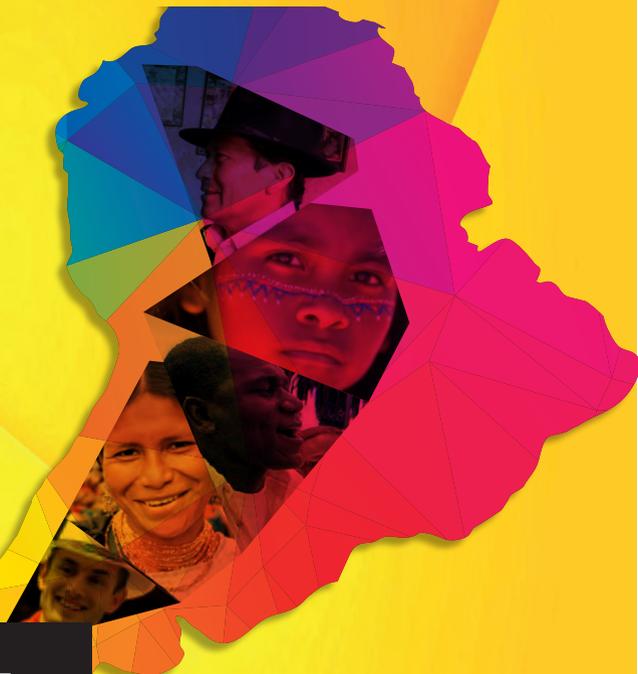


# LOS TERRITORIOS DISCURSIVOS EN AMÉRICA LATINA

INTERCULTURALIDAD, COMUNICACIÓN E IDENTIDAD

Mabel García Barrera  
Francesco Maniglio  
(Editores)



EDICIONES  
**CIESPAL**

**SOLEI**  
Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales



# Los Territorios Discursivos de América Latina

Interculturalidad, Comunicación e Identidad

*Mabel García Barrera*  
*Francesco Maniglio*  
(Editores)

EDICIONES  
**CIESPAL**

**SOLEI**  
Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales

2017

## **Los Territorios Discursivos de América Latina.**

Interculturalidad, Comunicación e Identidad

*Editores*

**Mabel García Barrera**

Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales (SoLEI)

**Francesco Maniglio**

Ciespal

### **CIESPAL**

**Centro Internacional de Estudios Superiores  
de Comunicación para América Latina**

Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 254 8011

[www.ciespal.org](http://www.ciespal.org)

<http://ediciones.ciespal.org/>

### **Comité Científico**

Mabel García Barrera (SoLEI)

Magaly Ruiz Mella.

Javiera Ibaceta Carreño.

Jaime Otazo Hermosilla.

Maura Klenner Loebel.

Olga Ulloa Sepúlveda.

Claudio Maldonado Rivera.

Juan del Valle Rojas

Javier Moreno (CIESPAL)

*El Comité Científico agradece a los pares evaluadores que aportaron con su arbitraje, bajo la modalidad doble ciego, a los resultados de esta publicación.*

*Primera edición*

**Noviembre de 2017**

**Quito, Ecuador**

ISBN: 978-9978-55-1783-8

*Revisión de textos*

**Noemí Mitter**

*Maquetación*

**Arturo Castañeda Vera**

*Ediciones Ciespal, 2017*

*Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.*



*Reconocimiento-SinObraDerivada*

CC BY-ND

*Esta licencia permite la redistribución, comercial y no comercial, siempre y cuando la obra no se modifique y se transmita en su totalidad, reconociendo su autoría.*

## ÍNDICE

### CONFERENCIAS

- 8 La Producción del “enemigo interno” en la industria cultural en Chile: de la discriminación a la “Sujeción criminal”  
*Carlos del Valle*
- 27 Traducción antropológica: sentido y poder en la comunicación entre culturas  
*Massimo Leone*
- 48 La solidaridad y la metáfora como ejes de territorialidad en Latinoamérica  
*Aldo Enrici*

### DISCURSOS Y COMUNICACIÓN

- 86 Comunicación y emociones. El discurso periodístico en torno al caso Ayotzinapa  
*Erick Vargas*
- 98 Totooffice: Experiencias interculturales en torno a la lengua y la tecnología  
*Iván Deance*
- 116 Oteando el panorama de la cuestión negra en Colombia. Análisis desde la ex/inclusividad de los afrocolombianos en medios de comunicación  
*Jorge Jaramillo*
- 129 Apuntes sobre autoetnografía y sistematización de experiencias. Para una comunicología integrativa  
*José Luis Martín*
- 144 Disidencia religiosa, estrategias de comunicación y poder en Colombia  
*Juan Carlos Gaona*
- 161 Indigenizar las universidades canadienses (?)  
Sin cambiar la vision euro-usa céntrica  
*Juan Carlos Martínez*
- 175 Niñez y migración en Antofagasta, Chile: relatos sobre racismo e interculturalidad  
*Leyla Méndez*

### ARTE Y LITERATURA

- 193 Sainetear. Estrategias de reconocimiento, valoración y divulgación del sainete de la vereda San Andrés del municipio de Girardota  
*Ángela Sosa*
- 205 Desobediencia, imaginación y creatividad. La emergencia indígena latinoamericana a finales del siglo xx  
*Carmen Martínez Genis*

- 217 Fronteras, confluencias y desplazamientos en las literaturas andino- amazónicas  
*Claudia Rodríguez*
- 232 El arte, subalternidad y los pueblos del noroeste Argentino – análisis de la película “La Zafra”  
*Elizábeth Nieto*
- 245 Sátiras interculturales e ironías identitarias en dos cuentos socráticos de Augusto Monterroso  
*Jorge Olvera*
- 264 Literatura y arte mapuche actual. Imaginarios y fronteras discursivas en el tiempo del weichan  
*Mabel García Barrera*
- 284 Negrismo y negritud en la órbita poética de Nicolás Guillén  
*Sandra Mendes da Silva Bassani*
- 297 Entre la imagen y la cultura: Aproximaciones interculturales a la cultura visual amerindia en México  
*Verónica Vásquez*

