

SABERES FILOLÓGICOS Y ESTUDIOS COLONIALES: APUNTES PARA UN RECUENTO Y UNA REFLEXIÓN

PHILOLOGICAL KNOWLEDGE AND COLONIAL STUDIES: NOTES FOR A REVIEW AND A REFLECTION

Catherine Jennifer Coltters Illescas

Universidad de Concepción, Chile

ccoltters@udec.cl

<https://orcid.org/0000-0003-4443-4313>

RESUMEN: En esta investigación proponemos una reflexión a partir de un concepto amplio de filología –el de “saberes filológicos” (Mondragón, 2015)–, con el propósito de visualizar desde qué lugares epistémicos y a través de qué métodos se ha leído el texto colonial “latinoamericano”. Además, nos interesa examinar la función cultural y política de esos quehaceres filológicos durante los siglos coloniales, así como su posible (im)pertinencia y revaloración hoy. En este sentido, proponemos revisar, al menos, dos experiencias de lectura: la de algunos *autores coloniales* y la de algunos/as *estudiosos/as* y *críticos/as* de los siglos XX y XXI, quienes han revisitado a los primeros. Asimismo, nos interesa mostrar el compromiso ético que algunos autores y voces coloniales asumieron en sus producciones, y reconocerlos como primeros gestos filológicos en los que tempranamente se vincularon práctica letrada, conocimiento y ethos.

PALABRAS CLAVE: Estudios coloniales, saberes filológicos, filología, humanismo renacentista, poéticas coloniales.

ABSTRACT: In this research we propose a reflection from a wide concept of Philology – “philological knowledges” (Mondragón, 2015)– with the aim of showing from which epistemological places and methods it has been read the “Latin American” colonial text. In addition, we are interested in examining the political and cultural function of those philological tasks during the colonial centuries as its current (un)appropriateness and revalorization. According to that purpose, we will review two reading experiences: some *colonial authors* and some of the 20th and 21th centuries *researchers* and *critics*, who have examined those. In the other hand, we are interested in showing the ethic commitment that some colonial authors and voices accept in their productions, as well as recognizing them as the first philological expressions in which lettered practice, knowledge and ethos are bound together.

KEYWORDS: Colonial Studies, Philological Knowledges, Philology, Renaissance Humanism, Colonial Poetics.

Recibido: 2 de enero de 2024

Aceptado: 4 de marzo de 2025

1. PRELIMINARES

Como bien sabemos, todo ejercicio filológico es, ante todo, *una práctica de lectura* y, como tal, su propósito es desentrañar el sentido último de su objeto de reflexión, el texto escrito, el que es producido siempre en un contexto y desde una experiencia vital. Si partimos de esta consideración, constatamos que la filología ha debido adaptarse a las transformaciones sociales y culturales, las que consecuentemente han modificado también los modos de leer. En este sentido, la filología ha experimentado concreciones históricas diversas, desde las prácticas más tradicionales de exégesis y acercamientos hermenéuticos

hasta desembocar en los ejercicios de lectura crítica más actuales (formalistas, estilistas, fenomenológicos, estructuralistas, postestructuralistas, culturalistas, feministas, post y decolonialistas, etc.), en los cuales también se recombina procedimientos y metodologías, poniendo en evidencia la estrecha relación entre prácticas de lectura, conocimiento y experiencia vital.

De ahí que nos parece pertinente hablar, más que de filología “a secas”, de *saberes filológicos*¹ para intentar dar cuenta, precisamente, de la forma en la que se conjugaron en la experiencia lectora de los letrados coloniales –y más tarde en la de los estudiosos de nuestros tiempos– las transformaciones culturales, los efectos del colonialismo hispano y portugués y la vigencia de la colonialidad a partir de 1492 en adelante². La lectura del texto colonial, o mejor dicho, de cierto corpus producido en letra alfabética³ (en su mayoría), implicó políticas de lectura⁴, preocupaciones por la vida y por el saber que definieron los trayectos ideológicos por los cuales transitaban muchos de los letrados coloniales. Este es el sentido del concepto de saberes filológicos al que apuntamos cuando decidimos recogerlo de la propuesta de Rafael Mondragón (2015), quien, al pensar la filología en el contexto latinoamericano actual, indica que:

¹ Recogemos la expresión del trabajo de Rafael Mondragón (2015), ya que permite considerar un concepto más amplio de filología, en el que se incluyan tanto los estudios sobre el uso de la lengua, la labor exegética y la hermenéutica como los enfoques literarios y/o críticos más recientes para aproximarnos a los textos.

