
Introducción

Dardo Scavino

Université de Pau et Pays de l'Adour

En torno al año 48, Pablo de Tarso logró convertir a los galos de Anatolia a la nueva fe de Jesucristo. Pero apenas se despidió de ellos, otros predicadores llegaron para convencerlos de abrazar la vieja religión de Abraham. Enterado del asunto, Pablo les envió una abultada misiva en donde trató de atenuar el prestigio de las antiguas creencias y de ensalzar las virtudes de las nuevas: los mayores, se volvían, en su mensaje, menores, y los menores, a su vez, mayores. Para que aquellas comunidades entendieran que la conversión al judaísmo no significaba un retorno a la sabiduría ancestral y venerable de los “mayores” sino, al revés, una suerte de regresión a la infancia, el apóstol recurrió a una figura del derecho romano que sus interlocutores conocían:

Digo también que mientras el heredero es niño, no difiere en nada de un esclavo, aunque sea el dueño de todo, porque se encuentra sometido a los tutores y los administradores hasta el momento señalado por el padre. También nosotros, cuando éramos niños, éramos esclavos de los elementos del mundo. Pero cuando se cumplió el plazo, Dios envió a su hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que liberase a quienes estaban bajo la ley, para que nos convirtiéramos en sus hijos adoptivos. (Gl. 4, 1-5)

Con el propósito de explicarles a los vacilantes gálatas la diferencia entre judíos y cristianos, Pablo invocó una institución precisa del *ius privatum*: la tutela. Esta institución regía la relación entre las personas *sui iuris* y las personas *alieni iuris* en el seno de la familia, entre quienes se gobernaban a sí mismos y quienes eran gobernados por otros, entre *los maiores*, en fin, y los *minores*, noción que no incluía solamente a los *impuberes* sino también a los *insani*, las *mulieres* y, por supuesto, los esclavos, porque se suponía que ninguno de estos personajes poseía la capacidad de gobernarse a sí mismo y estaba obligado a vivir bajo la potestad, o el *mancipium*, de un mayor. Los niños varones, no obstante, constituían un caso especial porque alcanzaban en algún momento la mayoría de edad y podían disponer entonces de la herencia prometida. Hasta ese momento, seguían dependiendo de las decisiones de los tutores y los administradores. Pero una vez «cumplido el plazo», se veían liberados de la tutela del adulto. La evangelización se asemejaba a la emancipación del menor, y ésta, a su vez, a la liberación de un servidor, dado que ambos, en efecto, vivían bajo el *mancipium* de un *pater familias*, y durante la ceremonia de emancipación de los jóvenes se simulaba el pago de un rescate (*redemptio*) similar al que se pagaba por la liberación de un esclavo. Jesús había venido a abolir, precisamente, las viejas tradiciones y tabúes, «recapitulando» los mandamientos mosaicos en un elemental amor al prójimo y «emancipando» a los «esclavos de la ley». Y había pagado este rescate con el sacrificio de su vida terrenal.

Cuando mil quinientos años más tarde un canonista de la universidad de Salamanca trate de encontrar la figura jurídica que mejor se ajuste a la condición de los amerindios, decidirá desplazar el paradigma tutelar desde el *ius privatum* al *ius gentium*, invocando aquel pasaje preciso de la Epístola a los Gálatas donde Pablo abordaba la cuestión de la redención cristiana. Los indios eran como niños, según Francisco de Vitoria, aunque esta inmadurez política no les confiriase a los monarcas españoles el derecho a apoderarse de sus tierras y su patrimonio¹. En efecto, los niños, y hasta los «idiotas», tenían derecho a ser «dueños», como se infería, según él, de la misiva paulina: «mientras el heredero es niño, en nada se diferencia de un siervo, siguen las de no obstante ser dueño de todo»². Vitoria se niega a aceptar incluso que estos bárbaros «sean completamente idiotas», aunque admite que «tienen mucho de ello, y es bien notorio que no son

1 Vitoria, Francisco de, *Relección de indios y del derecho de guerra*, México, Espasa Calpe, 1928, p. 49.

2 *Ibid.*

realmente idóneos para constituir y administrar una república en las formas humanas y civiles»³. Pero los españoles, según él, no tenían derecho a invocar esta incapacidad como pretexto para justificar su esclavitud. La tutela solo era jurídicamente admisible «a condición de que realmente se haga para el bien y utilidad de los mismos y no para lucro de los españoles», es decir, a condición de que los administradores velen, como en el derecho romano, por el bienestar de sus pupilos⁴, principio que terminará prevaleciendo en las Leyes Nuevas promulgadas por el emperador Carlos V y en el Derecho de Indias.

Gracias a este traslado del paradigma tutelar desde el *ius privatum* al *ius gentium* –gracias a esta metáfora, en suma–, Francisco de Vitoria fundó el derecho colonial moderno. Y este paradigma tutelar conservó toda su vigencia hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando la Carta las Naciones Unidas les reconoció a los pueblos no europeos el derecho a la autodeterminación. Reproduciendo casi literalmente los términos de Vitoria, el artículo 22 del Pacto de la Sociedad de las Naciones seguía defendiendo en 1919 la «misión sagrada de la colonización» con el argumento de que existían pueblos «que todavía no [eran] capaces de dirigirse a sí mismos en las condiciones particularmente difíciles del mundo moderno» y cuyo «bienestar» y «desarrollo» constituían «una misión sagrada de la civilización». El artículo llegaba así a la conclusión de que «la tutela de estos pueblos debe confiarse a las naciones civilizadas que, por sus recursos, su experiencia y su posición geográfica, son las más capaces de asumir esta responsabilidad y consienten efectuarla»⁵.

Herederos del paradigma tutelar del colonialismo vitorino, muchos juristas de las repúblicas independientes estimaban en la primera mitad del siglo xx que «la condición del indio es la de un incapaz», debido a que «no conoce el idioma del país, no sabe leer ni escribir, no tiene idea de las relaciones jurídicas, ni menos conocimiento de las leyes del país, y apenas las más elementales del derecho natural»: «en toda relación con extraños necesita que se complete esa personería, interviniendo en los contratos que celebre, especialmente en los de trabajo, y se vigile su cumplimiento»⁶. Así, un decreto del 3 de mayo de 1899 dispuso en Argentina «que los Defensores de Menores de los Territorios Nacionales fueran también Defensores y Protectores de los indígenas»⁷. El Procurador General de la Nación reconocería en un fallo que los indios gozaban de los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro ciudadano argentino, pero, añadía, por su condición de «miseros menores incapaces e inconscientes», «por su falta de inteligencia y medios de comprensión y expresión de la voluntad», no podía aplicárseles las mismas leyes que a los ciudadanos mayores.

Aunque en 1928 el alemán Louis Wirth no mencionara la comparación de Vitoria entre indios y judíos, su tesis de sociología de la Universidad de Chicago volvía a desplazar la noción jurídica de *minority* desde el individuo hacia la colectividad. Como ocurría con la colectividad judía de Europa Central a la que Wirth pertenecía, una minoría era «un grupo de personas que, a raíz de sus caracteres físicos o culturales, son separados de los otros en la sociedad en la cual viven, por un tratamiento diferenciado y desigual, y que, como consecuencia, se consideran a sí mismos

3 *Ibid.*, p. 55.

4 *Ibid.*, p. 185.

5 *Pacto de la Sociedad de las Naciones*, <http://mjp.univ-perp.fr/traites/sdn1919.htm>

6 Alberto Pestalardo, «La condición de los indígenas en la Argentina a fines del siglo xix y comienzos del xx», *Revista de la Asociación de Magistrados y Funcionarios de la Justicia Nacional* n° 41/42, julio-diciembre de 2006, p. 34.

7 *Ibid.*

como objetos de discriminación colectiva». Si en una sociedad hay minorías, razonaba este sociólogo, se debe a que existe un «grupo dominante», o tutelar, que «goza de un estatuto social más elevado y de mayores privilegios». La «mayoría» ya no se define entonces por ser el grupo más nutrido sino por ser aquel cuyos valores y cuyos modos de vida se vuelven norma general, lo que trae aparejada, para esas minorías, «la exclusión de la participación plena en la vida social»⁸. La minoría se encuentra así en una situación similar al pueblo colonizado en relación con el colonizador, dado que los valores y las formas de vida de esta no van a ser considerados sencillamente diferentes sino «bárbaras», «infantiles», «inferiores» o «primitivas», viéndose la adopción de los valores y los modos de vida del grupo mayoritario como una sana «integración» en la sociedad y un auténtico progreso hacia la «civilización». Algunos teóricos del colonialismo como René Maunier o Arthur Girault explicaban por esos años que los colonos franceses estaban «afrancesando» a los magrebíes, y que este afrancesamiento constituía un «progreso» para los indígenas: un pasaje de la condición de minoría a la condición de mayoría. Wirth demostraba entonces que este mecanismo no se reproducía solamente cuando los colonos de una potencia occidental ocupaban un territorio extranjero sino también cuando algunas etnias emigraban a las metrópolis capitalistas o incluso cuando existían poblaciones que habitaban el territorio de un Estado nacional desde tiempos inmemoriales, como ocurría con los judíos alemanes, sin adherir a la religión hegemónica.

Cuando unas décadas más tarde Gilles Deleuze aborde la cuestión de la *minorité*, inscribirá su reflexión en la línea del sociólogo germano: la mayoría es una «constante ideal», decía, «como un metro-patrón en relación con el cual se evalúa y se contabiliza» a los miembros de una sociedad. «Supongamos que la constante o el metro-patrón, sea Hombre – blanco – occidental – macho – adulto – razonable – heterosexual – ciudadano – hablante de una lengua standard»; se trata de una figura cuantitativamente menos importante que «los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales», pero esto no es óbice para erigirse en mayoría⁹. La modernidad había pensado el progreso como un pasaje de la minoría a la mayoría, es decir, como una adopción, por parte de los grupos minoritarios, de las normas del grupo mayoritario. Deleuze y Guattari invertirían este razonamiento: desde el momento en que rompen con un lenguaje o una perspectiva hegemónica, la literatura y el arte resultan indisociables de un «devenir minoritario». De modo que los escritores y los artistas no se emancipan, para ellos, cuando acceden a la mayoría de edad sino cuando la abandona. A un especialista del yiddish contemporáneo de Kafka, Max Weinreich, suele atribuírsele justamente la sentencia según la cual una lengua es un dialecto con un ejército y una marina, una manera de sugerir que la variante hegemónica de un idioma se convierte en su metro-patrón: la manera de hablar «correcta», como ocurre con el castellano de la antigua metrópoli colonial en relación con las variantes americanas o incluso peninsulares del español, con un número muchísimo más importante de hablantes, que algunas instituciones siguen considerando «incorrectas».

Algunos años después de su Epístola a los Gálatas, Pablo de Tarso recurriría a la misma imagen de la emancipación de los niños en un célebre pasaje de su misiva a los corintios:

Conocemos parcialmente y parcialmente profetizamos. Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como un niño, pensaba como un niño, razonaba como un niño. Ahora que soy un hombre, desaparecieron las cosas de niño. Ahora vemos a través de un espejo, enigmáticamente, entonces veremos cara a cara. (1 Co 13, 9-12)

8 Louis Wirth [1928], « *The Problem of Minority Groups* », in *On Cities and Social Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 245.

9 Gilles Deleuze, « Philosophie et minorité », *Critique* n° 369, février 1978, p. 154.

Como ocurría en la misiva dirigida a los galos de Anatolia, la maduración del niño equivalía aquí a la transición entre la religión judía y la cristiana o entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Sólo que esta imagen aludía en la segunda misiva a una diferencia entre un conocimiento «parcial» o «enigmático», a través de símbolos herméticos, y un conocimiento completo o «cara a cara». Desde la Antigüedad los teólogos interpretaron este pasaje como una breve exposición de la teoría de los «tipos» que Pablo había ilustrado en otras misivas, como cuando decía que «Adán era una figura (*típon*) del que debía llegar» (Rm 5, 14) o los dos hijos de Abraham – el que tuvo con su esclava Agar y el que engendró con su esposa Sarah– alegorías de las dos alianzas: la que sometió, según él, a los judíos, y la que liberó, a continuación, a los cristianos (Gal 4, 21-27). Sólo que el estatuto profético de las diversas historias veterotestamentarias se reveló retrospectivamente, cuando «el que debía llegar», arribó efectivamente. Como anotaría el cardenal Pietro Parente en su diccionario teológico, «*el tipo* o figura es la persona, hecho o cosa destinados a significar otra, que se llama *antitipo*»¹⁰, de modo que Cristo sería el «antitipo» de Adán en la interpretación paulina, como si Cristo fuese el significado ignoto y postrero del significante Adán.

En estas prefiguraciones tipológicas se concentraron algunos teólogos del cristianismo incipiente como el memorioso Ireneo de Lyon o el donatista Ticonio, aunque hubo que esperar a *La Ciudad de Dios* y las *Cuestiones sobre el Heptateuco* para que San Agustín elaborase una teoría de la exégesis de las Escrituras inspirada en el procedimiento paulino. El obispo de Hipona aseguraba que el Antiguo Testamento contaba efectivamente «las acciones de los reyes y los acontecimientos del pasado» y parecía interesarse en la «exactitud del relato histórico», aunque le preocupaba menos «decir el pasado» que «predecir el futuro»¹¹. Y por eso la historia del pueblo judío anunciaba «figurativamente todo lo que el Espíritu Santo revelaba acerca de la Ciudad eterna y soberana, y sobre Jesucristo, su fundador y rey»¹², como si este pueblo, sin saberlo, hubiese interpretado a lo largo de su historia una vasta representación alegórica de acontecimientos que sobrevendrían algunos siglos más tarde. Aunque los haya protagonizado, el pueblo judío no podía comprender la dimensión profética de todos estos «misterios», lo que no tenía nada de extraño ya que su sentido «tipológico» sólo se reveló «una vez que se cumplieron los acontecimientos o cuando se puso al descubierto lo que se encontraba oculto»¹³. Agustín añadiría entonces que se trataba «de los mismos objetos en el Antiguo y en el Nuevo», sólo que «en el primero son la sombra y la figura, mientras que en el segundo son la revelación y la verdad a la luz del día»¹⁴. Y por eso los Padres de la Iglesia solían recordar el adagio según el cual *Novum Testamentum in vetere latet; Vetus in novo patet* (el Nuevo testamento se oculta en el viejo; el viejo se revela en el nuevo).

Esta interpretación tipológica del Antiguo testamento inspiraría al franciscano Bernardino de Sahagún durante su escritura de la *Historia general de las cosas de Nueva España* y también a muchos otros sacerdotes que, a la manera de Antonio de Montesinos o Francisco de la Cruz, entendían que los amerindios no eran sino la tribu extraviada de Israel. El peruano Gómez Suárez de Figueroa, más conocido como Garcilaso de la Vega, recurrió a la interpretación

10 Pietro Parente, *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1943, p. 331

11 San Agustín, *La Ciudad de Dios* (texto bilingüe) in *Obras completas de San Agustín*, Tomo XVII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 1172.

12 *Ibid.*, p. 1103.

13 *Ibid.*, p. 1177.

14 San Agustín, *Cuestiones sobre el Heptateuco* (texto bilingüe) in *Obras completas de San Agustín*. Tomo XXVIII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p. 412.

tipológica durante la redacción de sus *Comentarios reales de los incas*. Si los teólogos renacentistas aseguraban por ese entonces que muchos mitos de la Antigüedad pagana anunciaban, a la manera de los episodios del Antiguo Testamento, el advenimiento de Jesucristo, Garcilaso sostuvo que anuncios muy similares se encontraban en el imperio del Perú: «el que las leyere podrá cotejarlas a su gusto», explicaba el cuzqueño, «que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Santa Escritura, como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua»¹⁵. El emperador Manco Cápac había reunido a sus principales vasallos en la capital del Imperio, Cuzco, «y en una plática solemne les dijo que él entendía volverse presto al cielo a descansar con su padre el sol» prefigurando así la ascensión de Jesucristo¹⁶. El escritor peruano se propone demostrar entonces que los incas «rastrearón»¹⁷ a la divinidad del cristianismo y que, a su modo, lo veneraban en la figura local de Pachacamac. Garcilaso explicaba que los incas tenían a Pachacamac en mayor veneración que al sol, sólo que, por este mismo motivo, «no osaban tomar su nombre en la boca», mientras que «al sol lo nombraban a cada rato», y vincula este pudor con el discurso de San Pablo en el Areópago de Atenas, cuando les señaló a los atenienses que ellos ya adoraban al Dios cuyo mensaje él les traía, sólo que lo hacía bajo la figura del «dios ignoto». Algo similar habría ocurrido con Pachacamac: «le tenían por Dios no conocido»¹⁸. «Los Incas reyes del Perú», concluye el escritor cuzqueño, «con la luz natural que Dios les dio, alcanzaron que había un Hacedor de todas las cosas, al cual llamaron Pachacamac, que quiere decir: el hacedor y sustentador del universo», doctrina que «salió primero de los Incas y se derramó por todos sus reinos, antes y después de conquistados»¹⁹.

Garcilaso, quien había frecuentado el pensamiento del valenciano Luis Vives, sabía que para este pensador converso los hebreos eran a los cristianos lo que los niños a los adultos: si Dios les había hablado de las cuestiones divinas a través de las fábulas del Antiguo Testamento, se debía a que «hablaba a niños rudos, todavía no capaces de cosas celestiales», lo que explicaba, a sus ojos, por qué la ley judía era «pueril» aunque dentro de ella «está el meollo del espíritu que Cristo sacó y mostró al mundo»²⁰. Porque como sucede con los niños, Dios había tenido que recurrir a la promesa de recompensas materiales si quería que el pueblo hebreo respetara la ley mosaica. Después de todo, el hecho mismo de atribuirle a Dios «todos los miembros humanos, todas las pasiones, todas nuestras miserias, ¿no es esto hablar para niños?»²¹ Y algo semejante pensaba el cronista peruano a propósito de sus compatriotas. Los incas eran un pueblo menor que había vivido bajo la tutela de unos reyes que les enseñaron los primeros rudimentos de la civilización preparándolos para el advenimiento de los españoles, quienes los habían adoptado y los estaban educando para que alcanzaran alguna vez la edad adulta, es decir, el gobierno de sí. Y si los incas eran un pueblo menor, se debía a que tenían todavía una visión «como a través de un espejo» de esas mismas «cosas celestiales» que los españoles les estaban haciendo conocer, suponía Garcilaso, de manera más adulta.

15 Garcilaso de la Vega «El Inca», *Los comentarios reales de los incas. Tomo I*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1941, p. 138.

16 *Ibid.*, p. 154.

17 *Ibid.*, p. 109.

18 *Ibid.*, p. 112.

19 *Ibid.*, p. 113.

20 Vives, J.L. (1948). *Obras completas II*. Madrid, Aguilar, p. 1531.

21 *Ibid.*, p. 1532.

Todavía a fines del siglo xvii la poeta novohispana Juana de Asbaje seguiría defendiendo la idea de que los aztecas de su tierra habían «rastreado» la fe de Jesucristo y establecería incluso un paralelismo entre aquella «gentilidad» que San Pablo se había propuesto convertir y los indígenas americanos que la Iglesia estaba convirtiendo. Así, la carne y la sangre de las víctimas que los mexicanos ingerían para, supuestamente, prolongar la duración de sus vidas se convertiría en una prefiguración «enigmática» de la sangre de Jesucristo que los creyentes beben para acceder a la vida eterna. Y por eso el error de la Idolatría –personaje en uno de sus actos sacramentales, El Divino Narciso– no consistía en adorar imágenes de piedra sino en ignorar su significación alegórica, así como el estatuto profético de sus mitos y sus ritos. Por eso Sor Juana propondría aquel paralelismo entre los paganos y los indios –la «ciega gentilidad»– a través de una evocación del «dios ignoto» invocado por San Pablo en el Areópago de Atenas:

De Pablo con la doctrina tengo de argüir; pues cuando a los de Atenas predica, viendo que entre ellos es ley que muera el que solicita introducir nuevos Dioses, como él tiene la noticia de que a un Dios no conocido ellos un altar dedican, les dice: «No es Deidad nueva, sino la no conocida que adoráis en este altar, la que mi voz os publica.» Así yo... ¡Occidente, escucha; oye, ciega Idolatría, pues en escuchar mis voces consisten todas tus dichas! Esos milagros que cuentas, esos prodigios que intimas, esos visos, esos rasgos, que debajo de cortinas supersticiosas asoman; esos portentos que vicias, atribuyendo su efecto a tus Deidades mentidas, obras del Dios Verdadero, y de Su sabiduría son efectos²².

Cuando Pablo de Tarso comparó a los judíos con niños y a los cristianos con adultos, introdujo la idea de que la historia de todos los hombres se parecía a la historia de uno solo, o que la humanidad también había tenido una infancia, una emancipación y una edad adulta. Sahagún, Garcilaso o Sor Juana sugirieron además que esos niños y estos adultos podían ser contemporáneos: alejarse de Roma o Madrid no significaba solamente viajar en el espacio sino también en el tiempo, retrotrayéndose a la infancia de la humanidad, cuando los humanos supuestamente pensaban, hablaban y razonaban como niños. Y esta concepción colonialista del tiempo y el espacio sobreviviría tanto en el «progresismo» ilustrado como en el «evolucionismo» positivista, cuando arqueólogos como Edward Tylor o John Lubbock, antropólogos como James Frazer o Lucien Lévy-Bruhl, lingüistas como Max Müller o Abel Hovelacque e incluso psicoanalistas como Sigmund Freud y Melanie Klein sigan presuponiendo que la «mentalidad primitiva» se parece al pensamiento infantil, como si la evolución de la humanidad siguiera las mismas etapas que la maduración del individuo (o como si la ontogénesis «recapitulara» la filogénesis, para decirlo con el vocabulario muy paulino de biólogo Ernst Haeckel²³). Y si hay algo que resulta ostensible en este paralelismo es el impacto del colonialismo en los orígenes de las ciencias sociales y humanas modernas.

Las nociones romanas de emancipatio y sui iuris asumieron un estatuto político en los escritos de John Adams y Thomas Jefferson posteriores a la Revolución de 1776. «Every man, and every body of men on earth», escribía el segundo en 1790, «possesses the right of self-government»²⁴. «Cada hombre» y «cada cuerpo de hombres» tenía derecho a la autodeterminación, aunque los sustantivos man y men no incluyeran por entonces a todos los seres humanos. Como ocurría en la antigua Roma, los niños, las mujeres y los esclavos seguían siendo considerados menores

22 Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas IV. Sainetes, comedias y prosas* (ed. de Alberto Salceda), México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 367

23 Dardo Scavino, “El Caníbal de Klein”, *Boca de Sapo* n°21, mayo de 2016 Disponible sur: <http://www.bocadesapo.com.ar/biblioteca/bds/Bds21.pdf>

24 Thomas Jefferson, *The Papers of Thomas Jefferson* 3. Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 196.

en los Estados Unidos, y si tanto ellos como los amerindios, los proletarios, los católicos y los judíos, a pesar de su condición legal de seres libres, carecían del derecho a la ciudadanía política, se debía a su presunta inmadurez, su espíritu influenciado, sus hábitos bárbaros, su incapacidad para enriquecerse o su incomprensible sumisión a las supersticiones de Roma, los volvía inaptos para deliberar libremente. Solo una ínfima porción de la población estadounidense, considerada «mayor», participaba de las elecciones, como si esa celebrada democracia hubiese sido, en realidad, una oligarquía, y como si la historia de los derechos civiles en ese país hubiese coincidido, hasta la promulgación del Voting Right Act en 1965, con la emancipación paulatina de las diversas «minorías».

En 1791 el peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán se vería obligado a recurrir a una analogía entre el menor tutelado y el pueblo sometido para que sus lectores criollos comprendieran el significado de una revolución de independencia: «Semejante a un tutor malévolo que se ha acostumbrado a vivir en el fasto y opulencia a expensas de su pupilo, la España con el más grande terror ve llegar el momento que la naturaleza, la razón y la justicia han prescrito para emanciparnos de una tutela tan tiránica»²⁵. Y por eso, añade, la Corte de España pretende «perpetuar nuestra minoridad» aunque «un hijo que se hallara a semejante distancia de su padre sería sin duda insensato si en la conducta de sus más pequeños intereses esperase siempre la resolución de su padre»: este hijo «está emancipado por derecho natural; y en igual caso un pueblo numeroso, que en nada depende de otro pueblo, de quien no tiene la menor necesidad, ¿debería estar sujeto como un vil esclavo?»²⁶.

Los españoles americanos podían compararse también con niños porque, en su opinión, el gobierno español había «conseguido persuadir al vulgo que es un delito el razonar sobre los asuntos que importan más a cada individuo» y, por consiguiente, «que es una obligación continua la de extinguir la preciosa antorcha que nos dio el creador para alumbrarnos y conducirnos»²⁷. Aunque probablemente no conociera la célebre definición kantiana de la Ilustración como «salida del hombre de la minoría de edad»²⁸, Viscardo también pensaba que la emancipación significaba abandonar «nuestra minoridad» y recurrir a la «antorcha» de la razón para «alumbrarnos y conducirnos»²⁹. Y Jefferson, quien probablemente conociera el original francés de la Carta de Viscardo a través de su amigo Francisco de Miranda, comentaría en un mensaje de abril de 1811 a Tadeusz Kosciuszko que si bien los revolucionarios criollos habían logrado derrocar a los representantes de la corona en algunos virreinos, temía que «los crueles artilugios de sus opresores hubieran encadenado sus mentes, los hubieran mantenido en la ignorancia de los niños, de modo que, como los niños, tampoco fueran capaces de self-government»³⁰.

A partir de las revoluciones de independencia de las colonias británicas y españolas en el Nuevo Continente la modernidad empezaría a concebir la intriga histórica como la progresiva emancipación del hombre por el hombre: el paulatino pasaje de vivir y pensar bajo la dirección de otro, a vivir y pensar bajo su propia dirección. Y podríamos decir que el relato histórico

25 Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Carta dirigida a los españoles americanos (ed. de David Brading), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 334.

26 *Ibid.*, p. 90.

27 *Ibid.*, p. 82.

28 Kant, Immanuel. «Was ist Aufklärung?» *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg, Meiner, 1999, p. 145.

29 *Ibid.*

30 Jefferson, *op. cit.*, p. 566.

moderno comienza cuando un sujeto colectivo –pueblo, clase, minoría– se convierte en sujeto del verbo emanciparnos y en sujeto, por este motivo, de la historia humana. La idea de un sujeto político que, a diferencia de los niños, se emancipa a sí mismo resultaba todavía tan novedosa a mediados del siglo XIX que Marx se sentiría obligado a explicitarla: «Tenemos que emanciparnos a nosotros mismos antes que emancipar a los demás»³¹, escribiría en 1843, mientras que en 1864 iniciaba Estatuto de la Asociación Internacional de Trabajadores asegurando que «la emancipación de la clase obrera debe ser la obra de los propios trabajadores»³². A diferencia de Viscardo o Jefferson, es cierto, Marx ya no precisaba recurrir a la analogía con los menores y sus administradores para hablarle a los obreros de su emancipación, pero tenía que explicarles que, aunque no tuvieran conciencia, vivían bajo las leyes impuestas por la burguesía y, como consecuencia, en una situación *alieni iuris*.

Quienes, como Walter Benjamin o Jacob Taubes, sostuvieron que el relato moderno de la emancipación era una variante secularizada del mesianismo judeo-cristiano, no se equivocaron. Esta analogía entre redención y emancipación se encontraba ya en San Pablo, aunque sólo llegara a alcanzar un estatuto político gracias al derecho vitorino y al derecho a la independencia de Adams, Jefferson o Viscardo. La modernidad es entonces la era de las minorías porque se trata del período histórico en que la liberación de los humanos se entiende bajo la forma de un menor que se emancipa de la tutela de un mayor: una metrópoli, una clase o una norma social, estética o sexual elevada a la dignidad de canon universal.

Los artículos reunidos en esta última entrega de la revista *Líneas* abordan diferentes aspectos de la figura de la minoría. El texto de Maud Yvinec, «Des Incas aux indiens», muestra cómo la construcción de una identidad nacional en el Perú independiente pasó en el siglo XIX por un movimiento doble: la elevación de los incas a la dignidad de ancestros de la nación y la minoración o, como la llama la autora, la «degradación» de esos «indios» que no alcanzaron, para los intelectuales positivistas, el nivel de «evolución» o de «civilización» cuyo «metropatrón», por decirlo así, serían los blancos.

El artículo de Hugo Alberto Finola, «Miguel León-Portilla: recuperar la antigua palabra», se dedica a exponer las tesis de este intelectual mexicano para quien los pueblos nahuas habían desarrollado un pensamiento filosófico que los españoles invisibilizaron aunque haya sobrevivido hasta los tiempos actuales, sobre todo en el millón y medio de hablantes del náhuatl. Finola sostiene entonces que la obra de León-Portilla, y en especial su texto más popular, *La visión de los vencidos*, constituye un precedente de la «opción de-colonial» preconizada por el peruano Aníbal Quijano o el argentino Walter Dignolo: a diferencia de lo que sostenían Garcilaso o Juana de Asbaje, el pensamiento de estos pueblos no sería una versión primitiva o infantil de la episteme europea sino una palabra minorizada, desdeñada u olvidada cuya «recuperación» nos permitiría pasar hoy del saber universal de la modernidad al saber «pluriversal» de la «transmodernidad».

De la visión de los vencidos es igualmente cuestión en el artículo de Isabel Estrella Koira y su lectura de *El Himalaya o la moral de los pájaros*, el último libro de poemas de Miguel Ángel Bustos. El poeta argentino había recreado allí el mito de la Malinche –aquella joven nahua convertida en intérprete y amante del conquistador Hernán Cortés–, modelando sus poemas según la estética visual de los códices mayas y tratando de «recuperar» una vez más la perspectiva

31 Marx, Karl und Engels, Friedrich. *Werke*. Berlin, Dietz Verlag, 1976, p. 347.

32 *Ibid.*, p. 14.

de los vencidos sobre la historia latinoamericana. También para él la poesía era la «pequeña voz del mundo», el punto de vista minoritario, inaudito, acallado, sobre la vida de ese continente.

Pero si existe un país en donde la paradoja de la minoría cuantitativamente mayoritaria resultó más evidente, éste es, sin lugar a duda, Bolivia: gobernado durante cinco siglos por una mayoría cuantitativamente minoritaria – urbana y blanca –, se convirtió, gracias a su reciente estatuto de «Estado plurinacional», en el modelo por excelencia del «giro de-colonial». Un ejemplo de esta «visibilidad recobrada» y de «descolonización cultural» es, para Baptiste Laval, la rehabilitación por parte del gobierno del presidente Evo Morales de una festividad precolombina, la Anata Andina, ese antiguo carnaval aimara que propone una visión muy disidente del mundo y las relaciones humanas.

Alejo López aborda en su trabajo la poesía de otra cultura minoritaria, aquella de las comunidades «latinas» en los Estados Unidos. Desde el momento en que no se pliega a los imaginarios instituyentes de la cultura hegemónica, desde el momento en que se convierte en voz de los subalternos obligados a expresarse en la lengua mayoritaria, la poesía de Tato Laviera y Gustavo Pérez Firmat asume un estatuto político. Pero, como lo demuestra Alejo López, no lo hace oponiéndole a la «pureza» de la cultura oficial una pureza alternativa y simétrica sino, al contrario, la impureza del mestizaje lingüístico, del «ajiaco» cultural y la bastardía típica de los subalternos.

Cecilia González estudia por su parte un conjunto de expresiones literarias y artísticas de la llamada generación de los «hijos de desaparecidos» durante la última dictadura militar en la República Argentina: los dibujos de la serie Un niño de 30 años realizados por Tomás Alzogaray Vanella, las novelas La casa de los conejos y Los pasajeros del Anna C. de Laura Alcoba y la trilogía Mi vida después, El año en que nací y Melancolía y manifestaciones de la dramaturga y performer Lola Arias. Ya no se trata simplemente de recurrir a los recuerdos de infancia para contar la historia del período sino de recordar miradas o voces minorizadas para acceder a un pasado omitido por la memoria oficial: una historia, dice la autora, «en modo menor».

Con el artículo de Alicia Fernández nos desplazamos a otros territorios, a otras conquistas, a otros vencidos y sobre todo a otros tiempos: a los musulmanes y los judíos de la ciudad marroquí de Ceuta tras la cruzada peninsular y la ocupación militar portuguesa de 1415. Este artículo deja en claro hasta qué punto la colonización de esos territorios norafricanos, la expulsión de las poblaciones locales y los posteriores estímulos pecuniarios para que regresaran a dinamizar la economía local, no obedecieron al paradigma tutelar impuesto un siglo más tarde a las poblaciones amerindias. Retrospectivamente podemos estimar que los musulmanes y los judíos se encontraron en situación de minoría frente a los cristianos –en el sentido que el vocablo minority asumiría para el mencionado Louis Wirth–, pero los propios portugueses y españoles no los habían reducido al estatuto de menores como ocurriría con los indígenas americanos. A pesar de que en muchos aspectos la Conquista de América se inspiró en la llamada Reconquista de los territorios en manos de los musulmanes –la institución de la encomienda, sin ir más lejos, viene de allí–, el artículo de Alicia Fernández pone en evidencia la discontinuidad entre dos modelos coloniales.

Quisiera concluir entonces la introducción a este número de Líneas agradeciendo a los colaboradores, a los evaluadores, a Pascale Peyraga, la directora, y a todos quienes contribuyeron a la realización de La edad de las minorías.

La population musulmane de l'enclave de Ceuta : le cas d'une majorité devenue minoritaire (1415-1580)

Alicia FERNANDEZ GARCIA

Université de Pau et des Pays de l'Adour, LLC-Arc Atlantique (EA 1925)

Les guerres de la période charnière de la Reconquête, dont le but pour les royaumes péninsulaires était la récupération du contrôle chrétien sur les territoires soumis à la domination musulmane, firent basculer l'histoire de la péninsule Ibérique. La lutte contre l'islam s'exporta également au-delà des frontières péninsulaires, ce qui donna lieu au début de la présence espagnole et portugaise en Afrique dès le ^{xv}^e siècle. La Couronne portugaise devint le précurseur de ce désir de croisade en s'emparant de la ville de Ceuta le 20 août 1415. Dès le lendemain, les troupes portugaises livrèrent une bataille sans merci contre la population musulmane de la ville qui fut suivie d'une chasse aux autochtones et par des années de guerres et de conflits contre les voisins marocains des alentours. Cette contribution traite du devenir des musulmans de l'enclave de Ceuta lors des premiers siècles de l'occupation portugaise. Il s'agit de s'intéresser

Las guerras del periodo bisagra de la Reconquista cuya finalidad para los reinos peninsulares era la recuperación del control cristiano sobre los territorios sometidos al dominio musulmán hicieron bascular la historia de la península ibérica. La lucha contra el islam se exportó más allá de las fronteras peninsulares dando lugar a los primeros conatos de la presencia española y portuguesa en África a principios del siglo xv. La Corona portuguesa se convirtió en precursora de este deseo de cruzada apoderándose de la ciudad de Ceuta el 20 de agosto de 1415. Desde el día siguiente, las tropas portuguesas llevaron a cabo una batalla sin piedad contra la población musulmana de la ciudad, la cual se acompañó de la expulsión de la población autóctona y de años de guerras y de conflictos contra los vecinos marroquíes de los alrededores. Esta contribución aborda el devenir de los musulmanes del enclave de Ceuta durante los primeros siglos de la ocupación portuguesa.



à la population qui résidait dans cette ville avant l'arrivée du conquérant péninsulaire, afin d'étudier le processus de transformation sociale survenu dans la ville lors de l'arrivée de l'armée et des premiers colons péninsulaires, de même que les dynamiques sociales qui s'y forgèrent et la politique de repeuplement qui s'y imposa.

Mots clés : décentralisation, espace subjectif, espace anthropologique, territoire, identité

Domaine : XXI^e siècle Espagne Fictions littéraires et cinématographiques

Para ello nos interesaremos por la población que residía en esta ciudad antes de la llegada del conquistador peninsular con el objetivo de estudiar el proceso de transformación social acontecido en la ciudad tras la llegada del ejército y de los primeros colonos peninsulares, así como las dinámicas sociales que se forjaron y la política de repoblación que se impuso.

Palabras claves: descentralización, espacio subjetivo, espacio antropológico, territorio, identidad

Introduction

Après avoir consolidé son unité territoriale et se constituer en Nation en 1250, le Portugal s'est lancé à partir du ^{xv}^e siècle, dans de grandes aventures maritimes en empruntant dans un premier temps, la voie de l'Atlantique. Les expéditions des navigateurs portugais ont engendré une mutation radicale dans la conception physique et mentale du monde tel qu'il était conçu au Moyen Age, car elles ont permis de le découvrir dans son universalité. La principale étape de ce long périple fut la prise de Ceuta le 15 août 1415, ce territoire baigné par la Méditerranée et situé sur l'isthme de Gibraltar, était un important centre commercial et de communications. Toutefois, tandis que le Maroc¹ de la dynastie Mérinide était embourbé dans des luttes intestines, les menaces d'attaques qui pesaient sur Ceuta n'étaient pas vraiment une priorité pour le sultan. La ville fut attaquée à l'improviste et ses habitants ne tardèrent pas à l'abandonner malgré eux, après un combat entre l'armée portugaise et les tribus berbères autochtones, durant lequel toute résistance s'avéra inutile. Toutefois, tout en criant vengeance, les musulmans de Ceuta jurèrent de revenir. Un véritable triomphe pour les Portugais. Mais que faire maintenant de la ville ?

Comment remplir le vide démographique laissé par la fuite de ceux que l'on appelait désormais les « maures » ? Comment assurer la défense de ce territoire devenu chrétien mais enclavé dans un Maroc musulman et encerclé par ses anciens habitants ?

Cette contribution tâchera ainsi d'analyser comment Ceuta évolua d'une ville majoritairement musulmane à une enclave chrétienne. Il s'agira de s'intéresser à la population musulmane qui résidait dans cette ville avant l'arrivée du conquérant portugais, afin d'étudier le processus de transformation sociale survenu, de même que les dynamiques sociales qui s'y forgèrent et la politique démographique de peuplement qui s'y consolida. Pour y parvenir, nous étudierons dans un premier temps, la conjoncture religieuse de la prise de la ville par les Portugais tout en dressant également un rapide diagnostic de la Ceuta musulmane à l'aube de la « conquête ». Ensuite, nous analyserons la société de Ceuta durant la dynastie des Mérinides en mettant notamment la focale sur la population qui y résidait et sur la structure sociale de cette ville musulmane. Enfin, il s'agira de nous intéresser au devenir des musulmans de Ceuta sous la domination portugaise

1 Parler du territoire marocain aux ^{xiii}^e, ^{xiv}^e voire ^{xv}^e siècles, doit se faire sous une approche historique particulière en tenant compte de deux aspects : d'abord, l'histoire du Maroc qui a été marquée par le domaine de différents royaumes établis dans plusieurs villes, et ensuite, la distinction entre les territoires contrôlés par le pouvoir central et ceux dirigés par les tribus. Quand les Arabes arrivèrent au Maroc, ils trouvèrent un territoire morcelé et divisé en tribus, en fédérations de tribus et en petits royaumes. L'unité territoriale atteinte par le pouvoir romain avait disparu ainsi que l'unité religieuse toutefois, si dans les campagnes la population était païenne, dans les villes le christianisme résistait encore. C'est ce manque d'unité qui rendit impossible une rapide incorporation de la part du pouvoir islamique, ce qui explique d'ailleurs pourquoi les Arabes durent combattre tribu par tribu et mettre fin à la résistance acharnée de certains noyaux de l'empire byzantin. Avec l'arrivée de la dynastie idrisside (782-974), on commença à parler de la création d'un embryonnaire État musulman au Maroc. Les Mérinides (1244-1465) de leur côté, durent affronter de nombreux obstacles, surtout politiques, pour contrôler le territoire forgé par le pouvoir Almohade (1145-1248) : l'élimination d'un tel pouvoir à Marrakech, la répression de l'agitation sociale suscitée par l'avancée des Mérinides, les ambitions pour la succession au sein même de la dynastie Mérinide et la pression exercée par les ingérences étrangères, tant celles des Nazaries de Grenade qui tâchaient d'interférer dans la politique de Fès, que la convoitise de la couronne d'Aragon dans cette zone du Maghreb. La mort d'Abu Iman en 1358 marqua la fin du pouvoir Mérinide et l'installation portugaise au nord de l'Afrique vint aggraver la crise. L'empire Mérinide éclata et se divisa en deux royaumes indépendants de Fès : celui de Marrakech et celui de Tafilalet. D'autres territoires devinrent indépendants à leur tour. Avec la chute de la dynastie Mérinide, le Maroc connut une longue période de crises politiques. Sa politique expansionniste disparut et il setrouva à la merci de la menace des Portugais, des Espagnols et des Turcs. Voir Charles R. Pennel, *Marruecos : del imperio a la independencia*, Madrid, Alianza editorial, 2006, p. 21-28.

de la ville afin de montrer comment cette majorité est devenue minoritaire au sein de sa propre terre.

La conquête de Ceuta à la merci de la croisade contre l'islam

La vocation maritime du Portugal différencia le pays d'autres territoires européens tels que la France qui demeurait à l'époque une nation continentale. En effet, à la fin du XIV^e siècle, des activités telles que la pêche, le commerce international et la construction navale étaient parfaitement intégrées dans la structure économique du pays.

Toutefois, si cette ouverture sur le monde encouragea la conquête de la ville de Ceuta, ce territoire côtier dont la position stratégique permettait le contrôle du commerce de la Méditerranée et la surveillance du détroit de Gibraltar, des raisons de nature religieuse se joignirent aussi à l'expédition². Pendant des siècles, l'Espagne et le Portugal eurent un ennemi commun, le Maure ainsi qu'un objectif concret, la lutte contre l'hérésie. Dans ce sens, la fin de la Reconquête avec la prise de la région de l'Algarve en 1249 permit au Portugal de récupérer de milliers de terres et servit de déclencheur pour exporter aussi bien les envies de guerre sainte que l'appât du gain d'une noblesse qui avait récupéré son indépendance et sa combativité.

La Reconquête conditionna la formation de ces deux nations péninsulaires et leurs projets coloniaux. De ce fait, les croisades et leur mission évangélisatrice se poursuivirent dans les territoires d'outre-mer. Par ailleurs, le clergé avait trouvé dans ce projet de croisade au-delà des frontières ibériques, une stratégie de mobilisation et d'union de tous les chrétiens. Le soutien acharné du roi Xoán I (1357-1433) à cette expansion de la chrétienté était aussi pour lui une façon de se faire pardonner ses péchés de jeunesse par le clergé³. Dans une des lettres envoyées par le roi Xoán I au roi espagnol Fernando de Aragon, on peut lire comment Ceuta, en raison de sa situation géographique, était devenue la cible de l'entreprise portugaise en Afrique dont la motivation principale semble justement être l'esprit de croisade contre l'islam : « *por lo cual yo he trabajado de tomar así esta ciudad, por entender que hago aquí muy grande deño a los moros de aquende y allende* »⁴.

Les 23, 24, 25 et 26 juillet 1415, une flotte composée de plus de 45 000 hommes quitta Lisbonne et l'embouchure du Tage. Trois jours plus tard, l'aumonier du roi, don Frei Joao Xira, dévoila au reste de la garnison et à l'ensemble de la population, le destin de cette expédition tenue pour secrète. Après avoir lu une bulle papale, il inaugura la croisade contre les infidèles musulmans hors du territoire péninsulaire⁵. Les rumeurs du débarquement des chrétiens arrivèrent à l'entourage de l'émir musulman Salah ben Salah, gouverneur de Ceuta. Néanmoins, l'état de guerre civile qui régnait au Maroc empêcha toute sorte de réponse de la part de la dynastie Mérinide au pouvoir, et ce malgré les efforts des « volontaires de la foi » arrivés de Salé, d'Anfar et d'Azemmour et de la volonté de Grenade, dernier bastion musulman en péninsule Ibérique, de

2 Alberto Baeza Herratz, « Ceuta lusitana », *Portugal y Ceuta: una historia común, 1415-1668*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutís, 2002, p. 30-31.

3 Certains récits de l'époque pointent du doigt le roi Xoán I comme l'incitateur du meurtre d'Andeiro et des massacres chrétiens survenus à Aljubarrota.

4 Manuel Gordillo Osuna, « Análisis sobre la "tomada" de Ceuta por Portugal », dans : Alberto Baeza Herratz (dir.), *Ceuta hispano-portuguesa*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutís, 1993, p. 166.

5 Gomes Eanes de Zurara, *Chronique de Guinée*, préface et traduction de Léon Bourdon, Dakar, IFAN, 1960, p. 18.

lancer une contre-attaque⁶. Le soir du 15 août, les Portugais traversèrent le détroit de Gibraltar et débarquèrent à l'aube à Ceuta, sur une plage qui s'étendait aux alentours des murailles.

Croyant que les rumeurs étaient de simples menaces notamment après une première tentative ratée des Portugais quelques jours auparavant, l'émir de Ceuta avait limogé la plupart de ses soldats. Mais ce 15 août, une avalanche bien réelle d'hommes armés et déchaînés se lança à l'assaut de cette ville musulmane. Sans soldats suffisants pour faire face à l'ennemi, Salah ben Salah n'avait que le recours aux stratagèmes pour décourager les soldats chrétiens.

D'après les chroniques, l'émir mit des lampadaires dans chaque recoin de la ville afin de créer l'illusion d'une ville emportée par le feu des armes et de tenter de faire fuir l'ennemi. La bataille dura toute la journée mais l'infériorité numérique des autochtones musulmans facilita la victoire et à la tombée de la nuit, l'infant Henrique dressa le drapeau de Saint Vincent à l'endroit le plus haut de la citadelle. Malgré la pénurie de soldats, Salah ben Salah et les habitants musulmans de Ceuta luttèrent avec acharnement, faisant preuve d'un courage admirable. Mais se voyant vaincus, ils évacuèrent la ville. Ce fut le début de la croisade chrétienne sur le continent africain et du pillage des richesses musulmanes de la ville de Ceuta⁷.

Du côté portugais, la prise de Ceuta n'avait officiellement causé que huit morts, celles de huit membres de la noblesse. Mais les pertes réelles parmi les soldats ne furent jamais comptabilisées. Après la fuite des maures, les soldats portugais découvrirent un richissime butin qui fut totalement dilapidé, convaincus comme ils étaient, que cette ville minuscule et enclavée n'allait pas tarder à être abandonnée. L'historien Gomes Eannes de Zurara décrit les jours postérieurs à la prise de la ville et raconte comme ses rues étaient devenues en quelques heures, un marché à ciel ouvert où les soldats s'amusaient à disperser le miel, l'huile ou le beurre ; des soldats qui déchiraient également les sacs de blé et embaumèrent les rues des espèces les plus parfumées⁸. Dans les nombreuses résidences où vivaient les riches musulmans, dans les madrassas et dans les lieux publics, abondaient l'or, l'argent et les bijoux. La ville regorgeait de tapis, de marbre et de mosaïques, les greniers étaient pleins de céréales et de produits tels que le riz, le sel, la cannelle tandis que différents types de poivre et d'autres espèces d'une valeur inestimable se trouvaient également à l'intérieur des cuisines des familles musulmanes et dans les entrepôts des marchands.