### **LENGUA INDÍGENA**

- 315 Acento, entonación y morfología del Mapudungun: Primeros hallazgos  
*Magaly Ruiz*

### **TERRITORIOS Y FRONTERAS**

- 328 Prácticas culturales y condiciones estructurales de jóvenes en mexicali baja California México  
*Emilia González y Ernesto Santillán*
- 341 Voces indígenas antioqueñas para una política pública de protección del territorio  
*Jorge Vásquez*
- 356 Sabiduría wiwa en salud  
*Luis Vila*
- 367 La práctica discursiva de la planeación en Medellín (Colombia)  
*Suly Quinchía*

### **EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA**

- 385 Pedagogía ciudadana desde el sistema preventivo en la formación inicial de maestros  
*Iván Sánchez y Mónica Tausa*
- 398 El potencial educativo de la fotografía en escuelas interculturales del Caribe Colombiano  
*William Mendieta y Luis González*

## **Traducción antropológica: sentido y poder en la comunicación entre culturas**

*Anthropological translation: meaning and power in communication between cultures*

**Dr. Massimo Leone.<sup>1</sup>**

Universidad de Turín - Italia.

massimo.leone@unito.it

### **1. Introducción**

Reflexionar sobre los territorios discursivos de América Latina es imprescindible para la comprensión de las culturas de este continente pero abarca, al mismo tiempo, un horizonte más ancho, que concierne un problema esencial de todas las sociedades, especialmente en la historia moderna y contemporánea. Para evocar este problema, se podría utilizar una expresión que existe en italiano, en español y en otras lenguas, sobre todo romances: *traducción/traición*. La dicotomía del traductor/traidor desempeña un papel central en la teoría de la traducción, subrayando la imposibilidad de expresar el sentido de un texto literario en otra lengua sin traicionarlo de alguna forma, mas señala, al mismo tiempo, una cuestión dialéctica más general: vivir en las sociedades post-modernas significa inevitablemente situarse al cruzamiento de dos o más culturas, en relación a las cuales la construcción de la identidad individual y social se forja constantemente como un bricolaje, el cual traduce de una cultura a otra pero simultáneamente traiciona ambas.

---

1 **Dr. Massimo Leone.** Professor of Cultural Semiotics, Department of Philosophy, University of Torino, Italy; Director of the MA Program in Communication Studies, University of Torino; Member of the Council of the Department of Philosophy, University of Torino; Member of the Council of the Doctoral Program in Humanities, University of Torino, Italy. Doctorat (PhD) in Religious Studies, Ecole Pratique des Hautes Etudes - Sorbonne, Paris, France; Doctorat (PhD) in Art History, University of Fribourg, Switzerland; Masters of Philosophy (MPhil) in Text and Image Studies, Trinity College Dublin, Ireland; Diplôme d'Études Approfondies (DEA) in Semiology and History of Texts and Documents, University of Paris VII, France; Laurea (BA) in Communication Studies, University of Siena, Italy

En la sociedad italiana actual, por ejemplo, se hacen más y más raros los casos de individuos que nazcan, crezcan, se empleen, se casen, tengan hijos y mueran en el mismo lugar, sea eso por la necesidad de encontrar una formación o un empleo lejos de sus propias orígenes o por la voluntad, siempre más común hoy en día, de explorar nuevos horizontes geográficos, culturales y sociales. Esto es un hecho bastante reciente, por lo menos en la mayoría de la sociedad italiana. Italia es un país de navegadores y migrantes, pero sin embargo su cultura tradicional es esencialmente local, apegada al deseo de mantener las raíces en un territorio cultural familiar, de guardar el entorno cultural originario o transportarlo en otra latitud si fuese necesario. Un dicho que hasta la Segunda Guerra Mundial era muy común entre las personas mayores de mi región era “Por donde ha entrado la cuna, tiene que salir el ataúd”, para indicar la necesidad casi natural que toda la existencia de un individuo se desarrollase integralmente en relación a unas coordinadas territoriales y socio-culturales inmutables. Otro dicho, muy frecuente en la región de Nápoles, contiene una recomendación complementaria: “Quién no escuche a su padre y a su madre, no sabe dónde morirá”, que enfatiza la necesidad de seguir la tradición, y especialmente la costumbre familiar, para no correr el riesgo de “perderse en el mundo”.

Es evidente que pocos jóvenes ciudadanos europeos hoy quieren o siquiera pueden seguir dichos proverbios. Aunque se queden en el mismo lugar geográfico, serán constantemente rodeados por un bombardeo de comunicaciones digitales que los llevarán a otros lugares desconocidos, en contacto con paisajes, lenguas, y costumbres diferentes. En la mayoría de las sociedades actuales, los individuos se enfrentan, por lo tanto, a la obligación de desenvolver de manera continuativa una traducción de su propia personalidad, que incesantemente transporte, transforme y comunique rasgos pertenecientes a regiones espacio-temporales distintas del universo cultural. Según las capacidades y la energía simbólica de cada individuo, el bricolaje de las identidades podrá dar lugar al resultado de una traducción más o menos feliz, y sin embargo este esfuerzo de síntesis nunca será sin sacrificios. Al revés, conllevará siempre una cierta dosis de traición.

¿Qué significa traición en este contexto? Significa el sentido casi físico de sufrimiento existencial que siente uno al darse cuenta que, para encajarse en un contexto cultural globalizado, tiene que transformar profundamente — o incluso censurar — algunos elementos de su identidad local de manera más o menos dramática: desde algunos matices aparentemente superficiales hasta los pilares de su propia cultura.

