre que, por ejemplo, se publican *selfies* o se envían mensajes en plataformas interactivas (como el WhatsApp o el Facebook), tal vez se esté escribiendo y reescribiendo el Libro. Es probable que cada *e-mail* sea una página de él.

Pero, para tratar de esa realidad en sí, la del Libro más allá del libro, es necesario reflexionar sobre la significación de la propia *virtualidad*.

¿Por qué?

Porque tanto la modernidad como el Libro han sufrido los influjos de lo *virtual*, de suerte que una denominación como *globalización* abarca, sin distinción (a la vez), fenómenos de la economía política y otros de los avances tecnológicos de la comunicación.

Como interesa, en este trabajo, señalar la relación metonímica (una sinécdoque) entre la parte (el Libro) y el todo (la modernidad), se van a señalar algunos cambios en la modernidad que han ocurrido desde los tiempos de la Conquista, para entonces hablar de sus reflejos en los cambios en la cultura tipográfica (el Libro), la cual difunde y consagra la modernidad (y sus cambios) tal cual un valor universal.

Para tanto se va a hacer un cruce entre las consideraciones de Aníbal Quijano sobre el origen de la modernidad y dos conceptos del geógrafo Milton Santos: *círculo de producción* y *círculo de cooperación*.

Entonces, ¿cómo va a ser esto de ahora en adelante? Así: primero se va a tratar de la virtualidad a partir de lo que postula el filósofo Pierre Lévy sobre qué es lo virtual. A continuación se va a hacer el cruce entre Aníbal Quijano y Milton Santos con vistas a demostrar los cambios en la economía política de la modernidad, cuyo sistema de poder tiene, hoy día, engranajes diferentes del tiempo de la Conquista. Engranajes virtuales.

Por fin se va a hablar del Libro más allá del libro.

4.1. UNA CUESTIÓN DE POTENCIA

Uno de los principales presupuestos teóricos de Lévy (1996) respecto a la virtualidad es que lo virtual es una categoría del *tiempo*.

Es común, hoy día, que se asocie el término *virtual* a las tecnologías digitales. Pero Lévy (1996, p. 11), cuando discute sobre qué es lo virtual, señala hacia el hecho de que, no obstante ser decisiva la incidencia de la “digitalização das mensagens e a extensão do ciberespaço” en los cambios tecnológicos y culturales de la actualidad, la virtualización es una “onda de fundo que ultrapassa amplamente a informatização”.

A continuación, cuando se define lo virtual (1996, p. 15), el autor, haciendo un recorrido histórico, recuerda que el término viene del latín medieval *virtualis* (palabra derivada de *virtus*: fuerza, potencia). *Virtual*, según la filosofía escolástica, informa Lévy (1996, p. 15), es lo que “existe em potência e não em ato”. En términos rigurosamente filosóficos, por lo tanto, afirma el autor (1996, p. 15), “o virtual não se opõe ao real, mas ao atual: virtualidade e atualidade são apenas duas maneiras de ser diferentes”.

El tiempo tiene poder sobre los seres y los estados. En la *actualidad* de un día soleado puede estar la *virtualidad* de un día tempestuoso. En la *actualidad* de una semilla está la *virtualidad* de una planta. Poder controlar o alterar la virtualidad de los seres y estados es tener acceso al poder que el tiempo tiene sobre ellos.

Ahora se considere que, en realidad, hay (simultáneamente) diversos tiempos. Lévy (1996, p. 22), hablando de nuevos espacios y nuevas velocidades (advenidos con la virtualización), incluso extiende esa diversidad cronológica hasta las realidades naturales:

Antes de analisar essa propriedade capital da virtualização [la abertura de novos meios de interação y el ritmo de las cronologías inéditas], cabe-nos primeiramente evidenciar a pluralidade dos tempos e dos espaços. Assim que a subjetividade, a significação e a pertinência entram em jogo, não se pode mais considerar uma única extensão ou cronologia uniforme. *Cada forma de vida inventa seu mundo* (do micróbio à árvore, da abelha ao elefante, da ostra à ave migratória).

Ahora téngase en cuenta que, en los muchos espacios-tiempos que componen una dada realidad social, hay no una cronología uniforme, sino una cronología hegemónica. Tal cronología, en la modernidad, es el *tempo de la máquina*.

En la *actualidad* de quien viaja está la *virtualidad* de quien llega. Si se va de coche, el tiempo entre la *actualidad* de quien viaja y la *actualidad* de quien llega es menor que el tiempo de quien sigue a caballo o a pie. El poder sobre la *virtualidad* entre un estado y otro es mucho más grande.

Y el *tempo de la máquina* no se manifiesta solo en el uso que se hace directamente de ella: también se manifiesta en sus productos. Quien abre una caja de jugo abre el tiempo que va desde el momento de coger una naranja hasta la hora de exprimirla en el vaso. ¿Y si no hay un naranjo en el patio? ¿Y si no es tiempo de naranjas? Sobre todas esas cronologías el tiempo de la máquina incide y garantiza que se pase de la *actualidad* de la naranja a la *actualidad* del jugo.

El problema es que el tiempo de la máquina genera dos *asimetrías*: la asimetría del consumo y la asimetría de la producción.

No solo es verosímil creer que ni todos pueden consumir cajas de jugo, sino es plausible pensar que ni todos pueden producirlas. Partiendo del principio de que ese producto tiene una buena aceptación en el mercado (es decir, es lucrativo), quienes deseen invertir en ese mercado apenas podrán hacerlo en el tiempo de la máquina. Aunque un empresario intente entrar en el mercado con mano de obra esclava, no podrá competir con los que producen según el tiempo de la máquina: la producción manual no logra el mismo ritmo, luego el costo de la producción aumenta (y el precio del producto es más grande).

Ahora téngase presente el parque industrial del Brasil. Es uno de los más grandes de América Latina. Aquí se produce de aviones a celulares, de coches de lujo a tractores. Sin embargo, la producción industrial sufre con la *dependencia tecnológica*: la *tecnología* necesaria para implantar las industrias y viabilizar su producción viene de otros países.

La sociedad brasileña y su economía viven en el *tiempo de la máquina* y su poder hegemónico sobre la *virtualidad* (o sea, el control del poder del tiempo sobre los seres y los estados). Con todo esto, sobre el tiempo de la máquina hay un poder más grande: el *tiempo de la técnica*.

Si un país puede considerarse fuerte porque puede ir a la guerra con aviones de caza, más fuerte es el país que *desarrolla* la tecnología necesaria para producirlos. Es posible que el país detenedor de dicha tecnología eventualmente *transfiera* la producción de los aviones a otro (tal vez en ese país los costos de producción sean menores). Pero seguramente no le va a transferir los saberes y las informaciones con los cuales se desarrolla la tecnología.

Antes, la *división internacional del trabajo* establecía el poder del *tiempo de la máquina*: los países más ricos exportaban productos industrializados (alto valor añadido) e importaban materias primas (bajo valor añadido).

Ahora, aunque tal división exista, se sobrepone al *tiempo de la máquina* el *tiempo de la técnica*. Concentrar los saberes y jerarquizar las informaciones con los cuales se hacen las máquinas (y se establece su tiempo) ha dibujado un mapa más complejo para la división internacional del trabajo. No basta producir con la máquina: son necesarios los saberes y las informaciones para producirla e innovarla.

Esos saberes e informaciones pueden incluso *crear* la virtualidad de los seres y de los estados, generando (por sí y para sí) expectativas y ansiedades. Más que optimizar procesos (incluso naturales) de salir de una *actualidad* a otra, el *tiempo de la técnica* puede crear procesos autónomos, esencialmente arbitrarios (con relación al mundo referente), a través de los cuales se sale de una *virtualidad* a otra.

Entre otros sistemas con gran autonomía, Pierre Lévy (1996, pp. 126-127) trata del sistema monetario. ¿Qué es el dinero?

O dinheiro não é a riqueza, mas sua virtualidade. Por paradoxal que isto possa parecer, ele é inapropriável, ou melhor, por sua incessante circulação, transforma o público em privado e o privado em público, fazendo cada um, e cada um diferentemente, participar da inteligência coletiva do mercado capitalista.