L'abondance de la ville fut de courte durée car lorsque la nouvelle de la conquête chrétienne fut connue, le trafic des produits orientaux qui étaient sous le contrôle des musulmans fut transféré vers d'autres places. Si cette image de ville portuaire et prospère avait suscité le désir de la noblesse portugaise qui prévoyait de récupérer à son profit le commerce lucratif de tant de produits devenus quotidiens en Europe, le résultat s'avéra moins onéreux que prévu. Si la conquête de Ceuta consolida la mission évangélisatrice des Portugais puisque le détroit de Gibraltar était désormais entre les mains des chrétiens, la gloire et les richesses escomptées se firent attendre. Ainsi, à peine quelques mois après la conquête, cette ville désormais portugaise avait déjà perdu son dynamisme commercial et devint une simple base militaire ainsi qu'un préside⁹.

6 Mohamed Cherif, *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, L'Harmattan, 1966, p. 65.

7 Dominique Lelièvre, *Mer et Révolution. Le Portugal pionnier fin XIV^e, début du XV^e siècle*, Paris, DL, 1998, p. 220.

8 *Ibid.*

9 Guillermo Gozalbes Busto, « Los últimos «da tomada de Cepta» », dans: Alberto Baeza Herratzi (dir.), *op.cit.*, p. 176.

Le devenir portugais d'un territoire musulman

Ceuta : population et structure sociale d'une ville musulmane

L'analyse sociodémographique proposée dans cette partie vise à appréhender les caractéristiques et la composition de la société musulmane de Ceuta avant l'arrivée des Portugais. Une société dont l'économie était fondamentalement basée sur le commerce autour de son port, ce qui a sans doute marqué les conditions de vie des habitants, tant leur niveau matériel que les cérémonies collectives et les loisirs¹⁰. Sous la domination de la dynastie mérinide¹¹, qui régna au Maroc entre le XIII^e et le XV^e siècle, la population de Ceuta était structurée en trois groupes sociaux parfaitement hiérarchisés en fonction de leurs liens avec l'activité économique, de leur statut social et de la place occupée dans les cercles du pouvoir¹². La population non musulmane, à savoir chrétienne et juive, était acceptée à Ceuta en raison de sa fonctionnalité. En effet, ce sont les membres de ces deux minorités qui exerçaient le métier de marchand, qui s'enrôlaient dans l'armée en tant que soldats même si une bonne partie d'entre eux étaient des esclaves. L'activité commerciale inhérente à la situation géostratégique de la ville avait multiplié les contacts et de ce fait, on trouve à Ceuta des populations d'origines diverses tels que des Génois ou des Français.

Pour ce qui est des musulmans de Ceuta, les chroniques du X^e siècle font déjà allusion aux origines tribales de ses habitants. Des chroniques qui témoignent de l'existence de berbères de Ceuta, descendants de la tribu de Ghomara. Néanmoins, bien avant, au VIII^e siècle, on trouve les premières traces d'une population arabe réfugiée à Ceuta suite aux expulsions dont ils furent victimes à Tanger de la part des Berbères. Cela donna naissance à la première vague d'immigration musulmane dans la ville. Mais le répit de ces premiers habitants arabes fut de courte durée car les Berbères les chassèrent également de Ceuta tout en ravageant la ville qui resta « *abandonnée et en ruines sans autres habitants que les animaux sauvages* »¹³. Sous la dynastie d'Içâm, au pouvoir jusqu'à la fin du X^e siècle, Ceuta se redressa et connut l'arrivée d'un groupe d'Arabes fuyant la famine qui ravageait la région andalouse de Jerez. Ils participèrent au repeuplement de la ville, achetant aux Berbères des terrains sur lesquels ils érigèrent leur maison. Au XI^e siècle, Berbères et Arabes cohabitaient en harmonie dans la ville.

Au cours des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles, la démographie de Ceuta connut une croissance significative en raison de l'arrivée des musulmans péninsulaires. Si leur poids numérique fut considérable, leur valeur morale et leur savoir-faire participèrent très positivement au développement de la ville. Cette migration d'« andalusies » était à l'origine des déplacements de population suite aux victoires remportées par la Reconquête, qui s'accélérent après la chute durant la deuxième moitié du XIII^e siècle, des villes de Valence, Murcie, Cordoue ou Séville, considérées comme les centres névralgiques du pouvoir musulman en Espagne. Un récit de l'arrivée de ces réfugiés nous a été

10 Zoulikha Benramdane, *Ceuta du XIII^e siècle au XIV^e : siècles de lumières d'une ville marocaine*, Casablanca-Mohammedia, Université Hassan II, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2003, p. 255-260.

11 Cette dynastie d'origine berbère contrôla pendant le XIV^e siècle et de façon épisodique, d'autres parties du Maghreb et de la péninsule Ibérique.

12 Dans le contexte de domination marocaine, la différence entre les classes s'avère une tâche compliquée dans la mesure où la pertinence tribale n'interférait pas dans la structure sociopolitique et la richesse ne constituait pas à son tour un signe de distinction sociale.

13 Mohamed Cherif, *op. cit.*, p. 153.

transmis par l'historien portugais Jeronimo de Mascarenhas, lorsqu'il raconte comment, suite à la prise de Séville par l'armée chrétienne, plus de cent mille musulmans fuirent à Ceuta¹⁴.

Tout paraît indiquer que ces musulmans péninsulaires n'ont pas constitué à Ceuta un noyau de population à part. Ils ne se sont pas non plus rassemblés en quartiers endogamiques et contrairement au traitement qu'ils reçurent dans certains pays musulmans, ils ne firent pas l'objet d'un statut particulier à Ceuta¹⁵. En réalité, rien ne les différenciait des autochtones étant donné qu'ils parlaient la même langue, à savoir l'arabe quoique influencé par les apports du latin et d'autres langues romanes¹⁶, portaient les mêmes tenues, avaient le même régime alimentaire voire les mêmes mœurs, ce qui leur garantissait une intégration sans trop de difficultés. Ces similitudes entre les musulmans péninsulaires et les musulmans de Ceuta s'expliquent également en raison de l'« hispanisation » que la ville expérimenta depuis l'installation des Arabes en péninsule Ibérique. La faible distance qui sépare les côtes andalouses de la ville de Ceuta eut l'avantage de faciliter les échanges de personnes et de biens en faisant finalement de Ceuta un simple prolongement des villes musulmanes péninsulaires du nord de l'Afrique. Étant donné que les deux côtés du Détroit étaient gouvernés par un pouvoir politique islamique, le rapprochement culturel était de mise comme en témoigne par exemple la vie quotidienne des femmes « andalusies ». En effet, tant à Ceuta qu'en Al-Andalous, elles vivaient dans une société patriarcale régie par des normes légales et religieuses propres à une société islamique, et qui affectaient aussi bien leur statut personnel qu'économique¹⁷.

L'arrivée de ces musulmans péninsulaires raviva ainsi la vie intellectuelle de la ville car parmi ces exilés, il y avait d'importants hommes de lettres et certains d'entre eux devinrent même des mécènes des gouverneurs, eux-mêmes musulmans péninsulaires tels qu'Al Yanachtî et Ibn Khalâç¹⁸. Des musulmans péninsulaires qui dynamisèrent également l'activité économique de Ceuta puisqu'ils apportèrent leur savoir-faire en reprenant les métiers qui étaient les leurs dans les villes péninsulaires. À ce sujet, le géographe Ibn Galib affirme que ces musulmans « andalusies » étaient mieux préparés que les nord-africains, aussi bien dans la culture et l'exploitation des terres, que dans l'artisanat, et il insiste également sur une préférence à l'embauche de ces musulmans péninsulaires plutôt que des natifs¹⁹. La diversité des apports et des métiers ainsi que l'importance numérique de ces nouveaux arrivants forgèrent progressivement une population structurée socialement en trois catégories socioéconomiques. Au plus haut de la pyramide, il y avait les « notables », un groupe social qui ne pouvait toutefois pas être considéré comme une classe, et encore moins comme faisant partie de la noblesse dans le sens européen du terme dans

14 Jeronimo de Mascarenhas, *Historia de la ciudad de Ceuta*, Lisboa, Academia das ciências de Lisboa, 1918, p. 58.

15 Ces musulmans fuyant la péninsule ibérique obtinrent un statut particulier de la part de la dynastie berbère des Hafside qui gouvernait entre 1207 et 1574 le règne d'Ifriqiya (aujourd'hui l'équivalent de la Tunisie, de la région du Constantinois à l'est de l'Algérie et de la Tripolitaine, à l'ouest de la Libye).

16 Anwar Chejne, *Historia de la España musulmana*, Madrid, Catedra, 1968, p. 167-170.

17 Manuela Martín, « La vida cotidiana de las mujeres andalusies », dans : VV.AA., *La vida cotidiana en Ceuta a través de los tiempos, VII Jornadas de Historia de Ceuta*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceuties, 2007, p. 9-20.

18 Mohamed Cherif, *op. cit.*, p. 154.

19 Ibn Gâlib, « Una descripción de España », *Anuario de Filología*, Barcelona, 1975, dans : Joaquín Vallvé Bermejo, « Emigración andalusí en Magreb », *Actas del coloquio sobre relaciones de la Península Ibérica con el Magreb en los siglos XIII al XIV*, Madrid, 1988, p. 102.

la mesure où une telle notion, ne dispose pas d'antécédents dans l'histoire de l'islam²⁰. Ce groupe était formé de commerçants, d'une élite religieuse et érudite et des « *surfas* », qui étaient ceux considérés comme les descendants du prophète²¹.

Le deuxième maillon de la hiérarchie sociale était occupé par ce que Zoulikha Benramdane considère le « *menu peuple urbain* ». Il s'agissait de la populace, véritable protagoniste de l'histoire de la ville, moteur de la société et outil privilégié de tous ceux qui possédaient le pouvoir, la richesse et la force dans la ville²². La condition de cette masse populaire était héréditaire et sa mobilité sociale réduite, dans la mesure où le métier exercé était transmis, le poids familial inopérant et les préjugés sociaux tenaces. Au sein de ce groupe, on trouve les musulmans péninsulaires dont les origines étaient très diversifiées. Ils constituent sans doute le groupe le plus nombreux et exerçaient les métiers dits « nobles »²³. Par ailleurs, on trouve les groupes berbères gumari et masudi, peu nombreux à l'intérieur de la ville, car ils préféraient perpétuer leur rythme de vie et leurs coutumes tribales aux alentours, en pleine nature du Rif, tout en maintenant avec les habitants de la ville des relations constantes et des échanges répétés. Entente et rivalité caractérisaient les rapports entre les habitants de Ceuta et ces berbères de langue amazigh²⁴. Enfin, le dernier échelon était représenté par deux minorités non musulmanes, à savoir les chrétiens et les juifs, qui étaient ceux qui dirigeaient les affaires bancaires et le trafic monétaire et ceux qui se dédiaient aussi à l'orfèvrerie. Parmi eux, les juifs avaient un poids démographique et économique important dans la ville. Le contact entre juifs et musulmans s'articulait autour de l'activité commerciale et notamment autour du port. Même s'il y a très peu de récits sur l'histoire des juifs de Ceuta au Moyen Âge, certains auteurs leur donnent une présence très ancienne dans la ville en revendiquant même une certaine autochtonie car Ceuta aurait été « l'une des villes les plus anciennes du monde sémitique »²⁵.

Le Maroc a toujours été une terre d'exil pour les juifs sépharades de la péninsule Ibérique et leur intégration semble avoir été exemplaire à tel point que dans les villes les plus influentes, parmi lesquelles on mentionnera Ceuta, il n'y avait pas de différence entre la population juive et les autochtones²⁶. Les autorités leur assuraient protection et liberté religieuse en échange du paiement d'une taxe connue comme « *gizya* ». Le sort de ces juifs de Ceuta changea radicalement avec l'arrivée des Almohades, la stigmatisation religieuse et culturelle devient une politique d'État et ils furent obligés de s'habiller différemment du reste de la population²⁷. Nonobstant, la situation revint à la normale avec l'arrivée des Mérinides qui témoignèrent d'une certaine tolérance envers cette communauté. Les juifs de Ceuta récupérèrent ainsi leur situation socioéconomique antérieure et ils se virent même octroyer quelques avantages. Leur

20 Zoulikha Benramdane, *op. cit.*, p. 238.21 *Ibid.*, p. 239-243.

21 *Ibid.*, p. 239-243

22 *Ibid.*, p. 244.

23 María del Carmen Mosquera Merino, *La Señoría de Ceuta en el siglo XIII. Historia política y económica*, Ceuta, Instituto de estudios ceutíes, 2013, p. 59.

24 *Ibid.*

25 Enrique Gozalbes Cravioto, « Las comunidades judías del norte de Marruecos. Fuentes e historiografía », *XVI Jornadas de la historia de Ceuta. Los judíos en Ceuta, en el norte de África y en el estrecho de Gibraltar*, Ceuta : IEC, 2014, p. 45-80.

26 Manuel Gordillo Osuna, *Geografía urbana de Ceuta*, Madrid, CSIC, 1972, p. 135.

27 Enrique Gozalbes Cravioto, *Notas para la historia de los judíos de Ceuta (siglos XI-XVI)*, Ceuta, Caja Ceuta, 1988, p. 31.

condition légale fut améliorée, ils occupèrent d'importants postes au sein de l'État et des métiers remarquables comme par exemple celui de bijoutier²⁸. Des juifs qui fuirent la ville de Ceuta face à la menace de l'assaut de l'armée portugaise, comme nous le transmettent les écrits du juif Mohamed Al Ansari depuis son exil à Belyounech. Ce juif de Ceuta nous a légué une description du quotidien des membres de cette minorité où il évoque l'existence d'un faubourg *extramuros* où résidaient les membres de cette minorité, et qui fut totalement rasé par les Portugais²⁹. Au-delà d'un espace communautaire propre, les juifs de Ceuta disposaient également d'un cimetière et d'une synagogue. Si la plupart des membres de cette minorité quittèrent la ville, emportant avec eux une bonne partie de leurs affaires, certains d'entre eux semblent avoir collaboré avec les Portugais dans l'organisation de la prise de la ville³⁰. De même, de riches commerçants juifs participèrent au budget consacré à la défense de cette enclave devenue portugaise. On citera à ce propos le prêt accordé par le juif Isaque Armado à l'infant Don Henrique³¹. Malgré l'existence de ces rapports étroits entre les autorités portugaises et les juifs de Ceuta, aucun retour de juifs autochtones ne fut possible après la conquête. En revanche, de nombreux juifs originaires de la métropole vinrent s'installer à Ceuta. Parmi ces juifs métropolitains, on trouve des commerçants, des soldats, des interprètes voire même des bannis, ces derniers constituèrent en effet le plus gros contingent de juifs métropolitains à Ceuta³². Si leur présence fut importante lors des premières années de l'occupation portugaise, leur rôle économique fut également déterminant pour cette enclave stratégique. Ainsi, jusqu'en 1496, année de l'expulsion des juifs au Portugal, le commerce dans la ville de Ceuta était dans les mains d'une famille juive, les Alfaquim³³.

Enfin, comme pour la communauté juive, la présence saisonnière ou définitive des chrétiens à Ceuta est profondément liée au développement du commerce méditerranéen³⁴. Ainsi, parmi les motivations qui amenèrent ces marchands chrétiens à s'installer à Ceuta, tout paraît indiquer que le dynamisme commercial de son port ainsi que les accords diplomatiques entre les autorités marocaines et les nations chrétiennes encouragèrent leur établissement³⁵. Il existe très peu d'information sur la vie des membres de cette communauté, qui se consacrait exclusivement au commerce et résidait dans la « *funduq* » ou « *fondouk* » selon le terme arabisé, situé autour du port de la ville. On a connaissance de sept différentes communautés, à savoir castillane, catalane-aragonaise, portugaise, génoise, pisane, marseillaise et une dernière non-identifiée³⁶. À l'intérieur de ce périmètre ethnique situé en dehors de la ville, les chrétiens de Ceuta jouissaient de liberté

28 Zolikh Benramdane, *op. cit.*, p. 247.

29 José Luis Gómez Barceló, « Presencia y vida de los judíos en la Ceuta de los siglos xv y xvi », dans : *Los judíos en Ceuta, el Norte de África y el estrecho de Gibraltar. Actas de las XVI Jornadas de Historia de Ceuta*, Ceuta, Instituto de estudios ceutíes, 2014, p. 185-186.

30 *Ibid.*, p. 188.

31 Pedro de Acevedo, *Documentos das Chandelarias reais anteriores a 1513 relativos a Marrocos*, Lisboa, Academia das sciências de Lisboa, 1915, tomes II, p. 327-331.

32 Enrique Gonzalbes Cravioto, *op. cit.*, p. 272.

33 Antonio Dias Farinha, *Portugal e Marrocos no século xv*, Lisboa, Universidade de Lisboa-Facultade e Letras, 1990, p. 313-315.

34 La présence de chrétiens à Ceuta était statuée et fixée par des traités d'une durée variable, que les puissances chrétiennes avaient passés avec le sultan, ce qui explique le fait que nombre de ces habitants chrétiens étaient des journaliers. Toutefois, on a trouvé dans certains documents des indices d'un sédentarisation de certains chrétiens dans la ville.

35 Halima Ferhat, *Sabta des origines au xiv^e siècle*, Rabat, Éditions Al Manahil, 1993, p. 392.

36 María del Carmen Mosquera Merino, *op. cit.*, p. 60.

religieuse, disposaient de chapelles et comptaient avec la présence de prêtres³⁷. Entourés de tous les éléments nécessaires pour mener une vie normale en terre musulmane, leurs rapports avec les autochtones musulmans se limitaient aux affaires strictement commerciales.

La cohabitation entre les chrétiens et les musulmans à Ceuta ne semble donc pas avoir été un sujet de grande inquiétude au moins jusqu'au XIII^e siècle, une période où l'on trouve désormais dans les chroniques le récit de quelques événements dramatiques. Parmi eux, on mettra en avant l'arrivée en 1227 de moines franciscains à la recherche du martyr à Ceuta. Mais leur prosélytisme en dehors des fondouks leur coûta la vie. Par ailleurs, sept de ces prédicateurs furent canonisés et devinrent les patrons de la ville de Ceuta lors d'une festivité locale célébrée le 10 octobre³⁸. À Ceuta, certains chrétiens firent même preuve d'apostasie et se convertirent à l'islam tandis que d'autres se souciaient de moins en moins du maintien de leur vie spirituelle, ce qui suscita l'inquiétude de l'Église qui procéda à une action évangélisatrice dans la ville. De même, l'augmentation du nombre de chrétiens condamnés à mort sur le sol marocain obligea l'Église à changer de stratégie dans sa politique africaine qui commença à se faire remarquer par son caractère diplomatique. Depuis lors, les missionnaires présents au Maroc en général et à Ceuta en particulier, ont fait preuve de prudence et de discrétion en tissant de liens entre les souverains marocains et les autorités de Ceuta³⁹.

Les esclaves chrétiens méritent également une attention particulière car ils formaient une catégorie différente. Les sources arabes les nomment sous le terme de « *ilj* »⁴⁰. Le manque de données nous empêche de connaître davantage la vie et le statut de ces esclaves qui travaillaient comme ouvriers, comme domestiques voire comme concubines constituant ainsi sans doute, un élément important de la vie à Ceuta. De plus, le maintien de leur prénom et de leur nom est symptomatique d'une certaine tolérance religieuse des musulmans à leur égard. Enfin, une autre catégorie de chrétiens résidant à Ceuta était formée par les soldats. En effet, après l'époque Almohade, une petite milice de soldats chrétiens partageait les rangs de l'armée musulmane. Une présence chrétienne renforcée suite à l'échec des troupes musulmanes lors de la bataille de Navas de Tolosa en 1212 et qui fut le résultat de l'accord de Salé entre Al-Mustansir et le roi Enrique I de Castille⁴¹. À Ceuta, la présence de ces soldats chrétiens remonte à septembre 1229 où plus de 12 000 hommes traversèrent le détroit de Gibraltar sous les ordres du calife almohade⁴². Durant la dynastie mérinide, tant leur nombre que leur rôle furent considérables étant donné qu'ils étaient chargés de la défense du territoire marocain mais aussi de sa dynastie mérinide⁴³.

37 Louis de Mas Latrie, *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Âge*, Paris, H. Plon, 1866, p. 89-92.

38 Ce sont Saint Daniel, Saint Angelo, Saint Samuel, Saint Donulo, Saint Leon, Saint Hugolino et Saint Nicolas. L'espace public de Ceuta témoigne de la ferveur populaire suscitée par ces moines devenus des martyrs pour les habitants : par exemple, on y trouve un portrait de Saint Daniel et une place lui a été également consacrée : « Plaza de San Daniel ».

39 Zolikh Benramdane, *op. cit.*, p. 251.

40 *Ibid.*, p. 248.

41 Charles Emmanuel Dufourcq, « Les relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du XIII^e siècle », *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, n° 5, 1968, p. 41.

42 Zolikh Benramdane, *op. cit.*, p. 249.

43 Par ailleurs, les sultans mérinides firent venir, par le biais de contrats, des soldats chrétiens de la Péninsule qui furent répartis dans les villes marocaines les plus influentes économiquement mais aussi dans les plus exposées à la rébellion. Les chroniques parlent de l'existence d'un bataillon de cette milice à Ceuta au XIV^e siècle sous les ordres d'Abu il-Abbàs al-Hussayni, représentant du pouvoir mérinide dans la ville. L'entretien de ces soldats chrétiens s'avéra un gouffre financier pour la dynastie

On clôturera cette étude de la société de Ceuta sous la domination musulmane avec un détour sur la situation des femmes musulmanes, qui ont toujours fait l'objet d'un maigre intérêt dans la brève historiographie locale. Les documents juridiques sont donc la seule source sur laquelle nous pouvons compter pour déterminer leur statut social. C'est justement à travers ces documents que nous pouvons apprécier l'évolution du statut des femmes dans la société de la ville et leur lutte en faveur de l'obtention et la préservation de leurs droits. Des femmes qui semblent restreintes à un cadre déterminé de la vie sociale qui tournait autour de la dot, le divorce et l'héritage. En revanche, peu d'indices ne laissent présager qu'elles constituaient un élément actif de la société locale. Leur situation sociale était donc complètement dominée par le poids de la famille et leur survie matérielle dépendait du « *sadàq* », à savoir la somme octroyée par le mari avant la célébration des noces. Face à un éventuel divorce, privilège réservé uniquement aux hommes, une série de dispositions protégeaient néanmoins la femme de Ceuta dans le cas par exemple, d'une longue absence de l'époux ou de secondes noces.

Les inquiétudes de la femme musulmane à Ceuta variaient selon sa position dans l'échelle sociale et son activité était souvent cantonnée à l'espace privé du foyer voire à l'éducation des enfants. Cependant, les femmes aisées qui disposaient de la présence de domestiques, pouvaient s'intéresser à des activités plus intellectuelles. À ce sujet, on citera l'apport de quelques femmes qui se firent remarquer dans la société de Ceuta de l'époque par leurs aptitudes littéraires, comme Umm al-Majd Mryam, fille du savant Abù il-Hassn ash-shàri. La mission éducative menée par deux autres femmes de la ville est également connue : Sàra bant Ahmad al-Halabiyya et Bant al-Wàssiti⁴⁴.

Toutefois, si la sphère privée était l'espace privilégié de travail des femmes musulmanes, dans les milieux sociaux moins favorisés, elles travaillaient au sein du foyer mais exerçaient aussi des activités qui pouvaient être rémunérées comme la calligraphie, la broderie ou le tissage⁴⁵. Si certaines sources insistent sur le fait que la vente de ces produits était prise en charge par les hommes de la famille, d'autres avancent l'existence de quelques souks, comme par exemple celui du filage, comme étant des lieux de réunion des femmes⁴⁶. De plus, la femme musulmane de Ceuta jouissait d'une réputation mystique car elle était considérée comme dotée d'un pouvoir surnaturel. Enfin, un autre aspect moins glorieux de la femme fut probablement celui de la prostitution. Malgré l'impossibilité documentaire de démontrer l'existence d'une telle activité dans la ville avant l'arrivée du conquérant portugais, la présence de catégories aisées et le nombre élevé de marchands, d'hommes de passage et de « *funduqs* » chrétiens, constituent quelques indices pouvant laisser présager du développement de la prostitution dans la ville.

Les musulmans de Ceuta sous la domination portugaise

La prise de la ville de Ceuta par les Portugais eut un énorme impact symbolique car il s'agissait de la première victoire chrétienne contre les musulmans en dehors de la péninsule Ibérique et sur le continent africain : le propre Xoán I déclara que la conquête de Ceuta fut une victoire pour le Portugal mais aussi pour toute la chrétienté. Ceuta devint ainsi la première base stratégique européenne sur la côte nord-africaine et de ce fait, elle se dressa en « clé de toute

mérinide à cause des sommes exorbitantes qu'ils recevaient en échange de la défense.

44 Zolikhha Benramdane, *op. cit.*, p. 252-254.

45 Manuela Marin, *op. cit.*, p. 18.

46 Carlos Gonzalbes Cravioto, *El urbanismo religioso y cultural de Ceuta en la Edad Media*, Ceuta, Instituto de estudios ceutíes, 1995, p. 86-90.

la Méditerranée »⁴⁷. La première transformation que connut la ville affecta ses lieux de culte : la grande mosquée fut transformée en Église et les deux cloches trouvées au milieu du butin y furent installées et résonnèrent lors de la célébration de la première messe dite de la « victoire »⁴⁸. Après avoir décidé contre tout pronostic, de garder la ville et de ne pas procéder à sa destruction, les Portugais y laissèrent une garnison d'environ 2 7000 hommes armés ayant pour seule mission la protection du détroit. Don Pedro de Meneses, l'un des trois infants qui participèrent à la prise de la ville, fut rapidement nommé Gouverneur de Ceuta donnant naissance à une lignée, celle des Meneses, qui dirigera l'enclave chrétienne de Ceuta jusqu'à sa séparation de la couronne portugaise en 1640. Sa première action fut d'ordonner la construction de forts pour assurer la protection de Ceuta, transformant les anciennes murailles musulmanes en imposantes forteresses. La ville perdit ainsi toute trace de son ancienne vie sociale.

Le besoin de repeupler cette enclave chrétienne pour mieux la défendre fut à l'origine de l'envoi de condamnés portugais suivant les *Ordenações Alfonsinas*. La ville dynamique et florissante de jadis se transforma ainsi en préside tandis que la distance qui la séparait de la métropole fit d'elle un excellent refuge pour les repris de justice et pour certains membres rejetés de la famille royale. L'histoire de la captivité de don Fernando, frère cadet de don Enrique, fut d'une grande notoriété à l'époque⁴⁹. Ainsi, les bannis de la métropole portugaise participèrent à la construction des fortifications et à la défense de la ville. Ceuta devint donc un préside et un lieu de déportation des chrétiens condamnés. Toutefois, ils n'accomplissaient pas leurs peines enfermés dans une prison mais en toute liberté, habitant souvent chez leurs proches ou dans différentes compagnies de l'armée tout en recevant à la fin du mois un « boisseau de blé et 80 réais »⁵⁰. De même, si cette minorité de chrétiens bannis du Portugal voyaient leurs peines réduites et pouvaient même obtenir le pardon en cas de séjour prolongé entre 6 et 12 ans, les *Estatutos da Nobreza* octroyaient aux ressortissants qui voulaient s'installer à Ceuta pour travailler comme « militaires, juges ou pilotes de bateaux », la possibilité d'améliorer leur statut social en obtenant la condition d'« hidalgo », à savoir de « noble »⁵¹. Sous la domination portugaise, Ceuta connut néanmoins des années de splendeur. Par exemple, durant le royaume d'Alfonso V (1432-1481), elle possédait sa propre monnaie qui servit postérieurement aux échanges avec le Nouveau Monde⁵². L'intérêt du Portugal pour Ceuta ne passa pas inaperçu aux yeux des intellectuels espagnols. Ainsi, dans le drame *El Príncipe constante*, le dramaturge Pedro Calderón de la Barca, représente la défense acharnée de la ville par les troupes du roi Fernando contre la sédition de l'armée marocaine⁵³. Les musulmans à leur tour, étaient conscients de l'importance symbolique et stratégique de la prise de Ceuta par les chrétiens. Guidés par leurs marabouts et d'autres référents spirituels, ils

47 Robert Rezzete, *Les enclaves espagnoles au Maroc*, Paris, Éditions Latines, 1976, p. 30.

48 Alicia Fernandez Garcia, *Vivre ensemble. Conflit et cohabitation à Ceuta et Melilla*, 2017, p. 58.

49 Antonio Carmona Portillo, *Historia de Ceuta*, Málaga, Editorial Sarriá, 2007, p. 56-60.

50 Manuel Cámara del Río, « El presidio de Ceuta : presidiarios y últimas penas », dans : *La vida cotidiana en Ceuta a través de los tiempos, VII Jornadas de Historia de Ceuta*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceuties, 2007, p. 88-89.

51 Manuel Cámara del Río, *Beneficencia y Asistencia social. La Santa y Real Hermandad, Hospital y Casa de Misericordia de Ceuta*, Ceuta, UNED-IEC, 1996, p. 100.

52 José Hermano Saraiva, *Historia de Portugal*, Madrid, Alianza editorial, 1989, p. 113.

53 Pedro Calderón de la Barca, *El príncipe constante*, Madrid, Cátedra, 2017. Calderón s'inspire de la chronique de João Alvares sur l'expédition portugaise de Tanger commanditée en 1437 par Henri Le Navigateur. Mais cette aventure fut un échec et l'infant Ferdinand, frère d'Henri, fut fait prisonnier. En échange de sa libération, les Maures demandèrent Ceuta, mais il s'y opposa et préféra mourir plutôt que de rendre la ville.

se soulevèrent à de nombreuses occasions contre les nouveaux occupants mais sans le soutien de l'hinterland miné par les dissensions de la dynastie Mérinide (1258-1465), leurs tentatives se soldèrent toujours par des échecs⁵⁴.

La prise portugaise de Ceuta priva la ville de son « *sôr* », à savoir son arrière-pays qui était le grenier à partir duquel elle obtenait les cultures et où se nourrissaient ses bêtes⁵⁵. Ainsi, la ville de Beliounech située à 7 km de Ceuta fournit pendant des décennies la ville musulmane de Ceuta. Mais l'arrivée des Portugais rendit Ceuta prisonnière d'un contexte géographique et sociodémographique hostile. Le manque de nourriture et d'eau la plongèrent dans une dépendance totale avec la Péninsule⁵⁶. Pour pallier cette pénurie, les gouverneurs entamèrent souvent des razzias contre les voisins musulmans des alentours qui étaient souvent séquestrés par les soldats portugais davantage munis en armes. En échange de leur liberté, les Portugais demandaient une rançon aux chefs des tribus berbères et la somme variait en fonction de l'âge ainsi que de l'état physique du séquestré⁵⁷.

Ces années d'assauts et d'escarmouches contre les voisins musulmans se déroulèrent dans un climat de guerre sainte entre le Portugal et les différentes dynasties musulmanes du Maroc, puis entre ces dernières et l'Espagne, qui s'étala entre 1415 et 1769. Il s'agissait la plupart du temps, de petites incursions durant lesquelles les troupes portugaises spoliaient sous leur passage les terres environnantes riches en cultures. Les maures, de leur côté, tendaient des embuscades aux voisins portugais. L'intolérance religieuse qui était mutuelle, participait à l'exacerbation des esprits et des conflits. La couronne portugaise encourageait les conversions en récompensant les morisques, à savoir ces musulmans convertis au christianisme avec « *mil reais* » par tête⁵⁸. Des morisques qui, lorsqu'ils avaient le malheur de tomber dans les mains de leurs anciens partisans, étaient cruellement martyrisés⁵⁹. Les Portugais à leur tour, au moment de s'en prendre à l'ennemi maure, ne faisaient aucune différence entre population civile et militaire, comme le dévoile un bilan d'une attaque menée dans deux campements musulmans en juin 1541 : « *apanhamo-los completamente de surpres e matámos cerca de 400 pessoas, na maioria mulheres e crianças. Os soldados não poupavam ninguém e só quando estavam cansados de matar é que capturamos umas oitenta almas* »⁶⁰.

Contrairement aux enclaves espagnoles en Afrique, la conquête portugaise de Ceuta donna lieu à une politique de peuplement conçue dans la métropole portugaise. L'arrivée des colons portugais avait provoqué la fuite des anciens habitants qui ne s'installèrent cependant pas très loin de la ville, juste en dehors de ses murailles, plus précisément dans la vallée voisine de Barbeche.

54 Ahmed Laroui, *Historia del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar magrebí : un ensayo interpretativo*, Madrid, Editorial Mapfre, 1994, p. 67-89.

55 Monique Polo, *Les enclaves espagnoles au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles*, Thèse de doctorat, université de Toulouse, 1986, p. 91-93.

56 Germain Ayache, « Beliounech et le destin de Ceuta entre le Maroc et l'Espagne », *Hesperis Tamuda*, n° 13, 1972, p. 4-36.

57 Antonio Carmona Portillo, *op. cit.*, p. 41.

58 Paulo Drumond Braga et Isabel Ribiero Mendes Drumond Braga, « De la conquista a 1580. Aspectos coyunturales », dans: Fernando Villada Paredes et José Antonio Alarcón Caballero (dir.), *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*, Ceuta, IEC, 2009, p. 334-335.

59 Charles Ralph Boxer, *Relações raciais no império colonial português, 1415-1825*. Porto, Afrontamento, 1988, p. 10.

60 *Ibid.*, p. 11.

Toutefois, leur présence si proche s'avérait une menace pour l'armée portugaise qui multiplia les attaques fortuites, les menaces et les intimidations afin de les déloger et de les repousser plus loin. Les musulmans de Ceuta finirent par plier une nouvelle fois bagage, et trouvèrent refuge dans la Sierra Ximena⁶¹.

Mais cet éloignement forcé leur permit de mieux organiser les attaques contre l'envahisseur portugais, des assauts qu'ils multiplièrent et qui finirent par plonger la ville dans un état de guerre permanente comme l'affirma David Lopes : « *a conquista Ceuta, não houve mais paz entre os seus senhores e os mouros* »⁶². Les conflits minèrent les débuts d'une timide relance de l'activité commerciale à Ceuta tout en remettant en cause la promesse de vie pacifique faite par les colons aux nouveaux arrivants ainsi qu'aux candidats à l'immigration. Pour renforcer la sécurité de Ceuta et permettre l'expansion coloniale en territoire africain, les Portugais multiplièrent la prise de nouvelles enclaves, ce qui supposa un avantage majeur pour Ceuta dans la mesure où son port devint le point de ravitaillement du reste des territoires conquis⁶³. Les Portugais mirent donc en place un réseau commercial avec l'intérieur du Maroc à partir des nouvelles enclaves de Safi (1488) et Azammour (1486)⁶⁴. Une situation qui était fort différente de l'enclave espagnole de Melilla (1497), cantonnée à un rôle purement défensif : sans contacts ni possibilités d'échange avec l'arrière-pays marocain et éloigné de la métropole, les soldats espagnols y vivaient un quotidien de misère⁶⁵.

Une autre différence par rapport au *modus operandi* espagnol dans les territoires conquis au Maroc se situait au niveau de la fonctionnalité accordée à de telles conquêtes. En effet, si la bourgeoisie portugaise octroyait au commerce dans ces territoires une importance capitale, les Espagnols marginalisèrent cette activité réduisant ces territoires à un rôle symbolique en tant que vitrines de prestige international. Pour assurer l'activité commerciale de Ceuta, les Portugais multiplièrent les tentatives de pacification de la zone. Dans ce sens, on mettra en avant le rôle joué par l'un des gouverneurs portugais de Ceuta, Alfonso de Noronha (1540-1549), qui mit en place une véritable politique de bonne entente avec les frontaliers quoique saupoudrée de quelques escarmouches sporadiques. Si le danger dans la ville était relatif, les intimidations et le climat d'insécurité étaient monnaie courante, suscitant le doute chez les candidats à l'immigration. Pour les séduire, le gouvernement portugais adopta une nouvelle mesure appelée « *moradía* » qui encourageait l'immigration vers Ceuta moyennant une récompense financière⁶⁶. Mais la plupart de ces colons étaient toujours des Portugais poussés à l'exil afin de purger leurs peines ou d'échapper à la justice⁶⁷.

61 Monique Polo, *op. cit.*, p. 25.

62 David Lopes, « Os Portugueses em Marrocos, Ceuta et Tanger », dans : Damião Peres et Eleutério Cerdeira (dir.), *Historia de Portugal*, vol. III, Barcelos, Portucalense, 1931, p. 385-432.

63 Antonio Carmona Portillo, *op. cit.*, p. 41.

64 María Rosa De Madariaga, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, Ciudad Autónoma de Melilla, UNED, La Biblioteca de Melilla, 2000, p. 38-40.

65 Miguel Ángel Bunes Ibarra, «La vida en los presidios del norte de África », dans : Mercedes García-Arenal et María J. Viguera, *Relaciones de la península ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI*, Actas del Coloquio Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI), Madrid, 17-18 Diciembre, 1987, Madrid, CSIC, 1988, p. 561-590.

66 Pedro Damián Cano Borrego, *Al-Ándalus. El Islam y los pueblos ibéricos*, Madrid, Silex, 2004, p. 76-90.

67 Antonio Carmona Portillo, *op. cit.*, p. 44.

Néanmoins, la population de Ceuta acquit très tôt un caractère durable et stable, notamment en raison de l'installation des familles des soldats, ce qui constituait une exception car cette pratique était interdite dans d'autres colonies portugaises⁶⁸. À titre d'exemple, nous citerons la présence des deux épouses de don Pedro de Meneses, ou encore la célébration dans l'Église de Ceuta du mariage de l'une de ses filles⁶⁹. De plus, nous avons trouvé dans les chroniques, la présence de « *fronteiros* » ou frontaliers, comme étaient considérés ceux qui résidaient de manière fluctuante dans la ville. Ces mêmes chroniques font également référence à l'existence de « *moradores* », à savoir des hommes et des femmes dont l'établissement était permanent. Une autre exception de la politique portugaise de peuplement chrétien qui contribua à pérenniser la population fut la présence des femmes. Si elles ne furent pas très nombreuses à venir s'installer dans la ville de Ceuta, leur présence fut néanmoins tolérée, ce qui était en soi une nouveauté⁷⁰. Ainsi en 1446, les autorités ecclésiastiques octroyèrent le pardon à une femme qui « *mora aqui da vinte anos* »⁷¹. La plupart de ces femmes étaient mariées mais certaines célibataires exerçaient la prostitution. En 1586, on comptabilisa à Ceuta 10 femmes mariées et 23 veuves mais aucune trace n'a été trouvée concernant les femmes célibataires⁷².

Malgré les incitations à l'émigration de la part de la couronne portugaise et en dépit du soutien financier proposé, les recensements de l'époque montrent que la plupart des nouveaux arrivants dans la ville ne provenaient pas du Portugal mais des régions espagnoles de l'Andalousie et de la Castille. Ces colons espagnols travaillaient la terre dans leur région d'origine et cherchaient souvent à échapper au paiement des taxes dont la valeur moyenne représentait presque un quart de leurs récoltes⁷³. Par ailleurs, les crises agraires et la pauvreté devenue chronique dans le royaume de Castille renforcèrent ces migrations. Ces Espagnols cohabitaient à Ceuta avec une petite communauté juive qui commença à revenir dans l'enclave vers la moitié du XVI^e siècle. À cette période, on avait déjà connaissance de la présence de dix familles juives et d'une synagogue⁷⁴. La population musulmane autochtone désormais reculée dans les terrains environnants à la ville reprit son activité et continua à cultiver les terres et à faire paître les bêtes dans les vastes prairies de la baie de Beliounech⁷⁵. Pour que leur présence soit acceptée aux alentours de Ceuta et afin d'éviter les séquestrations, ces voisins furent contraints de payer aux Portugais un impôt en échange de leur sécurité. Cette tolérance marchandée à l'égard de la population musulmane

68 Paulo Drumond Braga et Isabel Mendes Drumond Braga, *Ceuta portuguesa (1415 - 1656)*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 1998, p. 54.

69 *Ibid.*, p. 330.

70 Angeles Vicente, *Ceuta, une ville entre deux langues*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 31.

71 Paulo Drumond Braga et Isabel Mendes Drumond Braga, *op. cit.*, p. 330.

72 Cette politique de peuplement fut assez différente de celle appliquée à l'époque par l'Espagne étant donné que les autorités espagnoles incitaient les migrations de colons sans distinction de genre. De ce fait, les femmes espagnoles n'hésitèrent pas à faire partie de l'aventure coloniale et à émigrer vers les nouveaux territoires conquis. Il suffirait de citer le parcours d'Inés de Suárez, une jeune originaire de la région d'Estrémadure qui embarqua vers le Nouveau monde. Son histoire a inspiré le roman *Inés del alma mía* de l'écrivaine chilienne Isabel Allende. Voir Juan Francisco Maura, « Mujeres hispanas en el nuevo mundo : a la vanguardia de los acontecimientos », *Revista de Estudios hispánicos*, n° 19, 1995, p. 185-203.

73 Raphaël Carrasco, Claudette Derozier et Annie Molinié-Bertrand, *Histoire et civilisation de l'Espagne classique : 1492-1808*, Paris, Armand Colin, 2004 [1991], p. 47-87.

74 José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI : origens e actividades duma comunidade*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1997, p. 182.

75 Monique Polo, *op. cit.*, p. 31-32.

fut également encadrée en 1463, par un traité signé entre les capitaines de Ceuta et les chefs des tribus berbères qui faisait de ces musulmans des alentours des tributaires du roi de Portugal⁷⁶. De ce fait, les Portugais s'engageaient à ne pas détruire les cultures de ces musulmans voisins, ils pouvaient ainsi librement traverser leurs terres et leurs campements sans craindre d'être attaqués tandis que les maures étaient autorisés à vendre leurs produits et à marchander dans les marchés de Ceuta⁷⁷.

Toutefois, cette mesure juridique encadrant le vivre-ensemble entre les musulmans et les chrétiens de Ceuta eut du mal à entrer dans les mœurs de la population de la ville touchées par la guerre de religions. De ce fait, le sort de ces « *moros de paz* » tel que ces voisins musulmans étaient désormais considérés, était normalement assez dur. Leurs mosquées et leurs lieux de culte étaient profanés, leurs prières interrompues par des assauts et des jets de pierres et leurs femmes étaient souvent violées. L'ensemble de ces actes montre comment les chrétiens de Ceuta n'adhéreraient pas toujours à cette politique de bonne entente promue par les autorités, perpétuant ainsi l'idée de départ selon laquelle les vassaux maures étaient simplement, comme l'affirmait Camoes à l'époque, des « *torpes ismaelitas* »⁷⁸. Nonobstant, l'influence maure s'imposait quelque peu dans la société de Ceuta, comme le manifestent les distinctions et titres arabes tels que Adail, Almocadem, Anadel, etc. que les Portugais utilisaient pour nommer leurs commandants de cavalerie. De même, certaines tactiques d'attaque comme celle de raids furtifs finirent par être semblables des deux côtés des murailles.

Malgré les difficiles relations avec les voisins marocains, pendant les périodes de trêve, les autorités de Ceuta et ses habitants échangeaient des produits avec ces musulmans des alentours. On sait que ces échanges étaient particulièrement récurrents avec les musulmans de la région de Tétouan où l'on trouve la trace de commerçants juifs qui assuraient une partie du ravitaillement de la ville et qui possédaient également le monopole de certains produits comme les tissus et les bijoux⁷⁹. Dans de telles périodes d'accalmie, les caravanes de l'intérieur du Maroc pouvaient entrer dans les usines portugaises de Ceuta avec un laissez-passer et le personnel musulman pouvait monter leur campement autour des murailles tandis que chrétiens, musulmans et juifs négociaient dans la ville dans un climat relativement harmonieux. Il y avait aussi des moments où les chefs des deux côtés faisaient preuve d'hospitalité et de courtoisie, suivant la tradition de la cavalerie médiévale, même si de telles occasions n'étaient cependant pas la règle⁸⁰.

Une autre transaction fréquente entreprise avec les voisins musulmans était l'achat ou le troc d'esclaves. Lorsqu'il s'agissait de récupérer un esclave chrétien, la tâche revenait à l'« *alfaqueue* », qui était la personne chargée de négocier avec les chefs des tribus pour garantir la libération⁸¹. Dans les chroniques du XVI^e siècle, on a également découvert l'existence à Ceuta de renégats musulmans qui, poursuivis dans leurs pays d'origine, espéraient trouver dans la ville un refuge. De même, une population flottante composée de captifs, à savoir des hommes séquestrés par

76 Ce dispositif s'appliqua aussi à l'autre enclave portugaise au Maroc, à savoir la ville d'Alacaçer Ceger prise par les Portugais en 1458.

77 José de Esaguy, *O Livro Grande de Sampayo ou Libro dos Vedores de Ceuta (1505-1670)*, Coimbra, Instituto de Coimbra, 1941, p. 87-88.

78 Charles Ralph Boxer, *op. cit.*, p. 11.

79 Enrique Gozalbes Cravioto, *op. cit.*, p. 67-75.

80 Charles Ralph Boxer, *op. cit.*, p. 12.

81 Antonio Carmona Portillo, *op. cit.*, p. 48.

l'ennemi et réduits en esclavage étaient également devenus une composante sociodémographique de Ceuta.

Une lettre de 1553 nous apprend les péripéties de trois habitants de Ceuta séquestrés par les maures voisins au moment où ils pêchaient : ils furent faits prisonniers et transférés à Tétouan d'où ils parvinrent à s'échapper au bout de deux mois de captivité⁸².

C'est en voulant défendre Ceuta et les autres possessions portugaises au Maroc (Alcaçer Ceger, 1458 ; Tanger, 1471 ; Arzila, 1471 ; Azamor, 1486 et Safi, 1488), conçues comme des maillons de la chrétienté, que l'épopée portugaise toucha à sa fin. Le 4 août 1578, durant la bataille d'al-Makhzen en Ksar-el-Kébir, au Maroc, le Portugal perdit son souverain ainsi qu'une grande partie de sa noblesse, et le dynamisme de son expansion s'effondra⁸³. Le roi Sebastião nomma son oncle aîné, le cardinal Henrique et ses deux petits cousins, comme ses successeurs, mais l'un d'eux mourut quelques jours après. L'autre devint en 1580, le monarque le plus puissant de la chrétienté, à savoir le grand Felipe II⁸⁴. En 1580, la ville de Ceuta jura fidélité au nouveau roi. La victoire remportée par le Maroc permit aux autorités chrétiennes de Ceuta de constater la résistance de l'armée du sultan, déterminée à reconquérir les places occupées⁸⁵. Dans une lettre datée du 14 décembre 1579, le marquis de Santa Cruz décrit au roi l'état déplorable de la ville, « *muy apretada* », et il lui transmet également les rumeurs qui couraient à l'époque et qui étaient ravivées par les messagers maures, à savoir l'obstination des voisins musulmans pour récupérer la ville : « *aquella ciudad de Cepta, tan ymportante, esta del todo perdida y en peligro dela tomaren moros* »⁸⁶.