## **2. Un ejemplo personal de traducción / traición**

Este proceso se puede ilustrar a través de un ejemplo sacado del mundo académico y al mismo tiempo de la experiencia personal. A un joven investigador europeo se le pide hoy más y más, no importa cuál sea su campo de investigación, que escriba sus artículos y libros en inglés. Es una concesión a la globalización del conocimiento científico que favorece los intercambios internacionales a través de las nuevas plataformas digitales de comunicación académica y abre posibilidades de publicación a nivel internacional. Muchos consiguen adaptarse sin esfuerzo a este marco ideológico, y a menudo triunfan a la vez internacionalmente y localmente, justamente en razón del prestigio que les otorga una proyección global. Sin embargo, esta operación de traducirse constantemente en una lengua ajena nunca se da sin consecuencias. Personalmente, el destino me brindó con una cierta facilidad para escribir en idiomas extranjeros. Publiqué mi primer libro en inglés a los veintiocho años y de ahí en adelante escribí la mayoría de mis artículos, ensayos y libros primero en francés, luego en inglés, luego en otras lenguas. Este esfuerzo de traducción no era solo lingüístico sino también cultural: para incrementar la circulación de mis pensamientos, estaba renunciando a expresarme en mi lengua madre, estaba traduciéndome en las lenguas de la comunicación académica. Sin embargo, no he tardado mucho en darme cuenta que, en alguna medida, también me estaba traicionando a mí mismo. A pesar de adquirir una capacidad más y más sofisticada desde el punto de vista de la comunicación en inglés o francés o español o alemán, inevitablemen-

te estaba moldeando mis pensamientos dentro del marco de lenguas conocidas de manera imperfecta, sin esta sensibilidad casi morbosa para los matices que sólo se consigue en la lengua madre. Lo que más importa es que, dirigiéndome a un público internacional abstracto, y eligiéndolo como mí “lector modelo”, estaba descuidando mi público local, los lectores italianos de hoy y de mañana, los de mi región, de mi ciudad, de mi barrio, de mi familia. Estaba seleccionando no sólo las palabras, sino también los temas y los argumentos para seducir una platea más ancha pero menos cercana. Situándome en el cruce de mi identidad de origen y de mi ambición internacional, la relación entre *tradición, traducción y traición* constituía un problema cotidiano de mi escritura. Es un problema con el cual se enfrentan todos los autores contemporáneos, incluso los maestros. Umberto Eco, el intelectual italiano quizás más conocido de la segunda mitad del siglo veinte, supo conciliar cercanía lingüística y cultural a su contexto de origen con una capacidad de comunicar con lectores de todo el mundo. Sin embargo, su libro narrativo que quizás menos tuvo éxito internacional fue exactamente el en el que Eco se puso a narrar la intimidad de sus memorias infantiles y juveniles, *La misteriosa llama de la Reina Loana* (2004), donde renunció en parte a traducirse como sabio enciclopédico y se contó como hombre enraizado en un territorio geográfico e histórico local.

### 3. Una utopía ecuatoriana de equilibrio

Es exactamente en relación a las ambigüedades, las paradojas y los malestares de la relación **traducción/traición** en las culturas *glocales* contemporáneas, que una reflexión sobre los territorios discursivos de América Latina puede revelarse iluminante, no sólo para este continente sino también para la cultura mundial. Me gustaría empezar esta reflexión a partir de una de las novelas de más éxito de la literatura ecuatoriana contemporánea, *Mientras llega el día*, publicada en 1990 por el escritor e historiador Juan Valdano. La temática principal de la novela coincide con la voluntad de identificar como centro utópico

de la cultura ecuatoriana presente y sobre todo futura una ideología mestiza, la cual sepa combinar la identidad esencialmente dialéctica de la cultura europea con la capacidad de conciliación entre opuestos de la filosofía indígena. Por un lado, el personaje principal de la novela, Pedro Matías Ampudia, encarna este nuevo pacto en el desarrollo narrativo del cuento, el cual relata de forma ficcional la oposición de algunos criollos ecuatorianos — guiados por el marqués de Selva Alegre — contra la invasión napoleónica de España en diciembre de 1808 y la interpreta como primera afirmación de los mestizos en la historia política de Ecuador. Por otro lado, Pedro Matías Ampudia encarna este pacto utópico también en el desenvolvimiento temático de *Mientras llega el día*, en el cual el protagonista se vuelve una figura casi cristiana, la cual con su sacrificio permite que se afirme una nueva síntesis cultural en la historia del país. Que la novela proponga esta síntesis nacida en Ecuador — cuyo nombre incluso simbólicamente evoca la posibilidad de un equilibrio ideal entre opuestos — tanto para el territorio discursivo de América latina como para todo encuentro entre culturas globales y locales, es evidente en las páginas en las que el autor, a través del personaje de Pedro Matías Ampudia, describe su paisaje interior mediante una magnífica descripción de las columnas salomónicas de la Iglesia de la Compañía de Jesús en Quito.

FIGURA. 1



Es preciso transcribir integralmente estas páginas, entre las más conocidas de la literatura ecuatoriana contemporánea:

A pocos pasos y a la derecha, se levantaba sobre un alto pedestal la Cruz de la Compañía. Desde ahí contempló el ornamentado frontispicio de piedra del templo. Como en otras ocasiones, ese placer, siempre recobrado, de observar aquella arquitectura le apaciguó el ánimo. Le pareció que ese trío duplicado de columnas salomónicas, de clara estirpe berninesca, giraba con un ímpetu dinámico cuyo eje estaba en la mitad del mundo. Ritmo de contorneo sensual de torsos y caderas femeninas que impetuoso descendía a la sangre; pero también pulso e impulso introspectivo que, descubriéndose a sí mismo, se remontaba a la contemplación del universo. Su mirada quedó atrapada, hipnotizada por aquel compás giratorio de las columnas, dúctiles lenguas de fuego que brotando de la tierra se remontaban al cielo para abrasar las alturas acuosas del aire. Tierra, aire, agua y fuego, la totalidad del Ser, lo antes y lo después, lo bajo y lo alto, la oposición y la armonía, el tiempo y el espacio, el cielo y el infierno, lo húmedo y lo seco, todo estaba atravesado y abarcado por el ritmo cósmico de aquellas columnas, pues era la misma cadencia del universo que sobre sí mismo gira. Presintió entonces que ese pulso era semejante al suyo; aquel ser y no-ser de esa contienda íntima y sin tregua de un mestizo como él; aquel desgarrador contrapunto de un hombre que siente, al fondo de sí mismo, sus raíces bifurcadas.