Siendo así, el dinero (como virtualización de la riqueza) sería comparable a la lengua (como virtualización del habla): un *tesoro universal* en el cual todos depositan y del cual todos sacan. Pero, a semejanza de la crítica de Pierre Bourdieu a la concepción de lengua como un libre depósito de hablas⁴, es necesario reconocer que el dinero (como virtualización de la riqueza) no circula horizontalmente entre las personas ni les posibilita participar, igualmente, “da inteligência coletiva do mercado capitalista”.

Lévy (1996, p. 124), hablando del *balón* (en el fútbol) como una alegoría de la virtualización de los objetos, afirma:

Num certo sentido, ela [“a bola”: el balón] *substitui* o chefe, o subordinado ou a vítima, mas virtualizando-os. Longe de fixar uma relação estável de dominância, a bola mantém, ao contrário, uma relação cooperativa (na mesma equipa) e competitiva (entre equipas) igualitária e sempre aberta. Claro que o jogo sagra campeões e deixa vencidos, mas esses estatutos duram apenas entre as partidas. Nenhuma hierarquia instituída pesa durante o jogo: a circulação da bola as suspende.

Así es que la lógica del balón (como alegoría de la virtualización) sigue la lógica del signo lingüístico (conforme a Saussure): la *arbitrariedad*. El valor de los signos es fijado en el juego (para Saussure, el de ajedrez). Ningún signo tiene valor inmanente: su significado depende de su valor en relación a los otros signos del tablero (y no con relación a los objetos del mundo).

⁴ ¿Qué significa hablar? 3. ed. Madrid: Akal, 2001, p. 17.

Sin embargo, Bourdieu⁵ critica la arbitrariedad del signo lingüístico, demostrando que los “discursos no son únicamente (o lo son solo excepcionalmente) signos destinados a ser comprendidos, descifrados; son también *signos de riqueza* destinados a ser valorados, apreciados y *signos de autoridad* destinados a ser creídos y obedecidos”.

Por lo tanto, en los procesos de alta virtualización (como los movimientos financieros y las pesquisas científicas), en los cuales al *tiempo de la máquina* se le sobrepone el *tiempo de la técnica*, los valores virtuales (del juego) se jerarquizan, no con relación a los objetos (del mundo), sino en relación con otros valores virtuales.

Conforme a Saussure, no importa si las piezas del ajedrez son de oro o de madera. Además, como los valores solo se definen a través de los movimientos (relativos a otras piezas en el tablero), un grano de frijol podría ser el caballo del ajedrez: su valor es *virtual*, pues depende de su movimiento en el juego.

No obstante, en el tablero de las dinámicas sociales, ¿cuál es el *signo de riqueza* más valorado y apreciado: un grano de frijol o una pieza de oro? Y A quienes deseen emitir discursos destinados a ser creídos y obedecidos, ¿les parecerá indiferente jugar con piezas de oro o granos de frijol?

Pero el valor virtual del oro, en la jerarquización de la sociedad (y sus discursos), no está en sus propiedades minerales (al menos, no precipuamente), sino en su inserción en otros valores virtuales (financieros, estéticos, religiosos, etc.).

Se trata de una espiral *simbólica* (por lo tanto *virtual*), cuyo poder rebasa al de las máquinas sobre la realidad.

Véase un ejemplo en la nueva división internacional del trabajo: la agencia de calificación financiera Standard and Poor's.

¿Qué hace esa agencia?

Crea *rankings* de clasificación de riesgo en que atribuye notas a los deudores del sistema financiero internacional, sean grandes empresas, sean países. Los bancos y otras empresas de crédito o fomento se basan en esas calificaciones para fijar los intereses en los préstamos. Los deudores con calificaciones mejores pagan intereses más pequeños, y viceversa.

⁵ *Id.*, p. 40.

Se supone que, en semejante agencia, trabajan profesionales de alta cualificación técnica. Pero, al contrario, por ejemplo, de una gran empresa de aviación, no hay ingenieros desarrollando máquinas ni proyectistas dibujando dispositivos.

Los saberes y las informaciones de los técnicos de la Standard and Poor's son tan virtuales (en sí y para sí) como los saberes y las informaciones de los ingenieros y proyectistas de la Boeing. Sin embargo, el poder que los ingenieros y proyectistas tienen sobre el tiempo se *materializa* en lo *real*: pasa de una *actualidad* (un proyecto) a otra actualidad (un avión) en la *realidad*.

Al revés, el poder que los técnicos de la Standard and Poor's tienen sobre el tiempo se *sistematiza* en lo *virtual*: pasa de una *virtualización* (el dinero, la virtualidad de la riqueza) a otra *virtualización* (la cualificación, la virtualidad de pagar, o no, un préstamo).

El tiempo de la técnica es una virtualización que no necesita concretizarse en una realidad: lo *virtual* se actualiza en otro *virtual*.

Como consecuencia su poder es extremadamente *líquido*: sus guarismos, sus fórmulas, sus previsiones pueden tener innumerables usos y empleos. Los mismos títulos de deuda pública que se negocian para financiar un proyecto de aviación pueden ser negociados para promover una medicina contra el sida.

Una agencia de clasificación de riesgo puede influir directamente en los negocios de una fabricante de aviones. Pero lo contrario no es plausible (por lo menos no directamente). En un *ranking*⁶ de las cien empresas más grandes del mundo, el Facebook (sexta posición) sobrepasa (dos colocaciones arriba) a una de las más tradicionales empresas de ingeniería: la General Electric. Y la más grande empresa del mundo, conforme al dicho *ranking*, la Apple, aunque fabrique aparatos, se ha destacado en la producción de virtualizaciones (como los aplicativos).

¿Qué significa eso para la modernidad? ¿Cómo se inscribe eso en el Libro?

⁶ <http://economipedia.com/ranking/empresas-mas-grandes-del-mundo-2016.html> Acceso en 12/7/2016.

4.2. UNA CUESTIÓN DE TIEMPO

Como se queda demostrado en el capítulo anterior, para Quijano (2005, p. 117) hay dos procesos que han convergido y se han asociado para constituir a América como “o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade”.

Del primer proceso (2005, p. 117) se hace referencia, en dicho capítulo, cuando se trata da violencia de la escritura: “Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros.”

El segundo (2005, p. 117) consiste en la “articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial”.

Para comprender, en esta sección, el análisis del segundo proceso histórico levantado por Quijano, téngase presente que el artículo en cuestión discute la colonialidad del poder a la luz de la crítica al eurocentrismo (su título es *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*), y que su punto de partida para la investigación (2005, p. 117) es el fenómeno de la globalización: “A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial.”

Con gran poder de síntesis, Quijano (2005, p. 119) define la economía política del comienzo de la modernidad:

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial. A progressiva monetarização do mercado mundial que os metais preciosos da América estimulavam e permitiam, bem como o controle de tão abundantes recursos, possibilitou aos brancos o controle da vasta rede pré-existente de intercâmbio que incluía sobretudo China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo. Isso também permitiu-lhes concentrar o

controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial. E tudo isso, foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais.

En ese sistema, que tiene al Nuevo Mundo como su centro geográfico referencial, las antiguas rutas de comercio abiertas hacia el Oriente son *resignificadas* por dos nuevas realidades: la progresiva institución del *dinero* como índice en los cambios comerciales (a causa de la gran circulación de metales preciosos) y la concentración de todo el comercio internacional a través del dominio hegemónico de los mares (Portugal, siglo XVI; España, siglo XVII y parte del XVIII; Inglaterra, a partir de la segunda mitad del XVIII hasta el inicio del XX), un sueño nunca logrado siquiera por el imperio romano.

Conforme a Quijano (2005, p. 120), contrariando al sentido común, la concentración, en las manos de Europa, del control sobre el capital y el trabajo no sería una condición *sine qua non* para el desarrollo del capitalismo mundial:

Não há nada na relação social mesma do capital, ou nos mecanismos do mercado mundial, em geral no capitalismo, que implique a necessidade histórica da concentração, não só, mas sobretudo na Europa, do trabalho assalariado e depois, precisamente sobre essa base, da concentração da produção industrial capitalista durante mais de dois séculos. Teria sido perfeitamente factível, como o demonstra o fato de que assim de fato ocorreu após 1870, o controle europeu-ocidental do trabalho assalariado de qualquer setor da população mundial. E provavelmente mais benéfico para os europeus ocidentais.