Conclusion

Au Maroc, les premières expéditions réalisées au XV^e siècle furent l'œuvre des Portugais et parmi les nombreuses motivations qui les poussèrent à s'intéresser à Ceuta, le souhait de croisade s'avéra central. Mais cette ville côtière, à mi-chemin entre la péninsule et le Maroc possédait un intérêt stratégique qui n'a pas échappé aux auteurs arabes du Moyen Âge qui l'ont décrit comme la « clé de l'Andalousie » musulmane, pour être une base navale redoutable d'où les sultans embarquaient pour contrecarrer l'avancée des chrétiens. En raison de sa situation géographique, Ceuta est devenue une terre de contacts, de confrontations entre différentes communautés religieuses mais aussi une frontière entre deux mondes, la chrétienté et l'islam. Ainsi, au sein de la société islamique quoique divisée entre l'élite et le peuple, les musulmans cohabitaient même dans un cadre très hermétique, avec deux autres minorités religieuses, à savoir les chrétiens et les juifs. L'arrivée des Portugais mit fin à ce vivre ensemble, les musulmans firent la ville et de nombreux juifs partirent également avec eux.

Toutefois, la volonté de repeupler la ville et de faire vivre son port incita les Portugais à entamer une véritable politique de peuplement et de vivre ensemble. D'un côté, il s'agissait d'attirer des ressortissants portugais moyennant de l'argent pour faire vivre la ville et de l'autre, il fallait

82 Archivo histórico de la ciudad autónoma de Ceuta, Santa y Real casa de la Misericordia, *Informaciones deHidalguía y de limpieza de sangre de la familia Schiafino*.

83 José Hermano Saraiva, *op. cit.*, p. 64.

84 Joseph Pérez, *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Fayard, 1999.

85 Le marquis décrit avec ces mots l'état euphorique des maures: « *ahora por estar los moros tan vitoriosos por la derrota del sernisimo rey don Sebastian* ». Voir Monique Polo, *op. cit.*, p. 25.

86 *Ibid.*

pacifier les alentours de Ceuta et mener une politique de bonne entente avec les musulmans. Pour cela, le roi portugais fit de ces maures voisins des tributaires du royaume : après avoir été chassés de Ceuta, ils passèrent du rôle d'ennemi à celui de « maures de paix ».

Toutefois, le fanatisme religieux propre aux XV^e et XVI^e siècles et l'état de guerre latente qui se vivait dans la ville rendit difficile voire impossible la politique de bonne entente entre musulmans et chrétiens. À l'acharnement des Portugais pour défendre cette enclave chrétienne, s'opposa la volonté des autochtones musulmans de récupérer ce territoire d'où ils avaient été chassés. Même de nos jours, le Maroc ne cesse de réclamer la restitution de cette ville qui constitue à ses yeux l'un des derniers vestiges du colonialisme portugais puis espagnol en Afrique.

BIBLIOGRAPHIE

ACEVEDO, Pedro de, *Documentos das Chandelarias reais anteriores a 1513 relativos a Marrocos*, Lisboa, academia das ciências de Lisboa, 1915, tomes I et II, p. 706.

AYACHE, Germain, « Beliounech et le destin de Ceuta entre le Maroc et l'Espagne », *HesperisTamuda*, n° 13, 1972, p. 4-36.

BAEZA HERRATZI, Alberto, « Ceuta lusitana », *Portugal y Ceuta : una historia común, 1415-1668*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutís, 2002, p. 30-31.

BENRAMDAME, Zoulikha, *Ceuta du XIII^e au XIV^e siècle : siècles de lumières d'une ville marocaine*, Casablanca- Mohammedia, Université Hassan II, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2003. 406 p. ISBN : 9954-8099-3-7.

BOXER, Charles Ralph, *Relações raciais no império colonial português, 1415-1825*. Porto, Afrontamento, 1988, 128 p.

BUNES IBARRA, Miguel Ángel, « La vida en los presidios del norte de África », dans : Mercedes García-Arenal et Maria J. Viguera, *Relaciones de la península ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI*, Actas del Coloquio Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI), Madrid, 17-18 Diciembre, 1987, Madrid, CSIC, 1988, p. 561-590

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *El príncipe constante*, Madrid, Cátedra, 2017, 312 p. ISBN : 978-84-376-3661- 0.

CÁMARA DEL RIO, Manuel, *Beneficencia y Asistencia social. La Santa y Real Hermandad, Hospital y Casa de Misericordia de Ceuta*, Ceuta, UNED-IEC, 1996, 594 p. ISBN: 8492097515.

CÁMARA DEL RIO, Manuel, « El presidio de Ceuta : presidiarios y últimas penas », dans: *La vida cotidiana en Ceuta a través de los tiempos, VII Jornadas de Historia de Ceuta*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 2007, p. 87-110. ISBN: 9788493563202.

CANO BORREGO, Pedro Damián, *Al-Ándalus. El Islam y los pueblos ibéricos*, Madrid, Silex, 2004, 251 p. ISBN : 9788477371311.

Carmona PORTILLO, Antonio, *Historia de Ceuta*, Málaga, Sarrià editorial, 2007, 128 p. ISBN: 9788496799073.

CHEJNE, Anwar, *Historia de la España musulmana*, Madrid, Catedra, 1968, p. 440. ISBN: 9788437602257.

DIAS FARINHA, Antonio, *Portugal e Marrocos no século xv*, Lisboa, universidade de Lisboa-Facultade e Letras, 1990.

DRUMOND BRAGA, Paulo et RIBEIRO MENDES DRUMOND BRAGA, Isabel, « De la conquista a 1580. Aspectos coyunturales », dans : Fernando Villada Paredes et José Antonio Alarcón Caballero (dir.), *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*, Ceuta, IEC, 2009, p. 316-388.

DRUMOND BRAGA, Paulo et RIBEIRO MENDES DRUMOND BRAGA, Isabel, *Ceuta portuguesa (1415 - 1656)*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 1998, 257 p. ISBN : 84-920975-4-X.

DUFOURCQ, Charles Emmanuel, « Les relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du XIII^e siècle », *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, n° 5, 1968, p. 37-62.

ESAGUY, José de, *O Livro Grande de Sampayo ou Libro dos Vedores de Ceuta (1505-1670)*, Coimbra, Instituto de Coimbra, 1941, 249 p.

FERHAT, Halima, *Sabta des origines au XIV^e siècle*, Rabat, Éditions Al Manahil, 1993, 494 p.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Alicia, *Vivre ensemble. Conflit et cohabitation à Ceuta et Melilla*, Paris, L'Harmattan, 2017, 466 p. ISBN : 978-2-343-11982-3.

GALIB, Ibn, « Una descripción de España », *Anuario de Filología*, Barcelona, 1975, in : Joaquín Vallvé Bermejo, « Emigración andalusí en Magreb », *Actas del coloquio sobre relaciones de la Península Ibérica con el Magreb en los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1988, p. 87-129. ISBN: 8400069129-9788400069124.

GÓMEZ Barceló, José Luis, « Presencia y vida de los judíos en la Ceuta de los siglos xv y xvi », dans: *Los judíos en Ceuta, el Norte de África y el estrecho de Gibraltar. Actas de las XVI Jornadas de Historia de Ceuta*, Ceuta, Instituto de estudios ceutíes, 2014, p. 185-276. ISBN: 9788492627820.

GORDILLO OSUNA, Manuel, *Geografía urbana de Ceuta*, Madrid, CSIC, 1972, 530 p.

GOZALBES BUSTO, Guillermo, « Los últimos «da tomada de Cepta» », in: Alberto Baeza Herratz (dir.), *Ceuta hispano-portuguesa*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 1993, p. 160-180.

GONZALBES CRAVIOTO, Carlos, *El urbanismo religioso y cultural de Ceuta en la Edad Media*, Ceuta: Instituto de estudios ceutíes, 1995, 273 p. ISBN: 8492097507.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique, *Notas para la historia de los Judíos de Ceuta : siglos XI-XVI*, Ceuta, Caja Ceuta, 1988, 53 p.

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique, « Las comunidades judías del norte de Marruecos. Fuentes e historiografía », *XVI Jornadas de la historia de Ceuta. Los judíos en Ceuta, en el norte de África y en el estrecho de Gibraltar*, Ceuta, IEC, 2014, p. 45-80.

LAROUÏ, Abdallah, *Historia del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar magrebí : un ensayo interpretativo*, Madrid, Editorial Mapfre, 1994, 423 p. ISBN : 84-7100-622-7.

LELIÈVRE, Dominique, *Mer et Révolution. Le Portugal pionnier fin XIV^e, début XV^e siècle*, Saint-Cyr, Loire, DL, 1998, 364 p. ISBN: 2-9511903-0-1.

LOPES, David, « Os Portugueses em Marrocos : Ceuta et Taner », dans : Damião Peres et Eleutério Cerdeira (dir.), *Historia de Portugal*, vol. III, Barcelos, Portucalense, 1931, p. 385-432.

MADARIAGA, María Rosa de, *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*, Ciudad Autónoma de Melilla, UNED, La Biblioteca de Melilla 2000, 535 p. ISBN: 9788487291593.

MARTIN, Manuela, « La vida cotidiana de las mujeres andalusíes », dans: *La vida cotidiana en Ceuta a través de los tiempos, VII Jornadas de Historia de Ceuta*, Ceuta, Instituto de Estudios

Ceuties, 2007, p. 9-21. ISBN: 9788493563202.

MASCARENHAS, Jeronimo de, *Historia de la ciudad de Ceuta*, Lisboa, Academia das ciências de Lisboa, 1918, 306 p.

MAS LATRIE, Louis de, *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age*, Paris, H. Plon, 1866, 403 p.

MAURA, Juan Francisco, « Mujeres hispanas en el nuevo mundo : a la vanguardia de los acontecimientos », *Revista de Estudios hispánicos*, n° 19, 1995, p. 185-203.

MOSQUERA MERINO, María del Carmen, *La Señoría de Ceuta en el siglo XIII. Historia política y económica*, Ceuta, Instituto de estudios ceuties, 2013, p. 557. ISBN: 9788492627615.

PENNELL, Charles R., *Marruecos : del imperio a la independencia*, Madrid, Alianza editorial, 2006. 344 p. ISBN : 9788420647791.

PÉREZ, Joseph, *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Fayard, 1999, 448 p. ISBN : 2-213-60245-X.

POLO, Monique, *Les Enclaves espagnoles au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles*, Thèse de doctorat, université de Toulouse, 1986, 3 vol. (276, 310, 310 p.)

REZETTE, Robert, *Les enclaves espagnoles au Maroc*, Paris, Éditions Latines, 1976, 190 p.

RODRIGUES DA SALIVA TAVIM, Jose Alberto, *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI : origens e actividades duma comunidade*, 1997, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 618 p. ISBN: 972819594X-9789728195946.

SARAIVA, José Hermano, *Historia de Portugal*, Madrid, Alianza editorial, 1989, 449 p. ISBN : 9788420604138.

VICENTE, Angeles, *Ceuta, une ville entre deux langues : une étude sociolinguistique de sa communauté musulmane*, Paris, L'Harmattan, Paris, 2005, 220 p. ISBN : 2-7475-8584-0.

ZURARA, Gomes Eanes de, *Chronique de Guinée*, préface et traduction de Léon Bourdon, Dakar, IFAN, 1960, 301 p.

Alicia FERNANDEZ GARCIA est actuellement ATER à l'université Paris-Est Marne-La-Vallée. Elle a soutenu une thèse doctorale à l'université de Paris Nanterre qui porte sur les relations interculturelles à Ceuta et Melilla. Parallèlement, elle s'intéresse aux questions d'identité et de nationalisme dans l'Espagne contemporaine. Elle a récemment codirigé avec Mathieu Petithomme *Contester en Espagne. Crise démocratique et mouvements sociaux*, Paris : Demopolis, 2015, et elle vient de publier *Vivre ensemble. Conflit et cohabitation à Ceuta et Melilla*, Paris : L'Harmattan, 2017.

L'Histoire en mode mineur dans les productions culturelles des « enfants de la dictature » argentine

Cecilia GONZÁLEZ

Universidad Bordeaux Montaigne

En numerosas producciones literarias y artísticas de la «generación de los Hijos» en Argentina, la infancia no aparece solamente como reservorio potencial de recuerdos, propios o recibidos, ciertos o imaginados, sino también como un lugar de enunciación paradójico, generador un dispositivo en el que coinciden la voz y la mirada del niño y del adulto, explotando estéticamente las posibilidades que ofrece el anacronismo. Inspirándose en la categoría de «literatura menor» (Gilles Deleuze, Félix Guattari), este artículo analiza las versiones del pasado reciente de tres manifestaciones argentinas contemporáneas en las que opera este dispositivo: la serie de dibujos «Un niño de 30 años» (2006) de Tomás Alzogaray Vanella, las novelas *La casa de los conejos* (2007) y *Los pasajeros del Anna C.* (2012) de Laura Alcoba y la trilogía *Mi vida después*, *El año en que nací*, *Melancolía* y manifestaciones de Lola Arias (versión de estas obras publicada en 2016).

Lola Arias, Tomás Alzogaray Vanella, Laura Alcoba, teatro argentino post-dictadura, literatura argentina postdictadura, arte argentino post-dictadura, generación de los hijos, Argentina

dessin, littérature, roman, théâtre documentaire xx^e siècle Argentine

*Dans de nombreuses productions artistiques et littéraires de la génération des « enfants de la dictature » argentine, l'enfance n'apparaît pas comme une simple source de souvenirs, propres ou transmis, vécus ou imaginaires. Elle fait partie également d'un dispositif d'énonciation paradoxal, où l'enfant et l'adulte nouent leur voix et leurs perspectives, ce qui permet d'explorer esthétiquement les possibilités ouvertes par l'anachronisme. S'inspirant de la catégorie de « littérature mineure » (Gilles Deleuze, Félix Guattari), cet article analyse les usages de l'histoire argentine récente mis en œuvre dans trois manifestations artistiques contemporaines qui se servent de ce dispositif : la série de dessins « Un enfant de 30 ans » (2006) de Tomás Alzogaray Vanella, les romans *La casa de los conejos* (2008) et *Los pasajeros del Anna C.* de Laura Alcoba (2012) et la trilogie théâtrale *Mi vida después*, *El año en que nací* et *Melancolía* y manifestaciones de Lola Arias (selon la version publiée en 2016).*

Lola Arias, Tomás Alzogaray Vanella, Laura Alcoba, théâtre argentin post-dictature, littérature argentine postdictature, art argentine post-dictature, deuxième génération, Argentine



Desde nuestros colchones desperdigados por Puente Alto, La Florida, Estación Central o San Miguel, desde las sábanas sucias que delimitan nuestra ubicación actual, refugiados en los catres que sostienen nuestros cansados cuerpos que trabajan y trabajan; de noche, y a veces hasta de día, soñamos con ella. Los sueños son diversos, como diversas son nuestras cabezas, y diversos son nuestros recuerdos, y diversos somos y diversos crecimos.

Nona Fernández, *Space Invaders*.

«Un niño de 30 años» es el título de una colección de dibujos de Tomás Alzogaray Vanella, uno de los numerosos artistas plásticos, cineastas y escritores que integran la generación de los hijos de desaparecidos y sobrevivientes de la última dictadura militar argentina¹. La infancia no aparece solamente en sus dibujos como reservorio potencial de recuerdos, propios o recibidos, ciertos o imaginados, sino también como un lugar de enunciación paradójico, generador de un dispositivo en el que niño y el adulto, como en el acertado título de la muestra, coinciden imponiéndole una torsión al tiempo, explotando estéticamente las posibilidades que ofrece el anacronismo.

Este artículo se propone indagar, a través de la presentación de ejemplos precisos, qué acercamiento a la historia argentina genera este dispositivo que incorpora la mirada y la voz del menor –el niño–, al tiempo que se construye como relato en modo menor del pasado reciente, en medio de las narrativas memoriales en la Argentina de la post-dictadura, ya sea la narrativa humanitaria que domina los años 80 o la narrativa militante que se va imponiendo a partir de mediados de la década siguiente, para institucionalizarse en torno al año 2006².

Se ha señalado el potencial crítico de algunos de estos acercamientos al pasado en manifestaciones cinematográficas de los años 2000 tales como *Papá Iván*, de María Inés Roqué, o *Los Rubios*, de Albertina Carri. En tal sentido afirma Ana Amado: «las poéticas testimoniales de los [hijos] son episódicas, fragmentarias, a menudo vueltas sobre sí mismas, literalmente ligadas a un pasado que mitifican, es cierto, pero que también persiguen e interpelan»³. En esta

1 Sin pretensión alguna de exhaustividad, recordemos simplemente algunos nombres representativos de esta generación en la literatura: Laura Alcoba, Félix Bruzzone, Marta Dillon, Julián López, Mariana Eva Pérez, Angela Raboy Urondo, Raquel Robles, Patricio Pron, Ernesto Semán; en el cine: Benjamin Avila, Nicolas Prividera, Albertina Carri, María Inés Roqué, Paula Markovitch, Virginia Croatto; en las artes visuales y escénicas: Lola Arias, Tomás Alzogaray Vanella, María Giuffra, Lucila Quieto

2 Diversos términos han sido acuñados para remitir a la perspectiva de las segundas generaciones en diversas latitudes, en relación en particular con la memoria de la Shoah. Como lo recuerda Marianne Hirsch: «*The particular relation to a parental past described, evoked, and analyzed in these works has come to be seen as a “syndrome” of belatedness or “post-ness” and has been variously termed “absent memory” (Fine 1988), “inherited memory”, “belated memory”, “prosthetic memory” (Lury 1998, Landsberg 2004), “mémoire trouée” (Raczynow 1994), “mémoire des cendres” (Fresco 1984), “vicarious witnessing” (Zeitlin 1998), “received history” (Young 1997), and “postmemory”*». Marianne Hirsch, «The Generation of post-memory», *Poetics today*, 29/1, Spring 2008, Duke: Duke University Press, p. 105. Para una reflexión teórica sobre la operatividad del concepto de postmemoria en las producciones culturales de la generación de los hijos en Argentina, véase María Belén Ciancio, «Sobre el concepto de postmemoria», Instituto de Filosofía: Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC, 29 oct. 2013, Web 20 marzo 2014, disponible en: ; también Ilse Logie (2016), «¿Posmemoria en el Cono Sur? Sobre la aplicabilidad de un concepto», en Teresa Basile (ed.), *Las memorias en la literatura*, Buenos Aires: Editorial Universitaria Eduvim, en prensa. Para una periodización de las narrativas memoriales en la Argentina de la postdictadura puede consultarse, entre otros, el artículo de Roberto Pittaluga, «Miradas sobre el pasado reciente argentino. Las escrituras sobre la militancia setentista (1983-2005)», in: Marina Franco y Florencia Levín (comp.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 124-150.

3 Sobre este punto véase Ana Amado, *La imagen justa. Cine argentino y política (1980-2007)*, Buenos Aires:

línea, que destaca también los potentes efectos de la búsqueda formal, Edurne Portela analiza la «desestabilización de los discursos de la memoria [...] operantes en la cultura argentina» en novelas como *Los topos* de Félix Bruzzone⁴. Presente en una zona de las obras que indagan en los años de militancia de los padres y en las circunstancias en que vivieron el golpe de Estado de 1976, este acercamiento desplazado opera desde el propio dispositivo de enunciación que sus producciones ponen en juego, generador de una renovada visibilidad sobre estos capítulos de la historia argentina reciente⁵.

¿Pero cómo definir este tono menor desde un lugar que no sea el de la mera tematización de la infancia? Para hacerlo, tomaremos como punto de partida los tres rasgos fundamentales que caracterizan a las literaturas menores según la categoría elaborada por Deleuze y Guattari, una categoría que permite caracterizar líneas comunes que recorren esta producción. Una literatura menor se caracteriza, en primer lugar, por un «fuerte coeficiente de desterritorialización»⁶ de un idioma, entendido aquí ya sea como variedad lingüística o como lenguaje artístico, código o género, impactados en las obras de nuestro corpus por las interferencias entre lenguaje infantil y jerga política militante, o por los usos desviantes del dibujo infantil y de la literatura para niños. El segundo rasgo de las literaturas menores «es que en ellas todo es político»⁷, al punto de penetrar las esferas de lo privado, individual o familiar⁸. El carácter colectivo de la enunciación, correlativo al punto anterior, y tercera característica de las literaturas menores según Deleuze y Guattari, atraviesa las producciones de la generación de los hijos. Puede aparecer explícitamente encarnado en las ocurrencias de la primera persona del plural «nosotros» que reenvía a un

Colihue, 2009, y Alejandra Oberti, Roberto Pittaluga, *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006.

4 Edurne Portela, «Félix Bruzzone y la memoria anti-militante», *A contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, Vol. 7, no 10, Spring 2010, 182, p. 168-184. Sobre este punto, véase también Teresa Basile, «La orfandad suspendida: la narrativa de Félix Bruzzone» [en línea], *CELEHIS, Revista del Centro de Letras hispanoamericanas*, 25 (32), p. 141-169, disponible en (consultado el 01/03/18).

5 Definimos aquí el término dispositivo inspirándonos en la caracterización propuesta por Gilles Deleuze: «Los dispositivos... son máquinas para hacer ver y para hacer hablar. [...] Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella. Los dispositivos tienen pues, como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivización, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta mutaciones de disposición. En todo dispositivo debemos desenmarañar y distinguir las líneas del pasado reciente y la parte de lo actual, la parte de la historia y la parte del acontecer, la parte de la analítica y la parte del diagnóstico», Gilles Deleuze, «¿Qué es un dispositivo?», in: AA.VV, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-156 (155-160). También puede consultarse el Capítulo 9 del libro de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, México: Era, 1999, p. 117-126, también titulado «¿Qué es un dispositivo?», dedicado más específicamente a definir esta categoría en relación con la obra de Franz Kafka.

6 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, op. cit. p. 28.

7 *Ibid.*, p. 29.

8 Una de las críticas más tempranas a las producciones de los hijos fue, precisamente, la de despolitizar la experiencia militante de los padres. Es el caso de «La apariencia celebrada», artículo que el crítico y novelista Martín Kohan dedica a la película *Los rubios* de Albertina Carri en la Revista *Punto de vista* n° 78 del año 2004. Entre otras reacciones, Gonzalo Aguilar destaca, por el contrario, la toma de posición que supone el cuestionamiento, en la película, de «la politización de todas las esferas de la vida social» en las organizaciones armadas, que integraron a los niños en el paso a la clandestinidad. Recuerda, por otra parte, la continuidad entre el compromiso político de los padres y el compromiso estético de la cineasta y los miembros del equipo de rodaje, *Otros mundos. Un ensayo sobre nuevo cine argentino*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2010, p. 187.

colectivo generacional marcado por la experiencia de la militancia y el terrorismo de Estado, como en los biodramas de Lola Arias, en el cine de Albertina Carri o incluso en las novelas de Mariana Eva Pérez y Félix Bruzzone, que llegan a explicitar en sus páginas el paso más o menos problemático de sus narradores por la agrupación H.I.J.O.S⁹. El colectivo generacional puede reenviar también a la fratría en sentido restringido, a los hermanos, como en *Soy un nuevo piloto de la Nueva China* de Ernesto Semán o *Pequeños combatientes* de Raquel Robles, o subyacer a una primera persona del singular que no deja sin embargo de presuponerlo, como es el caso de las novelas de Laura Alcoba o de películas como *Infancia clandestina* de Benjamín Avila o *El premio* de Paula Markovitch¹⁰.

«Una literatura menor es la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor»¹¹, proponen Gilles Deleuze y Félix Guattari: resultaría difícil asociar esta célebre definición con el corpus que estudiamos si entendemos por minoría una de esas «clases paradójicas»¹² o partes «sin parte»¹³ que, desconocidas por un orden social dado, exponen su demanda en el espacio público y se instituyen performativamente cuestionando el conjunto de la repartición hegemónica. No se trata aquí de plantear la operatividad de este concepto aplicado a la generación de los hijos. Minoritario no es aquí el grupo sino la perspectiva, esto que hemos llamado el «modo menor» con el que un corpus de producciones culturales surgidas de la generación de los hijos se acerca a la historia argentina reciente. Este modo es fundamentalmente posicional y no implica, a pesar de la enunciación generacional que asume en algunas manifestaciones, una demanda de reconocimiento del grupo como parte.

Hablaremos entonces de modo menor en este sentido restringido, para referirnos a un rasgo recurrente en las producciones artísticas de la generación de los hijos: el doble acercamiento simultáneo a la historia reciente desde el lugar del artista y desde el lugar del menor, del niño que no tiene poder de decisión o de control sobre las actividades de los padres, que lee en tal sentido los acontecimientos de la historia reciente desde ese lugar tutelado de la infancia, desde sus lenguajes expresivos, ya sea el juego, las lecturas, el dibujo, las variantes cronolectales específicas. La infancia como lugar prolongado de enunciación minoritaria, como posición que dura en el tiempo y se amalgama con la voz del artista adulto, induce distorsiones temporales, inversiones genealógicas que se integran a estos proyectos artísticos como un componente que explota estéticamente el anacronismo, desarrollando aquella «cualidad anacrónica» de la memoria de la que hablara Michael Rothberg, capaz «de reunir el ahora y el entonces, el aquí y el allí» y que es «fuente de su poderosa creatividad, de su capacidad para construir nuevos mundos a partir de los materiales de los antiguos»¹⁴ (la traducción es nuestra).

9 Véase Mariana Eva Pérez, *Diario de una princesa montonera: 110% verdad*, Buenos Aires: Capital intelectual, 2012 y Félix Bruzzone, *Los Topos*, Buenos Aires: Mondadori, 2008. La agrupación de derechos humanos HIJOS (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) fue creada en 1995.

10 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 31.

11 *Ibid.*, p. 28.

12 Término utilizado por Jean-Claude Milner en *Les noms indistincts*, Paris: Le Seuil, 1983, para referirse al colectivo «mujeres» y retomado por Etienne Balibar en *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 448.

13 Jacques Rancière, *La méfiance: politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

14 Michael Rothberg, *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 5.

Dentro de una producción más vasta, hemos elegido tres proyectos tomados de diversas prácticas y lenguajes artísticos en los que este dispositivo se manifiesta de manera ejemplar: la muestra de dibujos «Un niño de 30 años» de Tomás Alzogaray Vanella, la escritura autoficcional de Laura Alcoba en las novelas *La casa de los conejos* (2007) y *Los pasajeros del Anna C.* (2012), el teatro documental de Lola Arias, a través en particular de su trilogía dedicada a las dictaduras de Argentina y Chile: *Mi vida después* (2009), *El año en que nací* (2011) y *Melancolía y manifestaciones* (2012).

Los tres proyectos artísticos giran en torno a la reelaboración de un acontecimiento catastrófico¹⁵ que articula lo individual y lo colectivo, lo íntimo y lo político: se trata, en la serie «Un niño de 30 años», de la representación de los cuerpos muertos y mutilados de los padres; en las novelas de Laura Alcoba, la catástrofe se identifica con los violentos años 70, y se hace manifiesta en la desaparición de Diana Teruggi y la apropiación de su bebé Clara Anahí, en *La casa de los conejos*¹⁶ o, en *Los pasajeros del Anna C.*, a través de las «Estelas», monumentos a la vez literarios y funerarios que cierran la novela¹⁷. La catástrofe preside asimismo la trilogía de Lola Arias, a través del relato de las circunstancias de su nacimiento: «Cuando yo nací, el útero de mi madre explotó y todo se cubrió de sangre: la cama, el piso del hospital, la ropa de las enfermeras. Era 1976 y el país también había explotado bajo un golpe militar. Por suerte, mi madre y yo sobrevivimos a la explosión»¹⁸.

Pero si en los tres recorridos se reelabora la catástrofe, condensada en el año 1976, sus acercamientos a la historia reciente se declinan a través de operaciones bien diferenciadas: la reactivación de géneros y lenguajes visuales «menores» vinculados con la infancia en Alzogaray Vanella; el cruce entre memoria de la infancia y memoria de la militancia revolucionaria de los 60-70 en Argentina; la apertura del modo menor de la generación de los hijos hacia otras minorías, que integran y superan la dimensión nacional o continental de la historia, en el teatro documental de Lola Arias.

Cuentos crueles: violencia y géneros menores en los dibujos de Tomás Alzogaray Vanella

Fig. 1 «las tejas son rojas»¹⁹

15 Para una perspectiva histórica del uso del concepto de catástrofe, véase Henri Rousso, *La dernière catastrophe: l'histoire, le présent, le contemporain*, Paris: Gallimard, p. 9-23. Tomamos aquí su definición de catástrofe como momento que delimita el tiempo presente: «*Il faut donc entendre ici le terme de "catastrophe" en son sens étymologique, à la fois comme un "bouleversement", une "fin" dans son acception grecque, lesquels ont des conséquences souvent insurmontables, mais aussi comme un "dénouement", un "coup de théâtre" au sens littéraire et dramaturgique du terme, dans son acception latine. En insistant sur la catastrophe comme origine provisoire d'un temps présent dont elle accepte le caractère fugace, cette conception historiographique, dont les prémisses remontent à 1917-1918, s'inscrit dans une vision discontinue de l'histoire en rupture avec la logique de la modernité révolutionnaire qui a reposé plutôt sur l'idée d'une continuité, d'une linéarité, d'un accomplissement, notamment vers le Progrès, après avoir elle-même surgi d'une rupture majeure dans le cours de l'histoire, au moins occidentale*», p. 21-22.

16 «Voy a evocar al fin toda aquella locura argentina, todos aquellos seres arrebatados por la violencia», Laura Alcoba, *La casa de los conejos*, Madrid, Edhasa, 2008, p. 14

17 Laura Alcoba, *Los pasajeros del Anna C.*, Buenos Aires, Edhasa, 2012, p. 183-184.

18 Lola Arias, *Mi vida después y otros textos*, Buenos Aires, Reservoir Books, 2016, p. 146.

19 Los dibujos que se reproducen en las Figuras 1 a 6 están tomados de la muestra *Un niño de 30 años*, de Tomás Alzogaray Vanella, con el amable permiso del autor;

La serie de dibujos que compone el cuaderno «Un niño de 30 años» vuelve entonces, como su nombre lo indica, a tiempos ya lejanos que no terminan sin embargo de poder dejarse atrás. Florencia Basso estudia los cinco cuadernos dedicados por Tomás Alzogaray Vanella a la experiencia de la dictadura y el exilio de su familia en México y analiza la construcción de esta figura del artista adulto/niño:

El cuaderno es explícitamente autobiográfico: un niño, representado como un adulto de 30 años pero en una escala correspondiente a un niño, algo así como un «adulto pequeño», atraviesa situaciones o acciones con fuertes reflexiones/definiciones identitarias, algunas de ellas son: la relación entre padre e hijo y madre e hijo –la representación simbólica de «matar a los padres»–, la toma de conciencia de haber nacido en plena dictadura cívico-militar, el exilio político y la doble identidad argentina y mexicana²⁰.

Las leyendas que los acompañan están escritas a mano, con caligrafía escolar. Los trazos reproducen también los rasgos del dibujo infantil. En la composición «las tejas son rojas» (fig. 1), la casa no tiene suelo, no se apoya en nada; del borde inferior de las paredes chorrea sangre. El lugar que ocupa esta composición en la sintaxis propuesta por la serie de dibujos –que incluye referencias al año 1976– permite integrarla en las coordenadas temporales de la última dictadura argentina, generando un efecto de desplazamiento metonímico de la sangre del cuerpo del padre al conjunto de la familia y de ésta a una casa familiar en alguna medida móvil. La relación entre la imagen y la leyenda recurre también al desplazamiento: si la escritura infantil remite al tópico de las casitas de tejas rojas, el dibujo dice más y dice menos al mismo tiempo: la sangre se ha desplazado verticalmente del techo a las fundaciones, abandonando así su propiedad mimética para adquirir un espesor metafórico; el dibujo se ha hecho fantástico: la casa vuela, se personaliza, se arranca del suelo, se exilia, exhibe lo que está subyaciendo al conjunto de la construcción, invisibilizado por las prolijas líneas del trazado de la casita, pero haciendo eco al borde superior, que deja ver un humo denso saliendo de la chimenea.

Otro género se invita de este modo a la composición: el reverso inquietante de los cuentos para niños, de sus brujas y sus ogros, sus lobos y sus cazadores (fig. 2). Hablan de mundo excepcional, o de un estado de excepción en el que las leyes que rigen el mundo –físicas, en los cuentos; institucionales, en la Argentina de la dictadura– han quedado abolidas.

El espectador actual de la composición ve así el dibujo del niño que fue, el dibujo del adulto que es, y los efectos de su coexistencia. El artista niño/adulto desvía los tópicos del dibujo infantil ya sea a través del carácter subrayadamente cruento de las imágenes, que bordean lo intolerable (fig.

20 Florencia Basso, «Los niños-adultos de Tomás Alzogaray Vanella», in: *Volver a entrar saltando: Memorias visuales de la segunda generación de exiliados políticos en México*, Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Memoria Académica, 2016, disponible en: , p. 139. Los cinco cuadernos son *Un niño de 30 años* (2006), *Circo de los payasos bigotones* (2007), *Manuelita ¿a dónde vas?*, *Los aviones son de papel* y *El niño que Odia* (2007-2011). Florencia Basso explica la génesis del primero: «Este cuaderno fue realizado en el viaje que Tomás hizo el año 2006 a México, al encontrarse con dos objetos que usaba en la escuela: un cuaderno de marca *Scribe* –de fabricación mexicana [...] y un lápiz bicolor azul y rojo. El cuaderno consiste en una serie de 95 dibujos con frases escritas en algunos de ellos [...]. En un primer acercamiento a los dibujos vemos el carácter enérgico, perturbador, descarnado, sin paliativos de la propuesta: se representan temas y elementos violentos (cuchillos, pistolas, genitales sangrando, cabezas decapitadas, heridas, cicatrices) con trazos fuertes –como apretando el lápiz–, con el color rojo la mayoría de las veces representando la sangre, en palabras de él: «fue un poco vomitivo [...] donde todos los días estuve dibujando así como un vómito, entre 10 y 20 dibujos diarios durante uno o dos meses. [...] yo lo llamo el *cuaderno madre* y donde hablo de esta relación directa de mi exilio (2015, s/p.)». *Ibid.*

3), ya sea a través de la integración de la violencia en lo representado (fig. 4), ya sea recurriendo a la ferocidad de la ironía con la que explota los contrastes entre texto e imagen.

El acercamiento a la historia reciente se lleva a cabo oblicuamente en esta serie de Tomás Alzogaray Vanella, a través del trabajo con géneros menores con respecto a las artes visuales como el dibujo infantil, o a la literatura, como el cuento folclórico tradicional, o aun a la fotografía, a través de la foto carnet. A través de ellos se potencia la violencia, gracias al contraste entre los mismos rasgos de escritura infantil, escolar, y la atrocidad de lo representado. El dispositivo anacrónico se verifica también en la ferocidad generada por el contraste entre texto e imagen. Una serie de seis dibujos representa la madre acuchillada acompañada de leyendas como: «Má?...» (apócope familiar de «mamá», con el que el niño llama al cuerpo inerte de la madre) o «Mamy: te maté»/ «Te maté de nuevo»/ «Yo no fui», que deslizan la enunciación al pasado pero anuncian una continuidad entre la culpabilidad experimentada por el niño ante el fantasma del parricidio y sus ecos en el adulto. El dispositivo anacrónico se hace literal al fundirse la enunciación infantil del texto y la representación del hijo adulto (fig. 5). El último dibujo de la 8 serie ancla el nacimiento en año del golpe de Estado a través de la leyenda «naci en el xx76», escrita también por una instancia artista adulto/niño que deja aparecer la enunciación infantil, una vez más, con sus faltas de ortografía, su tachado y su caligrafía propia.

Estos los usos de la enunciación y el trazo infantil por parte del artista abren la puerta también a la asunción de la violencia propia, representada por ese revólver sangriento que el niño le regala al padre para Navidad (fig. 4). Se trata de uno de los aspectos más escasamente abordados en los relatos testimoniales de la primera generación como en las producciones culturales de la segunda. Por otra parte, el dibujo reproducido en la Figura 6 inscribe la historia individual en la historia colectiva, puesto que la primera persona del singular de la leyenda «Naci en el xx 76» reenvía a la clase de los nacidos en el 76 en situaciones extremas de cautiverio, amenaza de muerte o exilio. Por otra parte, gracias a la enunciación escolar defectuosa, que guarda tachaduras y faltas de ortografía, el artista se define como parte de la clase de los que fueron niños en aquel entonces, y construye su posición de enunciador desde un doble lugar niño adulto perceptible en otros dibujos de la serie, en los que la madre y el hijo son representados como personas de la misma edad, jóvenes ambos, pero sin distancia generacional entre ellos.

Una pequeña historia de la militancia

Un dispositivo semejante²¹ caracteriza las novelas de materia autobiográfica *La casa de los conejos* (2007) y *Los pasajeros del Anna C.* (2012) de Laura Alcoba. La primera se vuelve al tiempo en que Laura y su madre compartieron con otros miembros de la organización Montoneros una casa operativa donde funcionó una imprenta clandestina de la organización bajo la fachada de un criadero de conejos que da el título a la traducción en español²². Al filo del relato, la instancia narrativa que abre la novela y la cierra con referencias precisas al contexto de enunciación de los años 2000 y sus reorientaciones en términos de políticas públicas de la memoria, va dejando lugar a una enunciación infantil que genera, una vez más, dispositivo de enunciación doble.

21 El título está tomado de las primeras páginas de la novela de Laura Alcoba *La casa de los conejos*: «Pero antes de comenzar esta pequeña historia quisiera hacerte una última confesión: que si al fin hago este esfuerzo de memoria para hablar de la Argentina de los Montoneros, de la dictadura, del terror, desde la altura de la niña que fui, no es tanto para recordar, como para ver si consigo, al cabo, de una vez, olvidar un poco», op. cit., p. 14.

22 La novela fue escrita en francés y publicada con el título *Manèges* en 2007. En 2008 se editó la traducción española, realizada por el escritor Leopoldo Brizuela.

La actualización del pasado se acentúa gracias al uso del sistema verbal del presente, el marco temporal y espacial de unos deícticos que remiten al marco enunciativo del pasado:

Por el camino de vuelta, me *detengo* al borde de una u otra zanja de aguas servidas. Tengo un pequeño frasquito para encerrar renacuajos. Por fin *vuelvo* rápido a tomar la merienda. *Hoy* es el día en que se limpian las armas. Yo trato de encontrar un pequeño sitio limpio en la mesa atestada de hisopos y cepillos empapados en aceite. No quiero ensuciar mi rodaja de pan untada con dulce de leche²³.

En el discurso de la narradora niña, la figura materna se desdobla entre su madre verdadera, definida por la dureza de la vida clandestina y las férreas condiciones de seguridad que tiene que hacer cumplir a la niña, y la risueña figura de Diana Teruggi, a quien está dedicada la novela, embarazada por otra parte, con la que la niña comparte tanto actividades militantes como actividades domésticas. Narradas por esta instancia narrativa doble que explota poéticamente el anacronismo, estas secuencias constituyen una puerta de entrada a la experiencia infantil de la vida en la clandestinidad desde la doble temporalidad pasado/presente, y simultáneamente generan un efecto de distanciamiento o desajuste con respecto a ella. Así, la extensión del «nosotros» de la pequeña comunidad clandestina, asumido con orgullo por la narradora niña porque la presenta como una más dentro de la célula clandestina, es difícilmente atribuible a la narradora adulta que enmarca el relato:

A veces, también, salimos de a uno a la vereda, a la vista de los vecinos. Y es que oficialmente aquí sólo se hacen trabajos a fin de acondicionar el galpón que dará albergue a centenares de conejos. Esas bolsas visibles justifican, o así lo esperamos, las innumerables idas y venidas de la pequeña furgoneta gris. Nosotros afectamos la agitación que podría explicar el modesto proyecto de construir un criadero, así como la compra de tantos materiales. Pero detrás de esa construcción se levanta una obra absolutamente diferente, inmensa y de una importancia única: la casa que habitamos ha sido elegida para ocultar en ella la principal imprenta montonera²⁴.

El pronombre deíctico coincide y no coincide al mismo tiempo, según la instancia de enunciación a la que se remita, con los moradores de la casa: cuando coincide, la distancia temporal disminuye, el pasado se acerca al presente hasta coincidir con el presente; cuando remite de manera restringida, por el contrario, al colectivo «célula clandestina», la inclusión de la niña resulta desmedida y reenvía más bien a la manera como esta experimentó su presencia y su participación en las actividades políticas. La simultánea inclusión y exclusión de la narradora en el pronombre «nosotros» refuerza el efecto de polifonía interna entre dos versiones y visiones de esa experiencia, separadas por un lapso de treinta años y por el cambio de situación de la narradora adulta, que ahora es a su vez madre de una niña que motiva en parte la escritura del relato.

Las interferencias entre la esfera de las acciones clandestinas y la de la vida cotidiana de la niña se manifiestan de manera ostensible cuando se ponen en un mismo nivel actividades lúdicas y tareas militantes: la narradora cuenta un juego que ha inventado para verificar que no son seguidos por fuerza de seguridad «encadenando tres saltitos, [entrechocando] luego las palmas y dándose vuelta de pronto, saltando con los pies juntos»²⁵; también participa con entusiasmo, junto con Diana y los otros miembros de la casa operativa, en el armado de

23 Laura Alcoba, *La casa de los conejos*. op. cit., p. 86. El subrayado es nuestro.

24 *Ibid.*, p. 56.

25 *Ibid.*, p. 26.

«grandes paquetes envueltos en papel brillante con muchas cintas de colores»²⁶ para esconder los prohibidos ejemplares de *Evita montonera*. La polifonía permite por otra parte reevaluar la despreocupación infantil desde un segundo plano menos risueño que el de la niña o relativizar su ilusión de pertenencia a esa comunidad de adultos.

También los juegos verbales constituyen un espacio en el que se ponen de manifiesto el acercamiento y cruce entre jerga militante y lenguaje infantil, lo que genera un efecto de comicidad que aleja el discurso de entonaciones épicas, trágicas, melancólicas o aun meramente descriptivas. El tono menor surge aquí, precisamente, de la distancia entre estos modos y el relato de la historia cotidiana de una casa operativa a partir de la experiencia desajustada del niño. Dos secuencias de *La casa de los conejos* presentan el contacto entre el lenguaje infantil y el lenguaje militante de manera clara: la primera está directamente consagrada a la definición del término «embute» que ocupa el conjunto del capítulo 6, asumido por una voz narrativa adulta. Como para otros un objeto, un secreto familiar o una fotografía, esta palabra muy usual en el discurso militante emerge como resto fragmentario del pasado y se convierte en el disparador, según se explica, de los comienzos de una «investigación»²⁷ que arranca por el Diccionario de la Real Academia Española y termina en internet. Hurgar en el pasado, para retomar un término de la narradora, es hurgar también en un lenguaje. Y la puesta en escena del relato de la investigación, presente aunque discreto en esta narración memorial de la generación de los hijos, destaca este componente en el que el trabajo arqueológico sobre el pasado es también un trabajo sobre el espesor de la lengua. Por entre las mallas de la narradora hija aparece la narradora escritora.

Por eso tiene tal vez más peso aún ese encuentro entre el discurso militante y los juegos verbales del universo infantil, como puede verse en los ejemplos que siguen. Imitando la tarea de Diana, que le inventa problemas para que practique matemáticas, la niña juega a la maestra: crea un crucigrama que retoma las preocupaciones y referencias del discurso militante de la época «para hacer reír a Diana, sobre todo la cuarta palabra, la que repetía la consigna [«Patria o Muerte»] que servía de colofón a los artículos más importantes de *Evita Montonera*»²⁸:

Fig. 7, Laura Alcoba, *La casa de los conejos*, p. 118.

Sobre la misma consigna vuelve la narradora al recordar una pintada inconclusa, probablemente por la llegada inesperada de la policía, cuya versión rezaba: «PATRIA O MU», haciéndola pensar en los habitantes como vacas, y pasar a la onomatopeya «¡¡¡¡PATRIA O MUUUUUUU!!!!»²⁹. Los usos infantiles del lenguaje militante alejan el discurso militante de solemnidad y construyen una vida cotidiana de la casa operativa preservada de la violencia, que sólo aparece como telón de fondo amenazador y se hace manifiesta en las reacciones de los adultos cuando la niña infringe las normas de seguridad.

En medio de estas interferencias entre militancia y vida doméstica, lenguaje político y lenguaje infantil, escritura seria y escritura en broma, sus emergencias repentinas y su permanente amenaza, quedan subrayadas, no obstante, por el efecto de contraste, en ocasiones brutal, que genera la escritura. En dos oportunidades, se traduce en reacciones de brusquedad de parte de

26 *Ibid.*, p. 80.

27 *Ibid.*, p. 49.

28 *Ibid.*, p. 118.

29 *Ibid.*, p. 119.

los adultos –la madre, César– frente a las infracciones a las reglas de seguridad cometidas sin querer por la niña.

Un tercer ejemplo narra la irrupción, alegórica, de la violencia propia. Se trata de la secuencia en la que Diana y la niña se disponen a cocinar uno de los tantos conejos que proliferan en la casa: «Hoy hemos hecho nuestra primera tentativa culinaria. Diana tomó de las orejas un bonito conejo blanco con la intención de matarlo, pero eso sí, “de una” [...] El conejo, que al parecer presentía lo que se le preparaba, empezó a revolverse en todas las direcciones, fulminando a Diana con sus ojos escarlatas»³⁰. Basado en una inversión hiperbólica, el relato explota el efecto de comicidad presentando a las dos ejecutoras tan inexpertas e inofensivas como mortífero al conejo. Sin embargo, la muerte del animal es narrada con extremo detalle hasta su fin, y una de las réplicas de Diana: «Por lo menos acá vas a estar segura de que no te sirvieron tu gatito: lo matamos juntas...» provocan la reacción inmediata de la niña: «tan pronto dijo estas palabras –recuerda–, solté el conejo»³¹.

En *Los pasajeros del Anna C.* la narradora subraya aún más el carácter desajustado de este testigo de la militancia de los padres: ha vivido una parte de los hechos que narra, ha estado efectivamente ahí, pero es incapaz de memoria directa, puesto que se trata de las circunstancias de su nacimiento y sus primeras semanas de vida. La narradora de la novela saca partido de esta circunstancia propia de la enunciación del testigo indirecto: aunque luego esta figura se diluye, inicia la novela con una primera persona del plural inclusiva: «Durante nuestra travesía del Atlántico a bordo del Anna C., yo debía de tener poco más de un mes de vida. No sé qué nombre llevaba por entonces... mis padres no se ponen de acuerdo sobre el punto, como sobre tantas otras cosas»³².

Y es que si este testigo ocular nada puede atestiguar de lo que dice, tampoco los otros testigos pueden dar certezas de la fiabilidad de muchos datos. Son fuentes inseguras. Este incipit que presenta el testimonio de los sobrevivientes de la aventura cubana narrada en la novela, entre ellos los padres de Laura, tiñe el conjunto del relato con una leve distancia irónica que atañe incluso a la identidad civil de la narradora, perdida en el complejo juego de nombres propios, nombres de guerra e identidades ficticias propios de la vida en la clandestinidad, y de las infancias clandestinas: «Soledad no había cumplido aún veinte años, pero ya era madre... de Laura Sentís Melendo o de Laura Rosenfeld. O acaso de Laura Moreau. O Moreaux. ¿O Laura Godoy? ¿Así se llamaba su hija? Mi madre, hoy, no puede recordarlo»³³.