² Al respecto, Aníbal Quijano (1992) señala que “La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal” (p. 14).

³ Cabe señalar la compleja y heterogénea naturaleza de los textos coloniales, así como de las diversas prácticas semióticas coloniales (sobre esta noción, véase Mignolo, 2005). En el caso de los textos en escritura alfabética, no debe olvidarse que muchas veces transitan por diferentes formaciones discursivas: desde la literatura a la retórica, la historia, la filosofía, la teología y las formas jurídicas, entre otras.

⁴ En el campo de los estudios coloniales, la filología ha sido muy útil no solo para el estudio de los textos en lenguas prehispánicas y su preservación, sino que además para el estudio de corpus que –escritos bajo las formas de la cultura occidental europea– han permitido problematizar los asuntos de interpretación y de traducción cultural presentes en las crónicas de la conquista y colonización de nuestro continente. Pensamos, específicamente, en los problemas de interpretación lingüística y cultural en los discursos colombinos, en los problemas enunciados por el Inca Garcilaso de la Vega o en casos emblemáticos como el “Diálogo de Cajamarca”.

la preocupación por la *vida* se vuelve preocupación por *nuestra vida*, la vida social, la vida social e histórica habitada por otros y llena de sentido; y en *nuestra vida*, la pregunta por una ‘buena’ filología, una filología pertinente, se vuelve también pregunta por la responsabilidad ciudadana del *saber* filológico, de la filología como un saber que es, sin embargo, preservado, socializado y producido por ciertos sujetos en diálogo con otros sujetos. (pp. 119-120, cursivas en el original)

Corresponde señalar que el académico mexicano piensa dicha noción a partir de su propia experiencia como lector de corpus literarios y críticos de los siglos XIX y XX, ejercicio a partir del cual reconoce que en *algunas* figuras de la disciplina dicho *saber filológico* devino en prácticas de lectura éticas, en las que se concilió la vida con una “filología pertinente”. Dicho ejercicio ético al que invita Mondragón creemos reconocerlo y ubicarlo *ya* en tiempos coloniales; momento en el que se volvió urgente la conciliación de una filología y de una ética para la vida, como examinaremos más adelante.

De acuerdo a lo anterior, proponemos en las páginas que siguen una reflexión a partir de un concepto amplio de filología –el de “saberes filológicos” (Mondragón 2015)– con el propósito de visualizar desde qué lugares epistémicos y a través de qué métodos se ha leído el texto colonial producido en los territorios que hoy reconocemos como Latinoamérica. Además, examinaremos la función cultural y política de esos quehaceres filológicos durante los siglos coloniales –es decir, su relación con la vida (Ette y Ugalde, 2015)–, así como su posible (im)pertinencia y revalorización hoy. En este sentido, nos interesa hacer evidentes dos experiencias de lectura de/sobre los textos coloniales: la de algunos *autores coloniales* y la de algunos *estudiosos/as y críticos/as* contemporáneos que revisitaron a los primeros en el marco revisionista del Quinto Centenario de 1492. Por otra parte, nos interesa mostrar el compromiso ético que tanto algunas voces coloniales como algunos críticos contemporáneos asumieron en sus producciones con el fin reconocerlos como gestos filológicos en los que se han vinculado práctica letrada,

conocimiento y *ethos*. Posteriormente, reflexionaremos sobre las posibilidades, condiciones e (im)pertinencias del ejercicio filológico hoy, para finalizar con la consideración de una filología pensada en/desde una *zona epistémica de contacto*.