Como ya se demostró arriba, tratando de la nueva división internacional del trabajo (y se va a demostrarlo más abajo a partir de los conceptos de Milton Santos), al capitalismo mundial le ha sido benéfico (y a las regiones más industrializadas les ha sido lucrativo) transferir tecnología hacia fuera del eje metropolitano de la modernidad.

Entonces, si la concentración (y, consecuentemente, la marginalización) no es imprescindible, ¿por qué la modernidad (en general) y su sistema económico (en particular) se han concentrado en las metrópolis?

Según Quijano (2005, p. 120), para contestar a tal pregunta, es necesario hacer convergir entre sí a los dos procesos que él señala: la jerarquización de la humanidad en razas y la concentración del control sobre el capital y el trabajo en Europa:

A explicação deve ser, pois, buscada em outra parte da história. O fato é que já desde o começo da América, os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores. O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer.

Así, con ese principio *ideológico* (más que *económico*), podemos comprender por qué el capitalismo mundial se ha basado en el eurocentrismo (el cual, a partir de la Posguerra, también se extiende al eje anglosajón del Atlántico Norte), como queda claro en ese otro esfuerzo de síntesis de Quijano (2005, p. 120):

Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial. Em outras palavras, determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Isso o tornava dominante sobre todas elas e dava caráter capitalista ao conjunto de tal estrutura de controle do trabalho. Mas ao mesmo tempo, essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, sobretudo, e socialmente entre os europeus em todo o mundo do capitalismo. E nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista.

En este momento histórico del capitalismo mundial, la cartografía de la distribución de poder entre las naciones dibuja un mapa en que, en el Centro, se detiene el control sobre el *tiempo de la máquina*: se producen productos industrializados para exportarlos a las Periferias. A las Periferias, a su vez, además de importar los productos hechos por la Máquina, les toca alimentarla, produciendo y exportando materias primas. Como aquí ya se dijo (además ya se sabe), en ese mapa no hay equidad en la distribución del poder: es una geografía de la desigualdad.

Sin embargo, hay un aspecto que ofrece complejidad a esa geografía y (como se va a verlo en la secuencia con un geógrafo, Milton Santos) exige cambios en su cartografía (sin con todo superar a su desigualdad).

Cuando, históricamente, Europa se consolida como el centro del capitalismo mundial, controlando todas las rutas marítimas y sus respectivos comercios, surge un hecho inédito en la historia de las civilizaciones. Las potencias marítimas europeas (sucesivamente, Portugal, España y, por fin, Inglaterra) habían *resignificado* a los lugares y sus pueblos, creando lo que Quijano (2005, p. 121) llama “novas identidades geoculturais”.

Nuevos topónimos y gentilicios fueron creados para categorizar e incluso disponer las tierras y sus habitantes con relación a un *centro geográfico*. ¿Por qué hay un Oriente Próximo y otro Medio? ¿Distante o próximo de quién?

Además las nuevas categorías implican jerarquías. El *otro* no es solamente diferente: es *inferior*, porque él *no categoriza*, él *es categorizado*.

Ahora bien, al integrar otros pueblos y sus lugares a una nueva lógica de organizar al mundo, contándoles otra historia (general) e imponiéndoles otra geografía (mundial), los europeos se han adueñado del patrimonio inmaterial de todas las sociedades que han subalternado.

Y eso con un diferencial *técnico* (en relación con otros proyectos de dominio, como el helenismo): nuevas (y optimizadas) formas de catalogar las formas y sistematizar los usos. Y con un *corpus* de volumen y diversidad nunca antes disponible a ningún de los antiguos conquistadores. Ni imaginado por sus sabios.

Por fin no se debe olvidar que el Libro ofrece una tecnología apropiada a tal adueñamiento, como consta en la sección anterior, cuando (citándose a Martin Lienhard) se confronta las tecnologías prehispánicas de registro y el alfabeto vocálico. El Libro posibilita a la Conquista un saber que acumula las experiencias de todos los pueblos con los cuales la escritura (y, extensivamente, la publicación de los libros) mantiene contacto, atemporalmente.

Por lo tanto, al *capital económico* (capital y trabajo) el centro metropolitano del nuevo *sistema-mundo* ha añadido un *capital simbólico* sin precedentes en la historia de dominación de una cultura sobre otra. Quijano (2005, p. 121), una vez más, ofrece la síntesis:

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à

articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento.

A partir de dos conceptos del geógrafo Milton Santos se va a contextualizar esa historia de la apropiación de bienes culturales en una geografía de la hegemonía técnica del tiempo. Vamos a verlo.

El primer concepto es el *tiempo hegemónico* (que es el *tiempo de la técnica*). El segundo, es el *medio técnico-científico-informacional*, en el cual prevalece el tiempo hegemónico.

Empecemos por las consideraciones del autor acerca de la relación entre la técnica, el tiempo y la distribución geográfica del poder.

Antes de tratar de la *hegemonía del tiempo*, tratemos de la *hegemonía de la técnica*. Conforme a Santos (1998, pp. 19-20), por la primera vez en la historia “nos defrontamos com um único sistema técnico, presente no Leste e no Oeste, no Norte e no Sul, superpondo-se aos sistemas técnicos precedentes, como um sistema técnico hegemónico”, el cual es utilizado “pelos atores hegemônicos da economia, da cultura, da política”.

Con respecto al proceso de mundialización de la economía política, Santos (1998, p. 20) es enfático (acerca de la hegemonía de la técnica): “Esse é um dado essencial do processo de globalização, processo que não seria possível se essa unicidade não houvesse.”

Santos (todavía respecto a la hegemonía de la técnica) señala (1998, p. 20) que semejante uniformidad de saberes y procedimientos influye incluso en los procesos de *identidad* entre el hombre y la naturaleza:

No começo da história humana, a natureza era unificada através de forças telúricas, como, por exemplo, o clima, que não pode ser entendido sem sua base mundial (C. A. F. Monteiro, 1991). Hoje, o princípio unitário do mundo é a sociedade mundial. Então chegamos a essa ideia de mundo-mundo, de uma verdadeira globalização da Terra, exatamente a partir dessa

comunidade mundial, impossível sem a mencionada unicidade das técnicas, que levou à unificação do espaço em termos globais e à unificação do tempo em termos globais.

Ahora bien, ¿cómo la hegemonía de la técnica ha hegemonizado al tiempo y al espacio, tornándolos globales?

Santos (1998, p. 19) explica que la *técnica* (en general, a lo largo de la historia) es el “traço-de-união” entre el *espacio* y el *tiempo*. Toca a la técnica, haciendo empírico al tiempo (es decir, “tornando-o material”), asimilarlo al espacio (el cual, a su vez, no existe “sem a materialidade”).

Entiéndase la noción de *materialidad*, en Santos (1998, p. 19), como “uma base material” (históricamente circunstanciada): “(...) o espaço e seu uso, o tempo e seu uso; a materialidade e suas diversas formas, as ações e suas diversas feições.”

Por lo tanto, si se hegemoniza la *técnica* (lo que une), se globaliza el *tiempo* y el espacio (lo que es unido).

Recuérdese, ahora, aquella lección de Walter Ong (en el segundo capítulo) respecto del tiempo antes del Libro (la cultura tipográfica). Antes del *calendario*, de los *periódicos* y de otros instrumentos técnicos de fijación *tipográfica* del tiempo, no estaba establecido (incluso en la cultura europea) la homogenización del sistema gregoriano de contar el tiempo y hacerlo material (y banal, es decir, cotidiano).

Sin embargo, a partir de la mundialización del capitalismo, no solo a los europeos sino a los hombres de otras etnias se les ha impuesto que la historia (universal) se organiza en los años anteriores y posteriores al nacimiento de Jesucristo.

Los chinos y los musulmanes, por ejemplo, todavía tienen otros calendarios, así como lo tenían los indios prehispánicos. Pero, ¿cuál es el tiempo de los negocios y de la internet? ¿Cuál es el tiempo que se ha impuesto como normal (y cotidiano)?

Por otro lado, los números que se utilizan en los calendarios y otras formas de notación del tiempo según el sistema gregoriano no suelen ser los romanos, sino los árabigos (que se han mostrado más funcionales en los cálculos). Y la pólvora con la cual se hacen los fuegos artificiales para celebrar el año nuevo (según el calendario gregoriano) es una invención de los chinos (para celebrar el año nuevo de su calendario).