La posición del testigo paradójico aparece claramente expuesta en la novela: la narradora cuenta hechos que ha vivido, al menos en parte, a los que ha asistido en el momento de su nacimiento o cuando tenía un mes de vida. El «nosotros» que utiliza pone el ejercicio de reconstrucción bajo el signo de la duda: la narradora tiene que verificar, reconstruir los hechos, a partir de la memoria, presentada como declinante y fragmentaria, de los padres, verdaderos protagonistas del relato, o de sus compañeros, futuros cuadros dirigentes, en particular de la agrupación político-militar Montoneros. Se trata de un testimonio que no puede aspirar a la totalidad, a la adecuación con la experiencia vivida, hecho de versiones afectadas por un fuerte potencial de incertidumbre, corregibles ilimitadamente. La fragilidad de la certificación deja aparecer otra figura de autor:

30 *Ibid.*, p. 77.

31 *Ibid.*, p. 78.

32 Laura Alcoba, *Los pasajeros del Anna C.*, op. cit., p. 11.

33 *Ibid.*, p. 12.

la de la compiladora de una memoria que se pierde ineluctablemente por el paso de los años, la transmisora de una memoria, la memoria militante. Puede asociarse, en tal sentido, con la figura de los hijos como testigos-escucha, propuesta por María Belén Ciancio:

Se constituiría entonces otra figura, la del testigo escucha, que va al encuentro del relato de lo ausente, de un pasado, y que desde Benjamín alude al narrador y al silencio en que lo sumió la barbarie de una experiencia. El testigo-escucha es elegido para pensar el desastre, para guardar memoria y, al mismo tiempo, romper con la lógica (y su legitimación temporal) del « haber estado» de una generación³⁴.

La urgencia del trabajo de la recopiladora reside en el registro del paso de las generaciones. Lo que se persigue son menos las circunstancias de la muerte –los propios padres están vivos, por ejemplo– que la génesis del proceso de radicalización que los llevó a Cuba y al camino de las armas. La narradora adopta una perspectiva capaz de recrear las expectativas de los jovencitos que viajaron a la isla, «ateniéndose a lo que sabían y a lo que fundamentalmente ignoraban» del futuro³⁵. Esta perspectiva temporal aleja el relato de las narrativas del trauma histórico y constituye uno de los más claros intentos por capturar huellas del relato militante que habitó a la generación anterior a partir de un ejercicio de imaginación: entre los agradecimientos figura, en efecto, el que dirige a su padre. Gracias a «los recuerdos que tuvo a bien escribir», afirma Laura Alcoba, ella pudo, «encontrarse, con la imaginación, en plena selva cubana»³⁶. La escritura novelesca nace así del encuentro entre el testimonio, escrito en este caso, del padre y el trabajo de reconstrucción propio de las segundas generaciones.

Pero el deber de memoria hacia los muertos, propio del acto testimonial, no está ausente sin embargo en la escritura de este paradójico testigo; sólo se lo desplaza: la novela se cierra, así, con una serie de estampas de hombres públicos cuyos nombres se recuerdan, en un anexo titulado «Estelas», rastros o huellas de los que pasaron pero también, y ante todo, monumentos funerarios a la memoria de los caídos. Si los pasajeros del Anna C. todavía son desconocidos en el tiempo de la historia narrada, dejarán de serlo en breve: el álbum de fotografías pasa revista a los retratos juveniles de personajes históricos como Gustavo Ramus, Carlos Maza y Fernando Abal Medina, Emilio Jáuregui –futuros cuadros dirigentes de Montoneros– o Joe Baxter, quien se incorporaría al ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo).

La narradora, pasajera sin memoria del Anna C., presente/ausente de ese pasado al que vuelve, recrea sobre la base de otros testimonios, también fragmentarios e imperfectos, la memoria de los representantes de una generación para la cual, como reza el epígrafe tomado de Stendhal: «*exposer sa vie devint à la mode [...]*» y para la cual «*il fallait aimer quelque chose d'une passion réelle, et savoir dans l'occasion exposer sa vie*»³⁷.

Menores y minorías en el teatro documental de Lola Arias

Cuando hablamos hoy de nuestras experiencias con personas que no estuvieron en el campo, todo aquello les parece siempre algo impensable. Y, sin embargo, son personas iguales a las que allí fueron presos y guardianes [...] Hemos de abandonar esa postura de arrogancia con la que pretendemos que aquel mundo del campo nos resulte incomprensible. Todos conocíamos la

34 María Belén Ciancio, op. cit., p. 2

35 Beatriz Sarlo, *Ficciones argentinas: 33 ensayos*, Buenos Aires, Mardulce, 2012, p. 216.

36 Laura Alcoba, *Los pasajeros del Anna C.*, op. cit., p. 285.

37 *Ibid.*, p. 9

sociedad de la que surgió el régimen que pudo organizar tales campos.

Peter Weiss, *La indagación*, Canto IV, Testigo 3

Otras son las operaciones desarrolladas en los proyectos documentales de Lola Arias. En *Melancolía y manifestaciones*, tercera entrega, autobiográfica, de la trilogía teatral que dedica a las dictaduras argentina y chilena, Lola Arias cuenta su venida a mundo, a partir de la unión metafórica e hiperbólica, de dos acontecimientos catastróficos, uno de orden privado, el otro de orden político: la explosión del útero de la madre y la explosión del país (ver *supra*). Relato de los orígenes, este parlamento narra un doble nacimiento, en realidad: el de la niña pero también el de la artista definida, como la madre, por su carácter de sobreviviente. Volvemos a encontrar aquí la figura del testigo paradójico, presencial pero carente de memoria de lo sucedido. Dos acciones, comprender y reparar lo sucedido, definen los contornos del futuro teatro de Lola Arias, unidas en una palabra que las condensa, «experiencia», o en su variante, «experimento».

La elaboración de la catástrofe recorre, como hemos visto, los tres proyectos artísticos y literarios presentados en este artículo, pero si la muestra de Tomás Alzogaray Vanella se centra en los cuentos crueles de una infancia marcada por la experiencia del exilio y la dictadura, si Laura Alcoba integra el advenimiento de la violencia en el marco del proceso de radicalización política de las nuevas izquierdas peronistas y no peronistas de los 60-70, la trilogía de Lola Arias asume de entrada una apertura dada por la articulación entre lo individual y lo colectivo, por el camino que lleva del yo al «nosotros», proponiendo una dimensión generacional a la vez amplia y explícita, en el marco de una experiencia que se reelabora en la escena:

Mi vida después es un retrato de mi generación. Una generación nacida bajo la nube de la dictadura militar, cuyos padres lucharon, se exiliaron, desaparecieron, fueron torturados o fueron indiferentes a la política. Una generación marcada por los relatos –a veces épicos, a veces poblados de secretos– de lo que hicieron nuestros padres en ese tiempo del que casi no tenemos recuerdos³⁸.

Como sucede con las mediaciones artísticas de la memoria de las segundas generaciones en otras latitudes y tiempos, Lola Arias recompone un pasado fragmentario e indirecto al que se accede a través de una mezcla de recuerdos propios y ajenos, imbricados con las diversas y aun contradictorias versiones de una historia recibida. De hecho *Melancolía y manifestaciones*, la única pieza de dimensión autobiográfica, no abre sino que «cierra el ciclo de las obras de los hijos», afirma Lola Arias³⁹, quien presenta esta tercera entrega como: «un campo de indagación nuevo en el que lo político se vuelve íntimo y el documentalista-investigador (en este caso yo misma) pasa a ser sujeto/objeto de estudio, exponiéndose a los mismos problemas éticos a los que expuso antes a sus intérpretes»⁴⁰. A través de este gesto, y como lo hace en otras oportunidades, la dramaturga inscribe sus producciones en el dominio del teatro documental⁴¹.

Esta corriente del teatro político reinventada en Alemania en los años 60, a partir de la experiencia berlinesa de los años 20, fue representada por autores tales como Peter Weiss y

38 Lola Arias, *Mi vida después y otros textos*, op. cit., p. 10.

39 Lola Arias, op. cit., p. 17

40 Ibid. La concepción de sus proyectos teatrales como experimento o investigación vuelve con frecuencia en sus declaraciones. Si se refiere a *Melancolía y manifestaciones* como a una pieza en la que, como lo afirma: «experimento conmigo misma», op. cit., p. 16, también califica *El año en que nació* de «experimento social» que expone el conflicto político entre los once participantes sin resolverlo, pero permitiendo que convivan en el mismo escenario, *ibid.*, p. 13-14.

41 Esta inscripción también se explicita, por ejemplo, en el texto «Doble de riesgo», op. cit., p. 9-17.

Rudolf Hochhuth, miembros de otra «generación de los nacidos después» (los «*nachgeborenen*»), que supieron otorgar una nueva visibilidad a la Shoah, tras el juicio de Joseph Eichmann en Jerusalén, en sus piezas *La indagación* (1965) o *El vicario* (1963), respectivamente. Reactivada en formatos renovados durante los años 90, después de la caída del muro de Berlín, esta práctica multiforme integra en diversos grados documentos y ficción en sus manifestaciones⁴².

La elección de un formato de teatro de la memoria no ficcional, experiencia fundada en el testimonio de personas, de actores no profesionales, más que en la puesta en escena de personajes o en la construcción de tramas bien orquestadas, sitúa por partida doble la propia producción: por su carácter documental y por un decidido carácter transnacional que integra la relectura de la historia argentina reciente en coordenadas más amplias.

En su trilogía de biodramas dedicados a las dictaduras argentina y chilena, los actores cuentan o actúan momentos de su infancia o de las vidas de sus padres, prestando en este caso el cuerpo y aun el rostro a los cuerpos y los rostros de los ausentes. Lola Arias define el proyecto como «el experimento con un tipo de narración donde herederos o testigos van deshojando la historia de sus padres»⁴³. Los actores se ponen la ropa de los padres para entrar en la piel de sus personajes: la chaqueta verde oliva del padre guerrillero de Carla, la sotana del padre de Blas, la ropa que la madre de Liza usaba para presentar el noticiero *Telenoche*:

La ropa, de hecho, es un componente fundamental de la puesta en escena: la obra se abre con una lluvia de ropa que cae del techo. En medio de la lluvia, cae también una de las actrices, Liza Casullo. La utilización de los cuerpos de los hijos como médium para la aparición en escena de los fantasmáticos padres es enunciada por Carla: «En mi vida escuché tantas versiones sobre la muerte de mi papá que es como si hubiera muerto varias veces o no hubiera muerto nunca. Si la vida de mi padre fuera una película, a mí me gustaría ser su doble de riesgo»⁴⁴.

A partir de este núcleo que parte de la experiencia generacional, las producciones teatrales, performáticas o cinematográficas de Lola Arias se abren a una dimensión transnacional inmediata, al incorporar la experiencia de la generación de los hijos de la dictadura chilena en *El año en que nací* (2011) para extenderse a un espacio transnacional aún más abarcador que integra a migrantes, como en la experiencia de *Hoteles/Mucamas* (2010- 2011), a veteranos ingleses y argentinos de la guerra de Malvinas (*Campo minado/Minefield* 2013-2017; *Teatro de guerra* 2018), a niños (*Airport Kids* 2008), a mujeres cuya historia ha cruzado la «idea socialista» (*Atlas del comunismo* 2016)⁴⁵, a manifestantes de diversas épocas, ciudades y países (*Audición para una manifestación: Atenas 1973, Berlín y Praga 1989, Buenos Aires 2001*).

42 En sus célebres «Notas sobre el teatro documental», Peter Weiss propone un catálogo evidentemente incompleto pero elocuente en cuanto a su diversidad: «Expedientes, actas, cartas, cuadros estadísticos, partes de la Bolsa, balances de empresas bancarias y de sociedades industriales, declaraciones gubernamentales, alocuciones, entrevistas, manifestaciones de personalidades conocidas, reportajes periodísticos y radiofónicos, fotografías, documentales cinematográficos y otros testimonios...»; véase Peter Weiss, *Escritos políticos*, Barcelona Lumen, 1976, p. 99.

43 Lola Arias, *Mi vida después y otros textos*, op. cit., p. 17.

44 Lola Arias, op. cit., p. 43

45 Véase, para ilustrar el gesto, la presentación de *Atlas del comunismo* (2016): «Noventa y nueve años después de la Revolución de Octubre, la directora argentina Lola Arias invita a personas entre 8 y 84 años a narrar la historia de mujeres en la intersección de la idea socialista. Juntas reúnen canciones de trabajadores comunistas de las fábricas y enseñanzas de los países socialistas hermanos, hablan acerca de la vigilancia en la vida cotidiana, de los conciertos de punk en el interior de las iglesias, de las discusiones en los teatros

Un hilo conductor recorre las diferentes piezas y proyectos, representadas en diversas partes del mundo y actuadas por actores de distintos países y lenguas: ponen en escena y dan la palabra a sujetos subalternos o minoritarios, mujeres, niños, veteranos de guerra, inmigrantes que limpian hoteles, manifestantes anónimos. Los espacios en los que actúan refuerzan el gesto desterritorializador: aeropuertos, hoteles, calles son lugares de tránsito que ponen en contacto colectivos que en principio no estaban destinados a cruzarse, o que debían ser habitados sin dejar memoria. La perspectiva de los hijos se va articulando así con otras perspectivas minoritarias, en una línea de visión de los acontecimientos de la historia presente que les confiere visibilidad y los vincula al mismo tiempo en la construcción de una memoria que trasciende demarcaciones de los estados naciones, aun cuando integre dos episodios mayores de la historia reciente argentina –la dictadura de 1976 y la guerra de Malvinas– para retomar la tradición de una memoria vinculada con aquella cultura de izquierdas, herencia de una dimensión internacional o internacionalista, más que de los paradigmas dominantes de la memoria en la era de la globalización.

Como otras narraciones de la segunda generación argentina que recurren a la perspectiva de estos testigos desajustados que son los niños, presentes pero desfasados con respecto a la vivencia de los adultos, las obras estudiadas abren vistas inesperadas sobre la experiencia de la militancia, la dictadura y el exilio. Estas narraciones en modo menor de la historia argentina reciente son asumidamente parciales, en la medida en que trabajan a partir de reconstituciones fragmentarias, mediada por otros relatos, por imágenes de un archivo público o privado, por la reelaboración de testimonios y la manipulación de documentos. Esto las lleva a postular figuras de autor atravesadas por la autoironía, como los artistas y novelistas adulto/niños de Tomás Alzogaray Vanella y Laura Alcoba, o bien a subrayar el carácter colectivo de los «experimentos» documentales de Lola Arias, que adelgazan la línea que separa al dramaturgo de sus actores.

En el proceso de búsqueda que llevan a cabo se destaca una voluntad heurística que convierte la experiencia pasada en material de reelaboración a la vez individual y colectivo: la experiencia del retorno de Tomás Alzogaray Vanella, que dibuja sus cuadernos al volver a México tras un primer regreso a Argentina en 1983, interrogando así el complejo proceso de construcción de las identidades atravesadas por el exilio. La «pequeña historia» de la militancia de Laura Alcoba, doblemente familiar y política, se propone por su parte como tarea de transmisión no de los hechos mayores de una historia de la militancia revolucionaria, sino de los pliegues de la subjetividad militante, manifestos en la vida cotidiana en la casa operativa o en la novela de formación cubana de los futuros cuadros dirigentes de Montoneros. La empresa de Lola Arias opera por un principio de apertura de las memorias a distintos sujetos minoritarios –mujeres, migrantes, mucamas, manifestantes, niños, hijos de la dictadura de Pinochet, veteranos de la guerra de Malvinas– cuyo rasgo común es el de no formar parte de las voces rectoras de la historia. La desterritorialización de lenguas, géneros, prácticas, fronteras nacionales domina su producción. El colectivo generacional de pertenencia inicial, biográfico, «hijos de la dictadura argentina de 1976», se articula así políticamente con esos otros sujetos menores.

de la época de transición, de la quema de los centros de asilo en Alemania del Este y los reclamos de los refugiados en la actualidad. Sus historias pintan el cuadro de lo personal dentro la política, del fracaso y la reinención.», «Atlas del comunismo» (2016), *disponible en*: <http://lolaarias.com/proyectos/atlas-des-kommunismus/>.

BIBLIOGRAPHIE

AGUILAR, Gonzalo, *Otros mundos. Un ensayo sobre nuevo cine argentino*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2010, 274 p. ISBN: 978-987-124052-4.

ALCOBA, Laura, *La casa de los conejos*, Buenos Aires, Edhasa, 2008, 134 p. ISBN: 978-987-628-019-8.

-----, *Los pasajeros del Anna C.*, Buenos Aires, Edhasa, 2012, 286 p. ISBN: 978-987-628-159-1.

AMADO, Ana, *La imagen justa. Cine argentino y política (1980-2007)*, Buenos Aires, Colihue, 2009, 252 p. ISBN: 978-950-563-730-0.

ARIAS, Lola, *Mi vida después y otros textos*, Buenos Aires, Reservoir Books, 2016, 208 p. ISBN: 9789873818349.

BALIBAR, Etienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, 455 p. ISBN: 2-7186-0462-X.

BASILE, Teresa, «La orfandad suspendida: la narrativa de Félix Bruzzone» [En línea], *CELEHIS, Revista del Centro de Letras hispanoamericanas*, 25 (32), p. 141-169, *disponible en*: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7811/pr.7811.pdf (consultado el 01/03/18).

BASSO, Florencia, *Volver a entrar saltando: Memorias visuales de la segunda generación de exiliados políticos en México* [En línea], Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Memoria Académica, 2016, *disponible en*: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1341/te.1341.pdf> (consultado el 27/02/18).

BRUZZONE, Félix, *Los Topos*, Buenos Aires, Mondadori, 2008, 189 p. ISBN: 978-987-658000-7.

CIANCIO, María Belén, «Sobre el concepto de postmemoria» [En línea], Instituto de Filosofía: Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC, 29 oct. 2013, *disponible en*: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/2-2%20Ciancio.pdf> (consultado el 01/03/18).

DELEUZE, Gilles, «¿Qué es un dispositivo?», *in*: AA.VV, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 155-162.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 1999, 127 p. ISBN: 968-411-195-9.

HIRSCH, Marianne, «The Generation of post-memory» [En línea], *Poetics today*, 29/1, Spring 2008, Duke, Duke University Press, *disponible en*: <https://read.dukeupress.edu/poetics-today/article/29/1/103/20954/The-Generation-of-Postmemory> (consultado el 1/03/18).

LOGIE, Ilse, «¿Posmemoria en el Cono Sur? Sobre la aplicabilidad de un concepto», *in*: Teresa Basile (ed.), *Las memorias en la literatura*, Buenos Aires, Editorial Universitaria Eduvim, en prensa.

OBERTI, Alejandra, PITTALUGA, Roberto, *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia*

y pensamientos sobre la historia, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006, 268 p. ISBN: 987-903535-6.

PÉREZ, Mariana Eva, *Diario de una princesa montonera: 110% verdad*, Buenos Aires, Capital intelectual, 2012, 211 p. ISBN: 978-987-614-354-7.

PITTALUGA, Roberto, «Miradas sobre el pasado reciente argentino. Las escrituras sobre la militancia setentista (1983-2005)» in: Marina Franco y Florencia Levín (comp.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 124-150.

PORTELA, Edurne, «Félix Bruzzone y la memoria anti-militante», *A contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina*, Vol. 7, no 10, Primavera 2010, p. 168-184.

RANCIÈRE, Jacques, *La méésentente: politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, 187 p. ISBN: 978-2-7186-0450-3.

ROTHBERG, Michael *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009, 379 p. ISBN: 978-0-8047-6217-5.

ROUSSEAU, Henri, *La dernière catastrophe: l'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, 2012, 338 p. ISBN: 978-2-07-075972-9.

SARLO, Beatriz, *Ficciones argentinas: 33 ensayos*, Buenos Aires, Mardulce, 2012, 217 p. ISBN: 978-987-28031-7-9.

WEISS, Peter, *Escritos políticos*, Barcelona, Lumen, 1976, 152 p. ISBN: 8426444725.

Escribir para ver: una lectura de *El Himalaya* o la moral de los pájaros de Miguel Ángel Bustos

Estrella Isabel KOIRA

El Himalaya o la moral de los pájaros es el último libro de poemas de Miguel Ángel Bustos, poeta, periodista y artista plástico argentino nacido en 1930 y secuestrado-desaparecido por la última dictadura militar en 1976. El texto se presenta como un poema-historia-visión de aspiración ontológica, de estructura heterogénea y aspecto formal singular, nacido desde el «mareo-delirio» que provoca la presencia viva de un cristal en el interior del sujeto lírico. Este cristal de múltiples caras y sentidos es guía e instrumento para una visión que va hacia los orígenes del lenguaje y, al mismo tiempo, al nacimiento de la identidad latinoamericana. En tal sentido, el camino llega al pasado precolombino y recrea uno de sus mitos fundacionales (la historia de Malinche) al mismo tiempo que reformula el lenguaje poético desde la estética visual de los códices mayas. Lejos del coloquialismo de los años 60, la poética de Bustos busca filiaciones artísticas en la palabra de «los vencidos» sin tono elegíaco ni intención de denuncia, sino apropiándose de una estética para construir una poesía personal y desafiante, expresando a la vez una minoría cultural en la «pequeña voz del mundo» que es la poesía.

L'Himalaya ou la morale des oiseaux est le dernier livre de poèmes de Miguel Ángel Bustos, poète, journaliste et artiste argentin né en 1930 et enlevé-disparu par la dictature militaire en 1976. Le texte se présente comme un poème-histoire-vision d'aspiration ontologique, à la structure hétérogène et à l'aspect formel singulier, surgi du «tournis-délire» que suscite la présence vivante d'un cristal à l'intérieur du sujet lyrique. Ce cristal aux facettes et aux sens multiples est un guide et un outil permettant d'atteindre les origines du langage et la naissance de l'identité latino-américaine. Cette trajectoire rejoint ainsi le passé précolombien et recrée l'un de ses mythes fondateurs (l'histoire de Malinche) tout en se basant sur l'esthétique visuelle des codex mayas pour reformuler son langage poétique. Loin du langage parlé des années 60, la poétique de Bustos recherche des filiations artistiques dans la parole des «vaincus», sans user d'un ton élégiaque et sans adopter une visée dénonciatrice, mais en s'appropriant une esthétique spécifique afin de construire une poésie personnelle et provocatrice, exprimant une minorité culturelle à travers cette «petite voix du monde» qu'est la poésie.

*¿qué delirio es este llamado
de imanes bajo un cielo que miente; quién podrá decir:
abro los ojos, veo, si nada ha nacido, si nada puede nacer
para la muerte imaginaria?*

Miguel Ángel Bustos¹

Un sol entre manchones negros, delineado por círculos concéntricos de trazos insistentes, pequeños y apretados, atrae la mirada en la tapa de la primera edición de *El Himalaya o la moral de los pájaros*². La pintura es creación del poeta, del mismo modo que las seis ilustraciones que se encuentran en el interior del libro. Atmósfera pesada: cumbres filosas sobre un horizonte neto, aisladas y como en procesión. Se puede ver algún que otro toque de azul que se pierde en el cielo y tonos verdes y marrones en tierra. Tonos y toques porque, en realidad, lo que predomina en el conjunto es la disolución. Como si el cuadro (mojado, rociado) fuera destiñéndose. Estas son las condiciones para iniciar el camino hacia el Himalaya: el Sol Negro es guía que impone otra manera de percibir para llegar a ver. Si lo visible se desvanece, otras referencias habrá que buscar. Para comenzar el viaje es necesario otro mapa y otro lenguaje.

El libro, en tal sentido, arma un cronotopo mitológico de eras y espacios bajo el sonido de las esferas celestes para dar inicio a la marcha: la «Obertura» abre el concierto del material poético que se divide en «Libros». El primero marca el tiempo de «El Sol Antiverbal» a la manera de los mitos mesoamericanos; los otros remiten a distintas tradiciones: «Libro segundo: Mare Tenebrarum»; «Libro tercero: Polifemo»; «Libro cuarto: Monte silencio del Verbo»³. El lenguaje es condensado, cargado de imágenes y simbolismos, alejado de los modos de producción poética de los años sesenta en la Argentina donde la poesía, inversamente, se caracterizó por el desasimiento y la expresión coloquial. Miguel Ángel Bustos continúa su desarrollo lírico profundizando lo que desde su primer libro, *Cuatro murales*, se había propuesto: escribir murales con el alma del hombre. Su voz minoritaria dentro del campo literario de su país, en los escasos trece años que lo tuvo como actor, dejó impronta en aquellos que lo conocieron:

La inicial simpleza, donde hasta llega a caber la explicitéz política, a veces no desprovista de «mensaje», se va transmutando en un mundo cada vez más mítico, pleno de símbolos y laberintos inaccesibles para la razón de uso cotidiano. Entre ambos momentos, y de diferentes maneras, sentí muchas veces que vislumbraba la complejidad del mundo, el misterio de todo ser humano, y entendía mejor esta época que vivimos, nuestra generación, nuestra pobre heroicidad y nuestras excelsas miserias, nuestro país, tantas derrotas en tantos frentes, tanta rebelión ante la injusticia, tanta tozudez en la esperanza, tanta pasión, tanto naufragio⁴.

En efecto, en Argentina, los años sesenta fueron escenario de profundos conflictos sociales y políticos que provocaron que varios intelectuales y artistas manifestaran su posición al respecto como reflexión, denuncia o militancia concreta en favor de otro modo de organización social y política. Pero, por otro lado, para la producción poética fue el momento de una transformación

1 Miguel Ángel Bustos, *El Himalaya o la moral de los pájaros*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 121.

2 Miguel Ángel Bustos, *El Himalaya o la moral de los pájaros*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970. La segunda edición forma parte de la obra completa publicada en 2008 por Editorial Argonauta, también en Buenos Aires, bajo el título *Visión de los hijos del mal. Poesía completa*.

3 A su vez, el «Libro segundo» se divide en «Primera parte (La Partida)», «Segunda parte (El Mar del Centro)» que incluye una «Segunda aparición del Sol Antiverbal» y «Tercera parte (La Tierra Naciente)» con el «Monólogo de Marina»

4 Alberto Szpunberg, «Pretexto, puro pretexto», in: Miguel Ángel Bustos, *Despedida de los ángeles*, Buenos Aires, Ediciones de Tierra Firme, 1998, p. XI.

revitalizadora del lenguaje que puso deliberada distancia respecto de las estéticas predominantes de la década anterior –la llamada vanguardia «invencionista-surrealista»– que se desarrollaron bajo la gran influencia de la revista *poesía buenos aires*⁵. En este contexto, la nueva poesía buscó su autoafirmación despojándose de retóricas complejas, meramente lúdicas o construidas desde la preeminencia de la imagen. Comenzó un proceso de socialización, de desafiliación de los modelos europeos y de acercamiento cada vez mayor a los sucesos de lo cotidiano –tanto del ámbito público como privado– cuyas características principales fueron la presencia del paisaje urbano, el valor de la vida diaria como objeto de atención y la disconformidad con el orden social.

Pero, más allá de las cuestiones temáticas, es fundamental señalar que se produjo una distensión en el lenguaje que llevó a la incorporación de palabras y giros de uso diario y que incluso se animó a trabajar con el voseo y el lunfardo. Se desarrolló, en tal sentido, «un proceso de destitución de los supuestos según los cuales habría un léxico, un instrumental retórico, una actitud espiritual o una temática intrínsecamente poéticos»⁶. Se perfiló, de este modo, el llamado «coloquialismo» de la poesía argentina que tuvo sus antecedentes en «Argentino hasta la muerte» (poema escrito en 1954 y publicado en 1963) de César Fernández Moreno y uno de sus mayores representantes en el poeta Juan Gelman⁷:

[...]
también conozco a fondo los rulemanes de la burocracia
yo manejaba un afilalápices hasta una máquina de calcular fijensé
un ascenso para nosotros era tan emocionante como el galope final de un western también soy
abogado
es la manera más intensa de ser argentino
demandaos los unos a los otros
dos o tres argentinos no son abogados
me refiero a los escribanos
pero nadie está nunca en su despacho
nunca está porque nunca es
cómo ser argentino sin una secretaria
por favor dónde están dónde son los argentinos
el médico está haciendo política

5 La revista *poesía buenos aires* ofreció treinta números entre los años 1950 y 1960 y fue dirigida por Raúl Gustavo Aguirre, junto con otros colaboradores ocasionales. La publicación instauró un modo de pensar la poesía que reivindicaba su total autonomía respecto de todo condicionamiento externo ya sea este moral, religioso, político o didáctico, como también propuso un alejamiento de la concepción romántica de la poesía como expresión del sujeto productor. Fundió las mejores propuestas surrealistas e invencionistas y acercó al público argentino la obra de grandes poetas extranjeros como Paul Éluard, René Char, César Vallejo, Dylan Thomas, Carlos Drummond de Andrade, Fernando Pessoa, Vicente Huidobro, Eugenio Montale y «rastreo antecedentes en Juan L. Ortiz, Macedonio Fernández, Baldomero Fernández Moreno y Oliverio Girondo», implicó, en definitiva, «una puesta el día de la lírica argentina». (Daniel Freidemberg, «Prólogo», in: E. Bayley, R. G. Aguirre, C. Fernández Moreno y otros, *La poesía del cincuenta*, Buenos Aires, CEAL, 1981, p. II.)

6 Daniel Freidemberg, «Herencias y cortes: Poéticas de Lamborghini y Gelman», in: Susana Cella (dir.), *Historia de la literatura argentina: vol 10 – La irrupción de la crítica*, Buenos Aires, Emecé, 1999, p. 188.

7 Otros poetas ligados a esta estética fueron Eduardo Romano, Juana Bignozzi, Alberto Szpunberg, Horacio Salas, Roberto Santoro, Alfredo Andrés, entre otros.

el empleado está haciendo tiempo
el abogado está haciendo versitos ¿no ven?
en rigor nadie tiene profesión
[...]»⁸

Tanguito

Yo
No
sé qué hacer
para que salgas de mí y por fin te vayas
al diablo al sufrimiento que
me crece por verte y por no verte y
no seas más que eso sufrimiento
en vez de ser temblor ser esperanza
silencio bajo el sol
otro sol además⁹

Contar a través del cristal

Todo poema largo, sugiere Graña, plantea una oscilación entre lírica y épica, entre un sujeto que canta o que cuenta, una tensión entre lo subjetivo y lo objetivo. En concordancia, *El Himalaya o la moral de los pájaros* parte del deseo del sujeto lírico de contar una historia: «Quiero que este Libro o Libros, que es uno, el mismo, mi único, sea la historia de un juguete, de un resplandor, de la primera visión de algo que unió la imagen de milenios del hombre y los cielos con mi corazón»¹⁰. El deseo reúne niñez, iluminación y capacidad visionaria; imágenes e interioridad con tiempos inmemoriales. Presente, pasado y futuro; unidad y diversidad configuradas. Una poética-mural trascendente que advierte en esta «Obertura» sobre la densidad del discurso que el lector encontrará: se trata de un poema-historia-visión de aspiración ontológica como relato de una transformación, una leyenda inevitable nacida desde el mareo-delirio de la experiencia del fundamento, de la intuición del ser y su equivocidad:

[...]
Que no vaya a ser leído como memoria o nostalgia ante la infancia perdida. No reniego de ella, es lo que soy, pero ya no existe, va con mi alma en forma de Calvario o Isla Encantada al fin.
El mareo-delirio que me produce su doble rostro me obliga, sin posibilidad de evasión, a contar la leyenda, en mí viva, del cristal.
Perdura el mágico instrumento en todo lo que

8 César Fernández Moreno, *Argentino hasta la muerte*, Buenos Aires, CEAL, 1982, p. 13-14.

9 Juan Gelman, *Cólera buey*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1971, p. 118. La primera edición es de 1964, en Zona de la Poesía Americana (Buenos Aires), núm. 4, p. 2.

10 Miguel Ángel Bustos, op. cit., p. 15.

*hago, a pesar de haberse manifestado en aquel
gran Vacío de Plenitud sin tiempo, sin espacio
porque soy tiempo encarnado que solo en días o
años puede dar testimonio del Todo que no suce-
de, que no dura sino que es, que está en Unidad
que se ilumina y nos ilumina.*

[...] ¹¹

El cristal es «mágico instrumento», «emblema o sendero del Eterno Retorno», «temblor/ Relámpago de la Gran Pulsación» que hiere, vía irradiante para llegar a la cumbre del Himalaya que es el «estado de pureza coherente con la totalidad», «muerte-vida alquimia de la visión»¹² constituido en destino del poeta lastimado de infinitud y perdido en la multiplicidad de lo existente. En el camino iniciado, la piedra cristalina y sobrenatural es vital «Porque yo soy el que ha de subir pero soy el que sigue el cristal, él es el ritmo de mi sangre y mi confusión y mi desvío»¹³, en un juego donde el cuerpo es palabra en movimiento cognoscente que va errante en el laberinto para «dar testimonio del Todo que no sucede».

El cristal tiene historia y aparece como relato de experiencia en la biografía del yo lírico. Primero, sin tener conciencia de él, funcionaba como una luz líquida sonora, sensible al mundo fenoménico y, en tal sentido, generadora de asombro:

[...]

Todo lo observable, en la noche o en el día; crea-
ba un sonido de aguas profundas, un murmullo
o lamento de multitud distante. Sin posible lógica
una pared, un cuchillo o un vaso *estaban* sin en-
tenderlos. Hablo de los fenómenos; quietos en los abis-
mos del sol o de la tierra; que quería poseer, tra-
ducir en mi lengua y usarlos según un *modo ma-
nual* que transformara en arco iris violador de
cielos la materia dormida y errante que hallaba.

[...] ¹⁴

Más adelante, visitando un zoológico de la mano de su madre, el yo lírico descubre cierto idioma en sintonía con lo existente, un modo de comunicarse sin ordenación lingüística que lo transforma de manera definitiva. Primero, «Veía pero no podía leer»; pero después:

[...]

Murmuré, y ya no era el que estaba de su mano: la voz
salía de las jaulas, murmuré ahogado: *sólo* siento en mí
el vuelo de los pájaros en lucha inmemorial con la luz, pues
quieren huir de la tierra y el devorador llamado del tigre ana-

11 Ibid. El texto originalmente está en itálica. En adelante, cada vez que aparezca esta tipografía dentro de los poemas será por la misma razón.

12 Ibid., p. 16.

13 Ibid., p. 31.

14 Ibid., p. 22

logía del Sol.

[...]¹⁵

Ver, leer, escuchar, murmurar: proceso de comprensión y producción de una lengua que no es la convencional y cotidiana, que está construida con «el abecedario de cristal que es ignorancia y escuela inocente» y que permite decir el ser atravesando el mundo de las apariencias: «me diste el cristal, mi juego de pureza»¹⁶. Una lengua sin condicionamientos que se abre libre hacia lo dado para acceder a su sentido.

Al fin de cuentas, el cristal es la posibilidad de existencia de otro lenguaje –«Articulo mi idioma en el corazón de mi cristal»– que permite leer y expresar lo oculto –«rayo los enigmas y los trasmuto en cosas»– y posibilita descifrar lo real¹⁷. El cristal es «juego y juguete» maravilloso¹⁸, proceso creador y, a la vez, materia enunciada reveladora:

es «un instrumento mágico» y su función «es verbal», permite mostrar, abrir el campo de las visiones y también decir. El cristal es, dentro de la tradición hindú, el símbolo del espíritu y del intelecto y su «estado de transparencia se define como una de las más efectivas y bellas conjunciones de contrarios». Es por eso que el cristal le permite transitar bajo la ley de los pájaros en su camino hacia el Himalaya, que es un camino de espiritualización, de despojo¹⁹.

Desde una perspectiva simbólica e histórico-cultural, autores como Cirlot (de referencia para Porrúa) o Chevalier consideran que el cristal «representa el plano intermedio entre lo visible y lo invisible. Es el símbolo de la adivinación, de la sabiduría y de los poderes misteriosos otorgados al hombre» y más aún, se lo señala como parte concreta del cuerpo del iniciado: «se dice que está relleno de cristal de roca, es decir lleno de sustancia espiritual»²⁰. El yo lírico lo lleva en el pecho, colgado como mandala, centro o guía para recorrer un camino que descubrió inocentemente en su infancia y que al asumirse a conciencia le marcó un destino.

En efecto, estas significaciones pueden estar presentes en el texto ya que reúne diversidad de tradiciones, voces y discursos como «el hinduismo, la filosofía china, el esoterismo, la mitología clásica y la precolombina»²¹ junto con la tradición mística cristiana, la historia de la conquista de América, el neoplatonismo y el orfismo. Todos estos elementos instalan al sujeto lírico en un contexto de sentido amplio, en situación de iniciado-consciente de una naturaleza verdadera, singular y a la vez universal, desdeñoso de la apariencia del mundo sensible y en busca de la auténtica visión total que calme su deseo de unidad y quietud:

[...]

No, yo no voy en este cuerpo que me lleva,
ni toco en el agua un elemento que fluye y se
estanca hasta morir. A quien ves, cuando me miras,

15 Ibid., p. 22-23.

16 Ibid., p. 23.

17 Ibid., p. 21.

18 Ibid., p. 19.

19 Ana María Porrúa, «Miguel Ángel Bustos: una salvaje profecía», INTI. Revista de literatura hispánica, no 52-53, Argentina Fin De Siglo, Otoño 2000 – Primavera 2001, p. 321, disponible en: . Op. cit., p. 19. Ana María Porrúa, art. cit., p. 321.

20 Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, Diccionario de símbolos, Barcelona, Herder, 1986, p. 359.

21 Ana María Porrúa, art. cit. p. 320

es aquel rostro que te doy por miedo de jamás
ver tu calavera que finge ojos verdes, húmedos
lentos sobre tu boca que recita letanías entre in-
cienso y campanas que están en mí. Oigo tu voz
idéntica en vos, ajena a mi memoria que te quiere
inmóvil. [...] ²²

Sin embargo, tal como se señaló, el cristal es también «juego-juguete», poiesis y símbolo, reglas de composición, proceso y materiales. En primer lugar, es herramienta para el viaje: para avanzar es necesario un diseño, una figura original y por eso se declara «Que este Libro primero sea el mapa original de mi encarnación y mi ascenso» y no hay modo de realizar este camino si no es a través de la tarea del poeta –o del místico, o del loco. Por otro lado, para su desarrollo, es necesario un lenguaje testimonial que permita recomponer la experiencia sin ahogarla en las determinaciones de la palabra ordinaria, que se abra a las posibilidades del ser y sea su posibilidad de revelación. Que muestre y oculte sin perder materialidad ni significados primeros, que sea visible e invisible a la vez. Un lenguaje compuesto de símbolos, es decir, de cristales ²³.

Componer murales en las fronteras del lenguaje

Y la sabiduría que use en el sendero que inicio ha de parecerse, siempre, al vuelo de los pájaros, cuyo *sentido* es indescifrable, cuyo motivo es la celestial alegría ²⁴.

«La Vía está obstruida por las vocales y las consonantes» dice uno de los epígrafes del libro, porque la palabra ordinaria es solamente vocablo, engaño de referencialidad, escollo en el camino ²⁵. Para dar testimonio de la intuición del ser, de la percepción de la unidad en la multiplicidad, será necesario arriesgar un lenguaje donde «Todo será ambiguo» ²⁶.

22 Miguel Ángel Bustos, op. cit., p. 23.

23 En este sentido, seguimos la concepción del símbolo de la hermenéutica ricoeuriana: «Llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal designa por exceso otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero» y que se entiende como lenguaje propio de los mitos (Paul Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires: Megalópolis, 1975, p. 17). Este lenguaje es histórico y cultural: «Ricoeur sostiene que esta búsqueda de sentido fundamental y productora de lenguaje anida en el seno de una cultura, de un universo simbólico dado. Y con este aparecen las interpretaciones que lo sostienen y lo cuestionan a la vez. Nutrida de su contexto, entonces, nace una palabra plena de significaciones expresando la “equivocidad del ser”, sin clausurar sentidos sino abriéndose a la libertad del individuo, a la necesidad del hombre de pensar-se en distintos tiempos y en distintos contextos. “Así, el simbolismo, [...] marca el estallido del lenguaje hacia lo otro que sí mismo: lo que yo llamo su apertura; este estallido es ‘decir’; y decir es ‘mostrar’ ». Estrella Koira, «Desde “el bosque simbólico” hacia la representación mítica del mal. Una lectura de Visión de los hijos del mal de Miguel Ángel Bustos.» *Teoliteraria* III, no 6, 2013, [en línea], disponible en: , p. 51.

24 Miguel Ángel Bustos, op. cit., p. 31.

25 Los epígrafes son los tres siguientes: «Los soles vuelan a lo largo de su vía; / ese es su camino. Siguen su voluntad / inexorable; esa es su frialdad». NIETZSCHE. «Canto místico. // La vía está obstruida por las vocales / y las consonantes. A esta mirada Kanha / queda triste. // ¡Oh Kanha! ¿dónde voy a habitar? // Para aquel que conoce por el pensa- / miento le es indiferente». India; siglo VII. «Un canto grave, un vino sombrío nos / llega. La fiesta muere. Y toda cosa asumirá / mañana su camino en la tierra estre- / cha.» HÖLDERLIN. (Se respeta la tipografía que aparece en el texto).

26 Miguel Ángel Bustos, op. cit., p. 26.

En tal sentido, *El Himalaya o la moral de los pájaros* nace de un «mareo-delirio», estado alterado de conciencia que genera transformaciones discursivas. En primer lugar, modificaciones notacionales y gráficas, como el uso inusual del punto y coma y los dos puntos para aumentar la fragmentación de la frase:

[...]

Porque *así*; el Vidente del Sendero de Inocencia; llegado a un río; naciente y frío en las piedras azules; murmuró desde el puente de hierbas:
Todo fluye y se pierde: no *dura*, no *existe*; lo que veo es resplandor, *caída* de pesadilla del sol en las aguas: ilusión que es dolor.

[...] ²⁷

Por otro lado, una disposición prosaica y, en reiteradas ocasiones, encolumnada a la derecha; el uso de mayúsculas, comillas, itálicas y versales que en muchos casos destacan palabras y, en otros, además, desautomatizan la percepción por sus combinaciones y condensaciones: «MANICOMIO DE LOS MURALES», «RETABLO DE ESMALTE Y RETO», «SOL-PAJÁRO», «Fuego-Sol Antiverbal».

En este lenguaje que busca su silencio, los verbos se contradicen, la coherencia se altera, el oxímoron y la paradoja empujan al lenguaje a los límites del decir: «Una vez, hace mil días, y hará cien años», «Aquí comienzan los 9 días de mil años», «ley idiota-sabia, cruel y santa», «Yo soy el que no es», «mundo vivo-muerto», «luz tocable». La experiencia inapresable pide siempre más y en tal sentido se acude al lenguaje de frontera de los místicos:

La propiedad en la que más llamativamente se manifiesta la peculiaridad de la experiencia ²⁸[...] es lo que de una forma muy genérica y muy viva se ha llamado la «transgresividad» del lenguaje místico. Esta consiste en la constante tendencia a llevar el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y en la utilización simbólica de todos ellos... Los recursos más claramente expresivos de la transgresividad del lenguaje místico son, sin duda, junto a la ya anotada metáfora, la paradoja y la antítesis ²⁹.

A la vez, estos recursos verbales tensos y provocadores componen figuras denominadas «murales», modos de representar a través de imágenes combinadas y en movimiento, orbes vivos sin sucesión, pero con un dinamismo interno genesiaco, que definen la estética poético-visual de Miguel Ángel Bustos:

27 Ibid., p. 77.

28 La primera condición del lenguaje de los místicos es ser el lenguaje de una experiencia. Ver Juan Martín Velasco, «El fenómeno místico en la historia y en la actualidad», in: Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Madrid: Trotta, 2004, p. 15-49; Alois M. Haas, «La problemática del lenguaje y la experiencia en la Mística Alemana», in: Hans Urs von Balthasar, *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires: Agape Libros, 2008, p. 79-110; como también, Alois Haas, *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Madrid, Siruela, 1999.

29 Juan Martín Velasco, op. cit., p. 53. Aclara Martín Velasco que «las antítesis, frecuentísimas en los textos de los místicos, y el “oxímoron” desempeñan una función parecida. Referidas al fondo del alma, a Dios, a su acción sobre el hombre o a la respuesta de éste a su presencia, son una nueva forma de expresar la incapacidad de referir, con los términos vigentes en la experiencia ordinaria, la experiencia singular que él mismo vive y, especialmente, el contenido de la misma. Son bien conocidas, y han sido resaltadas por los críticos literarios de su obra, las brillantes antítesis presentes en los poemas de san Juan de la Cruz: “cautiverio suave”, “llaga delicada” “que tiernamente hieres”, “música callada”, “soledad sonora”. Op. cit., p. 53-55.

Este predominio de lo visual está acorde con el Surrealismo en el que reiteradamente se lo inscribe, pero desborda tal categoría, donde no se lo puede encerrar. Donde queda definitiva y ampliamente confirmada esta poética escópica es en el último de sus libros, abrumador por la abundancia, por la riqueza y, sobre todo, por la complejidad de imágenes que funcionan como generatrices, en tanto que de una sale otra, por asociación connotativa generalmente difícil de precisar o por desenvolvimiento semántico³⁰.

El predominio de lo visual se acentúa y genera más connotación en *El Himalaya...* al poner en diálogo el texto con ilustraciones que el mismo Bustos realizó y que se refieren a la Conquista de América o a los personajes de la mitología precolombina mesoamericana³¹. Las lecturas se combinan y enriquecen haciendo dialogar textos con imágenes plásticas. Por otro lado, relacionando los dibujos entre sí podemos ver que en la cubierta se encuentra la representación condensada del Sol Negro con el fondo filoso y montañoso del Himalaya (punto de partida y destino final del viajero, respectivamente) y dentro del libro, las imágenes precolombinas y simbólicas que forman parte del viaje.

Lo que se puede ver a través del cristal-poema-mural, en definitiva, es la Conquista de América.

A través del cristal hacia el mito del origen

«Hacer murales» con la materia espiritual del hombre es el modo de componer de Bustos, una poética trascendente que tiene como misión desvelar el misterio:

ÓLEO ÚNICO

Ante el enigma que me representa la vida de un instante, la extraña multiplicación que une las cosas y los hombres, sólo puedo proceder plantándome justo en el filo de todo, tratar de tomar el bulto irradiante de la existencia con el peso exacto del sonido y del color, construir con mi carne y con todo lo que me es exterior estos murales.

Ante todo ver más allá.

Hacer murales con el alma del hombre³².

El mural que compone en *El Himalaya...* expresa el recorrido ficcionalizado del poeta ya que «no es sólo el del viaje místico sino el de la propia biografía poética»³³. Pinta su ser en movimiento hacia el Silencio del Verbo y en ese orbe creado, errático y plástico que es el poema, invita al lector a que experimente un recorrido espiritual que lleva al descubrimiento de un espacio mítico y fundacional interpelante. El texto, sin lugar a duda, tiene coordenadas histórico-geográficas

30 María Amelia Arancet Ruda, «Primer libro de Miguel Ángel Bustos. Diseños cabalísticos» Ciberletras. Revista de crítica literaria y de cultura, n.o 19, julio de 2008 [en línea], disponible en: (consultado el 26 de Agosto de 2015).