Esta maravillosa écfrasis resuena profundamente con mi sensibilidad de lector a varios niveles. En primer lugar, el “frontispicio de piedra del templo” que Juan Valdano tan hábilmente describe se parece a las muchas iglesias berninescas de Italia, y sobre todo a la de San Mateo en mi ciudad natal, Lecce, en el sur de Italia (Fig. 2); pero con una diferencia esencial: aquí, de las dos columnas que adornan la fachada solo la de la derecha presenta un fragmento de decoración “salomónica”, mientras la columna de la izquierda aparece completamente lisa.

FIGURA 2



Narra una leyenda de artistas que el escultor que empezó a decorar la columna, dándose cuenta que no hubiera sabido llevar a cabo la decoración, se suicidó. Por un lado, entonces, la fachada de la Iglesia de la Compañía en Quito ofrece a Pedro Matías Ampudia una traducción arquitectural y artística de la estética política que Juan Valdano elige para el destino de Ecuador y de América Latina; que este destino se cumpla en unos elementos arquitecturales llamados “columnas salomónicas” es una referencia evidente a un ideal de equilibrio supremo. Por el otro lado, en la fachada de la iglesia de San Matteo en Lecce, Italia, la incapacidad de llevar a cumplimiento la decoración salomónica de las columnas se traduce en una derrota existencial, en un suicidio.

En efecto, a un nivel menos visual y más filosófico, el recorrido existencial y político de Pedro Matías Ampudia y su reflejo en la fachada de la Iglesia de la Compañía en Quito presentan al lector una propuesta para manejar el desafío a la vez psicológico y social de las contradicciones culturales del mundo contemporáneo, de la necesidad de traducirse globalmente sin traicionarse localmente, de entrar en relación con la diversidad sin renunciar a la identidad, de encontrar

un espacio personal y político en el cual ontologías opuestas, la del enfrentamiento dialectico y la de la síntesis de los opuestos, puedan desembocar en una conducta individual y colectiva armoniosa. ¿En qué consiste esta propuesta?

#### 4. Una propuesta de traducción

Esta propuesta consiste esencialmente en una traducción. La disciplina semiótica se ha concentrado desde hace tiempo sobre las dinámicas lingüísticas y semióticas de sus procesos. En un artículo muy célebre, Roman Jakobson ya distinguía entre traducción intralingüística, inter-lingüística e inter-semiótica. En esta combinatoria, sin embargo, cabe profundizar los patrones y el sentido de una traducción intra-semiótica. Ejemplificaré ahora los tres tipos de traducción descritos por Jakobson refiriéndome al contexto que constituye el cuadro histórico y el marco ideológico en los que surgieron las contradicciones que la figura de las columnas salomónicas procura solucionar.

Por un lado, el encuentro entre conquistadores europeos y nativos del continente que ahora llamamos América se configuró a menudo como un ejercicio no-semiótico de violencia sin límites: la humanidad misma de las poblaciones indígenas fue sistemáticamente ignorada, sus derechos como seres humanos y vivientes destrozados. Se trató de una interacción no-semiótica porque no pasó por el lenguaje sino por la fuerza brutal de las armas. Nadie intentó convencer, lo que importaba era vencer.

Por el otro lado, la historia moderna del continente americano está repleta de episodios en los que sí hubo una interacción, y un intento de persuasión, aunque en el marco de violencia que se acaba de evocar. Los primeros religiosos católicos que llegaron en la Mesoamérica, por ejemplo, enseguida se plantearon el problema de la traducción, ya que lo que les importaba no era sólo extender el dominio ideológico y material de Europa con la fuerza, sino también lograrlo a través de la comunicación. El esfuerzo de traducción se manifestó según todas las tipologías distinguidas por Jakobson. En primer lugar,

fue preciso desarrollar una traducción *intra-lingüística* para poder comunicar la novedad de los territorios y sobre todo de las poblaciones encontradas en la Mesoamérica a los mandantes europeos de la colonización. Pieter van der Moere, un franciscano flamenco que las fuentes nombran habitualmente como Pedro de Gante, fue protagonista de las primeras iniciativas católicas para la conversión de los nativos de Mesoamérica. Ellas conllevaron una traducción *intra-lingüística*: a partir de su llegada en la actual Veracruz, el 13 de agosto de 1523, Pedro de Gante nunca cesó de enviar a Europa unas cartas en las que el lenguaje verbal se redoblaba perifrásticamente para redefinir su semántica en relación a la experiencia del contacto con las poblaciones indígenas; términos habituales del discurso religioso católico de la primera modernidad, como “religión”, “creencia”, “rezar”, “templo”, etc. necesitaban una nueva definición para abarcar las formas antropológicas novedosas que los misioneros encontraban al otro lado del océano y cuya esencia querían transmitir, a través del filtro de su propia ideología, al público europeo. No se olvide, en efecto, que dichas cartas en este periodo no se limitaban a ser un instrumento de la administración colonial sino se volvían verdaderos centros de una obsesión, circulando por toda Europa y empujando millares de jóvenes religiosos al “deseo de las Indias”, a la vez orientales y occidentales.