2. SABERES FILOLÓGICOS, PRÁCTICAS CRÍTICAS DE LECTURA Y TEXTO COLONIAL

A lo largo de los tres siglos que duró la dominación colonial hispana y la vigencia de sus instituciones en el Nuevo Mundo, se practicaron diversos modos de acercamiento a los textos coloniales desde el punto de vista de su recepción. Si bien, en este contexto no es posible hablar de públicos lectores como los actuales, entendemos que los letrados coloniales articularon en sus obras verdaderas políticas de lectura, a través de las cuales dispusieron los modos pertinentes para la comprensión de sus textos, indicando a sus destinatarios ideales (las autoridades o los funcionarios reales y los grupos o estamentos de pertenencia) rutas que orientaran la correcta recepción de sus mensajes. De ahí que la función metatextual asignada a los “prólogos”, “proemios” y notas “al lector” cobre una importancia mayor, al conformarse como los espacios textuales en los que fueron inscritas las variadas políticas filológicas. Ellas revelaron al lector de época (y también al contemporáneo) los lugares epistémicos desde donde se realizaron dichas prácticas de lectura, las concepciones del conocimiento y del lenguaje que subyace en ellas, y los métodos empleados en el descentramiento del sentido profundo de los textos. Si como bien sabemos, ningún procedimiento de lectura es ajeno a las condiciones de su tiempo, el reconocimiento de la historicidad de cada ejercicio interpretativo permite considerarlo como una práctica *situada* dentro del concierto mayor de la tradición filológica general.

2.1. Filología, humanismo renacentista y autorización de la palabra indígena

En su estudio titulado *Lenguaje, autoridad e historia indígena en los Comentarios reales de los Incas*, Margarita Zamora (2018) plantea una interesante reflexión acerca de la filología practicada por el humanismo renacentista, la que –interesada en el poder del discurso–

concibió al lenguaje como un instrumento de *corrección, persuasión y reforma*. Para la autora, la función correctiva y restauradora de aquella filología, tanto en el terreno secular como en el religioso, fue parte de un programa reformista considerado como una amenaza por la Iglesia (pp. 41-42)⁵. Posteriormente, la estudiosa analiza el énfasis que la filología humanista del Renacimiento puso en la importancia de la perspectiva histórica y la “idea rigurosa de determinación histórico-gramatical del significado original” (p. 30) –a diferencia de la filología medieval– lo que, en su opinión, permitiría al “programa filológico del humanismo” evitar las lecturas ahistóricas y/o la reconstrucción *distorsionada* del sentido de los textos de la antigüedad. Para Zamora “la filología humanista sostenía, como premisa básica, que una comprensión histórica y lingüísticamente precisa de la lengua original debía preceder a todo método de interpretación” (p. 45). Es más, concluye que el dominio de la lengua original es indispensable para el método, ya que “la filosofía del lenguaje humanista [...] otorga, a la palabra original, una posición de privilegio por ser el vehículo más adecuado para la transmisión del significado” (p. 44). En dicho marco, la verdad y el conocimiento fueron asuntos que debían develarse a partir de la interpretación de la palabra en lengua original (p. 27), de ahí el énfasis en la elocuencia lingüística. Es, en este sentido, que la función política y cultural de la hermenéutica filológica humanista renacentista apuntó a la traducción correctiva de los textos antiguos y a su potencial restaurador.

En esta línea, Zamora también analiza el método utilizado por el Inca Garcilaso de la Vega para la restauración de lo que él considera el sentido original de la historia del Perú, basado en la traducción de la palabra quechua como forma de acentuar el carácter fidedigno de su versión. Para Zamora, la historia del Inca Garcilaso es, fundamentalmente, *un comentario filológico* (p. 77). Según declaró Garcilaso, la suya es una interpretación en castellano del legado histórico quechua y apunta a *corregir* los errores interpretativos de

⁵ Como explica Zamora, en España el peligro radicaba en que dicho método filológico autorizaba la interpretación hermenéutica de la *Biblia* a partir de la traducción de las fuentes griega y hebrea, desautorizando la validez de la versión latina, la Vulgata, única legitimada por el Concilio de Trento. Lo anterior resultaba excesivamente riesgoso, en un contexto en el que se producía un creciente número de conversiones de judíos a la cristiandad (2018, pp. 41-42).

las historias españolas, a *restaurar* el sentido original de la palabra en quechua y a *preservar* la memoria oral inca en forma escrita (Zamora, 2018, p. 83). Con este propósito en mente, en el capítulo XIX del Libro Primero de sus *Comentarios reales de los Incas* ([1609] 1985), titulado la “Protestación del autor sobre la historia”, el Inca Garcilaso aclara que:

Sólo serviré de *comento* para *declarar y ampliar* muchas cosas que ellos asomaron a decir y las dejaron imperfectas por haberles faltado relación entera. Otras muchas *se añadirán* que faltan de sus historias y pasaron en hecho de verdad, y algunas *se quitarán que sobran, por falsa relación* que tuvieron, *por no saberla pedir el español* con distinción de tiempos y edades y división de provincias y naciones, o *por no entender al indio* que se la daba o *por no entenderse el uno al otro, por la dificultad del lenguaje*. Que el español que piensa que sabe más de él, ignora de diez partes las nueve por las muchas cosas que un mismo vocablo significa y por las *diferentes pronunciaciones* que una misma dicción tiene para muy diferentes significaciones, como se verá adelante en *algunos vocablos, que será forzoso traerlos a cuenta*. (Vega, 1985, p. 46, cursivas nuestras)

Dicha protestación, en tanto programa de escritura, evidencia la conciencia crítica de su autor respecto a la historiografía oficial, a la vez que expone los procedimientos filológicos y hermenéuticos a través de los cuales procederá: “interpretar el texto sirviéndose de una exégesis de la lengua original, sostener esa interpretación con referencias a las autoridades apropiadas y restaurar la lengua primitiva del texto” (Zamora, 2018, p. 83). El caso del Inca Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios reales*, considerados como un verdadero comentario filológico, evidencian el uso concreto de los saberes filológicos disponibles para la composición y lectura de textos coloniales; más aún, muestran el carácter de herramienta epistemológica que el autor les otorga, pues le permiten corregir, restaurar y reescribir una historia más auténtica que la propuesta por la crónica hispana oficialista.

Leído desde hoy, el gesto del Inca subvierte los parámetros del método filológico y problematiza los alcances de lo que reconocemos como *colonialidad del saber* (Lander, 2000).

Por ello, concordamos con Zamora cuando sostiene que el proyecto historiográfico del Inca Garcilaso, explicitado en el “Proemio al lector”, inscribe su discurso abiertamente en el terreno filológico, ya que su conocimiento de la lengua indígena es parte esencial de su método interpretativo; o cuando indica que en la “Advertencia” ofrece al lector rudimentos de la lengua quechua con el propósito de mostrar el alcance del método que aplica y la importancia del conocimiento de la lengua original como vía de acceso para una correcta interpretación del mundo quechua. Además, en la “Protestación del autor sobre la historia”, observamos que el Inca le permite a su lector juzgar la pertinencia y confiabilidad tanto de su versión como la de sus fuentes:

El que las leyere podrá cotejarlas a su gusto, que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Santa Escritura como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua. Muchas leyes y costumbres verá que parecen a las de nuestro siglo, otras muchas oirá en todo contrarias. De mi parte he hecho lo que he podido, no habiendo podido lo que he deseado. Al discreto lector suplico reciba mi ánimo, que es de darle gusto y contento, aunque las fuerzas ni el (sic) habilidad de un indio nacido entre los indios y criado entre armas y caballos no puedan llegar allá. (Vega, 1985, p. 46)

Según lo señalado hasta aquí, tenemos que la audacia del proyecto historiográfico del Inca Garcilaso se suma a otros ejercicios correctivos de la historia pre e inca, como el de Guamán Poma de Ayala, por ejemplo. No obstante, su novedad radica en que, por una parte, autoriza y rescata las fuentes orales quechuas, pues las legitima como tales y las equipara a las hispanas; y, por otra, a través del uso del comentario filológico, proyecta el alcance de su interpretación de la historia inca, confiriéndole un carácter mayormente válido desde el punto de vista epistemológico que el que poseen las crónicas hispanas, sostenidas por el criterio historiográfico de ‘lo visto y lo vivido’. En este sentido, el proyecto

historiográfico del Inca Garcilaso se sostiene tanto por las fuentes orales proporcionadas por sus condiscípulos y también por su propio testimonio (como testigo de vista); pero, además, está autorizado por la exégesis de la palabra quechua y por el comentario filológico que conduce a una interpretación restaurada a su sentido original. Al respecto, en la “Protestación del autor sobre la historia”, el Inca aclara:

yo protesto decir llanamente la relación que mamé en la leche y la que después acá he habido, pedida a los propios míos, y prometo que la afición de ellos no sea parte para dejar de decir la verdad del hecho, sin quitar de lo malo ni añadir a lo bueno que tuvieron, que bien sé que la gentilidad es un mar de errores, y no escribiré novedades que no se hayan oído, sino las mismas cosas que los historiadores españoles han escrito de aquella tierra y de los Reyes de ella y alegaré las mismas palabras de ellos donde conviniere, para que se vea que no finjo ficciones en favor de mis parientes, sino que digo lo mismo que los españoles dijeron (Vega, 1985, p. 46)