La homogeneización de la técnica y la mundialización del espacio y del mundo exigen el adueñamiento de elementos de otras culturas y la imposición a sus pueblos de una nueva lógica de identidad, no más relacionada con la *Tierra* (realidad telúrica, vivida concretamente en contacto con la Naturaleza), sino con el *Globo* (unidad geométrica, vivida teóricamente en contacto con el Libro).

Ahora, si la técnica (en general) torna al tiempo empírico, materializándolo en el espacio (y sus usos), hay un tiempo que la técnica torna virtual: su propio tiempo, el *tiempo de la técnica*. Al espacio en el cual ese tiempo adquiere (por excelencia) sus formas y sus funciones Milton Santos le llama *medio técnico-científico-informacional*.

Véanse esos dos conceptos más pormenorizadamente.

El tiempo de la técnica es un tiempo *sistémico* que se impone al tiempo *empírico* de los hombres, y su lógica se impone a los propios hombres (sin los cuales, en principio, ni siquiera sería posible haber tiempo). Santos (1998, p. 40) hace las siguientes consideraciones al respecto:

Assim, como não há um tempo do Mundo, não há, por si só, um tempo da técnica: o objeto não se define sozinho, ou melhor, sozinho não tem sentido. Mas sua lei, lei da sua constituição como máquina de fornecer trabalho, se impõe sobre os homens. E estes o descobrem, com maior ou menor rapidez. E uns mais que outros.

En seguida (1998, p. 41), el autor ofrece un ejemplo concreto (en un panorama de los diferentes tiempos de la ciudad):

Na cidade, hoje, a "naturalidade" do objeto técnico — uma mecânica repetitiva, um sistema de gestos sem surpresa — essa historização da metafísica, crava no organismo urbano, áreas "luminosas", constituídas ao sabor da modernidade e que se justapõem, superpõem e contrapõem ao resto da cidade onde vivem os pobres, nas zonas urbanas "opacas". Estas são os espaços do aproximativo e não (como as zonas luminosas) espaços da exatidão, são espaços inorgânicos, abertos e não espaços racionalizados e racionalizado-res, são espaços da lentidão e não da vertigem.

Sin embargo, a despecho de la pertinente *concreción* de semejante ejemplo, para poder comprender esa “historização da metafísica” y las “áreas luminosas” que ella hace sobreponerse (y contraponerse) al “resto da cidade onde vivem os pobres”, es necesario una *abstracción* (hecha a partir de conceptos del mismo Milton Santos) para comprender el tiempo de la técnica y su espacio (privilegiado): el medio técnico-científico-informacional.

Hágase tal abstracción cartesianamente, con sus ordenadas y abscisas. Empecemos por comprender semejante geometría en la teoría de Milton Santos.

Hablando de las tensiones en el espacio geográfico globalizado, Santos (2000) abstrae la problemática en dos ejes: las horizontalidades y las verticalidades.

Las horizontalidades son (2000, p. 53):

(...) zonas da contiguidade que formam extensões contínuas. Valemo-nos, outra vez, do vocabulário de François Perroux quando se referiu a existência de um “espaço banal” em oposição ao espaço econômico. O espaço banal seria o espaço de todos: empresas, instituições, pessoas; o espaço das vivências.

Contrariamente a ese eje cuyo espacio es el *espacio de las convivencias*, las verticalidades son (2000, pp. 51-52):

(...) um conjunto de pontos formando um espaço de fluxos. A ideia, de certo modo, remonta aos escritos de François Perroux (L'économie du XX siècle, 1961), quando ele descreveu o espaço econômico. Tal noção foi recentemente reapropriada por Manuel Castells. (A sociedade em rede, 1999). Esse espaço de fluxos seria, na realidade, um subsistema dentro da totalidade-espaço, já que para os efeitos dos respectivos atores o que conta é, sobretudo, esse conjunto de pontos adequados às tarefas produtivas hegemônicas, características das atividades econômicas que comandam este período histórico.

Lo que ocurre es que, con la mundialización de la modernidad y de su sistema de economía política, la progresiva homogeneización del tiempo ha impuesto, en los espacios de todos, la legitimidad de las áreas luminosas (contraponiéndoles las áreas opacas) y de los espacios de exactitud (oponiéndoles los espacios aproximativos).

Antes de la globalización haberse consolidado, el mundo vivía el tiempo de la lentitud, afirma Santos (2000, p. 40 *passim*), un tiempo en que “a prática de velocidades diferentes não separava os respectivos agentes. Eram ritmos diversos, mas não incompatíveis” (2000, p. 40). Eso es verificable incluso en fines del siglo XIX (2000, p. 40), época de la consolidación de los grandes imperios, “fundado cada qual numa base técnica diferente, o que não impedia a sua coexistência, nem a possibilidade de cooperação na diferença”.

Llevado al cabo el proceso de globalización, el mundo de los *hombres lentos* pasa a someterse a la lógica de los puntos cuyo espacio de flujo es exógeno a los espacios de convivencia y sigue un tiempo sistémico, el cual, contrariamente a otras temporalidades, no se materializa en su relación con el espacio. Es un tiempo esencialmente *virtual* porque se actualiza en *virtualidades*, y no en *realidades*, como las otras temporalidades.

Es el tiempo de la propia técnica.

¿Cómo se explica el sometimiento del tiempo *empírico* de los hombres (materializado por sus usos) al tiempo *virtual* de la globalización (racionalizado por sus flujos)?

A fin de cuentas, cuando, a partir del siglo XVIII, el imperio británico se constituyó como el “portador das técnicas mais avançadas da produção material, dos transportes, das comunicações e do dinheiro” (Santos, 2000, p. 40), convivían con él imperios de economía preindustrial, como Portugal y España.

El *tiempo de la máquina*, por lo tanto, puede prescindir de la imposición de la *racionalidad* del tiempo *virtual* a la *diversidad* del tiempo *empírico*.

La Máquina no exige hegemonía a su tiempo.

¿Y?

Santos (2000, p. 41) ofrece elementos para contestar a tal pregunta a través de sus consideraciones sobre la *fluidez*:

Hoje, vivemos um mundo da rapidez e da fluidez. Trata-se de uma fluidez virtual, possível pela presença dos novos sistemas técnicos, sobretudo os sistemas da informação, e de uma fluidez efetiva, realizada quando essa fluidez potencial é utilizada no exercício da ação, pelas empresas e

instituições hegemônicas.

Sin embargo, tal fluidez no flota sobre los hombres y sus lugares: ella tiene un *medio*, el cual se relaciona con otros espacios (entre ellos, la propia Naturaleza), pero no se confunde con ellos. Además, busca influir sobre su realidad con la “fluidez virtual”, que está al servicio de los agentes que controlan la “fluidez efetiva”.

A tal medio Santos (1998, p. 20) le da la siguiente definición: “O meio técnico-científico-informacional é um meio geográfico onde o território inclui obrigatoriamente ciência, tecnologia e informação.”

A seguida (1998, pp. 20-21) explica su mecánica:

Paralelamente, se instala um novo sistema de natureza (Santos, 1992). Nesse mundo, a primeira natureza que conta não é mais a natureza natural, mas, sim, a natureza já artificializada. A produção depende do artifício, subordinando-se aos determinismos do artifício. A produção já não é mais definida como trabalho intelectual sobre a natureza natural, mas como trabalho intelectual vivo sobre o trabalho intelectual morto, natureza artificial.

Y es enfático (1998, p. 21) al afirmar que el medio técnico-científico-informacional instala una realidad histórica diferente de los tiempos en que una gran potencia industrial convivía heterogéneamente con las antiguas metrópolis ibéricas y su pacto colonial:

O meio técnico-científico-informacional é a nova cara do espaço e do tempo. É aí que se instalam as atividades hegemônicas, aquelas que têm relações mais longínquas e participam do comércio internacional, fazendo com que determinados lugares se tornem mundiais.

Al contrario de otras espacialidades, como un territorio nacional o el paisaje, el medio técnico-científico-informacional es *virtual*: su virtualidad no se actualiza en una realidad, como una villa (que puede emanciparse y tornarse un municipio) o un otero (que puede erosionarse y tornarse un llano). Su virtualidad se actualiza en otra virtualidad.