31 Este procedimiento constitutivo de su poética: «Busqué construir una especie de código, apoyado en un texto y en dibujos. Lograr lo equivalente a un ideograma chino o japonés. Pintar el verbo es mi obsesión. Obedecemos a un idioma abstracto, como en todo el Occidente, no tenemos jeroglíficos, como los mayas. Yo quise que este libro (*El Himalaya* o *la moral de los pájaros*) se abriera y se leyera como los sacerdotes mayas o aztecas cuando abrían a pleno sol sus códigos y leían las figuras o jeroglíficos transmutados así: el dibujo era verbo, y el verbo dibujo. “Los sacerdotes aquellos que en la Casa de las Palabras abren ruidosamente los códigos”, dice un viejo poema maya». Fragmento de una entrevista a Miguel Ángel Bustos, «Todo es siempre ahora», in: Luis Felipe Noé y Eduardo Stupía (ed.), *La línea piensa*, Centro Cultural Borges – Fundación tres pinos, 2013 [en línea], disponible en: (consultado el 29 de Febrero de 2016).

32 Miguel Ángel Bustos, *Cuatro murales*, in: *Visión de los hijos del mal. Poesía completa*, Buenos Aires: Editorial Argonauta, 2008, p. 23.

33 Ana María Porrúa, art. cit. p. 320.

definidas y está en sintonía con los cuestionamientos y preocupaciones de los años sesenta en América Latina. La pregunta por la identidad colectiva y la emancipación estaban presentes en muchos intelectuales y artistas, como así también lo estaban las problemáticas acerca de la violencia del estado y la protesta social. En Argentina, precisamente, aquellos años fueron momentos de persecución política, censuras y proscripciones, de levantamientos populares, de pobreza y exclusión radicales³⁴. Persecuciones de las que no estuvo, por cierto, exento nuestro poeta. Cuenta su hijo, Emiliano Bustos, al respecto, el detalle de una anécdota: «Hubo una razzia, entraron las tanquetas y los sacaron a todos a palazos. Estaba la policía dándole a todo el mundo y le entraron a dar a mi viejo. En un momento, abrazado a uno de los cajones, mi viejo gritaba: “El dolor no existe”»³⁵.

La década inscribió definitivamente a muchos intelectuales y artistas argentinos en la tradición latinoamericana ya fuera esta entendida como la comprensión de su «ser» o como una «construcción histórico-política» y, junto con esta identidad afirmada, se gestó una toma de conciencia acerca de la postergación del pueblo argentino-latinoamericano como sujeto político, económico y cultural que llevó a muchos a realizar la pregunta por el origen como indagación sobre la causa de los males que aquejaban al continente. Se buscaron explicaciones históricas y filosóficas, se militó políticamente y se realizaron ensayos al respecto³⁶. Miguel Ángel Bustos, en tanto, recurrió al mito. Como señala Ricoeur, cuando se apela al mito hay un deseo de explicación más profundo, se pide una causalidad trascendente para lo que no tiene justificación racional que satisfaga. Se recurre a los relatos míticos para preguntar por el principio del mal: «para contestar y conjurar la amenaza de esas cuestiones sin sentido, surge el mito para contarnos “cómo empezó la cosa” [...] ¿de dónde emana el mal? y moviliza toda su maquinaria explicativa»³⁷.

Desde esta perspectiva mítico-simbólica *El Himalaya o la moral de los pájaros* propone otra respuesta para comprender los males que aquejan al pueblo latinoamericano, donde el Sol Negro de los románticos se transmuta en el ícono de la quinta era solar azteca de dolor, oscuridad y silencio que habría comenzado con la misma llegada de los conquistadores a Tenochtitlán de la mano de Malinche³⁸, y que seguía vigente para el poeta y también para otros contemporáneos.

34 En América Latina, basta recordar la matanza de estudiantes en la plaza de las Tres culturas, en México en 1968, la persecución y muerte del Che Guevara, el movimiento de guerrillas y los sistemáticos golpes de estado. En Argentina, la proscripción del Peronismo, el autoritarismo de los sucesivos gobiernos de facto o las rebeliones populares como el Cordobazo (1969), entre otros sucesos.

35 Silvina Frieria, «Devolver la memoria al poeta», Página/12, 20 de Octubre de 2008 [en línea], disponible en: (consultado el 20 de Octubre de 2010).

36 Podemos citar en tal sentido, a modo de ejemplo, *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz; los trabajos de investigación de Leopoldo Zea –la dirección de la revista *Historia de las ideas en América* (1951-1959), los libros *El pensamiento latinoamericano* (1965), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), por ejemplo– y de Darcy Ribeiro, *Las américas y la civilización* (1969); *América profunda* (1962) de Rodolfo Kusch; *El continente de los siete colores* (1965) de Germán Arciniegas; *Las venas abiertas de América Latina* (1971) de Eduardo Galeano, entre otros.

37 Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, p. 242.

38 Malinche fue la mujer azteca de Hernán Cortés: esclava, amante y mediadora entre lenguas. El valor de su figura en el imaginario mexicano está detallado por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, en su capítulo dedicado a «Los hijos de la Malinche» donde interpreta el sentido del insulto «hijo de la chingada» (con todas sus derivaciones) para los mexicanos. Se pregunta: «¿qué es la chingada? La chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El “hijo de la Chingada” es el engendro de la violación, del rapto o de la burla. Si se compara esta expresión con la española, “hijo de puta”, se advierte inmediatamente

Por tanto, este viaje que se ha desprendido de la racionalidad occidental para internarse en un geografía simbólica y en un tiempo alucinado, que ha llevado al poeta-visionario fuera de las ciudades y lo ha hecho transitar su odisea en el Mare Tenebrarum –Océano Atlántico ficcionalizado– para que aprenda, entre otras cosas, a ver en la oscuridad, lo lleva a la Tierra Naciente³⁹ y lo hace testigo del canto dolorido de aquella que entró con los opresores y traicionó a su pueblo: Malinalli/Marina/Malinche, la siempre engañada y dejada, la primera desaparecida de la historia de América, madre violada en tiempos violentos, para Octavio Paz, signo de la maldición, desde el origen:

Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche⁴⁰.

Sin embargo, en un segmento bellísimo que alberga poemas nahuas y diversas voces de la Visión de los vencidos intercalados en la historia de Malinalli/Marina/Malinche, el poema la hace presente de otra manera:

Vale que sí, que reste así en cuclillas mirando
el lento suelo gris del vasto patio, mirando un
único punto sucio y gris, que graba sin límites
la fuga del Sol.
En Paynala nací y cómo nacías bajo la lluvia
tierra en los sacrificios. Estoy madre, voy *me*
llevan los de Xicalanco y vos llorarás mi muerte
mentida y hallarás paz en tu marido. Yo no vol-
veré más a Paynala, mi heredad. ¿Qué *puedo*,
pues, en este patio?
[...]
Hubo un día; hubo como aquél de *malinal*,
en que llegó hasta nosotros el Capitán y sus gue-
rreros y sacerdotes-*soles* negros; ungidos; que ado-
raban la sangre, y a ellos *sí a ellos* fui dada por
segunda vez

la diferencia. Para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de una violación». Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 72.

39 La «Tierra naciente» es la América conquistada. Esta parte del texto sigue la estructura de un génesis, pero de nueve días, durante los cuales se hizo efectiva la conquista: «Aquí comienzan los nueve días de mil años en los montes y / en los valles de la Tierra que huye de noche a noche, siempre. // Bajaremos con armas y banderas en la playa de esplendor / y nuestro será el génesis de alma por alma el enigma de la Tierra Naciente. // Oriente libera un sol que devora Occidente». Miguel Ángel Bustos, *El Himalaya...*, op. cit., p. 93.

40 Octavio Paz, op. cit. p. 77-78.

«...El Dador de la vida se bur-
 la: solo un sueño perseguimos, oh amigos nuestros»⁴¹
 Capitán mi capitán; yo seguía a tu ejército y
 te contaba los discursos de los Señores de mi tierra
 y jamás la piedad estorbó tu espada y eras un
 mensajero del reino de la muerte y me amabas
 en nombre de la matanza.
 ¿Contra la «guerra florida» de mi pueblo la
 guerra de tu Santa Cruz, señor?
 [...]
 ¿Eres Quetzalcoatl; dominador de los infiernos;
 que vuelves a restaurar la antigua inocencia del
 «rostro y el corazón» soberanos en el País de la Dualidad?
 ¿Lo eres, vencedor de las «Aguas divinas sin fin»?
 Porque yo: Malinche, tu esclava y amor: Mari-
 na; voy errante bajo el Cu de mis dioses guerreros y
 bajo el altar de tu dios de rapiña y nada hallo ni
 veo más que este campo de mágicos soles acosado
 por la muerte, el odio y el interminable castigo.
 [...]
 No señor; mi capitán; no eres el Sol Que Vuel-
 ve; caes como un Sol Negro devorador de todos
 los Soles.
 [...]⁴²

Estas reflexiones de Marina –quien ya no está entre lenguas, sino que ejerce la propia–
 manifiestan su visión de la conquista y al hacerlo la revelan de otro modo porque señalan su
 desengaño, cuestionamiento y condena sobre las actitudes de los conquistadores. Renovada su
 imagen por los efectos de su palabra, se prepara para su sacrificio y liberación definitiva que la
 devuelve a una pureza «sin soles, sin edad»:

[...]
 Gritó Aquelarre iluminada por
 cielos de sangre, oro, y con su pu-
 ñal arrancó el corazón de Marina,
 esclava.
 LIBRE
 liberación del sueño
 liberación del día
 LÍBrame de la LIBERACIÓN para
 que pueda ser LIBRE.
 [...]

41 Estos versos corresponden a un poema azteca. Ver Miguel León Portilla, Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, México, FCE, 1983, p. 119.

42 Miguel Ángel Bustos, op. cit. p. 102-104.

Todo esto ve el sujeto que atravesó el mar y llegó al génesis de la Tierra Naciente en busca de la noche del verbo, deseante de la no palabra que aprehenda la totalidad y que le permita comprender. Llegó al nacimiento del ser latinoamericano para reformularlo inscribiendo a Malinalli/Marina como la primera voz de la historia. No se la maldice ni se le adjudica la responsabilidad de los destinos de un pueblo, sino que se la poetiza y revela –en rebeldía– como nueva voz de los vencidos, como palabra consciente y crítica de la minoría sometida por el poder de los conquistadores:

La lucha por la palabra, entre nosotros, equivale a la lucha por el poder, pero no por el poder burocrático, el poder armado, el poder retórico, sino por el poder ciudadano y personal, por el poder histórico de cada mexicano vivo y vivo ahora. [...]

El poder y la palabra. Moctezuma o el poder de la fatalidad; Cortés o el poder de la voluntad. Entra las dos orillas del poder, un puente: la lengua, Marina, que con las palabras convierte la historia de ambos poderes en destino: el conocimiento del que es imposible sustraerse. Destino en y de la muerte⁴³.

Liberada de la condena, Marina es palabra central donde refundar la identidad no solo como expresión crítica sino como nueva matriz poética. El texto ha construido un lenguaje para llegar a su centro a partir de un lenguaje simbólico, plástico y mural, como los códices mayas:

Busqué construir una especie de códice, apoyado en un texto y en dibujos. Lograr lo equivalente a un ideograma chino o japonés. Pintar el verbo es mi obsesión. Obedecemos a un idioma abstracto, como en todo el Occidente, no tenemos jeroglíficos, como los mayas. Yo quise que este libro se abriera y se leyera como los sacerdotes mayas o aztecas cuando abrían a pleno sol sus códices y leían las figuras o jeroglíficos trasmutados así: el dibujo era verbo, y el verbo dibujo⁴⁴.

Nuevo cristal

El viajero errante sigue su camino y al pie del Himalaya formula la pregunta fundamental «¿Quién soy?». La pregunta es inapropiada ya que «TODO es enigma» en la región a donde llega. Su palabra fuera de lugar queda sumada a otras voces –a veces sin un origen claro– en calma confusión orientada al Sur.

Quizá ya no importa quién es el sujeto: la voz del poema va hacia la disolución, va hacia el Silencio del Verbo. Lo único que importa es la naturaleza celeste de ese llamado que lo hizo ponerse en movimiento («ángel o infante... con su voz de un millón de galaxias»)⁴⁵ y la condición poética de su respuesta, convertida, a su vez, en cristal para el lector.

Queda su juguete y su juego en minoría poética de largo alcance, un particular modo de decir que se inscribe en la tradición precolombina. Para ello, el texto ha construido un itinerario que fue desde la percepción extrañada de la realidad, la búsqueda en esa realidad del lenguaje que expresara sus profundidades y el descubrimiento de una palabra-cristal que, como mandala, habilitó el inicio de un viaje hacia el mismo ser del poeta. En este viaje, el lenguaje se adensó en orbes –murales en movimiento al modo de los códices– que permitieron llegar al momento en que Marina, primera voz de América Latina, fuera redimida volviendo por un instante a

43 Carlos Fuentes, *Ceremonias del alba*. México, Siglo XXI, 1991, p. 9-10

44 Emiliano Bustos (comp.), Miguel Ángel Bustos. *Prosa (1960-1976)*, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2007, p. 412.

45 Miguel Ángel Bustos, *El Himalaya...*, op. cit., p. 121.

su inocencia y, junto con ello, regresar a la ingenuidad original de las palabras de los pueblos originarios:

Antes de la invasión crudelísima de los españoles, los indígenas tenían una visión inocente del verbo hablado. Dibujaban el trazo del verbo sobre el papel como si fuera el paso de una estrella. De Venus, su diosa. No era verbo ni dibujo ni jeroglífico. Era la transmutación de todos los elementos: era una huella cósmica en movimiento⁴⁶.

La escritura poética es camino y conocimiento para Miguel Ángel Bustos, es palabra situada en el corazón de una cultura al que se accede, necesariamente, escribiendo. Para poder ver, se debe escribir.

46 Emiliano Bustos, *op. cit.*, p. 413.

BIBLIOGRAPHIE

ARANCET RUDA, María Amelia, «Primer libro de Miguel Ángel Bustos. Diseños cabalísticos», *Ciberletras. Revista de crítica literaria y de cultura*, n.o 19, julio de 2008 [en línea], disponible en: (consultado el 26 de Agosto de 2015).

BUSTOS, Emiliano, Miguel Ángel Bustos. *Prosa 1960-1976*, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2007, 462 p. ISBN: 978-987- 22918-9-1.

BUSTOS, Miguel Ángel, *El Himalaya o la moral de los pájaros*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, 121 p.

—————, *Visión de los hijos del mal. Poesía completa*, Buenos Aires, Editorial Argonauta, 2008, 457 p. ISBN: 978-950-9282-53-7.

BUSTOS, Miguel Ángel y BUSTOS, Emiliano, «Todo es siempre ahora», in: Luis Felipe Noé y Eduardo Stupía (ed.), *La línea piensa*, Centro Cultural Borges – Fundación tres pinos, 2013 [en línea], disponible en: (consultado el 29 de Febrero de 2016).

CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, 1107 p. ISBN: 84-254-1524-4.

CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Bogotá, Grupo Editor Quinto Centenario, Editorial Labor S.A, 1995, 473 p. ISBN: 84-335-3504-8.

FRIERA, Silvina, «Devolver la memoria al poeta», *Página/12*, 20 de Octubre de 2008 [en línea], disponible en: (consultado el 20 de Octubre de 2010).

FERNÁNDEZ MORENO, César, *Argentino hasta la muerte*, Buenos Aires, CEAL, 1982, 152 p. ISBN: 950-25-0611-1.

FREIDEMBERG, Daniel, «Herencias y cortes: Poéticas de Lamborghini y Gelman», in: Susana Cella (dir.), *Historia de la literatura argentina: vol. 10 – La irrupción de la crítica*, Buenos Aires, Emecé, 1999, p. 183-212.

—————, «Prólogo», in: E. Bayley, R. G. Aguirre, C. Fernández Moreno y otros, *La poesía del cincuenta*, Buenos Aires, CEAL, 1981, p. I-VI.

FUENTES, Carlos, *Ceremonias del alba*, México, Siglo XXI, 1991, 197 p. ISBN: 968-23-1713-4.

GELMAN, Juan, *Cólera buey*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1971, 210 p.

GRAÑA, María Cecilia (comp.), *La suma que es el todo y que no cesa. El poema largo en la modernidad hispanoamericana*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, 2006, 218 p. ISBN: 950-845-174-2.

HAAS, Alois M., «La problemática del lenguaje y la experiencia en la Mística Alemana», in: Hans Urs von Balthasar, *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires, Agape Libros, 2008, p. 128. ISBN: 978-987-640-020-6.

KOIRA, Estrella, «Desde “el bosque simbólico” hacia la representación mítica del mal. Una

lectura de *Visión de los hijos del mal* de Miguel Ángel Bustos», Teoliteraria III, no 6, 2013, p. 47-65 [en línea], disponible en: .

LEÓN PORTILLA, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 198 p. ISBN: 968161528X.

—————, *Visión de los vencidos*. México, UNAM, 2003, [en línea], disponible en: .

MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Madrid, Trotta, 2003, 509 p. ISBN: 8481643157.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 191 p. ISBN: 968-16-0175-0.

PORRÚA, Ana María, «Miguel Ángel Bustos: Una salvaje profecía», *INTI. Revista de literatura hispánica*, no 52-53, Argentina Fin De Siglo, Otoño 2000 – Primavera 2001, p. 315-325, disponible en: 27 de Agosto de 2015.

RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, 718 p.

—————, *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires, Megalópolis, 1975, 171 p. ISBN: 9505510748.

SZPUNBERG, Alberto, «Pretexto, puro pretexto», *in*: Miguel Ángel Bustos, *Despedida de los ángeles*, ed. Alberto Szpunberg, Buenos Aires, Libros de Tierra Firme, 1998, p. 142. ISBN: 950-9551-55-4.

Prof. Superior y Lic. en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Seminario de Investigación Permanente «Diálogos entre Literatura, Estética y Teología» de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Doctoranda en Letras, investiga la poética de Héctor Viel Temperley. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE). Rectora del Instituto Superior Nuestra Sra. de la Paz de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

De la marginalité au devant de la scène : Anata Andina, un carnaval « décolonisateur » ?

Baptiste Lavat

Reléguées depuis des siècles au statut de minorités invisibles alors même qu'elles constituent la majorité de la population nationale, les populations indigènes de Bolivie connaissent un retour en force sur la scène politique, socioculturelle et économique du pays depuis l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales et de son « *Proceso de Cambio* ». Outre les nombreuses transformations d'ordre politique du pays, on trouve une illustration saisissante de cette « visibilité retrouvée » dans la transformation de certaines des grandes festivités nationales, qui ont remis nombre de pratiques culturelles issues des populations quechuas et aymaras au cœur de leur déroulement, projetant au devant de la scène publique des rites et des acteurs indigènes réduits au silence il y a encore quelques décennies. L'exemple le plus frappant de cette transformation du modèle festif, et de sa progressive et délicate acceptation par les élites urbaines traditionnelles, est sans conteste la grande fête de l'*Anata Andina* ou « carnaval rural andin ». Un renversement rendu

Relegados desde hace siglos al estatuto de minorías invisibles a pesar de ser mayoritarios a nivel nacional, los pueblos indígenas de Bolivia se encuentran de nuevo en el centro de la escena política, sociocultural y económica boliviana desde la llegada al poder de Evo Morales en 2006 y la implementación de su «Proceso de Cambio». Más allá de las numerosas transformaciones de índole política del país, la evolución de algunas de las principales festividades nacionales constituye una impactante ilustración de este proceso de «visibilidadrecobrada»,aldevolveranumerosas prácticas culturales del mundo quechua-aymara, así como a sus representantes, una importancia y un lugar público impensables unas décadas atrás. La fiesta de la «Anata Andina», o «Carnaval andino» es sin lugar a dudas uno de los ejemplos más significativos de esta transformación del modelo festivo y de su progresiva aceptación por las élites urbanas tradicionales. Si bien el contexto de movimientos continentales y reivindicativos de los pueblos indígenas facilitó este cambio,



possible non seulement par les mouvements continentaux de revendications identitaires portés par les communautés indigènes de la région, mais aussi par le soutien inconditionnel de l'État bolivien, qui a fait de l'Anata et des festivités traditionnelles l'un des piliers de sa politique de « décolonisation culturelle ». Cet article se propose de montrer dans quelle mesure la vitalité retrouvée et réaffirmée de la fête d'Anata Andina représente, dans un pays en plein renversement de ses codes politiques et socioculturels, un retour des « minorités » sur le devant de la scène nationale.

también fue decisivo el importante incentivo del gobierno boliviano, que convirtió la Anata Andina y las fiestas tradicionales en uno de los pilares de su proceso de «descolonización cultural». Este artículo pretende demostrar en qué medida la vitalidad recobrada y reafirmada de la Anata Andina representa, en un país en pleno vuelco de códigos políticos y socioculturales, una vuelta de las «minorías» en el centro de la escena nacional.

Introduction

Festivité emblématique de la nation bolivienne, le Carnaval d'Oruro s'érige depuis quelques décennies en célébration aux enjeux pluriels, complexes et mouvants, en raison non seulement du nombre considérable de participants et spectateurs qu'il mobilise, mais aussi de ses modalités de représentation dans un pays en pleine transformation. Car si les fêtes sont indéniablement un espace de sociabilité et d'échanges (humains, artistiques, économiques, culturels, rituels, etc.), elles constituent aussi un lieu stratégique de mise en scène des questionnements nationaux et du pouvoir, comme le rappelle l'historienne bolivienne Beatriz Rossells : « *La fiesta, como ningún otro mecanismo y fenómeno social, transita en el nivel del poder simbólico* »¹.

Du fait de sa capacité à réunir dans un même cadre des personnes ou groupes issus de générations, d'origines et de milieux divers, la fête, dans ses différentes formes et expressions², devient souvent le lieu privilégié d'interactions diverses, se posant à la fois en espace d'affirmation individuelle et collective, d'union et de différenciation, d'inclusion/exclusion. Tout en rompant avec le rythme et les occupations du quotidien, elle met généralement en exergue certaines de ses spécificités, dans une forme de mise en abyme particulièrement propice aux représentations de la société et des individus qu'elle mobilise. Ce faisant, elle cristallise un certain nombre d'enjeux sociaux, politiques, économiques et culturels, dans un fonctionnement polysémique qui en fait une sorte de « miroir » de la société qui les accueille. Une telle densité d'enjeux, tangibles ou symboliques, ne pouvait que constituer un terrain de choix pour le monde politique bolivien, qui sut faire des différentes festivités nationales un élément à part entière de ses stratégies de communication, dans un rapport souligné par Gérard Borrás : « La fête, comme représentation ou subversion de l'ordre social, a toujours eu des relations avec le monde institutionnel et politique. Les entradas boliviennes ne font pas exception à la règle »³.

Depuis son élection en 2006, le Evo Morales n'a lui non plus pas manqué à cette règle, entretenant une relation au Carnaval plus politique encore que celle de ses prédécesseurs, faisant de ce dernier un véritable cadre de représentation personnelle autant qu'un espace lui permettant de promouvoir certains points clés de sa gestion gouvernementale. Mais contrairement aux chefs d'état du siècle dernier, très attachés au spectacle des « *entradas folklóricas* », processions dansées inspirées du Carnaval européen, le président Morales a préféré mettre en Avant les origines précolombiennes et rituelles de la fête ainsi que son vocable indigène, la fameuse *Pachamama*⁴ :

1 Beatriz Rossells, « 100 años del carnaval de La Paz. Las identidades del siglo xx », dans : *Carnaval paceño y Jisk'a anata*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 2009, p. 16.

2 Les différentes « catégories » de fêtes sont souvent interdépendantes ou « perméables » : fête religieuse ou civique, nationale, ou locale, élitiste ou populaire, publique ou privée, elles partagent généralement un certain nombre de caractéristiques, étudiées de longue date par des chercheurs issus de disciplines diverses : Émile Durkheim, Roger Caillois, Jean Duvignaud, Mircea Eliade, Michel Agier ou encore Sigmund Freud. Nombre de spécialistes du monde andin s'y sont aussi penchés, tels que Rossana Barragán, Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Beatriz Rossells, Javier Romero ou Fernando Cajías.

3 Gérard Borrás, « Les Indiens dans la ville ? Fêtes et "entradas folklóricas" à La Paz (Bolivie) », *La Fête en Amérique latine, Caravelle – Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, no 73, Toulouse : Presses Universitaires du Midi, 1999, p. 210.

4 La *Pachamama*, déesse Terre ou « Terre Mère », est l'une des figures centrales de la cosmogonie andine. Intimement liée aux pratiques agricoles, elle est aujourd'hui associée de façon plus large à toute activité ou pratique liée à la fécondité, que celle-ci soit agricole, humaine, professionnelle, pécuniaire, etc. Dans la cosmogonie andine précolombienne, le terme de « *pacha* » faisait d'ailleurs référence à une conception unitaire de l'espace et du temps, comme l'expliquent de façon très pointue Olivia Harris et Thérèse Bouysse-Cassagne, dans l'article « *Pacha: en torno al pensamiento aymara* », dans : Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia

« *El Carnaval no solo es una fiesta, sino que es una celebración de agradecimiento a la Pachamama, por las cosechas en el área rural* »⁵.

Il a donc choisi de mettre l'accent sur une autre date du calendrier des fêtes, la célébration de l'*Anata Andina*, qui occupe dorénavant une place de choix dans la dynamique festive après avoir été longtemps dénigrée voire proscrite par des autorités nationales obsédées par l'idée d'une modernité et d'un progrès calqués sur le modèle occidental. Ce faisant, il s'est clairement démarqué de ses prédécesseurs, qui n'avaient jamais accordé d'attention particulière à cet événement, et s'est rapproché par la même occasion des communautés rurales sensibles à l'*Anata Andina* qui constituent une part essentielle de son électorat.

Il s'agira donc ici de montrer dans quelle mesure et par quels moyens l'*Anata Andina*, célébration rituelle de clôture de la saison des pluies, a pu s'ériger, en quelques années seulement, en représentante festive et symbolique des communautés indigènes nationales marginalisées de tous temps par les autorités et les élites socio-économiques boliviennes.

Anata Andina

Née en 1993 sous l'égide de la *Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro*⁶ (FSUTCO), la fête de l'*Anata Andina* est sans doute l'une des festivités boliviennes les plus singulières et complexes. À la fois célébration rituelle ancestrale et manifestation moderne de l'importance – fraîchement recouvrée – des communautés indigènes et rurales dans la vie citoyenne nationale, elle revêt différentes significations selon qu'on la considère sous un angle culturel, rituel ou encore politique. Intégrée au calendrier des festivités du célèbre Carnaval d'Oruro⁷ depuis une vingtaine d'années, l'*Anata Andina* propose l'une des mises en lumière les plus parlantes des enjeux nationaux de revendications d'appartenance ethnique et/ou sociale, dans un pays ayant érigé les fêtes en espaces de représentation symbolique et politique de premier ordre. Elle témoigne en effet de l'importance croissante donnée aux populations indigènes et aux « cultures ancestrales »⁸ par les autorités nationales depuis quelques décennies, et constitue à ce titre un terrain d'échanges particulièrement fécond, autant que le creuset ou reflet de nombre des tensions de la société bolivienne contemporaine. Sa portée et ses résonances sociopolitiques, rapidement identifiées par les habitants de la région, en ont progressivement fait un terrain de lutte symbolique entre deux conceptions de la fête et de la vie, l'*Anata Andina* s'érigeant en défenseuse d'une pluralité culturelle et ethnique au sein d'un Carnaval longtemps accaparé par les élites urbaines blanches et métisses.

Harris, Verónica Cereceda, Tristan Platt, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, HISBOL, 1987.

5 Quotidien *La Patria*, 26 février 2006.

6 La « *Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Oruro* » est une antenne départementale de la puissante « *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* » (CSUTCB), principale organisation syndicale paysanne et des peuples originaires *quechuas*, *aymaras*, et *tupí-guaraníes*. Elle jouit d'une solide renommée et d'un nombre d'adhérents qui en font une force politique de premier ordre.

7 Le Carnaval d'Oruro, classé au Patrimoine Culturel Immatériel (PCI) de l'UNESCO en 2001, est sans conteste la plus importante fête de Bolivie. Elle attire chaque année plusieurs centaines de milliers de personnes venues admirer les près de quarante mille danseurs et musiciens parcourant les rues de la ville d'Oruro dans une sorte de « procession dansée » en honneur de la Sainte Patronne de la ville, la Vierge du *Socavón*.

8 Le terme a souvent une connotation politique, en ce qu'il renvoie à une sorte de « catégorie » devenue partie intégrante d'un discours officiel, parfois plus théorique et superficiel que véritablement conscient de la teneur culturelle des traditions en question.

Aujourd'hui associée au carnaval, la fête de l'*Anata*, terme aymara signifiant « jeu »⁹, est l'une des principales célébrations du calendrier agro-rituel andin, annonce de la fin de la saison des pluies ou « *Jallupacha* » ouverte en novembre. Tout le sens de la fête repose en effet sur sa place stratégique dans le calendrier climatique et agricole de l'Altiplano, à une étape charnière du cycle productif cruciale pour le bon développement des produits de consommation et propice aux pratiques rituelles qui l'accompagnent, comme l'explique l'anthropologue hollandais Hans van den Berg :

El ciclo climatológico anual y las correspondientes actividades agrícolas han determinado el calendario ceremonial de los aymaras [...] Dentro de este ciclo anual, hay dos momentos cruciales: el paso de la época seca a la época de lluvias, y el de esta última a la época fría [...] El ciclo ritual también tiene dos momentos cruciales, que corresponden a los momentos cruciales del ciclo climatológico: la celebración de los difuntos (a comienzos de noviembre), y la celebración de la precosecha de la fiesta de Anata (febrero-marzo); celebraciones que, a su vez, presentan una estructura paralela¹⁰.

Outre sa vocation de « remerciement » et d'hommage à la Terre Mère, l'*Anata* acquiert ainsi une forte dimension propitiatoire, l'exubérance dont elle fera preuve ayant pour objectif d'invoquer plus encore d'abondance pour les récoltes à venir. Il s'agit donc d'une célébration d'allégresse et d'opulence, essentielle pour le raffermissement des liens communautaires autant que pour le maintien de l'équilibre entre les forces de la nature et les groupes humains. Or cette festivité agro-rituelle andine se trouve avoir lieu à la même époque que le Carnaval, avec lequel elle partage d'ailleurs les dimensions de réjouissances, d'opulence et de réunion de forces vives, comme le soulignent à juste titre Víctor Hugo Rinaldi et Yolanda Borrega : « *Las raíces del carnaval se encuentran precisamente en la época agrícola celebrando la abundancia de la tierra, de forma que los excesos, el desenfreno, el rompimiento de las normas, están enfocados a propiciar la fertilidad, la abundancia y la prosperidad* »¹¹.

En dépit de cette adéquation de contenus et de calendrier entre le carnaval occidental et la célébration rituelle quechua-aymara, l'acceptation de cette dernière dans l'espace urbain *orureño* n'est qu'un fait très récent. Alors même qu'elle est célébrée depuis des siècles par la majorité des communautés rurales de la région, l'*Anata* fut longtemps proscrite dans l'enceinte de la ville d'Oruro, ou alors reléguée à ses quartiers périphériques et excentrés. Considérée par les pouvoirs locaux comme une manifestation exclusivement rurale, non sans une claire connotation péjorative associée à ce terme, elle ne méritait vraisemblablement pas de partager l'espace festif de la capitale départementale avec son homologue du carnaval.

C'est seulement en 1993 que l'*Anata* put enfin fouler le centre historique de la ville, alors même que le Carnaval y avait déjà entériné son importance depuis des lustres. Elle bénéficia vraisemblablement de l'important succès rencontré par la première grande marche de protestation indigène de l'histoire du pays, la « *Marcha por la dignidad y el territorio* », organisée par différents groupes indigènes du département du Beni en août 1990 dans le but de faire reconnaître leur territoire par le président Jaime Paz Zamora. Cette mobilisation fut la première

9 Le *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio (1612) propose plus précisément la traduction du terme « *anataña* » par le verbe « *jugar* », mais l'ensemble des termes désignant les différents types de jeux ou de comportements ludiques présentent tous la racine « *anata* ».

10 Hans Van Den Berg, « La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas de la religión de los aymarascristianos » [1989], *Ciencia y cultura. Revista de la Universidad Católica Boliviana «San Pablo»*, no 21, La Paz, Universidad Católica Boliviana San Pablo, 2008, p. 76.

11 Yolanda Borrega, Víctor Hugo Rinaldi, « Configuraciones lúdicas turísticas en torno al Jisk'Anata », dans : Beatriz Rossells, *Carnaval paceño y Jisk'a anata. Fiesta Popular Paceña*, La Paz, IEB, 2009, p. 346

véritable victoire d'un mouvement populaire d'origine indigène, et marqua un tournant dans l'histoire des grandes marches citoyennes dorénavant emblématiques du pays. Fait plus significatif encore, cette première édition de l'Anata au cœur de la capitale folklorique nationale s'inscrivait dans un contexte continental de revendications politiques et culturelles portées par des mouvements indigènes de différents pays de la région, qui se mobilisaient depuis quelques années déjà en vue du cinq-centième anniversaire de la « découverte » des Amériques :

La mayor movilización [indígena], cuyos resultados e impactos se están cosechando hasta la fecha, fue la impulsada por el «Movimiento de los 500 Años de Resistencia Indígena», que luego se amplió a « Resistencia Indígena, Negra y Popular ». Esta campaña fue lanzada en Bogotá en octubre de 1989 y reafirmada con la declaración de Quito en julio de 1990, en el Encuentro Continental « 500 años de resistencia india » [...]»¹².

Un an après ce symbolique anniversaire, dans une mouvance de réaffirmation des valeurs et traditions indigènes, l'Anata fit donc sa première entrée dans le centre-ville d'Oruro. Les syndicalistes et organisateurs de ce nouvel épisode festif le présentèrent cependant initialement comme un « *Carnaval Andino* », vraisemblablement afin de renforcer son acceptation au sein de la dynamique festive carnavalesque de la ville plutôt que d'en souligner la dimension militante. L'analyse de la presse des années quatre-vingt-dix permet d'ailleurs de relever une apparente volonté de la FSUTCO de ne point trop insister sur la relation entre cette nouvelle fête et les mouvements indigènes continentaux. En effet, aucun article ne met en avant la dimension revendicatrice et politique de l'Anata, simplement présentée comme une expression de la richesse culturelle et patrimoniale de la région, comme pour justifier sa place aux côtés du Carnaval. On ne trouve de mention explicite de ses origines « politiques » qu'à partir de 2001, soit huit ans après sa création, dans un article publié par *La Patria* qui formule explicitement certaines des circonstances de son apparition :

La fundaron [Anata Andina] con el objetivo de demostrar que las naciones originarias, a pesar de más de 500 años de opresión, sojuzgamiento y explotación, siguen de pie y en permanente resistencia, manteniendo en el presente y para el futuro sus propias formas de vida, costumbres, organización y religión cosmotelúrica, como producto de la sabiduría científica y comprensión entre la naturaleza y el hombre»¹³.

Cette présentation sommaire de la genèse de Anata marqua un tournant dans son histoire médiatique, puisqu'elle évoquait pour la première fois son lien direct avec le mouvement militant des « 500 años ». Elle confirmait en outre sa dimension politique et revendicative, soulignant sa valeur de témoignage de la pérennité des traditions du monde andin, en dépit de l'oppression et de l'exploitation dont elles furent victimes.

Le parcours de la « nouvelle » *entrada*, critère de réussite essentiel pour toute fête *orureña*, fut dans un premier temps différent de celui du Carnaval, mais empruntait néanmoins déjà des axes importants du centre-ville, preuve de son acceptation par les autorités municipales et garantie d'une bonne visibilité publique et médiatique. Le passage de l'Anata par les rues du centre historique lui conférait aussi une forte portée symbolique, puisqu'il permettait pour la première fois à des indigènes d'investir, selon leurs propres critères de représentation, les lieux emblématiques du pouvoir dont ils furent si longtemps écartés, dans une situation que décrivait aussi Gérard Borrás au sujet de la fête du Gran Poder à La Paz : « Être présent dans l'espace symbole du pouvoir des classes dominantes, avec les signes d'une culture la plupart du temps

12 Felipe Gómez Isa, Mikel Berraondo (eds.), *Los derechos indígenas tras la declaración. El desafío de la implementación*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2013, p. 251.

13 Quotidien *La Patria*, 17 février 2001.

méprisée par les élites urbaines, cela a un sens tout particulier dans un pays qui jusqu'en 1945 a limité la libre circulation des indigènes dans la capitale »¹⁴.

On mesure difficilement aujourd'hui combien cette place accordée à l'*Anata* par la ville était révélatrice des profondes transformations que la société bolivienne était en train de vivre. Après des années de mise au ban des traditions andines par les pouvoirs décisionnaires régionaux et nationaux, sa simple inclusion dans le calendrier aux côtés de l'illustre Carnaval d'Oruro représentait déjà une victoire pour ses organisateurs. Mais au-delà de cette reconnaissance des pratiques culturelles et rituelles andines, la présence des communautés indigènes au centre-ville revêtait de fait une indéniable dimension politique, comme le rappelle l'anthropologue *orureño* Marcelo Lara Barrientos : « *Más allá de las connotaciones rituales y festivas, es también un evento con sentido político, relacionado con la presencia de los pueblos originarios en la ciudad, en señal de demanda de reconocimiento cultural por la sociedad y cultura dominantes que el contexto representa* »¹⁵.

L'accueil enthousiaste dont bénéficia la première édition de l'*Anata* contribua à renforcer son acceptation par les autorités municipales, et sa place au sein de la semaine de Carnaval ne fit dès lors que se confirmer, grâce à une gestion aussi habile qu'efficace. Les promoteurs de la fête commencèrent par en faire un événement fédérateur en y réunissant des *comparsas* issues des seize provinces du département, preuve de l'unité des populations indigènes régionales. Ils mirent ensuite l'accent sur l'originalité et la qualité artistique de la *entrada autóctona*, qui devait à la fois montrer « le meilleur » des communautés indigènes et offrir un spectacle nouveau à une population habituée au grand Carnaval folklorique, à ses impressionnants costumes et masques et à ses majestueuses *bandas*. Les atours de fête, mêlés aux couleurs des *aguayos* andins et à la musique des instruments traditionnels eurent vraisemblablement l'effet escompté, puisque des milliers de spectateurs se réunirent pour admirer les groupes autochtones. Tous les éléments semblaient donc réunis pour donner à l'*Anata* une place au sein de la plus importante semaine festive d'Oruro, dont dépend, soit dit en passant, une bonne partie de l'économie locale.

Bénéficiant du soutien logistique et financier des autorités locales municipales et préfectorales suite à son bon accueil par les habitants de la ville, l'*Anata* connut dès lors un développement fulgurant. Elle sut aussi se distinguer du Carnaval tout en y restant associée, en soulignant ses particularités, à l'instar de sa dimension de compétition, qui renforça certainement sa popularité auprès des *ayllus*¹⁶ de la région. Dès ses débuts, le défilé des *conjuntos autóctonos* fut en effet conçu non seulement comme une manifestation culturelle et festive louant les traditions andines, mais aussi comme un concours de la meilleure démonstration entre les *ayllus* participants. La « compétition » faisant partie intégrante des traditions quechuas-aymaras, cette dimension de l'*Anata* trouva un écho très favorable dans les communautés indigènes de la région, et ne fut probablement pas sans lien avec son succès. Les premières récompenses, relativement modestes, connurent d'ailleurs une évolution proportionnelle à la réputation grandissante de l'*Anata* et au nombre de ses participants.

14 Gérard Borrás, « Les Indiens dans la ville ? : fêtes et “entradas folklóricas” à La Paz », *op. cit.*, p. 209.

15 Quotidien *La Razón*, 26 février 2006, disponible sur : (consulté en février 2018).

16 Le terme quechua « *ayllu* », qui signifie « famille, lignage », désignait l'organisation basique des groupes indigènes de l'Empire Inca. Il est encore utilisé pour désigner une communauté de plusieurs familles liées par une appartenance réelle ou symbolique à un lignage commun et travaillant collectivement leurs terres. Voir la définition du terme *ayllu* dans le dictionnaire de la RAE : « (Bol. y Perú) Cada uno de los grupos en que se divide una comunidad indígena, cuyos componentes son generalmente de un linaje ».

D'abord constituée exclusivement de groupes originaires d'Oruro, l'*Anata* devint rapidement un centre d'attraction et de rassemblement pour les *ayllus* des départements limitrophes de La Paz, Cochabamba et Potosí, au point d'être déclarée officiellement « *Fiesta interdepartamental* » en 2000. Après seulement sept ans d'existence, elle faisait ainsi la preuve de sa capacité à fédérer les communautés indigènes régionales, qui y avaient trouvé un vecteur efficace de représentation et d'affirmation identitaire. Un décret municipal entérina d'ailleurs son importance culturelle, non sans évoquer par la même occasion sa dimension identitaire : « [...] la "*Anata Andina*", *vínculo espiritual de agradecimiento a la Pachamama y de reciprocidad comunitaria, reafirmación de la identidad cultural de los comunarios aymaras, quechuas, urus, chipayas, muratos* [...] »¹⁷.

L'engouement pour la nouvelle entrada et sa montée en puissance furent si rapides que le nombre de *conjuntos autóctonos* participants dépassa d'ailleurs vite celui des *conjuntos folklóricos* du Carnaval, passant de dix-huit lors de sa création en 1993 à près de cent une dizaine d'années plus tard. Constatant le nombre croissant de demandes de participation à la *Entrada Autóctona* de 2003, Irineo Zuna, co-fondateur de l'*Anata Andina*, déclara ainsi, non sans un brin de provocation : « *A este paso, la Anata Andina será el hecho cultural más importante de la ciudad de Oruro, sin desmerecer el Carnaval* »¹⁸.

Forte de ce succès, l'*Anata* vit évoluer son parcours jusqu'à une correspondance en tous points à celui des entradas du Carnaval, confirmant symboliquement leur caractère complémentaire dans la dynamique festive, ce qui renforça encore la crédibilité et l'importance de l'*Anata* aux yeux des *ayllus* de la région. Malgré son institutionnalisation, elle sut toutefois conserver son autonomie et ses caractéristiques intrinsèques, à commencer par l'utilisation exclusive des instruments traditionnels du *Jallupacha*, confirmation de la force de représentation d'une pratique rituelle ayant su résister à l'incorporation massive des fanfares dans la majorité des grandes fêtes nationales.

L'*Anata Andina* bénéficia par ailleurs d'une couverture médiatique de plus en plus prononcée, sans pour autant susciter encore l'intérêt des autorités politiques nationales, qui se contentaient de participer à la grande *entrada* du Carnaval folklorique. Elle sut toutefois en profiter pour clamer la vitalité et la pérennité des traditions andines ancestrales, comme en attestent les titres de la presse à partir des années 2000, dans lesquels se multiplièrent les termes quechua-aymara désignant les traditions et éléments constitutifs de la cosmovision andine. L'*Anata* confirmait ainsi son caractère de représentante festive par excellence des communautés indigènes, s'instituant en une sorte d'outil d'affirmation socioculturelle, identitaire, artistique et indirectement politique de ces dernières. Elle réintroduisit même au cœur de la ville des pratiques telles que le sacrifice rituel d'un lama, connu sous le nom de « *wilancha* »¹⁹ et généralement relégué au monde rural ou aux mines : « *El ritual, que se realiza generalmente en los ayllus días antes del Carnaval, se trasladó a Oruro para mostrar otra de las riquezas culturales de las comunidades rurales del departamento* »²⁰.

La *wilancha* se fraya à son tour une place dans la célébration, qu'elle plaçait sous les bonnes grâces de la *Pachamama* et des forces tutélaires du monde andin, une autre victoire symbolique

17 Ordenanza Municipal 10/2000, Artículo 1, Oruro, 2000.

18 Quotidien *La Patria*, 16 février 2003.

19 Le terme aymara « *wilancha* » signifie littéralement « rituel avec du sang ».

20 Quotidien *La Patria*, 22 février 2003.

de taille pour des communautés très rarement autorisées à pratiquer ce type de rituels dans les zones urbaines, et qui pouvaient ici le réaliser devant un public nombreux.

Les organisateurs de la *wilancha* firent cependant en sorte qu'elle soit perçue par le public comme une offrande vouée non seulement au succès de l'*Anata*, mais aussi à celui du Carnaval et au bien-être de la communauté dans son ensemble : « *No estamos haciendo ninguna competencia al Carnaval, solamente estamos mostrando nuestras costumbres y pidiendo que no exista crisis en este año, de acuerdo a nuestras costumbres* »²¹. L'*Anata* se voulait alors un élément fédérateur au sens large, lieu de rencontre des différentes facettes d'une nation réunie autour de l'une de ses plus anciennes pratiques culturelles et rituelles, elle-même intégrée au calendrier de la plus importante fête du pays.

Tous les *orureños* ne virent cependant pas d'un bon œil la « percée » de l'*Anata* au sein de la semaine du Carnaval, et les critiques de ses principaux acteurs (danseurs, musiciens des fanfares) et du public commencèrent dès lors à se multiplier, le nombre croissant des participants de la *Entrada Autóctona* étant aussi synonyme de l'inévitable prolifération de comportements festifs débridés et d'excès, parfois dommageables mais somme toute assez inévitables dans de tels rassemblements. Le quotidien *La Patria* se mit à son tour à relever plus fréquemment les travers de l'*Anata*, qui n'avaient jusqu'alors jamais fait l'objet d'une attention particulière. Les raisons de cette soudaine tendance à relever ses déficiences furent certainement diverses, depuis la plus objective perspective journalistique de certains jusqu'à la volonté de discréditer une fête mal acceptée par d'autres. Elle témoignait quoi qu'il en soit d'un changement de perception d'un événement d'abord encensé par le public et par une presse élogieuse, puis progressivement pris pour cible par ceux-là mêmes qui l'avaient d'abord applaudi.

Une entrada politisée ?

L'arrivée au pouvoir d'Evo Morales fut un indéniable facteur supplémentaire de succès et de développement pour l'*Anata*, à laquelle le chef de l'État se montra d'emblée particulièrement sensible, non seulement en raison de ses convictions et choix politiques, mais aussi du fait de ses origines *orureñas*. Si Morales fut toujours particulièrement enclin à participer aux différentes festivités du pays, seule l'*Anata* bénéficia d'un soutien médiatique et financier systématique à partir de son arrivée au pouvoir. Il s'assura par ailleurs que la fête soit retransmise par la chaîne de télévision officielle de l'État, le *Canal 7 de Bolivia TV*. La renommée de la fête fut alors renforcée par le soutien inconditionnel d'un président qui jouissait lui-même d'un fort taux de popularité et ne manqua pas une année de contribuer de différentes façons à sa réussite. Un mois tout juste après son investiture, le président annonça par exemple que l'État bolivien prendrait dorénavant en charge les prix remis aux vainqueurs de l'*Anata*, promesse qu'il tint chaque année, à mesure qu'augmentait la valeur des prix : « *Para esta nueva versión, el presidente de la República, Evo Morales Ayma, se encargó de donar los premios. En ese sentido, el primer puesto tendrá como galardón dos motobombas y quince llamas; el segundo puesto tendrá una motobomba y doce llamas [...]* »²².

Passée du statut de manifestation rurale marginale à celui d'« *expresión genuina de los pueblos originarios* »²³, l'*Anata* devint ainsi un enjeu symbolique de premier ordre sous la présidence de Morales, qui fit des mesures en faveur de la « réhabilitation » politique, sociale, économique

21 Quotidien *La Patria*, 15 février 2009.

22 Quotidien *La Patria*, 04 février 2006

23 *Ordenanza Municipal 10/2000*, Artículo 1, Oruro, 2000

et culturelle des peuples indigènes du pays la pierre angulaire de son programme. La « *Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional* », promulguée en février 2009²⁴, est l'illustration même de cette volonté de revalorisation des populations et traditions andines par le nouveau chef de l'État. L'introduction du texte, signée par le président lui-même et rédigée à la première personne du pluriel, revendique clairement son appartenance aux peuples « *originarios milenarios* »²⁵ historiquement méprisés par les élites politiques, et témoigne de sa détermination à transformer le fonctionnement de la nation à leur égard :

*La Nueva Constitución establece que en el nuevo modelo de país los pueblos indígenas tendrán una profunda participación civil, política y económica. Para que nunca más seamos excluidos [...] Ahora, los pueblos indígenas somos uno de los pilares fundamentales de un nuevo país*²⁶.