Desde nuestra perspectiva, lo que está en juego aquí es la autoridad y autorización de la versión *otra* de los hechos del Perú en la escritura del Inca Garcilaso, pues se trata del uso de la hermenéutica filológica como estrategia que permite al letrado mestizo legitimar su voz, aprehender la realidad, negociar con el/lo otro, redefinir su discurso y su posición como nuevo sujeto colonial. De ahí que Zamora considere que el comentario filológico da forma a los *Comentarios reales* en tanto estrategia historiográfica que corrige y ofrece una nueva interpretación del mundo inca, el que ha sido distorsionado o mal comprendido –por lo tanto, deficientemente representado– por los cronistas hispanos. La versión del Inca Garcilaso ofrece una imagen de la sociedad inca mayormente ajustada a las imágenes que circulan en su propio mundo, la que proviene de la relación complementaria entre la palabra y su referente. Finalmente, para Zamora, el Inca Garcilaso no solo corrige, sino que reinterpreta, desde su visión, la historia de la cultura inca, y es el comentario filológico la fuente y estrategia de esa reinterpretación (2018, p. 91).

2.2. Prácticas filológicas barrocas en América

En este apartado queremos comentar brevemente los vínculos entre las *poéticas* y las *preceptivas de escritura* con las *prácticas de lectura* que tuvieron lugar en el siglo XVII, en nuestro continente. Conscientes de los riesgos de toda generalización, no pretendemos simplificar ni la variedad ni la complejidad de dichos procesos; lo que nos interesa es observar de qué manera el acto de escribir y el de leer fueron pensados dialógicamente bajo nuevas condiciones culturales y filosóficas, es decir, en las condiciones resultantes a partir de la apropiación del paradigma barroco en suelo americano. En este sentido, cuando nos preguntamos por las teorías sobre la escritura barroca, nos preguntamos también por las condiciones de recepción y por el modelamiento del destinatario al que apuntaban. Dicho de otro modo, en las poéticas de escritura encontramos inscritas también las políticas de lectura.

A mediados de los noventa, para Francisco Cevallos (1995) el campo de la teoría poética estaba aún sin explorarse, razón por la que en su estudio “*Imitatio, aemulatio, elocutio: hacia una tipología de las poéticas de la época colonial*” propuso una clasificación provisional que ordenaba un posible corpus de obras que, a su juicio, podrían conformar una *teoría poética hispanoamericana colonial*. En ella distingue tres modalidades dentro de la creación poética: a) la *imitatio* que agrupa las reflexiones que toman como base los preceptos aristotélicos, estudian qué es la poesía y cuál es su función en la sociedad y, en ellas, la idea de imitación es la base para la distinción entre historia y poesía; b) la *aemulatio* que incluye textos que ofrecen ya una verdadera praxis crítica, a juicio del autor; y c) la *elocutio* que reúne obras que presentan reglas claras y definidas para la producción de textos originales, es decir, preceptivas en estricto rigor. De dichas modalidades, nos interesa la *aemulatio*, por cuanto reúne “obras de crítica literaria en un sentido más filológico que la mera apología o la alabanza a la poesía” (Cevallos, 1995, p. 505). Ya en el *Apologético en favor de don Luis de Góngora* ([1662] 1973) de Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo, es posible observar cómo conviven el comentario crítico, el filológico y el gramatical con la traducción y los procedimientos hermenéuticos.