Además el medio técnico-científico-informacional tiene un poder extremadamente *líquido* sobre el tiempo de las cosas y de los seres: en él están los saberes y las informaciones que han permitido, por ejemplo, optimar la emancipación de una villa (*tecnocracia*) o el allanamiento de un otero (*ingeniería*).

Sin embargo, los flujos de esos saberes e informaciones no son (verdaderamente) *democráticos*. De un lado (*input*), no son los saberes de todos los hombres que componen las técnicas, las ciencias y las informaciones de ese medio, sino la *sistematización* de un saber *global*, cuyos principios y reglas eligen lo que interesa al poder de aquellos que *sistematizan* (estableciendo las reglas y los principios de la sistematización) e imponen su *sistema* (técnica, ciencia e información) a los otros, los *sistematizados*.

Del otro (*output*), el poder del medio técnico-científico-informacional sobre el tiempo de las cosas y de los seres, además de extremadamente *líquido*, es necesariamente *vertical*. A los saberes de los hombres que (con sus conflictos y asimetrías) *conviven* en la horizontalidad de un espacio-tiempo empírico (cuya materialidad se construye heterogéneamente por intermedio de una heterodoxia de técnicas) se les imponen conocimientos y procedimientos cuyo principio es someterlos a otra *racionalidad* (*homogénea*) y a otra cronología (*veloz*). La “misión” del medio técnico-científico-informacional (como *espacio de flujos*) es estandarizar el espacio-tiempo empírico (como *espacio de todos*).

Ahora bien, conforme a las consideraciones de Aníbal Quijano sobre el eurocentrismo, no habría razones necesariamente *económicas* para la concentración del capitalismo mundial en Europa. Y, de acuerdo a Milton Santos, todavía en el auge del imperio británico como cumbre de la industrialización, el tiempo del mundo era *lento*: la velocidad de las máquinas convivía con temporalidades preindustriales.

Arriba se dice incluso que la Máquina no exige hegemonía a su tiempo.

Entonces, ¿por qué la Técnica lo exige?

Porque, en el actual estadio del capitalismo mundial la remuneración del centro del sistema ocurre principalmente por *transferencia de tecnología* (y no por la *exportación de productos industrializados*).

Una fábrica alemán de coches, por ejemplo, en vez de exportar sus productos a América Latina, puede abrir subsidiarias en algunos países latinoamericanos.

¿No habría el riesgo de que sus filiales se integraran al *espacio de convivencia* de los países donde fueran implantadas, produciendo conforme a la heterogeneidad de intereses y a la heterodoxia de técnicas del nuevo espacio-tiempo empírico?

No: la hegemonía del *tiempo de la técnica*, mantenido por el medio técnico-científico-informacional, garantiza que el centro de control del capitalismo (en el cual no se encuentran los países de regiones *emergentes*, como América Latina) transfiera *verticalmente* las tecnologías necesarias al funcionamiento de sus filiales.

Y es así que las subsidiarias remuneran a sus matrices (importando la tecnología transferida), lo que incluso estimula las matrices a abrir nuevas filiales.

Si el tiempo de la técnica no se torna hegemónico, sus procedimientos no se hacen homogéneos y su circulación no es vertical, ¿cómo será posible al centro del sistema abrir, fuera de sus fronteras, *zonas luminosas* (de modernidad) en *zonas opacas* (de otras temporalidades)?

Ahora bien, ¿y el Libro?

Él mismo se hace virtual y global para seguir escribiendo la historia de la modernidad e inscribiendo su tiempo en la normalidad.

Otras historias son leyendas, y otros tiempos son lentos: no se ajustan a la nueva *norma*, simultánea y global.

El Libro lo dice.

4.3. UNA CUESTIÓN DE ITINERARIO

Se va a abrir un ejemplar del *Don Quijote* que trae las cédulas con las cuales se imprimían los libros en la época de su primera publicación en los albores del siglo XVII. Es una edición brasileña⁷, cuya traducción fue hecha, en el siglo XIX, por los vizcondes portugueses de Castilho y Azevedo. Las notas de dicha edición, que reúne las dos partes de la novela (de 1605 y 1615, respectivamente), las tradujo Fernando Nuno Rodrigues.

Hay, en un único objeto, muchas temporalidades, todas ellas modernas. A empezar por la perspectiva metalingüística de la propia obra (marca de la literatura moderna): la narrativa se vuelve hacia la realidad de la literatura (y sus libros), pues el *leitmotiv* del enredo es la locura a que llega cierto hidalgo después de leer libros de caballerías; y la motivación para escribir la segunda parte de la novela (diez años después de la primera) fue un caso de plagio: una continuación (publicada en 1614) firmada por Alonso Fernández de Avellaneda, quizás un seudónimo.

⁷ SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. *Dom Quixote*. Nova Cultural, 2003. Coleção Obras-Primas.

Sin embargo, a pesar del prestigio (y de la calidad) de la obra, se va a concentrarse, aquí, en el libro (como objeto), especialmente en la edición (producción) cuyo ejemplar (producto) se presentó arriba.

Para tanto se va a las mencionadas cédulas, que indican la tasa, la fe de erratas y el privilegio.

La Tasa⁸, fechada el veinte de diciembre de 1604, fue firmada por Juan Gallo de Andrada⁹ (escribano de Cámara del Rey). En ella, el funcionario de la Corte certifica y da fe (según un estilo notarial vigente todavía) que:

(...) tendo-se visto pelos senhores dele [el Consejo] um livro intitulado *O engenheiro fidalgo de la Mancha*, composto por Miguel de Cervantes Saavedra, taxaram cada caderno do dito livro em três maravedis e meio: o qual tem oitenta e três cadernos, que, ao dito preço, monta o dito livro a duzentos e noventa maravedis e meio, em que se há de vender em papel, e deram licença para que a este preço se possa vender (...)

Y, como la tasa es un instrumento jurídico (de intervención del Estado en el dominio económico), hay una exigencia legal: “(...) e mandaram [los señores del Consejo] que esta tasa se ponha no começo do dito livro, e não se possa vender sem ela.”

Al fin, como el funcionario real ya vive en un mundo en que el prestigio de la cultura no reposa solo en la escritura, sino en la tipografía, no le es problemático (como era, por ejemplo, en la Inglaterra medieval, según el aporte de Walter Ong a la sección secundaria) fechar la cédula: “E, para que dele conste, dei a presente, em Valladolid, aos vinte dias do mês de dezembro de mil e seiscentos e quatro anos.”

Además, lejos de acreditar su documento con una espada o un cuchillo, como se solía hacer en los tiempos de Amadís de Gaula o los doce pares de Francia (cuyas aventuras, leídas por el hidalgo manchego, le robaron el juicio), es con su firma que Juan Gallo ejercita la fe pública.

El Testimonio de las Erratas¹⁰, firmado por el licenciado Francisco Murcia de la Llana, es corto:

⁸ P. 11.

⁹ En la traducción de los vizcondes de Castillo y Azevedo, se traduce el nombre del escribano (“João”) como todavía se suele hacer en el portugués lusitano.

¹⁰ P. 11.

Este livro não tem coisa digna de nota que não corresponda ao seu original: em testemunho de o haver corrigido, dei esta fé. No Colégio da Madre de Deus, dos teólogos da Universidade de Alcalá, em primeiro de dezembro de mil e seiscentos e quatro anos.

Sin embargo, señala un gran cambio respecto a la *reproducción* de los libros. Antes de la imprenta, los copistas, además de incurrir en errores (todavía un filón para los filólogos¹¹), podían hacer alteraciones intencionales. Para cohibirlo, se añadieron a ciertos pasajes de la Biblia con fuerte carga legal o profética fórmulas imprecatorias, como la consta en el epílogo del Apocalipsis (22, 18-19):

Yo advierto a todo el que escuche las palabras proféticas de este libro: "Si alguno añade algo sobre esto, Dios echará sobre él las plagas que se describen en este libro. Y si alguno quita algo de las palabras de este libro profético, Dios le quitará su parte en el árbol de la Vida y en la Ciudad Santa, que se describen en este libro."

A partir de la imprenta, hay un control *racionalizado* y *legal* de los contenidos reproducibles. Se supone que tal medida sirve no solo a preservar la obra, sino a responsabilizar su autor: un documento fechado y firmado afirma que las copias mecánicamente reproducidas corresponden al texto originalmente producido.