La proximité entre les valeurs et mesures promulguées par la nouvelle Constitution²⁷ et les postulats d'une *Anata Andina* née dans la mouvance de revendication des cultures indigènes régionales n'échappèrent évidemment pas au président Morales et à ses députés, qui firent rapidement adopter une loi par laquelle l'État reconnaissait la valeur patrimoniale de la fête et s'engageait à la promouvoir et à la protéger aux côtés des autorités locales :

Art. 1°. - Declárase a la "Anata Andina" de Oruro como Patrimonio Viviente, Natural, Material e Intangible de Bolivia, misma que se realiza en la ciudad de Oruro una semana anterior a la entrada del Carnaval.

*Art. 2°. - El Gobierno Central, la Prefectura y la Honorable Alcaldía Municipal de Oruro dispondrán de los recursos necesarios para preservar y promocionar la Anata Andina en la ciudad de Oruro*²⁸.

Si cette consécration légale de l'*Anata Andina* contribuait incontestablement à son développement, elle modifia aussi l'image qu'elle renvoyait au public *orueño* et aux participants du Carnaval. Car alors même que l'*Anata* avait intégré le calendrier officiel du Carnaval par le décret municipal de 2000, les propos tendant à en faire des antagonistes, souvent issus de la sphère politique, desservirent indéniablement son image, surtout parmi les participants du Carnaval. L'*Anata* fut dès lors perçue par un nombre croissant d'*orureños* comme une sorte d'« intrus » politisé dans le programme du Carnaval, ou au mieux, comme une expression culturelle autonome sans autre lien avec ce dernier que l'époque et la dimension festive qu'ils partagent. En effet, elle fut progressivement associée dans nombre d'esprits à la politique de Morales, ce qui put à certains égards la desservir en lui donnant une portée politique spécifique à laquelle elle n'avait pas nécessairement aspiré. Ce rapport ne cessa cependant de se confirmer, de sorte que l'*Anata* fut rapidement considérée comme une sorte de porte-parole ou d'illustration des mesures gouvernementales prises en faveur des populations indigènes et rurales par un État réformateur, investi des pleins pouvoirs suite à ses triomphes électoraux successifs.

La création du *Viceministerio de Descolonización*, le 6 mars 2009, fut certainement l'une des expressions les plus novatrices et significatives de cette politique de « reconquête » d'une dignité et d'une pluralité ethnoculturelle bafouées par des siècles d'un fonctionnement politique décrit

24 La dix-septième Constitution de l'histoire bolivienne, adoptée le 10 décembre 2007, entra en vigueur le 7 février 2009, après avoir été soumise à un référendum populaire qui la consacra avec 61% d'approbation.

25 Prologue de la « *Constitución política del estado Plurinacional de Bolivia* ».

26 *Ibid.*

27 Le chapitre IV de la Partie I de la Constitution, intitulé « *Derechos de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos* », est certainement l'une des plus explicites illustrations de ce « retour » des populations indigènes dans la vie politique, culturelle et socioéconomique nationale.

28 Ley n° 3607 del 28 de febrero de 2007

comme « *colonialismo externo e interno* »²⁹ par Morales et ses collaborateurs. Voué à accompagner une transformation en profondeur du pays, ce nouveau ministère, dirigé depuis 2009 par le syndicaliste aymara Félix Cárdenas, entreprit une refonte non seulement de la politique nationale, mais aussi des mœurs de la société bolivienne et de l'ensemble de ses mécanismes, codes et modes de pensée. Jugés néocoloniaux, patriarcaux et racistes, les fonctionnements politiques, institutionnels et éducatifs de la nation s'avéraient en effet incompatibles avec la volonté de changement impulsée par le gouvernement. La Bolivie devait par conséquent passer par un long et profond processus de « *descolonización* » et de « *despatriarcalización* » pour recouvrer ses racines, dans une transformation impliquant non seulement une transformation depuis les hautes sphères de l'État, mais aussi une véritable prise de conscience individuelle de l'indispensable changement des mentalités : « *Descolonización es desestructurar, desmontar la institucionalidad del Estado colonial, evidenciarlo, ponerlo en crisis para luego transformarlo. Pero también la condición de la descolonización pasa por descolonizarnos primero nosotros, descolonización mental* »³⁰. En d'autres termes, il s'agissait pour les populations ou « collectivités » écartées de la vie citoyenne par le « système colonial » d'entreprendre cette décolonisation de l'intérieur, accompagnées par un État déployant des mesures dans ce sens mais devant lui aussi être « décolonisé » afin de pouvoir incarner la pluralité identitaire nationale.

Dans ce contexte bien particulier, l'*Anata Andina* fut présentée comme une manifestation « *descolonizadora* » par le gouvernement, qui consolida sa dimension politique et symbolique. Les déclarations vantant sa portée émancipatrice se multiplièrent, à commencer par celles du chef de l'État lui-même, qui la promouvait non plus simplement comme une manifestation culturelle mais bien comme un outil de revendication identitaire : « *La mejor forma de descolonización es la vestimenta, música y composiciones dedicadas a la Madre Tierra, a nuestro ganado, cosecha, productos; eso es vivir con armonía con la Madre Tierra, por eso compartimos la fiesta* »³¹.

Au Carnaval « *criollo-mestizo* », d'origine coloniale et républicaine, répondait ainsi une célébration rurale indigène précolombienne, tendant par son fonctionnement et ses spécificités à réaffirmer la vigueur de traditions absentes des *entradas folklóricas*. Une forme de complémentarité voire de contrepoids au Carnaval, souvent perçu par les communautés indigènes comme exclusivement folklorique, voire tout bonnement comme l'héritage de la domination culturelle coloniale : « *La Anata Andina surgió de las bases del campesinado e impulsado por su dirigencia, en respuesta contestataria al carnaval folklórico, como señal de un proceso de descolonización de la cultura autóctona* »³².

La portée décolonisatrice aujourd'hui associée à l'*Anata* par différents responsables syndicaux ou politiques est cependant vécue, par bon nombre d'*orureños*, comme une forme de récupération ou de dénaturation de la fête, qui selon certains produirait même l'effet inverse de sa vocation initiale à rassembler. Les déclarations du président et sa tendance à faire de cette célébration une tribune politique n'eurent en effet pas pour première vertu de contribuer au rapprochement du

29 Termes du président Morales publiés dans le quotidien *La Vanguardia*, 24 janvier 2009, disponible sur : (consulté en février 2018).

30 Félix Cárdenas Aguilar, « Bolivia vive un proceso histórico » dans : Katu Arkonada (coord.), *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, Ministerio de Culturas, 2012, p. 11-12.

31 Quotidien *La Razón*, 12 février 2015, disponible sur : (consulté en février 2015).

32 Ramiro Gutierrez Condori, « La Anata Andina es una respuesta descolonizadora al carnaval folklórico de Oruro », *Periódico Digital de Investigación sobre Bolivia*, 2013 Disponible sur : http://www.pieb.com.bo/sipieb_notas.php?idn=7746.

Carnaval et de l'*Anata*, pourtant supposés incarner deux visages complémentaires d'une même époque festive. Cette politisation de la fête, décrite par nombre de chercheurs et intellectuels d'origines diverses, tendrait selon eux à desservir un processus de « décolonisation » culturelle de la société bolivienne certes nécessaire, mais devant être axé sur l'accueil de la différence plutôt que sur une volonté de réaffirmation identitaire souvent antagonique et contre-productive. C'est là le postulat de l'anthropologue Ramiro Gutiérrez Condori, selon qui la décolonisation devrait plutôt œuvrer dans le sens de l'accueil de l'altérité que dans celui d'une posture vindicative, qui cristallise souvent les tensions plus qu'elle ne les résout :

*La descolonización debe implicar y desarrollar políticas de potenciamiento cultural dirigidas al conjunto de la sociedad boliviana y no sólo al sector indígena rural, difundiendo principios de libertad y valores que potencien la identidad local o étnica y la identidad nacional [...] Más allá de los colores y las razas, el proceso de descolonización implica el reconocimiento y la valoración positiva de lo propio y lo foráneo, lo que implica el reconocimiento del principio básico del respeto a la diversidad*³³.

Appliquée à l'*Anata*, cette conception de la décolonisation s'adresserait alors non seulement autant à ses participants, pouvant enfin vivre leurs traditions aux côtés de celles du monde urbain, qu'à l'ensemble de la société bolivienne redécouvrant une festivité aux origines et mécanismes très différents de ceux du Carnaval. Au-delà de l'expression « d'identités locales ou ethniques » qu'elle permet, l'*Anata* constituerait alors un espace de rencontre et d'échanges plus que de confrontation, œuvrant pour le dépassement du rejet de la différence et l'accueil de la diversité. Une dimension que l'*Anata* est malheureusement loin de pouvoir prétendre assumer à l'heure actuelle, où elle tendrait plutôt à se transformer progressivement en une illustration des crispations engendrées par l'exercice politique du gouvernement Morales. En effet, le dévoiement politique dont elle aurait selon beaucoup fait l'objet, ainsi que son apparente adéquation à une gouvernance suscitant de plus en plus de rejet à l'échelle nationale³⁴, ont creusé le fossé entre l'image fédératrice de l'*Anata* des premiers temps et sa perception actuelle par les *orureños*.

Alors qu'elle avait été pour le moins élogieuse depuis le départ, la presse locale se mit d'ailleurs à son tour à souligner avec insistance différentes facettes de la fête jugées ou inconvenantes ou dommageables, à l'instar par exemple de la présence d'excréments de lama sur le parcours au terme de la journée, des détritres laissés par ses participants ou encore de leur importante consommation d'alcool, pourtant étroitement liée à l'essence même de la fête. Cette soudaine volonté de présenter la fête sous son jour le moins favorable et de la comparer désavantageusement au Carnaval, pourtant enclin aux mêmes types de dérives et de difficultés, correspondit étrangement aux années qui suivirent sa proclamation par le gouvernement central comme « *Patrimonio Viviente, Natural, Material e Intangible* » en février 2007. Certains arguèrent que cette reconnaissance officielle impliquait que l'*Anata* devait dès lors se montrer « à la hauteur » de son titre et présenter une image irréprochable, mais il semble aussi qu'une telle consécration ait pu contrarier ses détracteurs et inquiéter certains admirateurs inconditionnels du Carnaval craignant de voir ce dernier progressivement éclipsé par la célébration de peuples originels longtemps marginalisés.

33 Ramiro Gutiérrez Condori, « A partir de la apropiación de los espacios festivos: conceptos para entender el proceso de descolonización », Revista Pukara, no°17, La Paz, del 7 de marzo al 7 de abril de 2007. Disponible sur : <http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-17-articulo-del-mes.php>.

34 Les résultats du referendum du 21 février 2016 sur la possibilité de modifier la Constitution en vue d'une nouvelle candidature de Morales témoignent de cette perte de crédit, la défaite de l'option du « *SÍ* » portée par le gouvernement, avec 48,7% des voix constituant le seul échec électoral de Morales depuis son arrivée au pouvoir.

Conscient de l'attachement des *orureños* à leur Carnaval, le ministre de décolonisation Félix Cárdenas prit pourtant la précaution de préciser que « *la entrada del Carnaval de Oruro es inimitable e inigualable* ». Mais le fait que la démarche d'inscription au patrimoine national ait été le fruit d'une initiative gouvernementale plutôt que des organisateurs de l'*Anata* eux-mêmes, comme ce fut le cas du Carnaval, renforça cependant inévitablement le lien entre la fête et le monde politique. Une association qui lui fit probablement plus de tort que de bien dans une ville habituée à protéger farouchement ses festivités et traditions de toute volonté de récupération ou d'appropriation.

Le rapport qui s'est aujourd'hui instauré entre le Carnaval folklorique et son homologue andine de l'*Anata Andina* constitue peut-être plus que jamais un véritable enjeu de représentation, en ce qu'il met en évidence la relation, bien souvent conflictuelle, entre deux cultures et visions du monde qui coexistent encore difficilement en Bolivie, en dépit des efforts faits depuis quelques années par le gouvernement. Indépendamment de l'appréciation de l'importance culturelle de l'*Anata Andina*, on pourrait en ce sens s'interroger sur les conséquences de l'insistance portée sur sa dimension politique et émancipatrice.

La lutte pour le contrôle de l'espace festif, déjà si importante à l'époque coloniale où elle avait pour vocation de renforcer la visibilité des pouvoirs établis, s'avère aujourd'hui à nouveau particulièrement manifeste en Bolivie, comme le rappelle fort à propos l'historien bolivien José Alejandro Peres Cajías :

*La fiesta boliviana es un espacio que cobija una lucha simbólica por el poder, resultado de imposiciones, cesiones o negaciones de los diversos grupos sociales que buscan legitimar públicamente su presencia. Esta pugna manifiesta en el espacio creativo no es exclusiva de la experiencia boliviana, pero sí particularmente relevante*³⁵.

Conclusión

À la fois associée au Carnaval urbain, dont elle fait officiellement partie, et extrêmement différenciée de ce dernier tant par ses acteurs et organisateurs que par le public *orureño*, l'*Anata Andina* est l'illustration même des rencontres, échanges, divergences et tensions que peuvent susciter, incarner ou cristalliser les grandes festivités boliviennes. Attestant de la part croissante qu'occupe le « monde indigène » dans la vie politique et culturelle bolivienne, elle révèle ou souligne aujourd'hui certains des enjeux et conflits suscités par le nouveau panorama sociopolitique d'un pays vivant depuis une quinzaine d'années un processus de transformation historique particulièrement marqué et profond.

La genèse de la fête, son évolution sociopolitique et sa perception disparate par les différents secteurs et habitants de la région d'Oruro et du pays en font à certains égards une sorte de mise en abyme ou de miroir de la société bolivienne. Elle propose en effet une mise en scène constamment réactualisée de cette dernière, s'inscrivant pleinement dans l'une des fonctions premières des manifestations collectives selon l'anthropologue Rodrigo Díaz Cruz : « *Las representaciones colectivas expresan, simbolizan o dramatizan las relaciones e identidades sociales, espacial y temporalmente localizadas en cada sociedad con un lenguaje simbólico peculiar* »³⁶.

35 José Alejandro Pérez Cajías, «Pepino, chorizo, ¿sin calzón? Estado y Carnaval de La Paz en el siglo xx», dans: Beatriz Rossells, op. cit., p. 209.

36 Rodrigo Díaz Cruz, Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual, México, Editorial Anthropos, 1998, p. 105-106.

Cristallisation, illustration ou résultat de la récente « réhabilitation » des cultures indigènes nationales longtemps muselées et discréditées, mais aussi de certaines des nombreuses et complexes transformations socioculturelles et politiques que connaît la société bolivienne depuis une vingtaine d'années, l'*Anata Andina* constitue ainsi une sorte de dramatisation de l'émancipation des laissés-pour-compte de l'histoire bolivienne. Expression riche et percutante des transformations des rapports sociétaux, politiques et culturels de la nation bolivienne et de l'interaction entre ses différentes composantes, l'*Anata Andina* est quoi qu'il en soit assurément le témoin, autant que le témoignage, de l'intense vitalité d'une société qui met en scène son histoire, consciemment ou non, par le biais de ses grandes festivités.

BIBLIOGRAPHIE

- ALVIZURI, Verushka, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1951-2006)*, Santa Cruz de la Sierra, El País, 2009, 352 p. ISBN: 978-99954-39-75-0.
- BALANDIER, Georges, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992, 172 p. ISBN : 2-7158-0960-3.
- BARNADAS, Josep, *Los aymaras dentro de la sociedad boliviana*, Col. Cuadernos de Investigación, no 12, La Paz, CIPCA, 1976, 85 p.
- BARRAGÁN, Rossana, « Identidades indias y mestizas: una intervención al debate », *Autodeterminación*, no 10, La Paz, 1992, p. 17-44.
- BOERO ROJO, Hugo, *Fiesta Boliviana*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1991, 125 p.
- BORRAS, Gérard, « Les Indiens dans la ville ? Fêtes et “entradas folklóricas” à La Paz (Bolivie) », *La Fête en Amérique latine, Caravelle – Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, no 73, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 1999, p. 201-218.
- _____, « Organología de la tarka en la zona circumlacustre del Titicaca », dans : Arnaud Gérard Arennois (comp.), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata/ Phujllay, Estudios de antropología musical en los Andes de Bolivia*, Tomo 1, La Paz, Plural, 2010, p. 41-67.
- BORREGA, Yolanda, RICALDO Víctor Hugo, « Configuraciones lúdicas turísticas en torno al Jisk'Anata », dans : Beatriz Rossells, *Carnaval paceño y Jisk'a anata. Fiesta Popular Paceña*, La Paz, IEB, 2009, p. 317-359.
- BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, 432 p. ISBN : 9782757842034.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse, *La identidad aymara. Aproximación histórica*, La Paz, HISBOL / IFEA, 1987, 443 p. ISBN : 978-2-8218-4602-9.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse, CERECEDA, Verónica, HARRIS, Olivia, PLATT, Tristan, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, HISBOL, 1987, 251 p. 14
- CÁRDENAS AGUILAR, Félix, « Bolivia vive un proceso histórico » dans : Katu Arkonada (coord.), *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*, La Paz, Ministerio de Culturas, 2012, p. 11-12.
- CHASSIN, Joëlle, ROLAND, Denis (éds.), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, 2007, 447 p. ISBN : 978-2-296-04494-4.
- DEBORD, Guy, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967, 175 p.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México, Editorial Anthropos, 1998, 333 p. ISBN : 9788476585412.
- DUVIGNAUD, Jean, *Spectacle et société*, Paris : Denoël-Gonthier, 1970, 164 p. ISBN : 2-282-30066-1.

_____, Fêtes et Civilisations, Paris, Scarabée & Co, 1984, 268 p. ISBN : 2-86722-017-3.

FERNÁNDEZ ERQUICIA, Roberto, « Fiestas tradicionales aymaras », *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, La Paz, MUSEF, 1987, p. 97-112.

FISBACH, Éric, *La Bolivie ou L'histoire chaotique d'un pays en quête de son histoire*. Paris, Éd. du Temps, 2001, 159 p. ISBN : 2-8427-4145-5.

FOURTANÉ, Nicole, « La fête andine, un symbole identitaire aux multiples facettes », *La fête en Amérique latine*, América, no 27, 3e trimestre 2001, p. 107-114.

GERARD ARENNOIS, Arnaud (comp.), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata/ Phujllay. Estudios de antropología musical en los Andes de Bolivia*, La Paz, Plural, 2010. 2 vol. : 302-357 p. ISBN : 978-99954-1263-0 (vol. 1) - 978-99954-1307-1 (vol. 2).

GISBERT, Teresa, *La Fiesta en el tiempo*, La Paz, Unión Latina, 2007, 77 p.

GÓMEZ ISA, Felipe, BERRAONDO, Mikel (eds.), *Los derechos indígenas tras la declaración. El desafío de la implementación*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2013, 441 p. ISBN : 9788415759157.

GROS, Christian, « América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego », *Desacatos, Revista de Ciencias Sociales*, no 10, México, CIESAD, 2002, p. 127-147. DOI : <https://doi.org/10.29340/10.1166>.

GRUZINSKI, Serge, *La Pensée Métisse*, Paris, Fayard, 1999, 345 p. ISBN : 978-2-213-60297-4.

GUSS, David, « La ideología del folklore. Cómo se tradicionaliza la tradición », *T'inkazos*, Año 2, no 5, La Paz : PIEB, p. 7-17.

GUTIÉRREZ CONDORI, Ramiro, « A partir de la apropiación de los espacios festivos: conceptos para entender el proceso de descolonización », *Revista Pukara*, no °17, La Paz, del 7 de marzo al 7 de abril de 2007. Disponible sur : < <http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-17-articulo-del-mes.php>>. 15

_____, « La Anata Andina es una respuesta descolonizadora al carnaval folklórico de Oruro », *Periódico Digital de Investigación sobre Bolivia*, 2013. Disponible sur : .

HARRIS, Olivia, « El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el Inka », *Reunión anual de etnología*, MUSEF, La Paz, 1990, p. 31-48.

HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence [1983], *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 370 p. ISBN : 978-2-915547-20-7.

ITURRI SALMÓN, Jaime, « La danza aymara como resistencia », *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, no 62, Quito : CIESCAL, 1998, p. 26-30.

LACROIX, Laurent, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », *Outre-Terre*, no 18, Paris, Erès, 2007/1, p. 253- 271. DOI 10.3917/oute.018.0253.

LAVAUD, Jean-Pierre, « Ethnicisation et politique en Bolivie », *Problèmes d'Amérique Latine*,

no 56, 2005, p. 105- 128.

_____, « La Bolivie d'Evo Morales : continuités et ruptures », *Problèmes d'Amérique Latine*, 2012, no 85, p. 73-97. DOI : 10.3917/pal.085.0073.

LAZARTE, Jorge, « La Asamblea Constituyente de Bolivia: de la oportunidad a la amenaza », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], *Cuestiones del tiempo presente*, Puesto en línea el 08 octubre 2008, consultado el 02 abril 2018. URL: <http://journals.openedition.org.rproxy.univ-pau.fr/nuevomundo/42663> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.42663.

LÓPEZ GARCÍA, Ulpian Ricardo (comp.), *Anata andino: máscaras y danzas de los ayllus de Oruro*, Oruro, Latinas Editores, 2007, 97 p. ISBN/código: 51044120012.

_____, « La diablada andina: estética de la Anata y el Jallupacha », *dans* : Ulpian Ricardo López García (comp.), *Anata andino: máscaras y danzas de los ayllus de Oruro*, Oruro, Latinas Editores, 2007, p. 41-78.

MARTINEZ, Françoise, « La nation mise en scène. Fêtes et célébrations officielles dans la construction d'une identité nationale bolivienne (1898-1920) », *La fête en Amérique latine (I) Unité et identité, América : Cahiers du CRICCAL*, no 27, 2001, p. 33-42. DOI : 10.3406/ameri.2001.1514

MARTÍNEZ, Rosalía, « Autour du geste musical andin », *Le Geste musical, Cahiers de musiques traditionnelles*, n o 14, Genève, Infolio Editeur, 2001, p. 167-180.

MAUSS, Marcel, *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, 635 p. ISBN : 978-2-7073-0259- 5.

MENDOZA SALAZAR, David, *Anata o Carnaval Andino*, La Paz, UMSA, 2008, 35 p. 16

PAREDES CANDÍA, Antonio, *La danza folklórica en Bolivia*, La Paz, Librerbia-Editorial Popular, 1991, 406 p.

ROSSELLS, Beatriz, « Identidad y memoria de la fiesta en Bolivia », *dans* : *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro internacional sobre barroco*, La Paz, Unión Latina / GRISO, 2007, p. 361-367.

_____, « 100 años del Carnaval de La Paz. Las identidades del siglo xx », *dans* : *Carnaval paceño y Jisk'a anata*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 2009, p. 15-175.

ROSTWOROWSKI, María, « Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes », *Journal de la Société des Américanistes*, no 89-2, Paris, 2003, p. 97-123.

SANJINES, Javier, *El espejismo del mestizaje*, La Paz : Fundación PIEB / IFEA, 2005, 222 p. ISBN : 99905-68-84- 7.

TELLEZ NAVA, Felipe, « Anata, expresión cultural del mundo andino en el contexto del Carnaval de Oruro », *dans* : Carlos Condarco Santillán (comp.), *El Carnaval de Oruro. Aproximaciones*, Vol. III, Oruro, Latinas Editores, 2003, p. 9-34.

TURNER, Victor [1969], *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1990, 206 p. ISBN : 2-13- 042805-3.

VAN DEN BERG, Hans, « La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas de la religión de los aymarascristianos » [1989], *Ciencia y cultura. Revista de la Universidad Católica Boliviana «San Pablo»*, no 21, La Paz : Universidad Católica Boliviana San Pablo, 2008, 330 p.

VELIZ LÓPEZ, Vladimir, « Anata Andina », *dans* : Carlos Condarco Santillán (comp.), *El Carnaval de Oruro. Aproximaciones*, Vol. I, Oruro, Latinas Editores, 2002, p. 67-84.

El devenir menor de la poesía latina de de los Estados Unidos: minoría marginalidad y literatura menor en la obra de Tato Laviera y Gustavo Pérez Firmat

Estrella Isabel KOIRA

La poesía latina de los Estados Unidos fue leída, en principio, como una expresión de las numerosas culturas minoritarias que componen el heterogéneo entramado cultural de los Estados Unidos. A su vez, la posición marginal y la condición subalterna de esta cultura minoritaria respecto a la cultura hegemónica norteamericana delinearon la dimensión contestataria de esta expresión literaria en tanto «literatura de resistencia» (Harlow). Esta politicidad contradiscursiva asume, sin embargo, otro sentido si se concibe su minoridad a partir de su trabajo con los significantes imaginarios instituyentes (Castoriadis) que articulan la cultura hegemónica y el socavamiento de estos mismos cimientos desde la alteridad inasimilable que presuponen estas culturas intersticiales (Bhabha). Es nuestro propósito analizar en este trabajo la politicidad inmanente a estas expresiones literarias minoritarias en tanto «literaturas menores» (Deleuze y Guattari) que operan subversivamente desde el interior mismo de la lengua «mayor» y hegemónica,

La poésie latine des États-Unis a été lue, en principe, comme l'expression des nombreuses cultures minoritaires qui composent l'hétérogène cadre culturel des États-Unis. À leur tour, la position marginale et la subordination de cette culture minoritaire par rapport à la culture dominante américaine ont dessiné la dimension contestataire de cette expression littéraire comme « littérature de résistance » (Harlow). Cette politicité contrediscursive sollicite toutefois un autre sens si l'on conçoit cette minorité en fonction de son action sur les imaginaires institutants (Castoriadis) qui articulent la culture hégémonique et la remise en question même de ces bases depuis cette altérité inassimilable que présupposent les cultures interstitielles (Bhabha). Notre but est d'analyser dans cet article la politicité immanente à ces expressions littéraires minoritaires conçues comme des « littératures mineures » (Deleuze et Guattari), qui opèrent une action subversive depuis l'intérieur même de la langue « majeure », subversion dont la pratique politique consiste précisément en sa



subversión cuya praxis política consiste, precisamente, en la capacidad de operar agenciamientos minoritarios (devenires menores) que minan la propia estructura jerárquica que sostiene la distinción entre la cultura oficial/hegemónica y una cultura otra menor/subalterna.

Latin literature of the USA, minor literature, minorities, marginality

XXe et XXIe siècles

capacité d'opérer des agencements minoritaires (devenirs mineurs) qui sapent la structure hiérarchique qui soutient la distinction entre la culture officielle/hégémonique et une culture mineure/subalterne.

El uso difundido de los términos «minoría» y «minoritario/a» para describir las expresiones culturales de un sector particular de una determinada sociedad a partir de su asimétrica relación con los sectores dominantes, se enfrenta con el problema de la multiplicidad de valores y prejuicios que esta, en apariencia objetiva descripción cuantitativa, arrastra en su postulación de la supuesta condición «menor» y su implícita contraposición frente a su reverso «mayor».

El propósito de este trabajo es indagar en los usos, dentro de la tradición literaria latina de los EE.UU., del término «minoritario», a través de un desarrollo que evidencie cómo esta tradición, en su propia evolución histórica, trastoca y subvierte la jerarquía inmanente al binomio «mayor-menor» fundante del propio concepto de «minoría social» y de «literatura minoritaria». Al mismo tiempo, nos proponemos poner en evidencia el desplazamiento ocurrido en esta misma evolución respecto al sujeto de enunciación de estos atributos menores (desplazamiento inherente a la subversión de su jerarquía implícita), el cual pasa desde el sujeto mayor/hegemónico que nombra la condición «menor» de un otro social, hacia ese propio otro que ahora se identifica a partir de su minoridad, pero no ya en tanto «reverso», es decir, negativa condición de inferioridad frente a ese otro compuesto por la mayoría, sino ahora como potencia subversiva de resistencia cultural fundada en esta misma condición minoritaria, es decir, en tanto táctica política.

En primer lugar, se vuelve necesario destacar que el uso de los términos «minoría» y «literatura minoritaria», presupone una jerarquía que recluye esta condición menor a una deficitaria posición de inferioridad (no siempre cuantitativa) frente a la mayoría que conforma su contraparte. Como señala Dardo Scavino¹, el uso occidental del principio del derecho romano de la *minoritas* recupera el concepto evolutivo de la inmadurez y el carácter deficitario de la niñez (en tanto carencia de adultez) para reponer el sistema de dominación tutelar propio del imperialismo europeo sobre sus colonias ultramarinas en tanto concepción política. El uso histórico, por tanto, del término «minoría» explica el lastre discursivo de este sistema de dominación y su jerarquía implícita a partir de los binomios antagónicos «Mayor-Menor», «Adulto-Niño», «Tutor-Pupilo». De allí que usos ulteriores del término «minoría» en el marco de los Estudios sociológicos y los Estudios Culturales hayan arrastrado esta jerarquía histórica en su descripción de la constitución de comunidades y colectivos minoritarios dentro del entramado mayor de una sociedad específica. De allí también que la condición minoritaria de estos colectivos no estuviese dada simplemente por una condición objetiva de inferioridad numérica frente al sector mayoritario de la sociedad en la que se inscriben (cuestión que muchas veces no ocurría de hecho), sino en la condición política de sumisión frente a los poderes hegemónicos de esta misma sociedad, es decir, en su condición subalterna. Aquí es donde el concepto de minoría, tan difundido en las ciencias sociales durante el auge del paradigma multiculturalista occidental en las últimas décadas del siglo XX², paradigma que remozó el viejo concepto antropológico de «pluralismo cultural» por una nueva concepción multicultural de «coexistencia de grupos culturales diferentes dentro de un mismo estado nacional»³, se superpuso al concepto de «subalternidad» desarrollado por los Estudios Culturales en el mismo período. Concepciones más genéricas del atributo de la subalternidad como la brindada por Ranajit Guha en tanto término que da «un nombre para el atributo general de la subordinación ya sea que ésta esté expresada en términos de clase,

1 Scavino, *Palabra: Minoría* [en línea], disponible en: <<http://www.escriitoresdelmundo.com/2013/12/palabra-minoria-por-dardo-scavino.html>> (consultado el 9 de marzo de 2018).

2 Ver Mikel Azurmendi, *Todos somos nosotros: etnicidad y multiculturalismo*, Madrid, Pensamiento, 1994 y Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Londres, Palgrave MacMillan, 2006.

3 Alicia Barabas, «Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios», *Configurações*, 2014, n° 14, [en línea], disponible en: <<http://journals.openedition.org/configuracoes/2219>> (consultado el 9 de marzo de 2018).

casta, edad, género y oficio o de cualquier otra forma»⁴ permiten comprender este solapamiento entre la subordinación implícita en el uso del concepto de «minoría» por parte de los sectores dominantes de la sociedad (y sus aparatos epistemológicos) y la subalternidad inmanente a los sectores minoritarios. Como señala Dipesh Chakabarty, la política de identidad surgida a partir de la década del 60 en el siglo pasado propugnaba incluir en las Historias nacionales una lista que incluyese «los nombres de grupos y clases sociales subalternos –es decir de ex esclavos, de clases trabajadoras, de convictos, de mujeres, etcétera. Esto se conoció en los años setenta como la ‘historia desde abajo’»⁵. Esta Historiografía subalterna nutrió el desarrollo de los Estudios de Minorías que luego fueron delimitando, por ejemplo, a estos sectores minoritarios a partir de su identidad étnica y/o sexual; y de aquí se desprende la superposición del vínculo inmanente entre la subalternidad y la condición minoritaria de estos colectivos. Este origen histórico explica también el vínculo institucional de los Estudios de Minorías con las políticas, el activismo y los movimientos de defensa de sus derechos; vínculo político que se hará evidente, particularmente, en la evolución de los Estudios literarios sobre la tradición latina de los EE.UU. dentro de la academia norteamericana.

Por último, intentaremos analizar cómo estas mismas minorías subalternas que constituyeron la literatura latino- estadounidense, también fueron permeables a su identificación con el concepto de «marginalidad», y cómo toda esta constelación de atributos descriptivos y constitutivos de su identidad cultural, fueron reapropiados y resignificados en tanto táctica político-cultural de resistencia por dos de los autores latinos más significativos de la tradición poética niuyorriqueña y cubano-americana respectivamente: Tato Laviera y Gustavo Pérez Firmat.

La literatura latina de los EE. UU. en el pasaje del siglo: del margen social al *mainstream* de la industria cultural

La tradición literaria latina de los Estados Unidos, tradición plenamente instituida en el campo literario norteamericano⁶ ya desde fines del siglo pasado, ha emergido desde sus orígenes en los lindes siempre problemáticos de su múltiple condición minoritaria⁷. Esta minoridad se explica históricamente por su génesis exógena inmigrante⁸. La literatura latina surge como expresión cultural de los colectivos migrantes latinoamericanos en los Estados Unidos y su inserción

4 Ranajit Guha, «Preface», in: Ranajit Guha y Gayatri Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York:, Oxford University Press, 1988, p. 35. Mi traducción.

5 Dipesh Chakrabarty, «Historias de las minorías, pasados subalternos», *Historia Y Grafía*, n° 12, 1999, p. 87.

6 Utilizo el concepto de «campo» en el sentido con que el mismo fue desarrollado por Pierre Bourdieu en su obra. El campo designa una esfera de la vida social que se ha ido autonomizando, de manera gradual a través de la historia, en torno a cierto tipo de relaciones, intereses y recursos propios, diferentes a los de otros campos. Así, los campos sociales son espacios de juego relativamente autónomos: son «campos de fuerzas pero también campos de luchas para transformar o conservar estos campos de fuerzas» (*Campo de poder, campo intelectual*, Buenos Aires, Montessor, 2002, p. 50-52). El campo literario, por su parte, posee un tipo de capital en juego cuya relativa escasez genera fuerzas que actúan sobre los integrantes del campo de acuerdo a las posiciones que los mismos ocupan en él, y por las cuales actúan buscando acceder a ellas, conservarlas, o bien, transformarlas.

7 Por una cuestión de extensión no me detendré en detalle en la emergencia y evolución de la identidad cultural latino-estadounidense, primera minoría de la sociedad estadounidense y origen de lo que se conoce hoy como la literatura latina de los EE.UU. Me remito, entre la inmensa bibliografía existente, al ensayo de Marc Zimmerman, *U.S. Latino Literature: An Essay and Annotated Bibliography*, Chicago, March/Abrazo Press, 1992.

8 La cultura latina de los EE.UU. comprende, originalmente, a los contingentes migrantes desde Latinoamérica hacia los EE.UU., pero actualmente comprende segundas, terceras, cuartas y hasta quintas generaciones ya nacidas en territorio norteamericano (y cuyo estatus jurídico es, o bien el de ciudadano estadounidense, o bien el de residente ilegal).

dentro del sistema cultural estadounidense se da desde este margen exógeno y bajo el signo insoslayable de su otredad radical. De extracción étnica mestiza, aborigen o afrodescendiente, en su gran mayoría, con fuerte arraigo religioso en el catolicismo e hispanoparlantes, los tres grandes contingentes que nutrieron la cultura latina de los EE.UU. (aún con sus significativas diferencias entre sí), es decir, los chicanos asentados en el sudoeste, los niuyorriqueños⁹ en Nueva York y sus alrededores, y los cubanos en la Florida, constituyeron desde sus inicios una heterogeneidad difícilmente asimilable al patrón identitario hegemónico de la sociedad norteamericana, subsumido bajo el acrónimo WASP¹⁰.

La cuestión de la marginalidad que identificó a esta cultura minoritaria y subalterna reviste más de una arista y es objeto de múltiples debates respecto a su uso como atributo descriptivo. Partamos de una aproximación teórica a los alcances del término «marginal» como marcador social: señalaba el sociólogo ítalo-argentino Gino Germani en su ensayo *El concepto de marginalidad* que:

[...] el término marginalidad empezó a usarse principalmente con referencia a características ecológicas urbanas, es decir a los sectores de población segregados en áreas no incorporadas al sistema de servicios urbanos en viviendas improvisadas y sobre terrenos ocupados *ilegalmente*. De aquí el término se extendió a las *condiciones de trabajo* y al nivel de vida de este sector de la población [...]. Simultáneamente se advirtió que tal estado de marginalidad alcanzaba otros aspectos esenciales, tales como la participación política, la sindical, la participación formal e informal y en general la ausencia o *exclusión de la toma de decisiones* [...]. La carencia misma de *identificación nacional* (en el sentido de predominio de localismo o parroquialismo tradicional) apareció, según la opinión de los observadores, como un rasgo distintivo de la condición marginal.¹¹

De esta definición de Germani se destacan los rasgos distintivos de la marginalidad latina en los EE.UU.: la ilegalidad signada por el estatus de inmigrante ilegal en el caso de la gran mayoría de los chicanos, y también en las actividades y ocupaciones ilegales de los niuyorriqueños radicados gran parte de ellos en los *Project* neoyorquinos y edificios abandonados del Lower East Side en Manhattan y de los cubano-americanos en la Florida¹²; la condición de explotación laboral de los jornaleros chicanos en la economía agraria del sudoeste y de los asalariados niuyorriqueños en la economía industrial de Nueva York; la segregación racial, lingüística y cultural de ambos respecto a los poderes hegemónicos y, finalmente, la ausencia total de identificación con la identidad nacional estadounidense, frente y a partir de la cual emerge esta nueva identidad

9 El neologismo *spanglish nuyorican* puede y es traducido al español de diversos modos, entre los cuales se encuentran: nuyorriqueño, neorriqueño, niuyorrican o niuyorriqueño. Optamos por esta última traducción en virtud de su proximidad homofónica con el original *spanglish* que procura nombrar los dos extremos que tensan esta identidad intersticial entre su legado puertorriqueño y su historia migrante en la ciudad de Nueva York.

10 Las siglas WASP son el acrónimo que designa a la cultura hegemónica norteamericana: *White Anglo-Saxon Protestan* (Blanco Anglosajón Protestante).

11 *El concepto de marginalidad: significado, raíces históricas y cuestiones teóricas, con particular referencia a la marginalidad urbana*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 12-13. El subrayado es mío.

12 La marginalidad de la cultura latina de los EE.UU. se aplica con menor radicalidad para el tercer gran colectivo de esta identidad cultural como es el caso de los cubano-americanos, cuyo proceso migratorio está signado por el componente político exiliar, lo que explica la extracción de clase burguesa y la formación profesional de sus individuos en su gran mayoría, aunque no exclusivamente; por supuesto, basta con pensar en el éxodo de Mariel durante la década del 80 del siglo pasado, migración atravesada por el prontuario criminal de muchos de sus miembros. Sobre las particularidades del caso cubano hay una enorme bibliografía disponible al respecto, entre la que sobresale el ensayo de Gustavo Pérez Firmat, *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*, Austin, UP Texas, 1994.

cultural que, incluso por sobre las identidades chicana, niuyorriqueña y cubano-americana, les permite a estos colectivos participar de una misma identificación cultural bajo el nombre «hispano» o «latino»¹³.

La expresión literaria de esta cultura marginal y subalterna, profusa y con una historia que se remonta a la conquista, fue abordada por la crítica literaria norteamericana, en un primer momento, a través de la laxitud terminológica de los Estudios Minoritarios. Pero qué significa que una literatura sea minoritaria, más allá del atributo evidente de que constituye la expresión literaria de una minoría. Una literatura minoritaria no es, ciertamente, la mera expresión literaria de una minoría, sino que incorpora, además, en sus características esenciales rasgos propios de esta posición sociocultural menor respecto al patrón hegemónico/mayoritario. Por caso, el crítico chicano Nicolás Kanellos señala respecto al uso por parte de la crítica cultural y literaria estadounidense de los términos «literatura minoritaria» o «étnica»¹⁴ para hablar de la literatura latina, los alcances negativos de esta terminología al indicar las limitaciones inherentes a esta condición minoritaria en tanto la misma presupone:

1) un público minoritario y, por eso, limitado; 2) una base cultural limitada, léase, cultura popular o cultura de la pobreza; 3) lenguas y dialectos extranjeros o regionales; 4) un bilingüismo que no es ni el idioma normal de los Estados Unidos ni de la norma lingüística del país o grupo de origen.¹⁵

Este uso terminológico montado por instituciones de la cultura hegemónica como es la Crítica Literaria y los Departamentos de Estudios Literarios de la Academia norteamericana, evidencia el lugar de enunciación de este objeto de conocimiento, junto con su inmanente jerarquía implícita.

Ahora bien, la magnitud del fenómeno socio-cultural que constituyó y potencia incesantemente el crecimiento exponencial de la cultura latina en los EE.UU. no sólo se observa en su mismo crecimiento demográfico, sino también en la cantidad y calidad de las producciones culturales de los latinos y, especialmente, en la atención con que las instituciones se ocuparon de estas mismas expresiones dentro del campo cultural norteamericano, y ya desde el siglo xx como productos culturales transnacionales inscriptos en el mercado global de la industria cultural. La trascendencia de este fenómeno radica, principalmente, en la rapidez con que el mismo se ha incorporado y ha comenzado a redefinir lo que se conoce como la «literatura norteamericana» y la «literatura latinoamericana». Quizá, un ejemplo cabal de estas transformaciones lo constituya la incorporación de autores latinos dentro del canon literario norteamericano en antologías como *The Heath Anthology of American Literature*, o todavía más ostensiblemente, la publicación por parte de la *Modern Language Association* (MLA) de una obra tan significativa como *Redefining American Literary History* (1990), en la cual se aborda, precisamente, las transformaciones culturales suscitadas por la injerencia de las culturas minoritarias (siendo

13 Sobre las diferencias entre ambos términos ver: Linda Martín Alcoff, «Latino vs. Hispanic, The politics of ethnic names», *Philosophy Social Criticism*, n° 31, 2010, p. 395-407.

14 La condición minoritaria de una identidad cultural surge, en principio, de su componente étnico-lingüístico. Por supuesto, no es excluyente el componente racial o étnico para delimitar la condición minoritaria de una identidad cultural dentro del sistema social en el que se inscribe, e incluso la dinámica inherente a las negociaciones y transformaciones de los patrones identitarios a lo largo de los siglos xx y xxi han dado lugar a nuevas identificaciones étnicas permeables a la transitoriedad y permutabilidad de los viejos patrones fijos que definían la pertenencia étnica de un individuo. Ver al respecto: Stuart Hall (ed.), *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Taylor & Francis, cap. 21, «New Ethnicities», 2005, p. 411-441.

15 Nicolas Kanellos, «Canto y declamación en la poesía niuyorriqueña», *Confluencia*, n° 1, 1985, p. 102.

la latina la de mayor número e injerencia) dentro de la literatura norteamericana. También es sintomático del lugar central que desde fines del siglo xx ocupa la cultura latina dentro de la industria cultural norteamericana, los premios Pulitzer obtenidos por parte de escritores latinos como Oscar Hijuelos en 1990 o Junot Díaz en 2008 y la exponencial promoción y difusión, incluso internacionalmente, por parte del mercado editorial estadounidense de figuras latinas como Sandra Cisneros o Julia Álvarez.

Esta literatura latina minoritaria fue abordada, en un primer momento, dentro del campo de los Estudios étnicos de la academia norteamericana, campo disciplinar abocado al estudio de las producciones culturales de las minorías a partir de sus identidades étnicas. De este modo, junto a los Estudios afro-americanos durante la década del sesenta proliferaron también los Estudios chicanos, puertorriqueños, cubanos, etc. Hacia la década del setenta emerge ya el campo específico de los Estudios latinos, el cual construyó, en cambio, un objeto de estudio capaz de abarcar la multiplicidad y heterogeneidad de las minorías culturales de origen latinoamericano en los Estados Unidos. Este campo disciplinar surgió en el marco de las luchas y movimientos que desde la década del sesenta pugnaban por los derechos civiles y los derechos de los grupos minoritarios en Norteamérica. A su vez, este origen no sólo se explica en función de la coyuntura socio-histórica y política, sino también a partir del laberíntico círculo vicioso por el cual este objeto de estudio constituía un verdadero problema para la academia estadounidense y su estructura de departamentalización profesional. Este problema suscitó que las obras literarias latinas fueran rechazadas tanto en los departamentos de Inglés que intentaban escaparse de textos que contenían palabras en español, y en los departamentos de Español que se mostraban reacios a enseñar textos que, al menos parcialmente, estaban escritos en inglés. De esta encrucijada surgió, precisamente, el campo disciplinar de los Estudios Latinos. Los Estudios Latinos se institucionalizaron orientándose, fundamentalmente, hacia la articulación de un discurso teórico-crítico alrededor del concepto de la «latinidad», pensada en directa relación con la presencia de comunidades inmigrantes latinoamericanas, cada vez más influyentes en la cultura estadounidense. La heterogeneidad de estas culturas migrantes fue sintetizada bajo la imagen de una latinidad susceptible de ser aprehendida como objeto de estudio unificado. Este objeto se volvía necesario en tanto instrumento de formación de especialistas orientados a un futuro multicultural de la sociedad norteamericana. Esta unificación de lo «latino» respondía, en parte, como señala Frances Aparicio¹⁶, a razones instrumentales y burocráticas de la dinámica económica de las universidades norteamericanas, las cuales en función de ciertas conveniencias fiscales decidieron, durante la década del setenta, fundir varios de los programas académicos de Estudios Culturales nacionales en macrounidades integradoras y convergentes. A partir de esta política académica, los pujantes programas de Estudios chicanos y puertorriqueños formados en las universidades del sudoeste y en Nueva York, respectivamente, fueron fundidos en un nuevo campo disciplinar denominado Estudios Latinos. No obstante, la unidad lingüística y la co-participación de estas culturas migrantes latinas en una historia compartida de migración, pauperización, marginalidad y subalternidad, junto con los vínculos político-culturales profusos que estas mismas culturas empezaban a gestar, posibilitaron que la creación de este objeto de estudio no cayera en meras especulaciones teóricas. Este campo disciplinar construyó, de este modo, un objeto de estudio inscripto dentro de las relaciones de dominación y subalternización propias de los sistemas coloniales y pos- coloniales, vigentes con toda plenitud en muchas de las ex-colonias (y neo-colonias como el caso de Puerto Rico) latinoamericanas. De allí que muchas veces los Estudios Latinos se intersectaran con el campo de los Estudios Poscoloniales,

16 Frances Aparicio, «Latino Cultural Studies», in: Juan Poblete (ed.), *Critical Latin American and Latino Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 3-31

los Estudios Subalternos y los Estudios Culturales. Señala al respecto Aparicio¹⁷ que el verdadero objeto de estudio histórico de los Estudios Latinos ha sido siempre el sujeto colonizado. Yendo incluso más lejos, señala Juan Flores¹⁸, que dentro de una perspectiva histórica, la propia razón de ser de los Estudios Latinos se halla en los movimientos y luchas sociales contra el racismo, el colonialismo y la opresión de los grupos inmigrantes en los Estados Unidos, a punto tal, que debería entenderse a los Estudios Latinos como una extensión dentro de la academia de los movimientos contra el racismo y a favor de los derechos de los inmigrantes.