Al revestir de nueva polémica a su *Apologético*, Juan de Espinosa Medrano se propone la defensa discursiva del poeta español Luis de Góngora de los ataques del sacerdote Manuel Faria de Sousa. Con dicho fin organiza las secciones⁶ de su texto de acuerdo con la estructura de un sermón universitario, como ha observado Jaime Cisneros (1992)⁷. Desde nuestra perspectiva, en el método empleado por Espinosa Medrano convergen diferentes modalidades del saber filológico, vale decir, los estudios textuales, la crítica estética y los estudios sintácticos. Por medio de dicho método elabora una argumentación erudita y contundente acerca del valor indiscutible de la poética gongorina, a la vez que constata el contenido venal de los argumentos de Faria y Sousa respecto de la obra culterana. La coherencia y exhaustividad de la apuesta crítica del *Apologético* permitiría “mejorar a los antiguos, y demostrarlo científicamente mediante comentarios extensos de la obra de los modernos. Por ello se estudian *filológicamente*, y a veces con un rigor insospechado, obras de autores contemporáneos, sobre todo la poesía de Góngora [...]” (Cevallos, 1995, p. 503, cursivas nuestras). Este mejoramiento es, precisamente, el gesto del Lunarejo al entrar tarde (temporal y espacialmente) a un debate estético tan polémico en su momento y que, no obstante, fue un proyecto cultural de signo diverso al metropolitano, mediante el cual su autor buscó la legitimación y autoridad para su palabra como letrado criollo ubicado en un espacio cultural no central, como queda de manifiesto en palabras del propio Espinosa Medrano, cuando indica que: “Tarde parece

⁶ “Doce secciones comprende el texto de Espinosa Medrano; diez de ellas pretenden responder a concretas acusaciones de Faria” (Cisneros, 1992, p.125)

⁷ De modo resumido, diremos que el texto de Espinosa Medrano presenta las críticas, reproches y los errores de Góngora, desde la mirada de Manuel de Faria, por ejemplo: “De manera que en la opinión de éstos toda la alteza Poética, con que Don Luis oscurece a todos es el Hipérbaton o Sinchesis, que viene a ser esto de nuestro Poeta en este lugar y pocos más, y en Don Luis esto que se sigue” (1973, p. 46). Luego, en el cuerpo apologético, replica a Faria y defiende a Góngora: “No sé qué furia se apoderó de Manuel de Faria y Sousa, para que de Comentador de Camoens se pasase a ladrador de Góngora [...] De Don Luis de Góngora nadie dijo mal, sino o quien le envidia, o no le entiende: si esto último es culpa, pendencia tienen, que reñir con el Sol muchos ciegos” (pp. 41-42). Asimismo, contrargumenta mostrando aspectos de su poética: “Donde no negará Faria, que aun siendo más propia la colocación al lenguaje y verso latino que al castellano, va suelta, llana y humilde la oración” (p. 59). En otro momento recurre a autoridades o desmonta los razonamientos del portugués: “Dice, que les apretó a que le dijese los misterios, juicio y alma Poética de Góngora, y ellos le dieron con los Hiperbatones. No creo tal: pero ¿quién le dijo a Manuel Faria, que los Poetas y Escritores del siglo habían de tener misterios? o ¿cuándo los halló en su Camoens” (p. 47).

que salgo a esta empresa: pero vivimos muy lejos los criollos y, si no traen las alas del interés, perezosamente nos visitan las cosas de España; además que cuando Manuel de Faria pronunció su censura, Góngora era muerto; y yo no había nacido” (1973, p. 35).

Tanto Francisco Cevallos como Mabel Moraña consideran al *Apologético en favor de Don Luis de Góngora* como una de las obras que, junto con ser un comentario crítico de la obra del poeta cordobés, es también una exégesis interpretativa de su obra. En “Fundación del canon: hacia una poética de la historia en la Hispanoamérica colonial”, Moraña sostiene que:

La crítica literaria no es entonces en Espinosa Medrano solo *inaugural* en tanto práctica cultural en la Colonia, y *consagratoria* del letrado americano como interlocutor válido de la letra imperial. Tiene, por su mismo carácter exegético, un valor *productivo e interpretativo*: hace accesible el texto, lo divulga (lo abre al vulgo), lo acerca a una comunidad y, en este sentido, promueve una ‘afiliación’ [...] De esta manera, la *hermenéutica literaria criolla*, crea *sujetos*, no sólo receptores o discípulos, que se insertan activamente en el orden del signo, desafiando la economía homogeneizante y verticalista de la ciudad letrada. (1998, pp. 299-300, cursivas en el original)

Es muy sugerente la apreciación de Moraña, ya que establece una correlación entre el letrado criollo como *lector e intérprete cultural* del mundo europeo y del propio desde su *posición de sujeto* (2009) como agente transformador –transculturador si se quiere– que produce –y no solo reproduce– contenidos. De acuerdo con Moraña, creemos que la hazaña interpretativa y textual de Espinosa Medrano configura una *hermenéutica literaria criolla*, en la medida en que su lectura de la obra gongorina es una *lectura situada*, vale decir, es diferida en el tiempo y en el espacio; es realizada a partir de una subjetividad mestizo-criolla, es impura y surge desde la otredad y la extrañeza americana y, por último, representa un modo de intervención/negociación del letrado local en la disputa por el

poder representacional efectuada desde una posición excéntrica y dirigida hacia el concierto mayor de la cultura letrada metropolitana, a la cual interroga e interpela.