En segundo lugar, el contacto entre misioneros católicos y nativos del continente americano implicó unas tentativas de traducción *inter-lingüística*: aunque las vidas de las poblaciones indígenas de América fueran aplastadas por la violencia colonial, incluso los conquistadores más feroces tuvieron que reconocer que los nativos se comunicaban entre ellos y con los otros mediante formas semióticas, o sea con un lenguaje. En el principio este lenguaje fue incomprensible, y sin embargo era evidente que se trataba de un lenguaje. Toda la trágica epopeya de la Malinche, en México, estribó en un intento de traducción *inter-lingüística* en el marco de la violencia colonial.

Pero a menudo estos esfuerzos de traducción de un lenguaje verbal al otro fracasaron, conllevando entonces a un tercer tipo de traducción, la *inter-semiótica*. Por ejemplo, cuando Pedro de Gante se dio cuenta que comunicar la fe verbalmente a los nativos de la

Mesoamérica era imposible, recurrió a la comunicación visual para favorecer la educación religiosa y la conversión de las poblaciones indígenas, como cuenta en la *Monarquía indiana* (1615) el franciscano Juan de Torquemada, principal historiador de la “conquista religiosa” de la Nueva España; en este contexto es útil citar su propia descripción:

Tuvieron estos benditos padres un modo de predicar no menos trabajoso que artificioso, y muy provechoso para estos indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas las cosas por pinturas, y era desta [sic] manera: hacían pintar en un lienzo los artículos de la fé [sic], y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos y lo demás que querían de la doctrina cristiana, y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos colgaban junto de donde se ponía a predicar el lienzo de los mandamientos, en distancia que podía con una vara señalar la parte del lienzo que quería, y así les iba declarando los misterios que contenía y la voluntad de Dios que en ellos se cifra y encierra. Lo mismo hacía cuando quería predicar de los artículos, colgando el lienzo en que estaban pintados; y desta [sic] manera se les declaró clara y distintamente y muy a su modo toda la doctrina cristiana. (Torquemada 1:112).

En efecto, las invenciones *inter-semióticas* de Pedro de Gante fueron ingeniosas: originario de una región católica de Europa, Flandes, que se había vuelto uno de los centros principales para la producción de iconografía religiosa — y sobre todo de grabados con finalidades pastorales — Pedro de Gante sabía dibujar y pintar, y conocía el poder comunicativo y persuasivo de las imágenes. En su tierra, grabados y pinturas habían comunicado los fundamentos de la fe católica a las “misiones internas” de Europa, a los muchos que no sabían leer y que no entendían el latín de los sermones. ¿Porqué entonces no utilizar la misma traducción inter-semiótica — del lenguaje verbal de la teología al lenguaje icónico de las pinturas — para comunicar con los nativos de la Mesoamérica y empujarlos hacia la fe? Además, la constatación que las poblaciones de la Mesoamérica utilizaban imágenes para guardar y comunicar sus creencias parecía un punto de contacto entre las dos culturas, el cual facilitaría la transmisión de la verdadera fe.

Pedro de Gante empezó entonces a transmitir los fundamentos de la religión católica apoyándose en la exposición de grandes lienzos pintados, aprovechando también el efecto persuasivo que la perspectiva y los otros novedosos rasgos de la cultura visual europea ejercían sobre el público local; al mismo tiempo, el religioso flamenco produjo unos catecismos pictográficos destinados a los nativos y a su comunicación con los misioneros. Un ejemplar de estos catecismos se puede admirar en la Biblioteca Nacional de Madrid.

FIGURA. 3



## 5. Procesos de entextualización.

Es difícil, si no imposible, averiguar cuánto fuese eficaz este método visual de comunicación. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es que la actitud semiótica que estaba detrás de la elaboración, difusión, y utilización de estos medios de traducción visual era muy parecida a la que subyacía a los experimentos comunicativos de la Contra-Reforma en sus misiones interiores. En Europa como en las Américas, la Iglesia se dio cuenta que las viejas modalidades de evangelización, elaboradas durante la Edad Media, habían cesado de ser eficaces, comprometidas por la ausencia de un terreno lingüístico común en las Américas, por la ausencia de un terreno cultural y espiritual común en Europa. A fin de disipar el espectro de un fracaso de la evangelización del mundo,

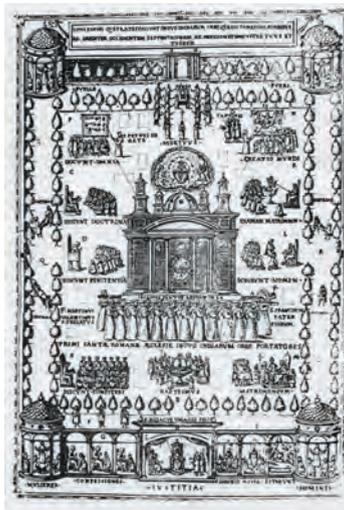
los misioneros católicos de la primera modernidad elaboraron estrategias de persuasión religiosa basadas en lo que la antropología lingüística contemporánea define “entextualización”, o sea la idea que “trozos de discurso puedan devenir extraíbles de sus contextos particulares y puedan ser transformados, entonces, en trozos discursivos portables...estos trozos de discursos o ‘textos’ pueden, por lo tanto, circular y ser re-contextualizados, insertados en nuevos contextos” (Keane2007: 14). Sin embargo, la entextualización del Catolicismo propuesta por Pedro de Gante no era nada neutral: implicaba una ideología semiótica según la cual los pictogramas mesoamericanos podían ser “culturalizados”, destacados de su contenido religioso tradicional y utilizados como formas expresivas independientes, capaces de comunicar el contenido religioso del Cristianismo. La medida en la que esta portabilidad del mensaje católico de la primera modernidad estaba relacionada a una ideología semiótica de la independencia recíproca de signifiante y significado es aún más evidente en las invenciones semióticas elaboradas por el discípulo de Pedro de Gante, Diego Valadés.