Pero si bien los atributos de marginalidad, subalternidad y minoría explican y describen el origen histórico de esta tradición literaria, ya desde fines del siglo xx esta posición marginal comienza a desplazarse por medio de su integración dentro del mercado de la industria cultural a través del boom de la cultura latina en los medios de comunicación norteamericanos¹⁹. Esto se vuelve evidente con la gran difusión de obras latinas en el siglo xxi, ahora premiadas por las instituciones hegemónicas de la cultura norteamericana, las cuales hicieron un lugar en su tradicional canon blanco, anglosajón y monolingüe a estas nuevas expresiones, anteriormente silenciadas bajo el estigma de su subalternidad marginal, y ahora celebradas por medio del nuevo aura comercial de la moda de lo latino. Desde fines de la década del ochenta del siglo pasado, la cultura latino-estadounidense se posicionó definitivamente en el campo cultural norteamericano de la mano del éxito comercial de fenómenos musicales como el rap y el hip-hop, de grupos como Cypress Hill y Kid Frost; de las baladas y rancheras *tex-mex*²⁰ de Selena Quintanilla; de la música tropical de figuras legendarias como Celia Cruz o el grupo El Gran Combo (originado en el combo de Rafael Cortijo), y nuevas estrellas como Gloria Estefan o Marc Anthony; y de la música latina en general como nuevo producto del mercado y la industria cultural norteamericana, e internacionalizado a través de la promoción mass-mediática de esta nueva moda, como se observa para el caso de Jennifer López, celebridad internacional construida como paradigma de esta nueva moda de lo latino. Precisamente, por medio de esta política comercial se produjo la proyección internacional de la cultura latina, la cual si bien construyó un producto exotizado para su inserción dentro de la demanda comercial del mercado cultural, también fue fruto del crecimiento exponencial y la presencia, ahora insoslayable, de una comunidad desbordante en creatividad y productividad cultural, junto con un público nada despreciable para estos productos culturales de extracto eminentemente popular. Este «boom» latino dentro del mercado norteamericano se conecta, por un lado, con la reorganización del campo cultural acaecida durante la segunda mitad del siglo xx y orquestada en función del desarrollo acelerado de las nuevas tecnologías de promoción mercantil y consumo; y, por otro lado, con una fuerte política mercadotécnica orientada a construir un nuevo objeto de consumo por medio de la creación de una moda. La literatura latina, reposicionada ahora en el centro de la escena *mainstream* ya desde la década del ochenta y, definitivamente, durante los noventa, se componía de autores de procedencia muy diferente a la de esos escritores de extracción proletaria y popular que en los sesenta y setenta inscribían su obra dentro de las luchas sociales contrahegemónicas de sus comunidades. Señala Nicolás Kanellos que los autores representativos de esta «nueva ola» latina de fines de los ochenta «provenían no de los barrios, calles, prisiones y movimientos

17 *Ibid.*

18 Juan Flores, *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

19 Es significativo (y una cuestión a abordar) pensar en la relación entre la trayectoria del reconocido «boom» de la literatura latinoamericana en las décadas del 60 y el 70, y este boom latino de los 80 y 90.

20 Este neologismo designa esa zona fronteriza híbrida de la cultura chicana asentada entre los estados del sudoeste estadounidense (principalmente Texas, de ahí el nombre) y el territorio septentrional mexicano.

estudiantiles sino de los programas creativos de las universidades, siendo todos monolingües en inglés tanto escrito como hablado»²¹. Así es como en 1990 no resultó del todo sorprendente que, por primera vez, el prestigioso premio Pulitzer fuera otorgado a un escritor latino como Oscar Hijuelos por su novela *The Mambo Kings Play Songs of Love*. El éxito de esta novela, escrita por un neoyorquino hijo de inmigrantes cubanos, y centrada, a su vez, en la historia de dos músicos arribados desde Cuba a Nueva York en busca de fama y reconocimiento, fue total e ilimitado. En parte debido a «la promoción más fuerte de la historia de un libro hispánico, por parte de una editorial grande»²², pero también debido a un cambio extremadamente significativo: la literatura latina de fines del siglo xx y del siglo xxi ha modificado, en gran parte, su interlocutor privilegiado. Éste, si antes se constituía por su propia comunidad y en segunda instancia por el «público general», es decir por los sectores WASP dominantes de la sociedad norteamericana, ahora, en cambio, lo hace mayoritariamente dirigiéndose hacia el *mainstream*; lo que se vuelve evidente en la primacía casi absoluta del inglés por sobre el español (incluso en su versión interlingüe del *spanglish*), en el tono no confrontativo de su estilo, y de modo más notorio aún, como señala Gustavo Pérez-Firmat, en la novedosa necesidad de incluir glosas a su discurso:

La razón principal de esto [la pérdida del acento latino] es que, generalmente, los escritores latinos no escriben para un público latino. Todas esas descripciones de comidas extranjeras y rituales étnicos que llenan las páginas de las novelas étnicas dejan claro que el lector presupuesto es alguien que nunca ha comido mofongo o ha apaleado un burro de papel maché.²³

Todo esto redundó en esa conversión descripta por Juan Flores y operada desde la década del noventa por la cual el multiculturalismo, lejos de constituir una trasgresión de la hegemonía cultural monolingüe y anglosajona, fue inscripto por la «esfera pública corporativa que se vale de la realidad multicultural como un modo de apuntar al mercado de consumo y a la cultura del gusto»²⁴. Claramente, novelas como la de Hijuelos, o más actualmente obras como las de los dominicanos Julia Álvarez o Junot Díaz (este último ganador también de un Pulitzer en 2008 por *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*), o la obra de la mexicano-estadounidense Sandra Cisneros, poco tienen en común con la tradición latina contestataria de la década del setenta. Pero más allá de estas diferencias, lo que permite vislumbrar estas multipremiadas y comercialmente exitosas figuras literarias latinas son los cambios ostensibles acaecidos en la historia de esta tradición. Una tradición que pasó de los bordes solapados de un campo cultural blanqueado por los patrones WASP, a ocupar, hacia fines del siglo xx, el centro de la escena y la agenda cultural norteamericana, reflejando así su insoslayable presencia dentro del mapa cultural estadounidense. Esta reificación comercial de la literatura latina introdujo un proceso de des-politización, tal como señala Flores: «Lo que es ‘nuevo’ en la escritura latina reciente, y la revela como una categoría de marketing comercial, es que busca ser apolítica»²⁵. Esta des-politización no sólo fue resultado de la estrategia comercial y mercadotécnica de la industria cultural, sino también de cierto sentido de derrota y desesperanza que cundió en las generaciones siguientes, ahora menos estimuladas por el fragor de la lucha que sus congéneres precedentes.

21 Nicolás Kanellos, *Hispanic Literature of the United States: A Comprehensive Reference*, Londres, Greenwood Press, 2003, p. 23. Mi traducción.

22 Juan Flores, *op. cit.*, p. 167. Mi traducción.

23 *Tongue Ties: Logo-eroticism in Anglo-Hispanic Literature*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 139. Mi traducción.

24 Juan Flores, *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*, Houston, Arte Público, 1993, p. 212. Mi traducción.

25 *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*, Nueva York, Columbia University Press, 2000, p. 174. Mi traducción.

La coexistencia de expresiones literarias latinas asimiladas al sector hegemónico de la sociedad norteamericana y aquellas otras que procuran continuar la política insurgente de sus orígenes, explica la condición dual de esta tradición literaria durante el siglo XXI. Se produce así una situación no analógica ni de identidad, como en cualquier producción cultural, entre los postulados ideológico-discursivos presentes en estas obras y lo que efectivamente ocurre en la realidad socio-histórica de las comunidades a las que estos discursos representan. La literatura latina de las décadas del sesenta y el setenta, cuando se afianza e institucionaliza esta tradición, constituía un movimiento fuertemente entrelazado a los intereses sociales de su comunidad por medio de la articulación política de sus producciones culturales en tanto instrumentos de intervención social y lucha emancipatoria, es decir, adscribiendo para la poesía su valor de «literatura de resistencia», en los términos en que ésta es entendida y definida por Barbara Harlow: «La literatura de resistencia se ve a sí misma como inmediata y directamente inserta en una lucha contra las formas ascendentes o dominantes de la producción cultural o ideológica»²⁶. Esta articulación permitió establecer una relación de identidad entre los medios de representación de esta comunidad y la auto-imagen que la misma producía de sí en tanto identidad subalterna e insurgente, es decir, que de la condición oprimida de la comunidad latina se deducía, a su vez, la subalternidad de sus expresiones artísticas, y de esta subalternidad social surgía la politicidad insurgente de su literatura contestataria. Pero las construcciones identitarias que las obras latinas producían por medio de sus discursos, claramente, mediaban la realidad a través de las proyecciones políticas e ideológicas inmanentes a su propia discursividad. Como señala Sergio Mansilla Torres, «aquello que llamamos ‘identidad cultural’, en su dimensión discursivo-ideológica, contiene una constelación de significados que no se agotan en la instrumentalidad fáctica cotidiana»²⁷, por lo cual, en gran medida, estas identidades insurgentes latinas se sostuvieron, precisamente, en ese sistema de discursos que las confirmaban y verbalizaban²⁸.

La minorización de la lengua literaria como táctica de resistencia: las poéticas menores de Tato Laviera y Gustavo Pérez Firmat

Más allá de esta parcial despolitización del componente contestatario original de la tradición latina con la cooptación de muchas de sus producciones por la industria cultural, muchos de los autores latinos de las últimas décadas del siglo XX permanecieron fieles a su vindicación política contradiscursiva, no obstante lo cual, se adaptaron al contexto y a los cambios históricos encontrando nuevas tácticas de resistencia por fuera del agonismo característico de la literatura de denuncia propia de las décadas del sesenta y el setenta. Entre estas nuevas tácticas políticas se destaca la «minorización» del discurso poético, es decir, su configuración menor tal como la misma es entendida por Gilles Deleuze y Félix Guattari²⁹ a propósito de la literatura de Kafka.

Las literaturas menores son aquellas en las que una lengua menor opera dentro de otra mayor, configurando así un «devenir- otro» de la lengua, una extranjerización de la propia lengua. Se trata más que de un tipo de literatura, de un *uso* de la literatura, de un uso de la lengua por parte de la literatura. Deleuze enfatiza este uso como la potencia de las literaturas menores cuando señala que «una literatura menor no se define por una lengua local que le sería propia, sino

26 Barbara Harlow, *Resistance Literature*, Nueva York, Methuen, 1987, p. 28-29. Mi traducción.

27 Sergio Mansilla Torres, «Literatura e identidad cultural», *Estudios Filológicos*, n° 41, 2006, p. 132.

28 Ver Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, F.C.E., 1993 y Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007.

29 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 1990.

por un trato que inflige a la lengua mayor»³⁰. Este trato consiste en la extranjerización de esta lengua mayor, una extranjerización que en el caso de la poesía latina, por ejemplo, constituye la marca visceral de una poética interlingüe que inflexiona las lenguas mayores constituidas por el inglés y el español, a través de la inscripción de una multiplicidad irreducible de acentos y ritmos dispares. Esta lengua poética expone la articulación de una lengua menor marcada por la indeterminación y la plurisemia.

Este concepto de literatura menor permite comprender, en toda su complejidad, la dinámica político-identitaria que opera en la lengua poética de los autores latinos. A diferencia de otros conceptos emparentados, como el de «literatura minúscula» (*lowercase literature*) esbozado por Juan Flores³¹, el cual remite al sustrato marginal y subalterno que nutre a la literatura nuyorriqueña, es decir, a su condición minoritaria, el concepto de literatura menor logra desarrollar, con mayor amplitud en su teorización, los coeficientes de desterritorialización, politicidad y colectivismo de las lenguas menores, por lo que resulta más adecuado para dar cuenta de la complejidad de la subversión operada por estas obras, la cual no sólo opera dentro del espacio literario, sino también, en el marco de las negociaciones y disputas identitarias.

Por medio de esta política menor el escritor latino se vale de la intersticialidad de su identidad cultural para ejercer una resistencia y una subversión por fuera del tradicional carácter agonístico de la tradición contestataria latina de los setenta. Esta divergencia opera sobre el borramiento de las fronteras entre las esferas de lo público y lo privado, y se apoya en la capacidad de articular elementos históricamente confinados al espacio de lo privado, como son el cuerpo y la sexualidad, por ejemplo, con la esfera pública en tanto instrumentos políticos. Articula así ese tipo de contradiscursividad que Juan Flores denomina la «trans-creación» de la literatura latina en los Estados Unidos, la cual se vale de la capacidad de usufructuar los bordes como espacios de creación. El carácter contradiscursivo de esta «literatura transcreativa» no consiste tan sólo en oponerse a, o en denunciar esto o aquello, sino que, como señala Flores, la trans-creación consiste en la potencia de la multiplicidad, las mixturas y el gozo por lo indeterminado de un *ethos* en permanente praxis:

La auto-figuración latina como trans-creación –«trans-crear» el término más allá de su estricta acuñación comercial– significa más que una cultura de la resistencia, o se trata de una «resistencia» más allá del sentido de levantarse contra la dominación hegemónica concertada. Confronta el *ethos* prevaleciente congregando un *ethos* propio, no necesariamente uno abiertamente confrontativo, pero sin duda un *ethos* alternativo. La frontera latina trans-crea las culturas dominantes transgrediendo estas culturas dominantes mediante la constitución un espacio para su libre entremezclamiento –libre porque no depende de ninguno ni de la reacción de uno frente a otro para su propia legitimidad.³²

Esta praxis política despliega la posibilidad de promover una nueva identidad transitiva como instancia de resistencia a la asimilación cultural, como así también de articular una identificación colectiva sostenida, precisamente, en la transgresión de sus aparentes debilidades, esto es, en la posibilidad de configurar un arte menor cuya disposición colectiva de enunciación posea la potencia de transformar la propia experiencia en la de todo un pueblo: «un pueblo menor,

30 Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 80.

31 Juan Flores, *From Bomba to Hip Hop*, Nueva York, Columbia University Press, 2000, cap. «Life Off the Hyphen: Latino Literature and Nuyoric Traditions», p. 167-190.

32 *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*, Houston, Arte Público Press, 1993, p. 218. Mi traducción.

eternamente menor, presa de un devenir–revolucionario»³³. Este pueblo *por-venir* devendrá en la configuración de una identidad transnacional que radicaliza la extraterritorialidad latina. Esta identidad transnacional da cuenta de la concepción terapéutica de la literatura para Deleuze, quien señala que el objetivo último de las literaturas menores consiste en «poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida. Escribir por ese pueblo que falta («por» significa menos «en lugar de» que «con la intención de»)»³⁴.

A su vez, esta praxis política menor de la literatura latina es desarrollada como una *táctica política* antes que como una estrategia, atendiendo a la diferencia establecida por Michel De Certeau, quien define la «estrategia» como una praxis agonística sostenida sobre la configuración de un lugar propio enfrentado a un otro exteriorizado como totalidad, y a la «táctica» como ese mecanismo que se vale de su imposibilidad de situarse por fuera del otro para ejercer resistencias desde el propio seno de la otredad, sacando provecho, artera y sutilmente, de su carácter provisorio y heterogéneo:

Llamo «estrategia» al cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un «ambiente». La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar propio y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta. La racionalidad política, económica o científica se construye de acuerdo con este modelo estratégico.

Por el contrario, llamo «táctica» a un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo «propio» es una victoria del lugar sobre el tiempo. Al contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a «coger al vuelo» las posibilidades de provecho.³⁵

Veamos dos ejemplos representativos de esta táctica política menor en las poéticas de los escritores latinos Tato Laviera y Gustavo Pérez Firmat. El primero de ellos, el poeta niuyorriqueño Tato Laviera, despliega esta praxis política menor no sólo a través de su capacidad de ejercer una distorsión dentro del inglés como lengua oficial, sino también en la capacidad de inflexionar desvíos y subversiones desde dentro del español puertorriqueño y de la(s) identidad(es) nacional(es) que estas lenguas sostienen. Tensada entre diversas culturas, lenguas y tradiciones, la identidad niuyorriqueña desplegada por obras como la de Laviera constituye un ejemplo de lo que Homi Bhabha³⁶ denominó identidades del entremedio (*in between*), identidades situadas en un espacio intersticial subversivo por cuanto niegan y escapan por medio de la ambigüedad y la ambivalencia a la asimilación entre las categorías identitarias y los conceptos de pureza, origen o tradición. Es lo que el propio Laviera llama «el definirse sin definirse»:

En uno de mis poemas más antologados, quizá político pero no crítico, AmeRícan, rompo la palabra para buscar lo mío, rompo la línea que divide si soy de aquí o de allá, definirse sin definirse. Hablo de la isla y de Estados Unidos, pero sin repudio. Hay una oposición, pero me uno también a otras minorías, porque están también en el medio. Sin atacar, buscando distintos

33 Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 15.

34 *Ibid.*, p. 16.

35 Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano. Las artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 2000, p. XLIX-L.

36 Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

ángulos.³⁷

No se trata, por tanto, de una política fundada en el agonismo, esta lengua poética no se corresponde con la lengua política que denuncia la diferencia en tanto desigualdad, ni con la politicidad entendida como propulsión a la lucha, como movimiento orientado al combate de un otro-sojuzgante³⁸. La politicidad de la lengua poética de Laviera se vale del intersticio instaurado por ese espectro de fronteras y desplazamientos que atraviesan los cuerpos e identidades de los migrantes en sus diásporas. Se trata de lo que David Johnson³⁹ llama «la política de la frontera», una política que antes que dar por sentada la frontera y los extremos trazados por ella, opera sobre el propio límite y la relación con lo(s) otro(s). Esta política fronteriza menor opera no sólo sobre esa lengua filosa que subvierte la gramática de las lenguas nacionales y sus sistemas de normatividad, sino que además establece un espacio de emergencia para una identidad cultural híbrida, una lengua e identidad pluriversal que Laviera subsume a través de su neologismo identitario «AmeRícan»:

we gave birth to a new generation,
AmeRícan, broader than lost gold
never touched, hidden inside the
puerto rican mountains.

we gave birth to a new generation
AmeRícan, it includes everything
imaginable you-name-it-we-got-it
society.

we gave birth to a new generation,
AmeRícan salutes all folklores,
european, indian, black, spanish
and anything else compatible:

AmeRícan, singing to composer pedro flores' palm
trees up high in the universal sky!

AmeRícan, sweet soft spanish danzas gypsies
moving lyrics la española cascabelling
presence always singing at our side!

AmeRícan, beating jíbaro modern troubadours
crying guitars romantic continental
bolero love songs!

AmeRícan, across forth and across back
back across and forth back
forth across and back and forth
our trips are walking bridges!
it all dissolved into itself, an attempt
was truly made, the attempt was truly
absorbed, digested, we spit out
the poison, we spit out in malice,
we stand, affirmative in action,

37 Diana Ramos Gutiérrez, «La palabra adecuada: entrevista al poeta nuyorican Tato Laviera», *Periódico Conboca*, 2011, [en línea], disponible en: <<http://www.conboca.org/2011/12/08/la-palabra-adecuada-entrevista-al-poeta-nuyorican-tato-laviera/>> (consultado el 9 de marzo de 2018).

38 Ver Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2006 [1932].

39 David Johnson y Scott Michaelsen (comps.), *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, Barcelona:, Gedisa, 2003.

to reproduce a broader answer to the
marginality that gobbled us up abruptly!⁴⁰

De eso se trata, en definitiva, de la capacidad de capitalizar esta incesante condición «transcultural»⁴¹ merced a su naturaleza intersticial y su permanente hibridación cultural para «pararse, afirmándose en la acción», para dar «una respuesta mayor a la marginalidad que nos atrapa abruptamente». Esta respuesta mayor consiste en la elusividad de una identidad en permanente tránsito («de acá para allá, de allá para acá, más allá y acá y allá»), una identidad capaz de resistir ahora por medio de una praxis política que en lugar de enfrentar las fuerzas opresivas directamente y en desigualdad de condiciones, opta, en cambio, por los rodeos, la elusividad, el escamoteo ambiguo por medio del cual esta hibridez incierta e inaprehensible «disuelve todo en sí», «absorbiendo», «digiriendo» y finalmente «escupiendo» aquello que la niega y relega.

La condición marginal de esta identidad cultural es reivindicada y empoderada a través de los mismos elementos por medio de los cuales los poderes hegemónicos la estigmatizan bajo el imaginario de su aparente condición deficitaria, operando una inversión, como hemos señalado, de la aparente carga negativa de su «minoridad», como se observa, por ejemplo, en otro poema de Laviera titulado «*My graduation speech*»:

i think in Spanish
i write in English
i want to go back to puerto rico,
but i wonder if my kink could live in ponce, mayagüez and carolina tengo las venas aculturadas
escribo in Spanglish abraham in español
abraham in English tato in Spanish
«taro» in English
tonto in both languages
how are you?
¿cómo estás?
i don't know if i'm coming or si me fui ya
si me dicen barranquitas, yo reply,
«¿con qué se come eso?» si me dicen caviar, i digo,
«a new pair of converse sneakers». ahí supe que estoy jodío
ahí supe que estamos jodíos
english or Spanish spanish or English spanenglish
now, dig this:
hablo lo inglés matao hablo lo español matao no sé leer ninguno bien
so it is, spanglish to matao what i digo
¡ay, virgen, yo no sé hablar!⁴²

Este poema ejemplifica la táctica política menor de la literatura latina a través de la cual, de la aparente condición deficitaria a la que se relega su hibridez identitaria, se pasa a la subversión

40 Tato Laviera, *AmeRícan*, Houston, Arte Público Press, 1985, p. 94.

41 Ver: Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana: Consejo Nacional de Cultura, [1940] 1963.

42 Tato Laviera, *La Carreta made a U-turn*, Houston, Arte Público Press, 1979, p. 17.

de esta minoridad por medio del humor irreverente con que se aborda esta supuesta condición menor. Los versos iniciales parecieran reafirmar la biculturalidad del sujeto emigrado, quien se enfrenta a la tensión entre el espacio de la cultura natal que deja atrás y el nuevo espacio huésped que demanda una adaptación asimilativa. La decisión de Laviera de comenzar su poema en inglés corrobora esta aculturación necesaria: «*I write in english*» sostiene el sujeto poético, un sujeto tensionado por su cultura natal, familiar, íntima, esa que se expresa inconscientemente en sus pensamientos en español, por fuera de cualquier demanda social de adaptación, y, por otro lado, por la palabra pública, la voz social que el poeta declara necesita ser escrita en inglés, en la lengua oficial del espacio público y el comercio lingüístico. Pero frente a la aculturación impuesta por este sistema de instituciones, el sujeto poético trasgrede la estigmatización y subalternización de las mismas por medio de una política de resistencia centrada en la potencia subversiva de su lengua irreverente. Se trata de una expresión poética que enfatiza la riqueza de esta nueva lengua literaria y procede así a desarmar los juicios estigmatizantes que censuran y subalternizan a las lenguas minoritarias. Un ejemplo de esta validación y operación de desarticulación de los discursos hegemónicos lo constituye, precisamente, el tono irónico que domina «*my graduation speech*» y que eclosiona en su estrofa final. En el poema no hay, simplemente, un sujeto bilingüe que demuestra su capacidad de alternar y fusionar el inglés y el español de diversas formas; aquí nos enfrentamos, en verdad, con una nueva táctica poética contra la asimilación cultural desplegada por medio de la configuración de una voz tensada y partícipe de una multiplicidad de registros y tonos heterogéneos. Esta lengua poética consigna la posición intersticial de su sujeto de enunciación a través, por ejemplo, del desplazamiento y la vibración de un español afro-antillano dentro de un inglés urbano y afro-americano, para dar cuenta del flujo poético de un inglés y un español «mataos»⁴³, y la emergencia final de esa lengua que identifica a la identidad extraterritorial del sujeto niuyorriqueño: el *spanGLISH*. Esto no implica, sin embargo, que nos enfrentemos a una sustitución y re-configuración de una nueva gramática *spanGLISH*, sino que esta nueva lengua poética se constituye en el espacio intersticial de múltiples desplazamientos y registros, en esa preposición que une liminarmente los polos territoriales y culturales que tensan la identidad niuyorriqueña y su lengua: ni inglés ni español, ni español ni inglés, sino «spanenglish», una lengua *en la otra*, una heteroglósica conjunción de multiplicidades liminares.

De este modo, el imaginario del déficit cultural latino es subvertido en este poema por medio de su parodización y del humor irónico con el cual Laviera deconstruye y desarticula sus presupuestos, precisamente, a través de la creatividad expresiva que emerge en esos «malentendidos» y «mal-pronunciamientos» sobre los que se construye el propio poema. De la aparente condición cultural deficitaria latina emerge ese humor corrosivo que produce una auto-parodización bajo la figura de este sujeto poético «analfabeto», el cual confunde las palabras y procede a mezclarlas a-gramaticalmente. Esto redundo, finalmente, en esa exclamación recargada de comicidad e ironía y reforzada por los versos finales: «ahí supe que estoy jodío/ ahí supe que estamos jodíos». La subversión de este juicio despectivo que estigmatiza al sujeto «jodido» bajo el peso de su aparente déficit lingüístico-cultural, se potencia por medio de la «joda» con que este mismo sujeto poético se burla de sus supuestas falencias e incapacidades lingüísticas, mientras construye, al mismo tiempo, un discurso poético a través del cual ironiza

43 El adjetivo «mataos» inscribe el acento afro-antillano por medio de la sufijación -ao y al mismo tiempo designa esta fractura de la pureza y estandarización lingüística próxima al término inglés «broken english». Sobre el uso de la lengua afro-antillana en la poesía de Tato Laviera ver el artículo de Juan Flores, «Tato(ao): la poética del *Eye Dialect*», *Revista Katatay*, n° 8, 2010, p. 157-60.

y parodia este imaginario estigmatizante y por consecuencia lo «jode», lo resiste, lo anula, lo trasgrede, lo subvierte⁴⁴.

Esta poética menor configura así, un devenir-otro de la lengua, una extranjerización de la propia lengua. Esta extranjerización, lejos de ser el reflejo del aparente carácter diglósico de la cultura latina, o ser meramente un efecto de los recursos bilingües de estos poetas constituye la marca visceral de una poética interlingüe, tal como la entiende Juan Bruce- Novoa:

*The mixing of two languages I call interlingualism, because the two languages are put into a state of tension which produces a third, an 'inter' possibility of language. 'Bilingual' implies moving from one language code to another, 'interlingual' implies the constant tension of the two at once.*⁴⁵

En esta lengua poética más que a una alternancia entre códigos asistimos a la gestación de un nuevo código desnormatizado, una lengua marcada por la indeterminación, la ambigüedad, la plurisemia, la promiscuidad y el placer de lo intraducible. No hay, en verdad, un desplazamiento «entre» lenguas, sino la interferencia productiva que ejercen múltiples lenguas «a través» de sí, configurando de este modo la gestación emergente de un interlingüismo sostenido no ya en la clausura atemporal de la norma y su sistema gramatical, sino fundado en la promiscuidad y lascivia de la potencia generativa de la(s) Lengua(s). La poesía de Laviera procede de este modo a ocupar liminar y disruptivamente la cadencia precisa de esta multiplicidad de acentos y tonalidades, regodeándose secuencial y simultáneamente en la comunión y sucesión de lenguas dispares que su *spanglish* pone en escena; se trata, en verdad, no sólo de la reivindicación y afirmación de una identidad marginal fundada en lo intersticial y lo extraterritorial, sino fundada, sobre todo, en el goce por los cruces, por las posiciones intermedias, por la lasciva promiscuidad con que este sujeto poético se inserta en cada lengua haciéndola suya y volviéndola parte de una cópula híbrida y frutiva. Es precisamente esta dimensión sensual y frutiva de esa lengua porosa y juguetona la que realza Doris Sommer como el carácter central de las poéticas latinas y su invitación abierta al lector a participar de ellas y de su gusto por la ambivalencia: «*Bilingualism, you can already tell, is a serious fun, because democracy depends on a tragicomic taste for ambivalence*»⁴⁶.

Este juego que se regodea en la seriedad del asunto y la impertinencia del tono, es también la táctica política escogida por el cubano-americano Gustavo Pérez Firmat, cuyo poema «Bilingual Blues», expone claramente las posibilidades de resistencia cultural que estas poéticas menores entrañan en tanto prácticas políticas contrahegemónicas. El poema de Pérez Firmat no sólo trabaja con la inflexión del español dentro del inglés, sino que, como en Laviera, opera también una subversión dentro del español normatizado a partir del interlingüismo del *spanglish* y de los acentos antillanos que el cubano le impone a su poética. Pérez Firmat comienza su poema apropiándose de una de las figuras estatuidas de la cubanidad: el *ajiaco* como significante social imaginario⁴⁷ de la condición transcultural cubana. Pero en Pérez Firmat el ajiaco en tanto marcador identitario de la cultura e historia cubanas se expande y problematiza por medio de la lengua poética desplegada en el poema, la cual adosa a la historia transcultural cubana que

44 Sobre este uso subversivo del humor en la poesía niuyorriqueña ver mi artículo: Alejo López, «Esos negros paraos: humor, gufeo y subversión en la poesía niuyorriqueña», *Philologica Canariensis*, vol. 21, 2015, p. 81-107.

45 Juan Bruce-Novoa, «Dialogical Strategies, Monological Goals: Chicano Literature», in: Alfred Arteaga (ed.), *Another Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham, Duke University Press, 1994, p. 245.

46 Doris Sommer, «Bilingual Aesthetics: An Invitation», *Profession*, n° 1, 2002, p. 7.

47 Ver Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007.

registró el antropólogo Fernando Ortiz⁴⁸ en la década del 40 del siglo pasado, las sucesivas y trascendentales experiencias de la Diáspora cubana a los EE.UU. Así, los dos primeros versos postulan la cubanidad inmanente a la experiencia diaspórica cubano-americana, inscribiendo la misma, por tanto, en el seno de su historia transcultural: «Soy un ajiaco de contradicciones/ I have mixed feelings about everything»⁴⁹.

La politicidad menor de esta poética no solo surge de las operaciones lingüísticas subversivas que el poema ejerce por medio de los cambios de código y del interlingüismo *spanglish*, sino también a partir del modo en que esta misma lengua poética híbrida subvierte los patrones culturales que sostienen las lenguas e identidades nacionales que el poema pone en cuestión.

Así, del ajiaco orticiano como marcador cubano se pasa a los sentimientos encontrados de la vida en la diáspora, a las tensiones irresolutas entre territorios y lenguas contrapuestas, y a cómo esta tensión irresoluble se enfrenta por medio de un *ethos* de la irreverencia propio de la cultura antillana que en Cuba se conoce con el nombre de *choteo*. El choteo cubano es, precisamente, ese «juego serio» que reconocía Doris Sommer en la lengua de los latinos de los EE.UU., es una ética del desparpajo que los cubanos heredaron de los esclavos africanos y sus tácticas de resistencia en la cultura de la plantación durante el periodo colonial⁵⁰. Y esta ética antillana de la irreverencia se configura como una praxis política que opera del mismo modo que las lenguas menores en el pensamiento deleuzeano, es decir, operando subversiones desde el interior de un sistema mayor, operando subversiones lingüísticas («sub-verso», bajo cada verso, subterráneamente) dentro de las lenguas normatizadas por las gramáticas nacionales, y operando subversiones en las representaciones culturales e identitarias, subvirtiendo los patrones estatuidos de las identidades nacionales. De allí que el ajiaco cubano del verso inaugural devenga luego en una serie de adjetivaciones que reponen esta táctica de resistencia irreverente por medio de un juego lingüístico de homofonías que encadena los atributos transculturales y elusivos de su identidad cultural híbrida:

Soy un ajiaco de contradicciones
vexed, hexed, complexed,
hyphenated, oxygenated, illegally alienated,
psycho soy, cantando voy:
You say Tomato
I say tu madre⁵¹

Esta identidad híbrida afronta las presiones de la cultura hegemónica y sus prerrogativas ordenadas a través de los dispositivos de asimilación cultural y subordinación social, por medio de una táctica política que se vale de su aparente condición inferior y deficitaria para ejercer resistencias culturales desde el interior del sistema hegemónico y por medio de mecanismos de inversión como la ironía y la parodia. De este modo, de la aparente condición deficitaria de un

48 *Op. cit.*

49 Gustavo Pérez Firmat, *Bilingual Blues*, Tempe-Arizona, Bilingual Press/Editorial Bilingüe, 1995, p. 28.

50 La economía de la Plantación, implantada por los colonizadores en las Antillas significó la configuración de todo un sistema cultural desarrollado alrededor de este complejo esclavista. De allí que señale Ana Pizarro que la cultura del Caribe no debe pensarse topográficamente a partir de la delimitación geográfica del archipiélago, sino en tanto cuenca aglutinadora de culturas que comparten, precisamente, una historia común de colonización y esclavitud centrada en el sistema de la Plantación. Ver Ana Pizarro (comp.), *El archipiélago de fronteras externas*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 2002.

51 *Op. cit.*, p. 28.

sujeto menor, asociado en su minoridad con el infantilismo de su «incapacidad lingüística» (la imposibilidad de utilizar la lengua correctamente en su institucionalidad gramatical) consignada en los malosentendidos que proliferan en estos poemas; de este aparente déficit lingüístico el poema se desplaza hacia su inversión por medio de la ironía y el humor que late en los juegos de palabras sucesivos. Así, la incapacidad de comprender y pronunciar correctamente «Tomato»⁵² se vuelve, en cambio, una chanza y un insulto: «tu madre».

Esta misma operación poética de subversión de la aparente condición minoritaria/deficitaria de la identidad cubano-americana es la que despliega también Pérez Firmat en su poema «Mumble King», donde el imaginario cubano asociado al mambo como marcador identitario cultural, al cual apelaba la premiada novela de Oscar Hijuelos, *The Mambo Kings Play Songs of Love*, a la que nos hemos referido anteriormente, es repuesto, y subvertido al mismo tiempo, por medio del juego homofónico y el choteo irreverente a través del cual estos reyes cubanos del mambo devienen aquí en reyes del «balbuceo» (*mumble*), invirtiendo así la carga histórica de estigmatización que vibra etimológicamente en el «barbarismo» lingüístico de este balbucear, el cual se instituye en el poema de Pérez Firmat no sólo como un signo de la potencia de esta lengua menor capaz de estatuirse como lengua poética, sino incluso como un índice identitario que a través de la ironía, la parodia y el choteo afirma este imaginario deficitario como nuevo signo distintivo de una cubanidad híbrida, extraterritorial y transnacional, fundada no sólo ya en la transculturación inasimilable del ajiaco, sino ahora también en la «imprecisión» e «indecisión» de su misma lengua balbuceante:

*I am most me when I mumble. A native mumblor of two languages, I have mastered the art of imprecision and of indecisión, haltingly. No me podrán quitar mi dolorido sentir, this Little pain in my corazoncito that makes me stutter barbarismos y barbaridades. Por example: el cubano-americano es un estar que no sabe dónde es. Por example: el cubano-americano se nutre de lo que le falta [...]*⁵³

El contrapunto que introducen los versos de Pérez Firmat ejemplifica el mecanismo calibanesco⁵⁴ por medio del cual estos sujetos poéticos pasan de objeto de censura en su minoridad/discapacidad, a sujetos de enunciación y agentes de resistencia cultural. Y este agenciamiento político se opera, precisamente, a partir de la subversión del imaginario deficitario que asienta su condición minoritaria. Invirtiendo esta misma minoridad en tanto carencia se deviene así en el empoderamiento de una minorización inasimilable; se subvierte el déficit, la carencia, transformándola en pura potencia: «el cubano-americano se nutre de lo que le falta»⁵⁵ dice Pérez Firmat resignificando la aparente vacuidad del oxímoron por medio de la ironía.

Es, entonces, a través de estas tácticas poéticas menores y de la fruición con que estas obras se apropian de los elementos a la mano para introducir en el seno del sistema dominante un conjunto irreducible de ritmos y acentos dispares, que se aprecia la potencia política (esa función terapéutica deleuzeana de una literatura *por-venir*) que la literatura latina posee en tanto

52 Este verso apela intertextualmente, además, a la reconocida composición musical de George Gershwin «Let's Call the Whole Thing Off» cantada por Fred Astaire en el film de 1937, *Shall We Dance*, donde se hace alusión a las formas dialectales estadounidenses (y su jerarquización social implícita) para pronunciar la palabra «tomato».

53 *Op. cit.* p. 29.

54 Estas operaciones culturales subversivas se inscriben dentro de la tradición latinoamericana de la «calibanización», tal como la misma fue pensada y desarrolladas en el pensamiento antillano a partir de los trabajos del cubano Roberto Fernández Retamar, *Todo Caliban*, Bogotá, Átropos, [1971] 2005.

55 *Op. cit.* p. 29.

instrumento de resistencia cultural, una resistencia, como afirma el propio Pérez Firmat, que resulta imposible de «acoplar»:

[...] soy un ajiaco de contradicciones
un puré de impurezas
a little square Rubik's Cuba
que nadie nunca acoplará.
(Cha-cha-chá)⁵⁶

⁵⁶ *Ibid.*, p. 28.

BIBLIOGRAPHIE

- ALCOFF, Linda Martín, «Latino vs. Hispanic: The politics of ethnic names», *Philosophy Social Criticism*, n° 31, 2010, p. 395- 407.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, 315 p. ISBN: 978-968-16-3867-2.
- APARICIO, Frances, «Latino Cultural Studies», in: Juan Poblete (ed.). *Critical Latin American and Latino Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 3-31.
- AZURMENDI, Mikel, *Todos somos nosotros: etnicidad y multiculturalismo*, Madrid, Taurus, Col. Pensamiento, 1994, 226 p. ISBN: 8430603131.
- BARABAS, Alicia, «Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios», *Configurações*, 2014, n° 14, [en línea], disponible en: <<http://journals.openedition.org/configuracoes/2219>> (consultado el 9 de marzo de 2018).
- BHABHA, Homi, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, 308 p. ISBN:98750000744.
- BOURDIEU, Pierre, *Campo de poder, campo intelectual: itinerario de un concepto*, Buenos Aires, Montessor, 2002, 127 p.
- BRUCE-NOVOA, Juan, «Dialogical Strategies, Monological Goals: Chicano Literature», in: Alfred Arteaga (ed.), *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham, Duke University Press, 1994, p. 222-245.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007, 576 p. ISBN: 9789871210565.
- CHAKRABARTY, Dipesh, «Historias de las minorías, pasados subalternos», *Historia y Grafía*, n° 12, 1999, p. 87-111.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 1990, 128 p. ISBN: 9684111959.
- DELEUZE, Gilles, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, 211 p. ISBN: 84-339-0524-4.
- DE CERTEAU, Michel, *La invención de lo cotidiano. Las artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 2000, 229 p. ISBN: 9688592595.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Todo Caliban*, Bogotá, Publicaciones ILSA, Ediciones Antropos, [1971] 2005, 174 p, ISBN: 958-9262-58-9.
- FLORES, Juan, *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*, Houston, Arte Público, 1993, 252 p. ISBN: 9781518501593.
- _____, *From Bomba to Hip Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity*, Nueva York, Columbia University Press. 2000, 265 p. ISBN: 0231500165.

- _____, «Tato(ao): la poética del *Eye Dialect*», *Revista Katatay*, n° 8, 2010, p. 157-60.
- GERMANI, Gino, *El concepto de marginalidad: significado, raíces históricas y cuestiones teóricas, con particular referencia a la marginalidad urbana*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, 110 p.
- GUHA, Ranajit, «Preface», in: Ranajit Guha y Gayatri Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, p. 35-37.
- HALL, Stuart (ed.), *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Taylor & Francis, cap. 21, «New Ethnicities», 2005, p. 411-441.
- HARLOW, Barbara, *Resistance Literature*, Nueva York, Methuen, 1987, 234 p. ISBN: 0-416-39950-9.
- JOHNSON, David y MICHAELSEN, Scott (comps.), *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, Barcelona, Gedisa, 2003, 270 p. ISBN: 84-7432-910-8.
- KANELLOS, Nicolas, «Canto y declamación en la poesía nuyorriqueña», *Confluencia*, n° 1, 1985, p. 102-106.
- _____, *Hispanic Literature of the United States: A Comprehensive Reference*, Londres, Greenwood Press, 2003, 314 p. ISBN: 9780313017292.
- LAVIERA, Tato, *La Carreta made a U-turn*, Houston, Arte Público Press, 1979, 74 p.
- _____, *AmeRícan*, Houston, Arte Público Press, 1985, 95 p. ISBN : 0-934770-31-X.
- LÓPEZ, Alejo, «Esos negros paraos: humor, gufeo y subversión en la poesía niuyorriqueña», *Philologica Canariensis*, vol. 21, 2015, p. 81-107.
- MANSILLA TORRES, Sergio, «Literatura e identidad cultural», *Estudios Filológicos*, n° 41, 2006, p. 131-143.
- ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Consejo Nacional de Cultura, [1940] 1963, 484 p.
- PAREKH, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Londres, Palgrave MacMillan, 2006, 409 p. ISBN: 9781403944528.
- PÉREZ FIRMAT, Gustavo, *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*, Austin, UP Texas, 1994, 216 p. ISBN: 0-292-71153- 0.
- _____, *Bilingual Blues*, Tempe-Arizona: Bilingual Press/Editorial Bilingüe, 1995, 128 p. ISBN: 0-927534- 47-9.
- _____, *Tongue Ties: Logo-eroticism in Anglo-Hispanic Literature*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003, 195 p. ISBN: 978-1-4039-6289-8.
- PIZARRO, Ana (comp.), *El archipiélago de fronteras externas*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 2002, 203 p. ISBN: 9789567069705.
- RAMOS GUTIÉRREZ, Diana, «La palabra adecuada: entrevista al poeta nuyorican Tato Laviera»,

Periódico Conboca, 2011, [en línea], disponible en: <<http://www.conboca.org/2011/12/08/la-palabra-adecuada-entrevista-al-poeta-nuyorican-tato-laviera/>>. (consultado el 9 de marzo de 2018).

SCAVINO, Dardo, *Palabra: Minoría* [en línea], disponible en: <<http://www.escriitoresdelmundo.com/2013/12/palabra-minoria-por-dardo-scavino.html>> (consultado el 9 de marzo de 2018).

SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2006 [1932], 153 p.

SOMMER, Doris, «Bilingual Aesthetics: An Invitation», *Profession*, n° 1, 2002, p. 7-14.

ZIMMERMAN, Marc, *U.S. Latino Literature: An Essay and Annotated Bibliography*, Chicago, March/Abrazo Press, 1992, 156 p. ISBN: 1877636010.

Introduction

En 1859, René Enrique Tabouelle, nouveau collaborateur de *La Revista de Lima*, l'organe de presse le plus représentatif de l'élite intellectuelle péruvienne de l'époque, appelle ses amis et compatriotes à développer « *esta ciencia suprema, la ciencia de sí mismo* » et invite à compiler toutes sortes de sources historiques pour prouver le « *patriotismo de los jóvenes literatos del Perú* »¹. Comme le montrent la plupart des théoriciens du nationalisme, un passé commun est en effet nécessaire à la constitution d'une nation : Ernest Renan, le premier, conçoit celle-ci comme un « principe spirituel » (c'est-à-dire non naturel, par opposition à Herder et Fichte), et affirme qu'elle se fonde, entre autres, sur « la possession en commun d'un riche legs de souvenirs », « des gloires communes dans le passé » et « la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu »².

Au Pérou, comme dans les autres pays nés de l'ancien Empire espagnol d'Amérique, l'indépendance conduit à « imaginer » une nouvelle « communauté », pour reprendre la célèbre expression de Benedict Anderson³. Les intellectuels ont alors une fonction essentielle dans « l'identification des ancêtres »⁴ de cette communauté. En effet, la rédaction de livres d'histoire, la préservation et l'étude d'édifices en ruine, la fondation de musées, l'organisation d'expositions, ou encore la recherche d'une tradition littéraire sont autant de façons de se fabriquer un patrimoine et de se constituer une mémoire : en somme, d'élaborer un imaginaire national⁵.

Comme le note Joseph Dager Alva, l'historiographie péruvienne naît véritablement dans la seconde moitié du XIX^e siècle⁶. S'il existe quelques écrits antérieurs, ils semblent mineurs en comparaison des œuvres publiées à partir de l'arrivée au pouvoir de Ramón Castilla (1845). À ce moment-là, la relative stabilité politique, et surtout la prospérité économique liée à l'exploitation du guano, permettent à l'État de promouvoir (en appuyant, voire en finançant) plusieurs projets de recherche historique, dans le but de consolider le sentiment national. Parmi les premiers travaux d'importance sur l'histoire du Pérou, il faut citer *Las tres épocas del Perú* de José María de Córdova y Urrutia paru en 1844, puis, en 1851, la publication, soutenue par le Congrès, des *Antigüedades peruanas* du Péruvien Rivero et du Suisse Tschudi. Suivent, une dizaine d'années plus tard, les différents volumes de celui que l'on considère comme le père de l'enseignement de l'histoire – une histoire libérale et patriotique – à l'époque républicaine, Sebastián Lorente. Citons également *La Revista de Lima*, que nous avons mentionné précédemment et qui publie,

1 René Enrique Tabouelle, « Algo sobre el estudio de la historia peruana », *La Revista de Lima*, 1859, t. I, p. 276.

2 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Calmann-Lévy, 1882, p. 26.

3 Benedict Anderson, *L'Imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1983), Paris, La Découverte, 1996.

4 L'expression est utilisée par Anne-Marie Thiesse dans ses travaux littéraires sur la création des identités nationales. Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales*, Paris, Seuil, 1999.

5 Le cadre général de notre réflexion a été précédemment exposé dans : Maud Yvinec, « Reinventar el indio después de la Independencia: las representaciones del indígena en el Perú decimonónico (1821-1879) », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En ligne], 42 (2) | 2013, mis en ligne le 08 août 2013, consulté le 28 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/4087> ; DOI : 10.4000/bifea.4087. Le présent article développe de façon précise l'analyse d'un type de discours nationaliste sur les Incas (le discours intellectuel) mentionné dans le premier point de cette précédente publication.

6 Joseph Dager Alva, *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú, 2009, p. 95.

à la fin des années 1850 et au début des années 1860, des textes historiques de José Antonio de Lavalle, Manuel Mendiburu, Ricardo Palma ou José Casimiro Ulloa.

Aux côtés de l'histoire, se développe l'archéologie. L'intérêt pour les vestiges matériels vient d'abord des voyageurs européens qui, depuis le milieu du XVIII^e siècle, cherchent à étudier les cultures d'un point de vue scientifique. Le goût croissant des Européens pour les objets préhispaniques au XIX^e encourage ensuite des Péruviens à faire des recherches sur leur propre pays. Ces recherches restent peu poussées⁷, hormis celles de Rivero (les *Antigüedades peruanas* étant un livre à la fois historique, anthropologique et archéologique), mais l'on ne cesse – dans la presse, notamment – d'appeler au développement de travaux sur les « antiquités » du pays dans un but patriotique.