Al marco epistémico e ideológico descrito, habría que agregar que prácticas de lectura como las del Lunarejo se realizaron en el marco de un barroco hispanoamericano que concibió la producción del conocimiento por acumulación, sin mediar aún principios de jerarquización del material. En tanto prácticas que forman parte de los saberes filológicos barrocos, las poéticas y preceptivas coloniales –cuya base se remonta a las teorías renacentistas sobre la escritura, como comenta Cevallos– fueron adaptaciones de las peninsulares. Sobre el mismo punto, Moraña es muy enfática al señalar que:

la expresión ‘poéticas coloniales’ significa entonces ‘poéticas en América’ ya que no remite al surgimiento de conceptualizaciones o sistematizaciones originalmente americanas acerca del carácter, modalidades o papel de la poesía, sino a la adopción, adaptación, alteración y manipulación de un *corpus* preexistente dentro de las culturas virreinales, es decir, en condiciones de producción cultural muy diversa de las metropolitanas. (1998, p. 293. cursivas en el original)

El barroco hispanoamericano, entendido como el marco filosófico y estético vinculado al despertar de la conciencia criolla, como ha señalado Moraña en varias ocasiones, permitió la aparición de diálogos críticos como el del Lunarejo, el que junto con ser un verdadero comentario hermenéutico y de crítica literaria, cumplió una función cultural y política: la de explorar, precisamente, las posibilidades de una conciencia criollo-mestiza en proceso de autoafirmación y en el proceso paulatino de su diferenciación.

En dicho sentido, las políticas de lectura fueron estrategias encaminadas, entre otras funciones, al logro de la legitimidad del letrado criollo. La filología y las poéticas de escritura fueron, a su vez, correlatos de una pugna por la autoridad de la palabra y gestos encaminados a debilitar la fuerza de la colonialidad cultural, como lo revelarían las propias palabras de Espinosa Medrano:

[...] pero a Góngora, que no escribió para todos, penétranle los discretos, sóndanle los eruditos, y apláudenle los doctos. [A Faria] perdónesele también el desahogo de llamar a Góngora Mahoma, que inficionó de errores a España; porque aquí no tratamos de vengar oprobios, con oprobios, que es puerilidad; sino de satisfacer calumnias con razones, y desvanecer escrúpulos con evidencias. (1973, p. 125)

Para Espinosa Medrano el *Apologético* resultó ser una poderosa arma con la cual disputar un lugar para el letrado criollo-mestizo, de ahí su interés por mostrar que entre ellos también pueden encontrarse hombres discretos, eruditos y doctos, así como su afán de mostrar las evidencias de las capacidades criollas.

2.3. La práctica crítica bibliográfica americana del siglo XVIII

Para comprender la amplitud y variedad de las prácticas de lectura, las diferentes metodologías y enfoques que abarcan los saberes filológicos, conviene detenernos en otro tipo particular producido en América durante el siglo XVIII; esta vez, bajo el signo del pensamiento ilustrado católico, práctica ejecutada casi siempre como proyecto intelectual y vital de sus realizadores. Nos referimos a la práctica crítica bibliográfica de los letrados criollos o, como hemos sugerido en otro lugar, el discurso crítico bibliográfico americano⁸, cuyo afán omniabarcador llevó a los letrados a emprender la recopilación, catalogación y clasificación de la (casi) totalidad de la producción cultural y patrimonial, con el propósito de hacerla visible ante los lectores metropolitano y local. Dichas prácticas *críticas* de lectura y su resultado *textual* –los catálogos, epítomes y las bibliotecas de papel– dieron lugar a un discurso crítico bibliográfico, el que es también, desde la perspectiva que venimos

⁸ En el artículo “Hacia una caracterización del discurso crítico bibliográfico del siglo XVIII americano”, estudiamos el *discurso crítico bibliográfico americano* como una *práctica*, un *archivo* y un *proyecto* criollo primero, y americanista después, aspectos en los que concordamos con Luis Hachim (Coltters, 2016, p. 26). Recogemos de Hachim la noción de biblioteca de papel.

sosteniendo, un modo de saber filológico, en el que se imbricaron dialécticamente las prácticas de archivo, la catalogación y jerarquización, la recopilación y el comentario.