Si la corrección del libro fuera tan solo un favor o un servicio prestado por Francisco Murcia a Miguel de Cervantes, ¿por qué se imprimiría el Testimonio de Erratas del licenciado junto con la novela del autor? Es una cédula: sigue un estilo protocolar y tiene un valor legal.

Finalmente, el Privilegio Real¹². Quien redactó la cédula, en nombre del Rey, fue Juan de Amézqueta, secretario de Cámara de Su Majestad¹³. En ella consta el privilegio propiamente dicho del súbdito:

Porquanto por parte de vós, Miguel de Cervantes, nos foi feito relatório de que havíeis composto um livro intitulado *O engenheiro fidalgo de la Mancha*, o qual vos havia custado muito trabalho, e era mui útil e proveitoso, e nos pedistes e suplicastes que vos mandássemos dar licença e faculdade para o poder imprimir, e privilégio pelo tempo que fôssemos servidos, ou como a nossa mercê fosse; o qual, visto pelos de nosso Conselho, porquanto no dito livro se fizeram as diligências que a premática [pragmática] ultimamente por Nós feita sobre a impressão dos livros dispõe, ficou acordado que devíamos mandar dar esta cédula para vós, na dita razão, e Nós a tivemos por bem; pelo que, por vos fazer bem e mercê, vos damos

¹¹ <https://ecdotica.hypotheses.org/tag/errores-de-copia> Acceso en 16/7/2016.

¹² P. 12.

¹³ http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte1/el_rey/default.htm, nota 11.

licença e faculdade para que vós ou a pessoa que vosso poder tiver, e não outra, possais imprimir o dito livro *O engenhoso fidalgo de la Mancha*, de que acima se faz menção, em todos estes nossos reinos de Castela, pelo tempo e espaço de dez anos, que decorram e se contem desde o dito dia da data desta nossa cédula.

Tal cédula (fechada el veintiséis de septiembre de 1604), como las otras dos cédulas anteriormente mencionadas, debería ser impresa obligatoriamente junto con el libro.

Aquella crónica del Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*, de 1609 (que cuenta las historias a partir de las cuales se escribió el primer capítulo de este trabajo), se mandó imprimir, así como la novela de Cervantes, según la pragmática (y en el mismo taller) por intermedio de la cual se hacían imprimir, en aquel tiempo, todos los libros sin los cuales el Libro no habría difundido (como verdad) e impuesto (como ley) la nueva Historia (universal) y la nueva Geografía (global) con los cuales se *inventaron*¹⁴ (incluso como realidad *cartográfica*) los reinos de Su Majestad el Rey de España.

En los albores de la modernidad, cuando empieza el proceso de concentración del capitalismo mundial en Europa, no se imprimían libros, sino en las metrópolis: además de una mercancía, el libro, como producto, es también un soporte para la difusión de informaciones y la circulación de saberes, y a los monarcas absolutistas les convenía jerarquizar y concentrar todas las informaciones y conocimientos disponibles, incluso los producidos fuera del centro de poder (para que Sus Majestades continuaran en el centro del poder).

Sin embargo, el *Dom Quixote* (como objeto) que se abrió en el inicio de esta sección no se mandó imprimir según la pragmática de ningún monarca absolutista. Tampoco fue impreso en ninguna metrópoli colonialista.

Es que, aunque su *reproducibilidad* siga la misma lógica de la imprenta en el siglo XVII, la lógica de su *circulación* sigue los principios propuestos (e impuestos) por el imperialismo británico a partir del siglo XVIII. Según esos principios, que van a conducir el capitalismo mundial del absolutismo al liberalismo, es legítimo que se reproduzcan bienes del centro fuera del centro, desde que las máquinas (y los conocimientos para hacerla funcionar) sean importados del dicho centro.

¹⁴ O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Así, cuanto más *zonas luminosas* (fuera del centro) reproducen bienes del centro (es decir, desarrollados en él), más ganancia para los que (desde el centro) exportan las máquinas (y el conocimiento necesario a su funcionamiento).

¿Y si se desea reproducir los libros (como objeto)? No pasa nada: el Libro (como tecnología) es desarrollado en el centro.

Sin embargo, en grandes parques gráficos fuera del eje Europa-Estados Unidos, como el brasileño (donde el ejemplar que se ha abierto hasta ahora fue impreso), se suele utilizar máquinas producidas por subsidiarias instaladas en su propio territorio, e incluso los ingenieros y demás técnicos empleados en la producción de las dichas máquinas (y en su funcionamiento) son formados en universidades y otras instituciones establecidas en dicho territorio.

¿Se ha descentralizado, entonces, el capitalismo mundial?

No, porque toda la transferencia de *tecnología* necesaria al funcionamiento de las subsidiarias (fuera del centro) se hace desde sus respectivas matrices (en el centro). Además, todo el *capital virtual* (desde la inversión financiera hasta la producción técnico-científico-informacional) se concentra en el eje Europa-Estados Unidos.

La globalización sigue la misma lógica de concentración de los tiempos en que no se hacía imprimir un libro, sino mediante una concesión de privilegio. La diferencia desde el inicio de la modernidad hasta hoy es que la concentración (de poder y de oportunidades) se ha sometido a un itinerario de *virtualización*. En el comienzo, se exportaban (desde la metrópoli) solamente los *productos*; después, se pasó también a exportar (desde el imperio) las *máquinas* (y el conocimiento para ponerlas a funcionar); por fin se ha exportado la *tecnología* para producir las máquinas y desarrollar los productos que ellas reproducen.

Ahora bien, si es verdad que el capitalismo mundial se ha hecho virtual, no se puede decir lo mismo, al parecer, de su cultura tipográfica: la traducción portuguesa del Don Quijote que se imprimió tan físicamente (en el Brasil) a comienzos del siglo XXI cuanto había sido imprimida (en Portugal) en último cuartel del siglo XIX, y el libro con el cual se han entablado las reflexiones hasta ahora es tan tangible como aquellos libros con cédulas de privilegio real.

Entonces, ¿el Libro se ha quedado en el *tiempo de la máquina*, mientras la modernidad está en el *tiempo de la técnica*?

Para contestarlo, es necesario abrir otro libro, de Giselle Beiguelman.

El ejemplar de la obra de Beiguelman (2003) tiene un acabado más refinado que el de la edición brasileña del Don Quijote: de primera entrada, se diría ser él un libro *moderno*, si comparado al patrón “obras-primas” de la tapa demodé (un tanto cursi, quizás) con la cual se revistió, en el Brasil, la traducción portuguesa de la novela castellana: cartoné, letras doradas...

Sin embargo, es un libro: un objeto tridimensional y tangible.

Además, al parecer (por lo que se ve desde la tapa hasta la página en que constan, por obligación legal, los datos bibliográficos de la obra), convencional.

Pero, a partir del índice (2003, p. 5), el libro pasa a sorprender por su diseño: la *actualidad* de lo impreso mimetiza la *virtualidad* de lo digital.

En lo que convencionalmente se llamaría su *presentación*, el libro (en cuanto *objeto*), además de definirse (2003, p. 7):

O Livro depois do Livro é um ensaio sobre literatura, leitura e Internet, escrito em dois formatos: website e livro. Contudo, essa operação não se faz por relação de complementaridade, mas, sim, pela de fricção, soma e intersecção.

Explica su forma, en dos formatos (2003, p. 7):

A nomenclatura dos dois formatos foi propositadamente invertida. Enquanto a versão livro tem seus capítulos divididos com termos de computação (label, instalação, configuração e sair), a versão Web apropria-se dos recursos de organização dos impressos (índice, capa, colofon etc.), revalidando suas funções de localização e referência.

Y añade su inspiración, al mismo tiempo literaria y libresca (2003, p. 7):

Inspirado no conto “O Livro de Areia”, de Jorge Luis Borges, tem números negativos e exponenciais associados às páginas (como -1 e 0n) e recursos técnicos que impedem voltar às páginas lidas pelos botões de avanço e retorno do navegador.

Por ser, además de una *obra* de la escritura, un *producto* de la *técnica* (como *proyecto*), ese objeto es fruto de un trabajo intelectualmente especializado, incluso por su arrojio conceptual (2003, p. 7):

O livro foi escrito entre 2002 e 2003, e sua estrutura contradiz as etapas de instalação de um programa, permitindo que os capítulos sejam lidos em qualquer ordem e como ensaios independentes.