Diego Valadés nació en Tlaxcala, México actual, en 1533, de una madre indígena y de un padre conquistador. Educado por Pedro de Gante en la escuela franciscana de San Francisco de México, aprendió, entre otras habilidades, el dibujo y la pintura. En 1548 ingresó en el noviciado de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio, donde perfeccionó su formación espiritual. Después de hacerse franciscano en 1550, completó estudios filosóficos y teológicos en el convento de San Francisco en Santiago Tlatelolco y fue ordenado sacerdote en 1555. Desde su juventud, demostró una notable capacidad lingüística, probablemente debido a sus antecedentes familiares: era capaz de hablar náhuatl, otomí y tarasco. En 1571, Valadés fue uno de los primeros nativos de las Américas a cruzar el océano Atlántico de oeste a este; fue primero a España, luego a París y finalmente a Roma, donde, en 1575, ingresó en el capítulo de la Orden Franciscana. Inesperadamente elegido procurador general, hubiera tenido que mantener esta posición durante cuatro años, pero el 10 de mayo de 1577 el rey de España, Felipe II, de repente lo despidió. Durante su estancia en Roma, Valadés

escribió su obra más importante, la *Rhetorica Christiana* (1579). La última evidencia de su presencia en el mundo de la primera modernidad es del 8 de febrero de 1582, fecha a partir de la cual no se encuentran más huellas históricas de su presencia y actividad. Para nuestras finalidades, lo que interesa de la *Rhetorica Christiana* de Valadés no es su tema: profundamente inspirada por el libro *Ecclesiasticae Rhetoricae* (1576) de Luis de Granada, la *Rhetorica Christiana* simplemente reinterpretar la retórica de Cicerón a la luz del Concilio de Trento. Lo que importa de la *Rhetorica Christiana* es, al revés, su método, es decir, la intención de elaborar y difundir dispositivos visuales para la evangelización y la conversión religiosa de los analfabetos.

Por un lado, esta obra testimonia, a la vez en su discurso verbal y en sus estupendos grabados, las actividades evangelizadoras de los frailes franciscanos en la Mesoamérica y, sobre todo, sus invenciones semióticas. En unos de sus grabados, por ejemplo, Valadés propone una compleja visión casi diagramática de la organización de la misión, y coloca en el ángulo visualmente más importante, el de arriba izquierda, una figurina de Pedro de Gante enseñando la “teología pictográfica” a los nativos. La leyenda de la imagen reza: “discuntomnia”, que en latín significa “aprenden todo”.

FIGURA 4



Por el otro lado, la *Rhetorica Christiana* es un maravilloso ejercicio de traducción inter-semiótica, el cual intenta volver en imágenes los principios fundamentales de la teología y de la retórica cristiana. El objetivo de Valadés es de abastecer a los misioneros de unas herramientas retóricas capaces de superar los obstáculos de la comunicación verbal, creando un lenguaje icónico global del cristianismo. Es muy difícil, si no imposible, averiguar la medida en la que las invenciones inter-semióticas de Pedro de Gante y de su discípulo Diego Valadés fueron eficaces. De hecho, circularon más en bibliotecas europeas que en América Latina, quizás porque su eficacia principal haya consistido en asegurar el público católico del viejo continente —profundamente sacudido por la Reforma protestante y por el descubrimiento de nuevas culturas religiosas en las “Indias” orientales y occidentales— que los conceptos principales del cristianismo católico y romano podían ser comunicados a todo el mundo, independientemente del contexto de la comunicación. Además, en una semiosfera europea lacerada por la iconoclastia protestante, obras como las de Pedro de Gante y Diego Valadés confirmaban a los fieles europeos la legitimidad pastoral de las imágenes.

## 6. Una comparación entre tres fachadas.

¿Pero cómo contestar a la pregunta sobre si estas invenciones semióticas fueran eficaces también desde el punto de vista de la traducción, como tentativas de comunicar a través de elementos expresivos locales los conceptos globales de la teología cristiana? Desde el punto de vista técnico, no cabe duda que algunas de estas traducciones hayan podido lograr su propósito. Pedro de Gante consiguió estudiar, analizar, comprender y seleccionar los pictogramas de los *tlacuiloque*, o sea de los “escribas visuales” mesoamericanos, para comunicar a los nativos los elementos principales de la fe cristiana. Análogamente, Diego Valadés consiguió sistematizar los esfuerzos semióticos de su maestro, llegando hasta componer un sistema retórico entero para la comunicación inter-lingüística.

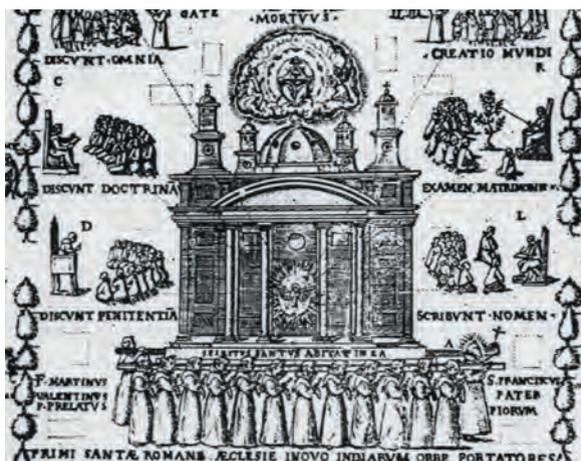
Sin embargo, el problema de fondo de estas invenciones semióti- cas, aunque fuesen a veces ingeniosas y eficaces, consistía en su bro- tar de una insensibilidad total hacia los desequilibrios de la globali- zación naciente, desequilibrios cuyos efectos han perdurado hacia la historia moderna y contemporánea. Me gustaría evocar esta falta de equilibrio retornando a la comparación entre fachadas de iglesias. Ya vimos que, en la novela *Mientras llega el día*, las columnas salomóni- cas de la fachada de la Iglesia de la Compañía en Quito se vuelven una especie de sistema semi-simbólico. Los sistemas semi-simbólicos tie- nen una definición precisa en la semiótica del lingüista y semiólogo danés Louis T. Hjelmslev, como forma intermedia entre sistemas sim- bólicos y sistemas semióticos. No cabe aquí describir de manera dete- nida la articulación de estos sistemas. Pero sí cabe decir que el poder explicativo de los sistemas semi-simbólicos se reveló sobre todo en la antropología de Claude Lévi-Strauss, en la que estos sistemas se defi- nen como los que, a través de una manipulación de objetos materiales en oposición significante entre ellos, se logra una eficacia simbólica en las oposiciones semánticas de un determinado contexto cultural. El ejemplo más conocido es el del chamán que, manipulando estatuitas delante de una parturienta, consigue facilitar el nacimiento.