Parmi les écrits savants qui contribuent à l'élaboration d'un discours historique national, il faut enfin mentionner les analyses sur la langue quechua qui se multiplient dans les années 1860 et 1870. Aux grands ouvrages généraux sur le Pérou contenant des réflexions plus ou moins longues sur la question – quelques pages dans le cas de la *Historia antigua del Perú* de Lorente, un chapitre entier dans le cas des *Antigüedades* de Rivero et Tschudi –, s'ajoutent des essais – depuis des articles de journaux rédigés par divers intellectuels jusqu'à la publication d'une thèse par l'écrivain Acisclo Villarín –, ainsi que des analyses plus spécifiquement linguistiques – tel *L'Alphabet phonétique de la langue quechua* de Gavino Pacheco Zegarra –, des traductions littéraires – notamment la traduction en espagnol du drame *Ollantay* par José Sebastián Barranca puis Constantino Carrasco et sa traduction en français par Pacheco Zegarra –, ou encore des dictionnaires et des grammaires – notamment celles de José Fernández Nodal et de José Dionisio Anchorena.

Dans tous ces écrits du milieu du XIX^e siècle, le passé précolombien, et plus particulièrement le passé inca, occupe une place centrale. Il s'agit, selon les conceptions positivistes en vigueur, de situer les Incas sur la supposée « échelle du progrès » afin de penser la nation sur le chemin de la « civilisation ». Or, tous les textes répondent au schéma « incas sí, indios no » décrit par Cecilia Méndez⁸ et reprennent alors l'idée, déjà émise à la fin de l'époque coloniale, d'un changement drastique entre un Empire préhispanique glorieux et la triste situation des populations autochtones qui leur sont contemporaines, supposant une « dégradation » des peuples indigènes. Il nous paraît intéressant d'interroger le rôle que joue cette représentation dans la construction de l'identité nationale au Pérou – en postulant, avec Roger Chartier, que les représentations sont des stratégies symboliques qui visent à ordonner la structure sociale⁹.

Nous montrerons tout d'abord que la double appropriation du passé précolombien et du passé hispanique par l'élite intellectuelle créole de la seconde moitié du XIX^e siècle conduit à l'idée de « dégradation » des Indiens. Cette idée de « dégradation » permet, par ailleurs, d'ôter aux Indiens un héritage qui aurait pu être le leur. Enfin, l'idée de « dégradation » suggère que c'est aux créoles qu'il revient d'effectuer la « rédemption » des peuples indigènes et de construire le nouveau Pérou vraiment « civilisé ».

7 Voir Pascal Riviale, « L'archéologie péruvienne et ses modèles au XIX^e siècle », in : Annick Lempérière (éd.), *L'Amérique latine et les modèles européens. Emprunts, adaptations, refus* (XIX^e-XX^e siècle), Paris, L'Harmattan, 1998, p. 275-308.

8 Cecilia Méndez G., *Incas sí, indios no: apuntes para el desarrollo del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993.

9 Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales : économie, société, civilisations*, 44^e année, no 6, 1989.

La recherche d'un passé lointain et « civilisé » comme fondation de la nation

Selon Hobsbawm, une des caractéristiques du nationalisme consiste à enraciner la nation dans un passé particulièrement lointain même si cette nation n'existait pas comme telle à ce moment-là¹⁰ : c'est cette fonction de fondation antique que remplit le passé préhispanique dans le discours historique national péruvien. Ce passé sert par ailleurs de fondation « civilisée » pour une nation qui se pense sur la voie du « progrès ».

Les savants, en premier lieu les historiens, parviennent, par différents biais, à suggérer l'existence d'une même communauté de l'époque préhispanique à l'époque indépendante. Si, comme le note Mark Thurner¹¹, l'historiographie péruvienne du XIX^e siècle s'apparente encore assez souvent à un « livre des rois » par la reprise de la structure dynastique des chroniques (histoire des lignées incas ou espagnoles), une nouvelle « généalogie », celle de la nation péruvienne, émerge néanmoins dans les œuvres globalisantes de Córdoba y Urrutia et de Lorente, à travers la distinction de grandes « périodes » (la tripartition époque précolombienne / époque coloniale / époque républicaine chez Córdoba y Urrutia ; la succession culture primitive / empire inca / Conquête / époque coloniale / République chez Lorente). Lorente parle d'ailleurs d'un « esprit » qui aurait perduré de l'époque pré-incaïque à l'époque républicaine¹². À ce sujet, on notera que, dans les principaux ouvrages historiques (ceux de Rivero, Lorente...), le terme « *peruanos* » est aussi bien utilisé pour se référer aux habitants du Pérou préhispanique qu'aux habitants du Pérou républicain, et que le Pérou précolombien est déjà régulièrement défini comme « *nación* ». Dans l'ouvrage de Lorente, Manco Capac, le premier empereur inca, fait ainsi figure d'ancêtre héroïque doté de patriotisme et d'esprit national (« *su obra lleva el sello de la raza nacional* », « *penetrado estaba del espíritu nacional* »¹³), de telle sorte qu'il apparaît comme le « vrai péruvien » – ce qui n'est pas sans rappeler la figure de Vercingétorix dans le nationalisme français¹⁴. Il est d'ailleurs intéressant d'observer que Lorente prend soin de réfuter les thèses européennes faisant de Manco Capac un étranger arrivé du vieux continent eurasiatique (thèses de l'abbé Raynal, de Humboldt et de John Ranking au XVIII^e siècle) ou niant son existence (thèse de Prescott au milieu du XIX^e). Quant à Rivero, il approuve l'hypothèse de Humboldt, mais parvient toutefois à la conjuguer, comme le montre Thurner¹⁵, avec un sentiment nationaliste, puisqu'il affirme que Manco Capac serait venu d'Asie pour couronner l'Inca Rocca, vraiment péruvien quant à lui, de même que ses descendants, désignés, dès le prologue du livre, par la tournure possessive « *nuestros Incas* ».

L'identification d'un peuple originel dont serait issue la nation moderne se fait également dans le discours archéologique. En effet, dès les premiers temps de la République, s'était manifestée la volonté de conserver les antiquités préhispaniques en tant que « propriété nationale » : un décret

10 Eric Hobsbawm et Terence Osborn Ranger, *L'Invention de la tradition* (1992), Paris, Éditions Amsterdam, 2012.

11 Mark Thurner, « Peruvian genealogies of History and Nation », dans : Mark Thurner and Andrés Guerrero (eds.), *After Spanish rule. Postcolonial predicaments of the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 142.

12 Sebastián Lorente, *Historia de la civilización peruana*, Lima, Imprenta Liberal, 1879, p. 4.

13 Sebastián Lorente, *Historia antigua del Perú*, Lima, Masías, 1860, p. 23 et 68.

14 Eric Hobsbawm, *op. cit.*

15 Mark Thurner, « Una historia peruana para el pueblo peruano: de la genealogía fundacional de Sebastián Lorente », dans : Mark Thurner (comp.), *Sebastián Lorente: escritos fundacionales de historia peruana*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005, p. 46-47.

daté du 4 avril 1822 a restreint leur extraction et interdit leur exportation¹⁶. Puis les autorités n'ont cessé de répéter, dans d'autres arrêtés sur la question, que ce décret restait en vigueur¹⁷: il est le premier d'une série de textes officiels visant la patrimonialisation des objets précolombiens. Au début des années 1870, un nouveau musée archéologique est installé dans le Palais d'Exposition de Lima. Et il faut rappeler l'importance que prennent les grandes foires internationales qui ont lieu régulièrement depuis 1851 (exposition de Londres), et dans lesquelles le Pérou expose en priorité des collections d'antiquités préhispaniques – le livre de Rivero, *Antigüedades peruanas*, étant également présenté¹⁸.

La nationalisation du passé précolombien se trouve, enfin, dans la recherche d'une tradition littéraire incaïque : au XIX^e siècle, l'*Ollantay*, drame en quechua dont l'origine est débattue, a plus tendance à être considéré comme un vestige de la littérature préhispanique que comme une œuvre coloniale (hypothèse qui à présent semble pourtant plus probable¹⁹). César Itier montre que cela a permis de satisfaire la curiosité et le goût des voyageurs étrangers se rendant à Cusco, mais il pense qu'il existait aussi un intérêt sincère pour l'époque préhispanique dans les cercles académiques régionaux (il évoque le cas du recteur de l'Université de la ville). Le sentiment national semble aussi important, puisqu'au-delà de Cusco, les érudits péruviens sont souvent séduits par l'idée d'un drame préhispanique. Dans les *Antigüedades peruanas*, Tschudi écrit, à propos de la pièce :

*Nada de positivo sabemos sobre su autor, ni de la época de su origen: no nos consta si ha llegado por tradición a nosotros desde el tiempo de los Incas, o si es producto de un ingenio más moderno [...]. La primera opinión tiene varias razones en su favor, pues el lenguaje de esta pieza no es tan corrompido como lo fue en los últimos siglos*²⁰.

Il expose donc les deux hypothèses mais penche clairement pour celle qui fait de l'*Ollantay* un vestige littéraire du temps des Incas, ainsi qu'il le répète lorsqu'il publie le texte complet dans sa grammaire quechua de 1853, puis lorsqu'il en propose une nouvelle édition en 1875²¹. La première traduction d'*Ollantay* en castillan, par José Sebastián Barranca, paraît en 1868, et la seconde, par Constantino Carrasco, en 1876²². Or Barranca comme Carrasco défendent avec vigueur le caractère précolombien d'une pièce selon eux seulement « remise en forme » à l'époque coloniale. De son côté, Pacheco Zagarra, troisième Péruvien à proposer une interprétation et une traduction (française cette fois) d'*Ollantay*, offre « la démonstration la plus complète et la plus évidente que le drame a été composé du temps de l'empire des Incas » en tentant de prouver

16 Le texte se trouve en ligne sur le site web du Congrès : <http://www.congreso.gob.pe/ntley/LeyNoNumeP.htm>

17 Voir Julio César Tello, « Historia de los museos nacionales del Perú », *Arqueológicas*, no 10, 1967, p. 1-45.

18 Tout du moins aux expositions universelles de 1876 et 1878. Voir *El Comercio*, 15/06/1878.

19 Voir César Itier, « Ollantay, Antonio Valdez y la rebelión de Thupa Amaru », *Histórica*, vol. XXX, no 1, 2006.

20 Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *Antigüedades peruanas*, Vienne, Imprimerie Impériale, 1851, p. 116.

21 Johann Jakob von Tschudi, *Die Kechua-Sprache. Erste abtheilung Sprachlehre*, Vienne : Kaiserliche-königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1853 ; et Johann Jakob von Tschudi, *Ollanta, ein altperuanisches Drama, aus der Kechuasprache übersetzt und kommentiert*, Vienne, Akademie der Wissenschaften, 1875.

22 José Sebastián Barranca, *Ollanta, o sea la severidad de un padre y la clemencia de un rey*, Lima, Imprenta Liberal, 1868.

que la structure de l'œuvre n'a rien de comparable avec celle d'une œuvre européenne, et que le langage est celui que l'on employait avant la Conquête²³.

Le passé national se doit non seulement d'être lointain mais aussi d'être glorieux. Si perdure, dans la lignée du patriotisme créole colonial²⁴, le désir de reconnaissance du continent américain, il s'agit moins, une fois l'indépendance acquise, de se mesurer au Vieux Monde que de mettre en lumière les « progrès » réalisés pendant des siècles sur le sol péruvien pour se projeter dans l'avenir. La conception évolutive de l'histoire des sociétés humaines, si propre à la pensée positiviste se diffusant un peu partout en Amérique, conduit en effet à imaginer le présent et le futur des nations en fonction de leur passé : Tabouelle, collaborateur de la *Revista de Lima* que l'on citait en introduction, estime que « *una nación saca [...] de su pasado lecciones para el porvenir* »²⁵; Rivero déclare dans le prologue des *Antigüedades peruanas* que « *la historia de las naciones* » est intéressante en tant qu'elle permet de « *saber a qué grado de poder y cultura llegaron* » et de « *instruirnos de sus progresos en el comercio, artes y ciencias* »²⁶ ; le but de Lorente consiste à « *abrazar la vida del Perú en su evolución progresiva* »²⁷. Dès lors, le discours historique national cherche à montrer que le passé précolombien (incaïque en particulier) est « civilisé » (Lorente ouvre d'ailleurs le premier chapitre de son *Historia antigua* sur ces mots : « *El Perú lleva ya muchos siglos en la carrera de la civilización* »²⁸), mais aussi que le passé colonial représente une étape supérieure. À partir du milieu du XIX^e siècle, le Pérou cherche en effet à réintégrer aussi le legs hispanique dans la constitution d'une identité nationale, ce qui lui permet de mieux se penser « sur la voie de la civilisation ».

Le titre même de l'ouvrage de Lorente, *Historia antigua del Perú*, n'est pas sans suggérer un parallèle avec ce que la périodisation occidentale a en premier établi comme « histoire ancienne », à savoir l'histoire des premiers États du Proche-Orient suivie de l'histoire de la Grèce classique et de l'empire romain. Rivero et Tschudi insistent également sur la comparaison : « *Babilonia, Egipto, Grecia y Roma no son los únicos imperios que merecen servir de pábulo a una imaginación generosa* »²⁹. Le rapprochement de l'époque précolombienne avec l'Antiquité européenne ne cherche pourtant pas à rivaliser avec l'Europe, au contraire : « *nuestros antecesores se hallaban lejos de poder rivalizar con la culta Europa en el esplendor de las ciencias, el lujo pomposo de las artes y la táctica superior en la guerra* », dit Rivero³⁰.

La représentation d'un peuple ayant atteint un certain degré de civilisation, tout en restant inférieur à l'Europe, concorde avec l'adoption des thèses de William Prescott par les historiens

23 Gavino Pacheco Zegarra, *Ollantai. Drame en vers quechuas du temps des Incas*, Paris : Maisonneuve & Cie, Libraires-Éditeurs, 1878, p. cii.

24 Voir Bernard Lavallé, « Del indio al criollo, evolución de una imagen colonial », in : *Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, 1993, p. 45-61. Voir également l'ensemble des travaux de Bernard Lavallé sur le créolisme, depuis sa thèse de doctorat : Bernard Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou, l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI^e-XVII^e siècle)*, Lille : Atelier National de Reproduction des Thèses, 1982.

25 René Enrique Tabouelle, *op. cit.*, p. 276.

26 Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *op. cit.*, p. iii.

27 Sebastián Lorente, *Historia antigua del Perú*, *op. cit.*, p. 9.

28 *Ibid.*, p. 1.

29 Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *op. cit.*, p. 309.

30 *Ibid.*, p. 308.

péruviens du ^{xix}^e siècle (qui critiquent de plus en plus les chroniques, vues comme des « fables » à un moment où l'histoire se constitue comme science). Malgré ses considérations sur le « despotisme » inca, Prescott considère en effet que les Incas sont « civilisés » : leur défaut serait un « raffinement excessif de la législation », et l'organisation du *Tawantinsuyu* indiquerait, au fond, « un avancement non négligeable de civilisation ». Il ajoute que ses arts sont « dignes d'une nation civilisée », et que les Incas ont « attiré des tribus sauvages au sein de la civilisation »³¹. En le suivant, l'historiographie péruvienne montre une admiration certaine pour les réalisations incaïques (dans le cas de l'agriculture, l'architecture, la mise en place d'un réseau de communication... le terme « *perfección* » est souvent employé³²), de même que pour leur religion³³, mais soulignent que les institutions du *Tawantinsuyu* ont freiné le progrès. Rivero et Tschudi estiment, par exemple, que la loi incaïque « *no fijó [las bases] de la libertad política que mueve, inspira grandes ideas, propaga las luces y ensancha la esfera de nuestros conocimientos* »³⁴. Quant à Lorente, il voit dans la structure politique de l'empire inca une organisation « socialiste » – précédant en cela certaines théories du ^{xx}^e siècle³⁵ – qui entraverait la liberté humaine et aurait précipité la chute de l'empire³⁶.

Les thèses de Prescott permettent ainsi de se montrer fier du passé précolombien du passé tout en reconnaissant les apports postérieurs de l'Espagne et en pouvant imaginer un avenir encore « plus avancé ». Chez Lorente notamment, il ne fait pas de doute, dans sa conception – linéaire – du progrès, que l'arrivée des Espagnols marque une étape supérieure, grâce à l'imposition du christianisme, suivie de l'étape républicaine, grâce à l'instauration d'un nouveau régime politique.

La représentation du *Tawantinsuyu* sur le « chemin » de la civilisation permet donc de trouver un fondement autochtone « civilisé » au Pérou tout en envisageant son possible dépassement. Or, lorsque ceux qui s'intéressent au passé préhispanique portent leur regard sur le présent, ils montrent que cette « avancée » n'a pas eu lieu pour une partie de la population : la partie indienne, précisément, qui n'a pas su, ou pas pu, bénéficier des apports de la culture européenne à la période coloniale et des institutions républicaines après l'indépendance. Autrement dit, l'idée que la culture hispanique est supérieure à la culture indigène conduit logiquement à envisager la « dégradation » des Indiens.

Les « déshérités »

« Este pueblo, por una misteriosa combinación de accidentes, ha ido, en el curso de los años, cambiando de tipo, de carácter, de costumbres y hasta de su civilización primitiva »³⁷. Les affirmations de ce type sont fréquentes dans la presse péruvienne dès lors qu'elle traite de

31 William Prescott, *Historia de la conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la civilización de los Incas* (1847), Buenos Aires : Imán, 1955, p. 48 et 130.

32 Voir, par exemple, Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *op. cit.*, p. 216, 218, 223 ; ou Sebastián Lorente, *Historia antigua del Perú*, *op. cit.*, p. 12, 90, 102...

33 Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *op. cit.*, p. 142 ; Sebastián Lorente, *Historia antigua del Perú*, *op. cit.*, p. 272.

34 Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *op. cit.*, p. iii.

35 De Louis Baudin, pour critiquer le système communiste, à José Carlos Mariátegui, pour l'encenser et le repenser en l'appliquant au cas péruvien, les penseurs du ^{xx}^e siècle sont plusieurs à avoir vu dans l'empire inca un État proto-socialiste.

36 Voir par exemple Sebastián Lorente, *Historia antigua del Perú*, *op. cit.*, p. 7 ou 324.

37 *La Justicia*, 22/11/1873.

la question indigène. En réalité, l'opposition entre la grandeur de la civilisation incaïque et la bassesse des Indiens contemporains est un lieu commun depuis l'époque coloniale : lorsque, au XVIII^e siècle, les créoles célèbrent le passé préhispanique, ils montrent déjà la différence avec la situation des Indiens de leur époque³⁸. Cela se poursuit sous la République, dans la mesure où l'ensemble des topiques sur la population indienne du XIX^e siècle constitue le pendant négatif de la représentation des indigènes au temps du *Tawantinsuyu* : la paresse de l'Indien contraste avec le travail des Incas, son ignorance avec le savoir de ses ancêtres, sa superstition avec l'ancienne religiosité, sa misère avec l'opulence passée. Des « déshérités » : ce terme, qui sert de titre à une nouvelle de 1870 traitant des Indiens de Puno³⁹, permet de penser la représentation des Indiens dans le Pérou indépendant.

Dans un très bel essai, Gustavo Buntix montre que la différence de la représentation visuelle du Pérou entre les *Antigüedades peruanas* de Rivero et les *Vues de cordillères et monuments des peuples indigènes d'Amérique* de Humboldt réside, entre autres, dans l'intérêt porté à l'humain (qu'il identifie comme plus important encore dans les tableaux de Francisco Laso)⁴⁰. Néanmoins, cette inclusion de l'Indien contemporain reste limitée. La plupart des paysages restent désolés, telles les *chullpas* de la région de Puno (planche LIII). Et lorsque l'Indien est présent, il continue, d'une certaine manière, de faire partie du décor naturel – comme dans les lithographies du livre de Humboldt – puisqu'il apparaît seulement comme un des éléments de ce décor. Sur le frontispice, les Indiens figurent simplement comme évocation typique du Pérou, au même titre que certaines espèces végétales ou animales ; sur les illustrations des planches, ils se fondent souvent au milieu du reste – n'étant pas même mentionnés dans les textes qui expliquent les images. Ajoutons que la petitesse des personnages indigènes du XIX^e siècle est significative : toujours esseulés, ils contrastent avec l'aspect imposant de l'architecture préhispanique.

Sur la planche IIL par exemple, on aperçoit un pasteur courbé, menant ses trois uniques lamas, à l'intérieur des ruines de la forteresse de Sacsayhuamán. Dans le cas de la gravure de première page, le couple d'Indiens, situé en-dessous de l'arche de Tiahuanaco et entouré par les portraits des différents souverains du *Tawantinsuyu*, paraît écrasé par la grandeur de l'édifice et semble vraiment solitaire par rapport au nombre de visages antiques. Parmi toutes les illustrations, la seule où apparaisse un personnage indigène surplombant fièrement des ruines est le dessin du site de Pachacamac (planche LIV). Or ce personnage s'avère être un homme resurgi des temps passés – aux allures de philosophe grec plus que d'*amauta* inca – qui essaie de donner des explications à un homme du XIX^e siècle – que l'on ne peut pas véritablement identifier comme Indien.

Ces représentations des vestiges précolombiens se retrouvent dans l'ensemble des écrits de Mariano Rivero. En effet, tout au long des *Antigüedades peruanas*, les ruines sont fréquemment

38 Voir Claudia Rosas Lauro, « La reinención de la memoria. Los Incas en los periódicos de Lima y Cusco de la colonia a la República », dans : Luis Millones, *Ensayos de historia andina*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005, p. 141.

39 *Los desheredados*, feuilleton de José Luis Recabarren publié dans *El Nacional*, 10/09/1870, 13/09/1870, 15/09/1870, 16/09/1870 et 17/09/1870. Sur ce point, voir : Maud Yvinec, « La expresión de una violencia sorda o el preludio del indigenismo peruano. Apuntes sobre una novela de folletín escrita a raíz de la rebelión indígena de Huancané de 1867 », dans : Eduardo Huárag Álvarez (éd.), *Violencia social y política en la narrativa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva Agüero, 2014, p. 113-158.

40 Gustavo Buntix, « Del "Habitante de las Cordilleras" al "Indio alfarero". Variaciones sobre un tema de Francisco Laso », *Márgenes*, vol. VI, n° 10/11, 1993, p. 9-92.

évoquées comme de « tristes reliques » (les restes du Temple du Soleil de Cusco constituent les « *tristes reliquias de una de las más hermosas obras arquitectónicas del nuevo mundo* ») et les sites sont souvent dépeints comme des lieux abandonnés, dépourvus de vie (Chavín est un « *silencioso sitio* »)⁴¹. Rivero fait le même type de description dans d'autres textes : en tant que préfet de Junín, il envoie une lettre au sous-préfet de Jauja mentionnant « *estas reliquias de nuestros antepasados* », « *inmensos escombros [...] abandonados o habitados por unos pocos descendientes de la antigua raza cuya condición y miseria causan mayor dolor* »⁴². Se dégage donc l'idée de désertion et de disparition, rejoignant le qualificatif de « tragique » qu'emploie Rivero pour se référer à l'histoire du peuple indigène péruvien⁴³. Quelque chose semble s'être perdu : cela conduit à montrer que les Indiens ne sont pas dépositaires du savoir que renferment les témoignages matériels du passé ou « antiquités ».

Il en va de même pour les témoignages non matériels, la langue quechua en particulier : la langue populaire considérée « grossière » parlée par les paysans indiens ne ressemblerait en rien à la langue considérée « savante » des Incas.

On soulignera tout d'abord que si le quechua intéresse les érudits du XIX^e siècle, c'est essentiellement en tant qu'élément archéologique. Ainsi, Tschudi (il semble que ce soit lui qui ait rédigé la partie consacrée au quechua dans les *Antigüedades peruanas*⁴⁴) le met au rang des « antiquités », au même titre que tout objet ou ruine précolombienne, prétendant en cela s'appuyer sur Volney, qui aurait affirmé qu'une langue serait « l'unique monument qui conserve l'essence d'un peuple »⁴⁵. Dans le prologue de sa grammaire quechua, parue en 1874, José Dionisio Anchorena reprend exactement la même référence⁴⁶. Cette grammaire, tout comme celle de José Fernández Nodal publiée à peine un an auparavant⁴⁷, vise à communiquer avec les quechuaphones du XIX^e siècle mais reconnaît pourtant en premier lieu l'importance historique de la langue.

C'est donc avant tout comme « langue des Incas » que le quechua est considéré digne d'intérêt, et c'est comme « langue des Incas » qu'il fait l'objet d'une évaluation sur l'échelle de la civilisation. En effet, les langues sont étudiées au XIX^e siècle en tant que marque du progrès des peuples, ainsi que le formule l'érudit d'origine punénienne Gavino Pacheco Zegarra dans l'introduction de l'*Alphabet phonétique quechua* publié à Paris en 1875 : « C'est dans la langue d'un peuple que l'on trouve la trace de toutes les améliorations morales et matérielles qui constituent sa civilisation ; aussi a-t-on dit des langues, avec raison, qu'elles sont les archives du progrès »⁴⁸.

41 Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *op. cit.*, p. 243 et 286.

42 Lettre du 24/06/1845, reproduite dans J. C. Tello, *op. cit.*, p.21.

43

44 *Ibid.*, p. vii.

45 *Ibid.*, p. 87. Nous n'avons pas pu retrouver la phrase de Volney dans ses œuvres complètes.

46 José Dionisio Anchorena, *Gramática quechua o del idioma del Imperio de los Incas*, Lima, Imprenta del Estado, 1874.

47 José Fernández Nodal, *Gramática quichua o idioma de los Yncas*, Cusco : Depósito del Autor, 1873. Voir Maud Yvinec, « Idioma, indio y nación en el Perú decimonónico », *La Clé des Langues* [en ligne], Lyon, ENS de LYON/DGESCO (ISSN 2107-7029), septembre 2008. Consulté le 02/07/2018. URL: <http://cle.ens-lyon.fr/espanol/civilisation/histoire-latino-americaine/langues-indigenes/idioma-indio-y-nacion-en-el-peru-decimononico>

48 Gavino Pacheco Zegarra, *Alphabet phonétique de la langue quechua : mémoire lu au Congrès des Américanistes à Nancy*, Nancy, G. Crépin-Leblond, 1875, p. 3.

Suivant la logique de constitution d'un passé national « civilisé » que nous avons décrite précédemment, beaucoup s'emploient à prouver que le quechua se distingue d'autres langues sud-américaines considérées « barbares » : Anchorena le différencie des « *dialectos bárbaros de las montañas* » (c'est-à-dire des terres plus basses que celles de la *sierra*, où commence la forêt), Tschudi le compare point par point à la langue des Indiens Mojos (dans les basses terres également, au nord-est de la Bolivie) pour systématiquement laisser entendre que cette dernière est inférieure :

La lengua quichua tiene una declinación completa [...] mientras que la lengua moja no tiene declinación y necesita perifrasear de diferentes modos los casos [...]. La lengua quichua tiene un sistema de números tan completo, que permite expresar cualquier cantidad aritmética, mientras que la moxa no posee más que cuatro números [...]. La lengua quichua tiene una conjugación muy perfeccionada, y tiempos y modos más completos que muchas de las más cultivadas del antiguo continente; al paso que la moxa no tiene más que un solo modo que es el indicativo, y dos formas de tiempos⁴⁹.

La dernière remarque ajoute un élément important : en plus du quechua et du mojo sont mentionnées les langues dites « cultivées » ou « langues du vieux continent ».

En général, pour montrer son statut de langue « cultivée », c'est-à-dire de langue « civilisée », on dit que le quechua est raffiné et complexe grâce au nombre de ses flexions, varié et précis grâce à la richesse de son vocabulaire, énergique et concis grâce à son système agglutinant, beau et doux grâce à son adéquation aux choses de la nature – dans la continuité de l'article du *Mercurio Peruano* qui avait décrit le quechua comme une langue pleine de « précision » et « d'énergie »⁵⁰. Ainsi, Tschudi déclare que cette langue « *se distingue por la energía y concisión, excediendo en estas cualidades a las más perfectas de Europa* ». Quant à Lorente, il dit qu'il s'agit de « *un idioma tan admirable por la fuerza de expresión y por la riqueza de voces como por la regularidad de las formas y la dulzura de los sonidos* », il ajoute que « *los términos siempre propios ofrecen la más enérgica concisión expresándose con un solo nombre o un verbo ideas complejas y conceptos enteros que en otras lenguas exigen multitud de voces* », et il conclut que « *la regularidad perfecta [de esta lengua] [...] como el hebreo y el sánscrito nos hace pensar no en las bárbaras jergas de los salvajes, sino en el lenguaje dado por Dios mismo a los primeros hombres* ». Un texte écrit dans le cadre des travaux de Acisclo Villarín sur la poésie des Incas et publié dans *El Correo del Perú*, importante revue scientifique et littéraire des années 1870, affirme encore (en s'inspirant sans doute des analyses antérieures que nous venons de citer) : « *La lengua quechua excede en energía, dulzura y concisión a las más cultas de Europa, es demasiado perfecta y en extremo rica* »⁵¹.

Or ce statut de « *lengua culta* » que les savants accordent au quechua, lorsqu'ils traitent de l'ancien Pérou, tranche avec les caractéristiques en rien « *cultas* » que l'on attribue à ses locuteurs du XIX^e siècle. La lecture de la presse montre en effet que quechuaphone est souvent synonyme d'homme du peuple, et d'homme ignorant. Dès 1828, un article d'*Arequipa Libre* expliquait, par exemple, qu'un Aréquipénien de bonne naissance n'apprenait jamais le quechua, alors même que c'était une langue parlée dans sa région, de peur d'être assimilé à un « plébéen » :

« Puede un arequipeño tener aptitud de aprender el alemán, inglés, francés, ruso, chino, griego, y hebreo, pero por *razones de estado* [...], jamás debe saber la quechua, aunque viva cien años en

49 Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *op. cit.*, p. 92.

50 *Mercurio Peruano*, t. IX, n° 301, p. 185-186.

51 Mariano Rivero y Johann Jakob von Tschudi, *op. cit.*, p. 97 ; Sebastián Lorente, *Historia antigua del Perú*, *op. cit.*, p. 293-295 ; et *El Correo del Perú*, 25/11/1871.

la sierra, para no acreditarse de plebeyo »⁵². Autrement dit, le quechua des Indiens vivants du ^{xix}^e siècle semble loin d'être vu comme « *una lengua culta* » similaire aux langues européennes. Tout au contraire, certains affirment que lorsqu'il se mêle à l'espagnol, il avilit une langue plus noble :

*Nuestra gente es parca, sobria, y frugal; vive de poco... en materia de palabras. Ciertamente es que la pobreza de que nos quejamos se halla débilmente compensada con alguno que otro provincialismo que no hallaremos en el diccionario de la lengua; que el arriero nos hablará del tambo y la pascana, ya que no del parador y la posada; el labrador de la lloclla [...], la pilca [...] &, a falta de la avenida. Pero estos términos locales, sobre no reunir muchos de ellos los requisitos necesarios para ser admitidos en el idioma, no hacen más que traducir expresiones españolas tan propias o mejores. Mientras tanto, la reunión de todos esos vocabularios pobres compone el español empobrecido que hablamos en América*⁵³.

Ce texte, extrait d'un article intitulé « Filología » et publié dans un numéro du *Peruano* de 1870, ne cherche pas qu'à défendre la pureté de l'espagnol ; il dit très ouvertement que les mots empruntés au quechua (*tambo*, *pascana*, etc.) marquent un *appauvrissement* de la langue, que l'on ne peut manquer de rapprocher de la pauvreté des locuteurs.

Si les amoureux du langage estiment que le quechua entache l'espagnol, ils soulignent aussi fréquemment que la langue des Incas s'est détériorée. En effet, il n'est pas rare de lire que les Indiens ne parleraient plus « bien » le quechua de leurs ancêtres. Un article de 1870, publié initialement dans un périodique de Guayaquil mais reproduit dans un journal de Lima (ce qui prouve que les Péruviens se montrent intéressés) affirme, par exemple :

*Muy raros son los pueblos modernos de indios donde se habla con perfección el quichua; y los que viven en más frecuente comunicación con españoles, han venido a tal ignorancia de la misma lengua que pretenden poseer, que creen ser otra muy diversa la usada por algunas tribus de las montañas de Oriente que la han conservado con bastante pureza, gracias al aislamiento e independencia en que viven en esas soledades*⁵⁴.

L'auteur – qui reste anonyme mais ne peut être qu'un érudit étant données les analyses qu'il fait dans la suite de son texte – exhorte à retrouver un quechua pur, préhispanique, qu'il juge incontestablement « meilleur », puisqu'il affirme qu'avant la Conquête « *la lengua se encontraba casi perfecta* » alors que le quechua du ^{xix}^e siècle n'est qu'un « *maltratado y marchito idioma* ». De la même manière, dans sa grammaire, Fernández Nodal veut revenir au plus proche de la langue « originelle » des Incas, « *el quichua con aquel brillo y esplendor que tuvo en sus tiempos de prosperidad* », et prétend mettre au jour les règles d'une langue qui n'est plus qu'un « *frío cadáver sin teoría en su expresión, sin mensura en los acentos, sin orden en la armonía de los sonidos* »⁵⁵. Il faut mentionner que l'ouvrage, publié en 1873, s'inscrit dans le cadre d'un projet très singulier à son époque : la défense du droit à l'instruction en quechua pour les Indiens. Cependant, il ne s'agit pas du quechua du ^{xix}^e siècle, mais du quechua considéré « savant », le quechua préhispanique.

Tout concorde ainsi à montrer que ce n'est que dans la mesure où il est envisagé comme « langue des Incas » que le quechua est considéré comme véhicule de culture⁵⁶. La preuve en

52 *Arequipa Libre*, 27/05/1828.

53 *El Peruano*, 10/10/1870.

54 Article tiré du journal *Los Andes* (Guayaquil), et reproduit dans *El Nacional* (Lima) du 15/11/1867.

55 José Fernández Nodal, *op. cit.*, p. viii.

56 Cette conception trouve sa prolongation dans la politique linguistique menée par la *Academia Mayor de la*

est que l'on appelle à éradiquer la pratique du quechua chez les Indiens, tout en envisageant la possibilité de son apprentissage par d'autres. « *Preciso es hacer el sacrificio de este monumento histórico que embellecería la literatura, y trabajar en extirpar el idioma quechua, al menos entre ellos [los indios]* »⁵⁷ : ces quelques mots, écrits en 1867 dans la colonne « Indios » du *Comercio*, montrent la volonté d'uniformisation linguistique à partir de l'espagnol en même temps que la reconnaissance du quechua, mais dans sa seule dimension archaïsante.

L'idée de « dégradation » nie donc toute reconnaissance de la culture indigène contemporaine et ôte aux Indiens le legs préhispanique. L'un des enjeux de cette « captation d'héritage » est sans doute d'empêcher que les Indiens ne récupèrent une référence qui pourrait leur appartenir. Il s'agit, en effet, d'éviter une possible identification indigène à partir d'une revendication incaïste, pensée comme un péril depuis la grande révolte de Tupac Amaru en 1780.

L'exaltation du *Tawantinsuyu* appartient aux seuls créoles. C'est à eux qu'il revient « d'imaginer » la nouvelle « communauté » : une communauté non-indienne.

« Dégradation » et « rédemption »

L'idée de « dégradation » des peuples indigènes va de pair avec l'idée de leur nécessaire « rédemption », c'est-à-dire leur « civilisation » ou « désindianisation ».

À l'époque que nous étudions, les années 1850-1870, la « dégénération » ou « dégradation », c'est-à-dire la perte de qualités naturelles ou la perte d'un « degré » dans la « civilisation », n'est presque jamais pensée au Pérou comme quelque chose de biologique. Si les thèses racistes scientifiques atteignent leur apogée en Europe vers le milieu du XIX^e siècle – l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau est publié en 1853 – et si ces thèses se diffusent très vite dans certains pays latino-américains comme l'Argentine, elles tardent un peu plus à être adoptées par les élites créoles péruviennes : ce n'est qu'après la guerre du Pacifique, vers la toute fin du siècle, que le darwinisme social prend vraiment de l'importance au Pérou avec Clemente Palma et Juan Francisco Pazos Varela. Avant cela, l'idée de « blanchiment » de la population est en germe chez certains intellectuels modernisateurs, mais il s'agit plus de « désindianiser » les Indiens en les « civilisant » qu'en faisant disparaître leur « race ». La « dégradation » que nous évoquons est donc plutôt pensée comme un état résultant de conditions politiques et sociales historiques : c'est en général le « despotisme », du gouvernement incaïque ou espagnol, qui sert d'explication.

L'exemple de Lorente est éclairant. Avant que ne paraissent ses œuvres historiques majeures, il a publié en 1855 *Pensamientos sobre el Perú*⁵⁸, un petit recueil de courts essais, dont la plupart traitent des Indiens et de leurs coutumes. La représentation de la population indigène

Lengua Quechua depuis sa création à Cusco en 1953. Ses membres étant pour l'essentiel des notables de la ville qui continuent d'entretenir des rapports de domination avec les paysans indiens, ils veulent promouvoir « la langue royale » héritée des Incas (*qhapaq simi*) qu'ils considèrent comme « pure », et non « la langue des hommes » (*runasimi*, appellation courante du quechua) qu'ils considèrent comme « inculte » et « incorrecte ». Les travaux de César Itier sur les dictionnaires de l'Académie montrent en effet que cette dernière ne s'intéresse pas à l'état actuel du quechua et se croit l'unique dépositaire de la culture andine. César Itier, « Una percepción folclorizada y arcaizante del quechua: el *Diccionario quechua-español-quechua* de la Academia Mayor de la Lengua Quechua », dans : Valérie Robin Azevedo et Carmen Salázar- Soler (eds.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009, p. 265-285.

57 *El Comercio*, 14/12/1867. C'est nous qui soulignons. Il s'agit d'une lettre de Juan Crisostomo Nieto à la direction de la Sociedad Amiga de los Indios (dont il fait partie).

58 Sebastián Lorente, *Pensamientos sobre el Perú* (1855), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967.

contemporaine qui y est donnée à lire reflète en grande partie les stéréotypes les plus courants (on trouve un texte sur « *la embriaguez del indio* », un autre sur ses « *raterías* », un autre encore qui traite de sa « *taciturnidad y raras meditaciones* »...) et s'accompagne des remarques habituelles sur le contraste avec la grandeur incaïque⁵⁹. Or, en pensant la « dégradation », Lorente trouve une explication socio-historique à la « l'abjection » indienne. Il considère, en effet, que la situation dans laquelle se trouvent les descendants des Incas est due à leur condition servile : « *la servidumbre ha degradado al indio hasta el extremo* »⁶⁰. Lorente conçoit ainsi une évolution dégradante depuis le moment où le joug incaïque aurait transformé les Indiens en instruments passifs du pouvoir⁶¹.

Par ailleurs, Lorente étant un libéral, il croit en la possibilité d'une amélioration de la situation de la population indienne : il est convaincu que « *el misero siervo puede salir de su envilecimiento* »⁶². C'est d'ailleurs précisément la grandeur du peuple indigène à l'époque préhispanique qui lui permet de justifier cet espoir :

*Lo que en otro tiempo hicieron las razas indígenas, es indicio seguro de lo que la civilización debe esperar de ellas; y revelándonos tan claramente su capacidad, estaremos lejos de ceder a las injustas cuanto funestas preocupaciones que condenan a los indios a una destructora servidumbre por su pretendida inhabilidad, y al país a no esperar mejoras de la mayoría de sus habitantes*⁶³.

Cette pensée, tirée du prologue de la *Historia antigua del Perú*, se retrouve énoncée quelques années plus tard dans la *Historia de la civilización peruana* :

La servidumbre inmemorial no ha llegado a degradar de una manera general y permanente el carácter del indio, convirtiéndolo en un ser estúpido sin aspiraciones, indiferente a todo, solo capaz de ser llevado por el mal, como han repetido sus opresores. Aun cuando la degradación se hubiera consumado, ahí está la historia, que desmentiría su pretendida ineptitud con los hechos que atestiguan su cultura⁶⁴.

Lorente imagine donc la future réhabilitation de l'Indien dans sa conception civilisatrice de l'histoire nationale, conception qui sera celle de la Société Amie des Indiens dont il fera partie. Cette Société, fondée en 1867 à la suite d'une révolte dans la région de Puno, et regroupant des intellectuels libéraux de tous horizons, se donnera en effet pour mission de « *redimir al indio* »⁶⁵.

La « civilisation » des Indiens est un dessein formulé par les élites créoles dès les premiers temps de la République, mais elles l'affirment avec une vigueur renouvelée à partir des années 1850. Or, même si l'on évoque la splendeur de l'Empire inca pour imaginer la possibilité de

59 Voir les interprétations d'Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, p. 275 ; Pedro Jacinto Pozos, « La colonialidad del imaginario racial y racista en la educación peruana », *Scientia*, n°12, 2010, p. 50-54; Nelson Manrique, *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Lima, Sur Casa de estudios del socialismo-Centro de informe y desarrollo integral de autogestión-CIDIAG, 1999, p. 16.

60 Sebastián Lorente, *Pensamientos sobre el Perú*, op. cit., p. 23.

61 Sebastián Lorente, *Historia antigua del Perú*, op. cit., p. 324.

62 Sebastián Lorente, *Pensamientos sobre el Perú*, op. cit., p. 23.

63 Sebastián Lorente, *Historia antigua del Perú*, op. cit., p. 9.

64 Sebastián Lorente, *Historia de la civilización peruana*, op. cit., p. 147.

65 *El Comercio*, 10/06/1870.

« rédemption » de la population indigène, leur « civilisation » est bien sûr pensée comme une « désindianisation ».

Conclusion

Cette brève exploration du discours historique national péruvien au XIX^e siècle contribue à montrer la façon dont les créoles ont forgé une identité nationale qui ne prenait en compte l'Indien que dans sa seule dimension archéologique⁶⁶. L'idée de « dégradation » des peuples indigènes a permis de récupérer, ou plutôt s'approprier, leur passé, tout en les méprisant. Or cette idée, étudiée ici dans des textes d'histoire, d'archéologie ou de linguistique, se retrouve, parfois sous une forme un peu différente, dans bien d'autres types de discours : le discours politique ou le discours littéraire, par exemple.

Revenir à cette ambiguïté fondamentale permet de comprendre la façon dont les secteurs dominants ont pu se référer à l'Indien dans la construction de la nation sans jamais avoir intégré la composante indigène de la société de façon satisfaisante, c'est-à-dire sans jamais avoir modifié en profondeur les hiérarchies sociales.

66 L'expression « Indien archéologique » est employée par de nombreux auteurs. C'est Charles Minguet qui l'a popularisée. Charles Minguet, « El concepto de nación, pueblo, estado y patria en las generaciones de la Independencia », dans : J.-R. Aymes (éd.), *Recherches sur le monde hispanique au XIX^e siècle*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1973, p. 57-71.

BIBLIOGRAPHIE

- ANCHORENA, José Dionisio, *Gramática quechua ó del idioma del Imperio de los Incas*, Lima, Imprenta del Estado, 1874, 187 p.
- ANDERSON, Benedict, *L'Imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1983), Paris, La Découverte, 1996, 212 p. ISBN : 2-7071-2541-5.
- BUNTIX, Gustavo, « Del “Habitante de las Cordilleras” al “Indio alfarero”. Variaciones sobre un tema de Francisco Laso », *Márgenes*, vol. VI, n°10/11, 1993, p. 9-92.
- CHARTIER, Roger, « Le monde comme représentation », *Annales : économie, société, civilisations*, 44^e année, n° 6, 1989, p. 1505-1520.
- DAGER ALVA, Joseph, *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX* [Recurso electrónico], Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú, 2009. ISBN : 9789972429088.
- FERNÁNDEZ NODAL, José, *Elementos de Gramática quichua o idioma de los Yncas*, Cuzco, Depósito del Autor, 1873, 441 p.
- FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un inca : identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, 370 p.
- HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence Osborn, *L'Invention de la tradition* (1992), Paris, Éditions Amsterdam, 2012, 370 p. ISBN : 978-2-915547-20-7.
- ITIER, César, « Ollantay, Antonio Valdez y la rebelión de Thupa Amaru », *Histórica*, vol. XXX, n° 1, 2006, p. 65- 97.
- ITIER, César, « Una percepción folclorizada y arcaizante del quechua: el *Diccionario quechua-español-quechua* de la Academia Mayor de la Lengua Quechua », in : Valérie Robin Azevedo et Carmen Salázar-Soler (éd.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009, p. 265-285.
- LAVALLÉ, Bernard, « Del indio al criollo, evolución de una imagen colonial », in : *Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero, 1993, p. 45-61.
- LORENTE, Sebastián, *Pensamientos sobre el Perú* (1855), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967, 84 p.
- LORENTE, Sebastián, *Historia antigua del Perú*, Lima, Masías, 1860, 341 p.
- LORENTE, Sebastián, *Historia de la civilización peruana*, Lima, Imprenta Liberal, 1879, 248 p.
- MÉNDEZ G., Cecilia, *Incas sí, indios no : apuntes para el desarrollo del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993, 36 p.
- MINGUET, Charles, « El concepto de nación, pueblo, estado y patria en las generaciones de la Independencia », dans : J.-R. Aymes (éd.), *Recherches sur le monde hispanique au XIX^e siècle*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1973, p. 57-71.

PACHECO ZEGARRA, Gavino, *Alphabet phonétique de la langue quechua : mémoire lu au Congrès des Américanistes à Nancy*, Nancy, G. Crépin-Leblond, 1875, 28 p.

PAZOS, Pedro Jacinto, « La colonialidad del imaginario racial y racista en la educación peruana », *Scientia*, n° 12, 2010, p. 43-57.

PRESCOTT, William H., *Historia de la conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la civilización de los Incas* (1847), Buenos Aires, Imán, 1955, 624 p.

RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Calmann-Levy, 1882, 32 p.

RIVERO, Mariano, VON TSCHUDI, Johann Jakob *Antigüedades peruanas*, Vienne, Imprimerie Impériale, 1851, 328 p.

RIVIALE, Pascal, « L'archéologie péruvienne et ses modèles au XIX^e siècle », dans : Annick Lempérière (éd.), *L'Amérique latine et les modèles européens. Emprunts, adaptations, refus (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 275-308.

ROSAS LAURO, Claudia, « La reinención de la memoria. Los Incas en los periódicos de Lima y Cusco de la colonia a la República », dans : Luis Millones, *Ensayos de historia andina*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005, p. 119-152.

TELLO, Julio César, « Historia de los museos nacionales del Perú », *Arqueológicas*, n° 10, 1967, p. 1-45.

THIESSE, Anne-Marie, *La Création des identités nationales : Europe XVIII^e - XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999, 302 p. ISBN : 2-02-034247-2.

TURNER, Mark, « Peruvian genealogies of History and Nation », dans : Mark Turner and Andrés Guerrero (eds.), *After Spanish rule. Postcolonial predicaments of the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 141-175.

TURNER, Mark, « Una historia peruana para el pueblo peruano: de la genealogía fundacional de Sebastián Lorente », dans : Mark Turner (comp.), *Sebastián Lorente: escritos fundacionales de historia peruana*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005, p. 15-76.

YVINEC, Maud, « Reinventar el indio después de la Independencia: las representaciones del indígena en el Perú decimonónico (1821-1879) », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En ligne], 42 (2) | 2013, mis en ligne le 08 août 2013, consulté le 28 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/4087> ; DOI : 10.4000/bifea.4087

YVINEC, Maud, « La expresión de una violencia sorda o el preludio del indigenismo peruano. Apuntes sobre una novela de folletín escrita a raíz de la rebelión indígena de Huancané de 1867 », dans Eduardo Huárag Álvarez (éd.), *Violencia social y política en la narrativa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva Agüero, 2014, p. 113-158.