Lo que justifica que su viabilidad haya exigido una financiación (2003, p. 7):

Realizado em 1999, com o auxílio de uma Bolsa Vitae de Artes, o site foi lançado na exposição NET_CONDITION, realizada pelo ZKM (Museu de Arte e Mídia da Alemanha), a convite de seu curador, Peter Weibel.

Y explica la gratuidad del acceso a su versión digital (2003, p. 7):

O site do projeto fica em <http://www.desvirtual.com/thebook>. O livro inclui uma versão eletrônica, disponível em <http://www.cultvox.com.br> que dá acesso direto aos projetos comentados no texto.

En lo que convencionalmente se llamaría su *prólogo* (2003, p. 10), el libro (como *obra académica*) presenta su *problema de pesquisa*:

Não se pensa aqui sobre o fim do livro impresso. Isso não passaria de mais um capítulo da história apocalíptica que a indústria da informática vem elaborando nos últimos anos.

Y añade una crítica social (2003, p. 10):

Narrativa messiânica, impõe um falso confronto entre fim e começo, estabelecendo polaridades entre as culturas impressa e digital que se valem de antinomias inexistentes.

Por supuesto, tiene su *fundamentación teórica*, a partir, entre otros autores, de Marisa Lajolo¹⁵ (2003, p. 11):

(...) não se fala de um mundo da leitura sem pressupor uma leitura de mundo, e é inegável que o livro impresso seja ainda a referência central do universo da leitura on line e, por conseguinte, da forma como se estrutura essa leitura de mundo.

¹⁵ LAJOLO, Marisa. Do Mundo da Leitura à Leitura do Mundo. São Paulo: Ática, 1994.

Y, partiendo de su tesis (2003, p. 11):

Tão estável e tão paradigmático é o livro impresso que não se conseguiu inventar um vocabulário próprio para as práticas de leitura e escrita on line.

Se pone a argumentarla (2003, p. 11):

Senão, vejamos...

As telas de qualquer site dispõem páginas, critérios biblioteconômicos de organização do conteúdo regem os diretórios, como o Yahoo, e a armazenagem de dados é feita de acordo com padrões arquivísticos de documentos impressos, seguindo à risca o modelo de “pastas e gavetas”.

Además de la obiedad de los libros que se hacen virtuales (y se *hospedan* en la internet), una novedad epistemológica: son las estructuras del Libro que sostienen la arquitectura de la internet.

La cultura digital es la luz más brillante de las *zonas luminosas*. Sin embargo, conforme a Giselle Beiguelman, ella estaría contenida en el Libro, como la nueva llama de un antiguo dragón.

4.4. UNA CUESTIÓN DE TACTO

Hojear las noventa y cinco páginas de Beiguelman (2003) es como sentir la densidad que se camufla en el aspecto, quizás, festivo de la virtualización del Libro. Todo el peso de la historia de conquista y resistencia que empieza, en este trabajo, con la redacción de un acta no se desvanece en la virtualidad de la internet. El proyecto de poder que comienza, en el primer capítulo, con la lectura del Requerimiento sigue jerarquizando informaciones y concentrando saberes.

Como Atahualpa, conviene no encorvarse ante la *mirabilia* de la globalización: en las páginas de la internet se sigue escribiendo una historia en que (como en los tiempos del Inca) el diálogo solo es posible (bajo el aspecto del control de la tecnología) en términos de orden y sumisión.

Por esa razón, aunque, en varios pasajes, analice posibilidades innovadores, como la “*criação multiautoral*”, abiertas por herramientas digitales tales como el *Solitaire*, cuya dinámica así describe (2003, p. 54):

Os autores oferecem aos seus coautores um conjunto de cartas e textos que podem ser redeseñados com a inclusão de novos textos dos leitores. Ao terminar, envia-se a história para uma galeria.

Giselle Beiguelman mantiene su espíritu crítico:

(...) não deixa de ser um bom ponto de partida para a reflexão sobre recomposições da linguagem a partir de um conjunto de peças dadas e das perspectivas narrativas construídas com interfaces computadorizadas.

Cederíamos, contudo, ao fetiche do determinismo da técnica se pensássemos que novas tecnologias de escrita permitem, por si só, novos exercícios da autoria.

Y, para invitar su lector a no rendirse a la maravilla de la *técnica* (como el Inca no se dobló al fetiche de la escritura), la autora (2003, p. 80), al celebrar, en el fin de su libro, las posibilidades de composición y fruición que la virtualización del Libro ha abierto a la literatura, vuelve a su inspiración literaria (el cuento *El libro de arena*) para celebrar no el objeto (físico o virtual) de la técnica, sino la creatividad (tanto en la forma como en el contenido) del ser humano:

Livro fluido, livro da leitura em aberto, é o livro do vir-a-ser da literatura porque celebra não o formato, nem o suporte, mas as recomposições do sentido e da linguagem.

La cartografía del Tiempo (hecha en los medios técnico-científico-informacionales) tal vez ofrezca la idea de que la Historia se acabó: los hombres, sus tierras y sus culturas ya estarían compendiados en la internet, breviario en el cual nuevos almirantes escriben sus conquistas (como el antiguo Colón, en su diario, redactaba sus viajes).

Sin embargo, la Geografía no se agota en los mapas: las cartas de navegación no han contado toda la Historia. Incluso bajo el polvo de una narrativa aún más antigua que la de la modernidad, aparentemente ya asentada en las Escrituras, las arenas se mueven.

Se va a verlo a continuación, a título de conclusión.

CONSIDERACIONES FINALES

(Algo que se pueda decir de todo lo que se ha escrito [aquí].)

Uno de los fundamentos de la modernidad en cuanto proyecto de cultura (conquista y expansión) es el cristianismo. Eso se queda claro en la sección terciaria, cuando se trata (a la luz de Martin Lienhard) de la escritura y su violencia.

Ahora bien, ¿y cuál es el fundamento primordial del cristianismo, su base, por así decir, *genética*?

Es una historia de lenguaje, dicotómica como la lengua sistémica de Saussure.

Al primer libro de la Biblia le toca el relato de la creación. En efecto semejante libro se llama *Génesis*, según la tradición griega de los judíos de la Dispersión (hecha por el asirio Senaquerib, en 701 a. C., a los israelíes del norte de Palestina). En hebraico, se le da el nombre de Bereshit: "En el principio".

¿Y qué ocurrió en el principio?

Tras la escritura e impresión de los treinta y un versículos del primer capítulo de Génesis (que es la primera versión del mito de la creación: la segunda versión toca a los veinticinco del segundo), hay una compleja tradición oral del antiguo Oriente Medio.

Conforme a esa tradición, se confrontan dos principios de creación: el *cosmos* y el *caos*. Tal confronto marca el pasaje de la adoración a los dioses de la Tierra (*telúricos*) a la adoración a los dioses del Cielo (*celestes*). El ciclo está asociado a la lucha entre lo Sagrado masculino (el dios El) y lo Sagrado femenino (la diosa Ráhab¹⁶, la Serpiente).

Ráhab es el Mar: la inestabilidad, la impetuosidad. Sus hijos (prehumanos, como los titanes griegos) son asociados a los peligros que acometen a los hombres, como el dragón (o cocodrilo) Leviatán.

Al universo imprevisible de Ráhab se opone el universo ordenado de El. El Sagrado masculino (celeste) vence a Ráhab e impone un principio estable al universo. ¿Cómo? Ordenando dicotómicamente la existencia con un lenguaje firmado en pares

¹⁶ FIGUERAS, Pau. Motivos paganos en mosaicos cristianos y judíos de Oriente: problemática e interpretación (IV). *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II, Historia Antigua, 1.15, 2004, p. 43-85. Al ciclo de Ráhab se hace referencia entre las páginas 60 y 63.

opuestos.

Eso se percibe en la versión *alfabética* fijada por la primera versión del relato bíblico de los orígenes. En ello (Gn 1, 2): “La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Elohim aleteaba por encima de las aguas.”

Tal abismo no es un *despeñadero*: es el Mar, es decir, Ráhab (el Dragón, la Serpiente).