En la novela de Juan Valdano, y precisamente en el maravilloso pasaje que ya fue citado, las columnas salomónicas se vuelven un sis- tema semi-simbólico ya que sus características topológicas y morfoló- gicas se disponen según oposiciones formales que consiguen no sola- mente constituir la representación arquitectural de las oposiciones étnicas e ideológicas que se encuentran en la arquitectura psicológica de Pedro Matías Ampudia — así como en la arquitectura histórico-cul- tural de Ecuador — sino consiguen también proponer una solución nueva a un problema de estas arquitecturas, una forma novedosa para solucionar un dilema estructural. Las columnas salomónicas unen el bajo y el alto, pero también unen lo rectilíneo y lo curvilíneo, la vecto- rialidad recta y la vectorialidad curva. Es exactamente en virtud de su forma de espiral ascendente que estas columnas pueden ser perci- bidas como concretización de la ideología mestiza, que no elige entre oposiciones sino las funde en un movimiento de síntesis, el cual no es

simplemente hegeliano porque no se limita a la superación dialéctica de una contradicción, sino que consiste en la superación no-dialéctica de la misma dialéctica occidental y de sus oposiciones, gracias a la referencia a la cosmología indígena de Ecuador.

Ya vimos lo que aconteció con las columnas salomónicas inacabadas de la fachada de San Matteo en Lecce: la imposibilidad de transformar la columna en una espiral ascendente, en un medio de comunicación entre opuestos, llevó al artista al suicidio. ¿Y qué es el suicidio sino la última iniciativa posible ante la incapacidad de resolver las contradicciones lacerantes de la vida o por lo menos de convivir con ellas? La tercera fachada de este recorrido es la que aparece en uno de los grabados dibujados por Diego Valadés para su *Rhetorica Christiana*.

FIGURA. 5, DETALLE.



Al igual que en otros grabados de la *Rhetorica Christiana*, Valadés tiende a utilizar la totalidad del espacio del grabado y de la página con el fin de mostrar, a través de una especie de diagrama, los principales aspectos de su tema. Este grabado, en particular, contiene una visualización esquemática de cómo los misioneros solían organizar su trabajo de evangelización en el continente americano; al mismo tiempo, propone una interpretación icónica de la ideología tanto semiótica como religiosa detrás de este trabajo. En el centro del grabado, catorce frailes llevan sobre sus hombros, como en una procesión, una repre-

sentación simbólica de la Iglesia de Roma, coronada por una imagen de la Trinidad; San Francisco lidera el grupo, mientras que Martín de Valencia, el primer franciscano en desembarcar en Mesoamérica, cierra la procesión. La fachada de la iglesia transportada por los franciscanos recuerda sorprendentemente al espectador la de la basílica de San Pedro en Roma, que Valadés ciertamente tuvo la oportunidad de ver durante su estancia en Italia. Desde las columnas del pórtico, la paloma del Espíritu Santo envía rayos de gracia hacia las cuatro esquinas del grabado, que son también las cuatro esquinas de la misión franciscana.

En esta fachada dibujada y grabada por Valadés no se hallan columnas salomónicas capaces de reconciliar la identidad local y el proyecto global en una síntesis mestiza armoniosa; si en la fachada de San Matteo en Lecce permanecen las huellas de un suicidio individual, la fachada de Valadés representa de manera arquitectural una especie de suicidio cultural. Un franciscano mestizo, hijo de madre indígena y de padre conquistador, brinda al triunfo de una ideología semiótica y religiosa globalizante según la cual las ideas religiosas, como la fachada de la Basílica de San Pedro, se pueden erradicar de su contexto cultural específico, viajar sobre los hombros de los franciscanos y en los barcos de los conquistadores que les acompañan, y enraizarse sin obstáculos en la nueva tierra de América, superando los problemas de comunicación lingüística gracias a los experimentos de traducción *inter-semiótica* de Pedro de Gante y de su escuela.

## 7. Los malestares de la globalización

En la historia de las religiones, el pasaje del Judaísmo al Cristianismo coincidió con el pasaje de una ideología semiótica local —según la cual los signos podían tener sentido solamente en relación a su contexto étnico de origen— a una ideología semiótica global, según la cual los signos pueden ser destacados de su contexto originario y exportados hacia otros contextos. Esta operación de entextualización, cuyo protagonista histórico principal fue San Pablo, tuvo un éxito tal que, hoy en

día, no nos extraña en absoluto que el líder de la religión católica tenga su asiento material y simbólico en Roma y no en Jerusalén.

De la misma manera, no le extrañaba a Diego Valadés dibujar una imagen en la que la fachada de la Basílica de San Pedro en Roma milagrosamente viajaba hacia Mesoamérica para instalarse allí con sus columnas marmóreas. El problema de esta utopía de translación del sentido era que se trataba de una ilusión, la cual era tal era sobre todo porque, a la inversa de cuanto acontece en la síntesis arquitectural imaginada por Juan Valdano, se trataba de una translación unilateral. La imposibilidad de imaginarla como un intercambio bidireccional, como una traducción en los dos sentidos de la comunicación, se manifestó de manera trágica en la misma vida de Diego Valadés, cuando Felipe II decidió de repente anular su elección como Procurador General de la Orden Franciscana, exactamente porque no quería legitimar la posibilidad de que un mestizo subiera a posiciones de poder y liderazgo en el mundo católico.

Hemos empezado este recorrido en la historia discursiva de América Latina diciendo que el contacto entre nativos y misioneros conllevó no solamente la violencia, como desafortunadamente aconteció en muchos contextos, sino también comunicación y tentativas de persuasión. Esta comunicación, a su vez, implicó el despliegue de toda una serie de procesos de traducción: traducción *intra-lingüística* en las cartas de los misioneros para el público europeo; traducción *inter-lingüística* en los casos en los que los misioneros consiguieron aprender y utilizar la lengua de los indígenas o, al revés, como en el caso de la Malinche, los nativos aprendieron el español; pero también traducción *inter-semiótica*, cuando Pedro de Gante, Diego Valadés u otros tradujeron los principios de la fe católica en imágenes como en canciones o en obras teatrales.

Lo que faltó en estos contactos y en estas operaciones de traducción fue una sensibilidad *intra-semiótica*, o sea la capacidad de traducir el sentido de un sistema de comunicación al otro a través de un meta-lenguaje que pudiera exponer y subrayar sus desequilibrios internos. El grabado de Valadés, por ejemplo, expresa de manera muy eficaz la idea de una espiritualidad que se muda de un continente al

otro gracias al entusiasmo misionero de los Franciscanos. Sin embargo, carece en este grabado y en su dibujante la capacidad de reflexionar meta-semióticamente sobre las implicaciones culturales de tal viaje religioso. ¿Por qué el transporte ocurre solo en una dirección, de oeste a este? ¿Y por qué la fachada de la Basílica de San Pedro no se instala con sus pesadas columnas en sino de la Amazonía y no se transfigura durante el viaje? En palabras más explícitas, lo que falta a esas dinámicas de traslación y traducción es la conciencia de que los procesos de transmisión del sentido siempre implican una estructura de poder, especialmente cuando esta transmisión se manifiesta cruzando las fronteras étnicas, sociales y culturales entre comunidades.

Como lo indicaba Yuri M. Lotman en sus estudios, las fronteras de las semiosferas siempre son porosas, en el sentido que a la vez demarcan el perímetro simbólico de una comunidad y funcionan como filtro que selecciona y traduce los elementos que cruzan la línea imaginaria entre dentro y fuera, familiaridad y ajenidad cultural. Sin embargo, exactamente en virtud de esta duplicidad, las fronteras de una semiosfera nunca son neutrales; es este un aspecto de la vida del sentido que la semiótica, en su aséptica sincronía, ha ignorado sistemáticamente: la globalización de los contenidos culturales, a partir de la expansión global del Cristianismo en la primera edad moderna hasta la imposición del inglés como lengua de comunicación académica internacional, conlleva procesos de traducción asimétricos, ya que subyacente a ellos permanece, invisible a los demás, un desequilibrio de poder. En el caso de Pedro de Gante y Diego Valadés, la semántica del Cristianismo fue expresada con la sintaxis de los pictogramas, pero lo contrario no ocurrió, o sea no ocurrió la manifestación de la semántica religiosa indígena por medio de significantes cristianos. Es en la figura utópica de las columnas salomónicas de *Mientras llega el día* que esta inversión se produce, ya que las columnas típicas del barroco romano, las que sustentan el Baldaquino de San Pedro en la Basílica homónima, y que por lo tanto encarnan y enmarcan el centro físico y simbólico de la Iglesia católica, se vuelven sistema semi-simbólico para expresar, de forma visual y arquitectural, la ideología mestiza.

## 8. Conclusiones

En el contacto con los nativos de América, la religión católica se tradujo en otros idiomas y sistemas de signos, pero raramente ofreció sus propios signos para la expresión de las culturas locales. Cultivando un tal desequilibrio, esta traducción implicó inevitablemente una traición, la cual fue esencialmente doble: por un lado, el Cristianismo traicionó la identidad de las culturas locales, utilizando sus signos de manera instrumental y despegándolos de sus contextos y contenidos originarios para transformarlos en formas expresivas serviles; por el otro lado, el Cristianismo se traicionó a sí mismo, no solamente en el sentido que se presentó como una religión transportable, como un conjunto de ideas abiertas a una globalización indefinida y sin raíces, sino también en el sentido que el Cristianismo traicionó sus propios textos.

Walter Benjamin, en su célebre escrito sobre “La tarea del traductor” (1920), concluía una reflexión densísima sobre la filosofía de la traducción afirmando que “la interlinearidad de los textos sagrados es el prototipo o el ideal de toda traducción”, en el sentido que los textos más sofisticados que las culturas hayan producido contienen entre sus propias palabras su traducción ideal, una especie de meta-lenguaje implícito que indique su contenido esencial.

Imaginándose como una religión global, transportable en todo contexto cultural, descuidando las especificidades de las culturas nativas y la dignidad de sus sistemas de signos, el Cristianismo olvidó sus orígenes y su naturaleza más profundas; o sea, su destino de nacer, desenvolverse y difundirse como religión esencialmente mestiza, que revolucionariamente transcendía las diferencias de etnia, clase, y género. Pedro de Gante y Diego Valadés, como muchos de los protagonistas de la globalización cultural moderna y contemporánea, interpretaron la universalidad del Cristianismo como una universalidad funcional, comunicativa, y no se dieron cuenta que la verdadera universalidad de esta religión consistía o hubiera tenido que consistir en una universalidad ética, existencial, no en el proyecto de traducir la misma palabra de Dios para todos los hombres sino en el proyecto

de traducir todos los hombres para la misma palabra de Dios, otorgando a todos y a todas, como en la síntesis utópica representada por las columnas salomónicas de la Iglesia de la Compañía en Quito, la dignidad de su propia ascendencia cultural y al mismo tiempo elevando el destino de cada cultura en el recorrido de una humanidad común.