Percíbese que preexistía un universo, una *existencia*, antes de Elohim¹⁷ (uno de los nombres bíblicos del dios El, empleado en el relato en cuestión) empezar a crear un universo de acuerdo a su *lógica*, es decir la expresión verbal de la *racionalidad* (para cuya expresión abstracta de ideas los griegos habrían perfeccionado el alfabeto, tornándolo *vocálico*, como se queda dicho, en la segunda sección de este trabajo, a partir de las investigaciones de Walter Ong).

Entonces, antes de *recrear* el mundo (ordenándolo), Elohim, para vencer al Dragón, comienza a *pronunciar* una serie de imperativos, llamando a una cosa (para que se oponga a otra). El primero es el famoso *Fiat lux* (Gn 1, 3-5): “Dijo Elohim: Haya luz’, y hubo luz. Vio Elohim que la luz estaba bien, y apartó Elohim la luz de la oscuridad; y llamó Elohim a la luz ‘día’, y a la oscuridad la llamó ‘noche’. Y atardeció y amaneció: día primero.”

Así empieza el tiempo ordenado y previsible sin el cual no hay lo que llamamos *historia*.

Vencida, Ráhab (con sus hijos) es confinada en el Abismo, es decir, las masas oceánicas (Gn 1, 9-10):

“Dijo Elohim: ‘Acumúlense las aguas de por debajo del firmamento en un solo conjunto, y déjese ver lo seco’; y así fue. Y llamó Elohim a lo seco ‘tierra’, y al conjunto de las aguas lo llamó ‘mares’; y vio Elohim que estaba bien.”

Cuando ese mito y todos los relatos que componen el Tanaj (conocido, entre los cristianos, como el Antiguo Testamento) fue escrito por los judíos del Exilio (en Babilonia, con las deportaciones que Nabucodonosor impuso a los israelíes del sur de Palestina en 598 a. C. y 587 a. C.), el ciclo de Ráhab fue simplemente *borrado*. Ábrase el libro de Génesis: Ráhab y sus hijos (Leviatán y Tiamat) simplemente no están en su

¹⁷ Se suele traducirlo por *Dios*.

historia.

Sin embargo, en el conjunto *literario* de la Biblia el ciclo de Ráhab y sus hijos emerge, como un gran pez que, súbito y repentinamente, se ve a flor de agua.

En el libro Job (7, 12), se lee: “¿Acaso soy yo el Mar, soy el monstruo marino, para que pongas guardia contra mí?” El Mar, aquí, es Tiamat; el monstruo marino, Leviatán.

En el libro de Isaías (51, 9-10), hablando de Yahveh (el nombre bíblico de Dios a partir de la constitución de la dinastía davídica), se afirma: “¿No eres tú el que partió a Ráhab, el que atravesó al Dragón? ¿No eres tú el que secó la Mar, las aguas del gran Océano, el que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados?”

Además de tener a su mito (oral) borrado de la historia (escrita) de la Biblia, Ráhab, como representante de otro mundo, de otra racionalidad, ha sido estigmatizada, del libro de Génesis al Apocalipsis de San Juan, como el Mal: la inestabilidad, la imprevisibilidad. He ahí la razón, en el mundo recreado por el Dios cristiano, de no haber el Mar, según la escatología (Ap 21, 1) con que se cierra la historia de la Biblia: “Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva - porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya.”

Así como el Dios *lógico* de la Biblia impone su universo dicotómico (y discursivo: es un dios Verbo) al universo *ilógico* de Ráhab (es decir, fundado en otra suerte de racionalidad), así la modernidad impone su historia escrita a los relatos orales de otras cosmovisiones.

Y, así como los sabios judíos, apropiándose de las tradiciones orales de otros pueblos, escribieron una historia en que se borran o estigmatizan perspectivas que contraríen su proyecto de cultura (monoteísta), así la modernidad ha *editado* el patrimonio cultural de los pueblos con quien han mantenido contacto (e impuesto su dominio), sistematizando y categorizando a los hombres y sus espacios-tiempos de acuerdo con sus convicciones (e intereses).

Y, así como Elohim domina al ímpetu de Ráhab con el orden del lenguaje (Elohim es un dios que habla), así la modernidad ha enseñado a los pueblos que categoriza (y somete) la estabilidad (alfabética) de la historia escrita y la previsibilidad (matemática) de la geografía cartográfica.

Y así la modernidad ha creado un cielo nuevo (en que su Dios es el único) y una tierra nueva (en que su cosmovisión es la verdadera).

Otros relatos son leyendas, otros dioses son mitos, otros conocimientos son primitivos. El Libro (la cultura tipográfica de la modernidad) ha dicho.

Sin embargo, así como Ráhab aún existe (y todavía persiste) en el relato bíblico, aunque haya sido partida y atravesada por Yahveh, los otros relatos, los otros proyectos (de cultura), las otras cosmovisiones todavía existen (y aún persisten) en la historia moderna: en el Lago a que la modernidad ha intentado reducir (y subalternar) al Mar de pueblos y tierras a los cuales ha llegado, súbita y repentinamente surgen grandes peces a flor de agua, que agitan y enturbian la deseada estabilidad, la anhelada previsibilidad del mundo moderno.

Entonces es necesario enmendar a lo que se ha escrito, desdejar a lo que se ha leído páginas atrás.

Ni siquiera la virtualización del Libro y su globalización han logrado la ordenación ideal, la coordinación perfecta. La modernidad, que antes enseñaba el liberalismo económico para justificar el imperialismo (británico), ahora defiende la democracia representativa para difundir la hegemonía (estadounidense). Y el Libro no ha conseguido, a contento, superar semejantes contradicciones.

El mismo principio con el cual Elohim vence a Ráhab ha creado brechas en los diques de la modernidad: el Libro, que enseña que todos los hombres pertenecen a una sola especie, intenta justificar la dominación del eurocentrismo sobre otros sistemas de cultura repartiendo y jerarquizando la humanidad.

El lenguaje es dicotómico, y el Libro no ha logrado redimirlo de sus contradicciones: si la Tierra contiene al Mar, una invención geográfica de la historia moderna¹⁸, es el Mar que comunica, entre sí, las diferentes partes de la Tierra. Fue así

¹⁸ O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995. Hablando de la *Cosmographiae Introductio*, de 1507, el autor (p. 36) afirma que, al contrario del Nuevo Mundo (una isla), las otras "tres partes de la Tierra" eran consideradas "continentes", es decir, tierras no separadas por el mar, sino vecinas y continuas."

que empezó la historia de la propia modernidad.

El lenguaje, que intenta imponer límites al caos, tiene limitaciones, incluso lógicas: hay lo que no se alcanza decir, aunque se busque escribirlo; y el Libro no ha alcanzado poner término a esas fallas.

La historia no ha acabado.

Aunque se le pongan límites, Ráhab no se calla, y su voz rezuma por el silencio que se ha procurado imponerle.

REFERENCIAS

- BEIGUELMAN, Giselle. *O livro depois do livro*. São Paulo: Petrópolis, 2003.
- CASTILLO, Luis Ángel de. *El encuentro en Cajamarca; factores que intervienen para entender la alteridad*. **Escritura y Pensamiento**, año VIII, n° 17, p. 261-269, 2005.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996. Coleção TRANS.
- LIENHARD, Martin. *La voz y su huella*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2011. Colección Nuestros países. Serie Estudios.
- ONG, Walter J. *Oralidad y escritura; tecnologías de la palabra*. 3. reimpr. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder; eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber; eurocentrismo e ciências sociais; perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização; do pensamento único à consciência universal*. 4. ed. Record, Rio de Janeiro, 2000.
- _____. *Técnica, espaço, tempo; globalização e meio técnico-científico informacional*, 4. ed. Hucitec, São Paulo, 1994.
- VINELLI, Elena Romiti. *El cruce de las escrituras y la pluralidad de lecturas en los Comentarios Reales*. **Revista [sic]**. Montevideo: Asociación de Profesores de Literatura del Uruguay (A.P.L.U.), año I., n° 2, p. 49-51, agosto de 2011.
- ZORRILLA, Marcelo Gabriel. *El acta de requerimiento y la guerra justa*. **Revista del Notariado**. Buenos Aires: Colegio de Escribanos de la Ciudad de Buenos Aires, n° 885, p. 247-255, julio-septiembre de 2006.
- ZUMTHOR, Paul. *La permanencia de la voz*. **El correo**. Paris: Unesco, n° 8, p. 4-8, agosto de 1985.