Cada uno de los proyectos bibliográficos que conformó el corpus del discurso crítico bibliográfico nació con un indiscutible sello apologético y reivindicativo del legado cultural americano, gesto de carácter epistémico, ideológico y político con el que sus autores pretendieron combatir el supuesto conocimiento científico europeo sobre América y su consecuente subvaloración. El conocimiento reunido en cada biblioteca de papel supone un cambio en la forma de concebir el ordenamiento del material, lo mismo que la relación entre el sujeto que conoce y su objeto. Al respecto, Mabel Moraña ha señalado que la práctica catalogadora de los letrados dieciochescos produjo un nuevo modo de historiografía literaria⁹:

la historiografía literaria del siglo XVIII se diferencia de la historificación barroca tanto en lo que respecta a la metodología utilizada como a la proyección ideológica de esa práctica cultural. Si metodológicamente se pasa de la recopilación acumulativa y la catalogación a la organización cronológica, con atisbos de periodización y explicitación de los métodos utilizados, ideológicamente se produce el pasaje [...] desde la idea de la riqueza cultural colonial en tanto prueba de magnificencia del imperio a la confirmación de la fecundidad intelectual americana como evidencia de la productividad criolla, ya diferenciable de y comparable a la metropolitana. (1998, p. 301)

El marco ideológico y cultural descrito favoreció decididamente, aunque de manera paulatina, la consolidación de una conciencia criolla diferencial respecto de los otros grupos étnicos; conciencia que condujo a los propios letrados criollos a configurar

⁹ Esta idea también la sostienen Nelson Osorio, Beatriz González-Stephan y Luis Hachim, cuando reconocen dicho discurso crítico bibliográfico como un antecedente del pensamiento crítico literario americano. Por nuestra parte, además, lo consideramos como antecedente directo de la historiografía literaria decimonónica latinoamericana (Coltters, 2018, p. 101).

proyectos culturales y prácticas de lectura *correctivas* que, por una parte, combatieran las erróneas ideas difundidas acerca de la inferioridad del mundo colonizado y, por otra, permitieran al letrado americano legitimar su producción cultural al refundar las imágenes sobre la cultura y sobre el material escrito, entendido como acervo de pertenencia y afirmación cultural identitaria. De este modo, y por efecto de la agencia letrada criolla, se propició desde el propio suelo americano la transformación y el enriquecimiento del/los marco/s epistémico/s en los que tuvieron lugar dichas prácticas, permitiendo, incluso, la valoración y el rescate de la producción cultural indígena prehispánica, elaborada no en letra alfabética sino en códices, así como otras prácticas semióticas coloniales.

Bibliotecas de papel como la *Bibliotheca mexicana* (1944 [1755]) de Juan José Eguiara y Eguren o la *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional* (1980 [1816, 1818 y 1821]) de José Mariano Beristáin de Souza¹⁰ tuvieron como propósito recoger las diversas formas y tipologías textuales en las que se produjo el conocimiento acerca del mundo pre y post hispánico. Sus autores utilizaron como método desde las prácticas de archivo, el comentario filológico, la exégesis hermenéutica, la traducción y el estudio textual. En su calidad de agentes de la cultura letrada, los bibliógrafos fueron también traductores de la lengua; en este sentido, cabe recordar que las bibliotecas de papel o repertorios bibliográficos fueron escritos, en su mayoría, en latín por ser la lengua de la cultura, no obstante, una lengua ajena para quienes no participaban de la cultura letrada. La labor de traducción de letrados como Eguiara y Eguren fue emprendida desde el español al latín, y desde las lenguas de los repertorios indígenas al español y al latín. Beristáin de Souza será el primer bibliógrafo en hacer una biblioteca en español, demostrando en dicha actitud conciencia de sus potenciales lectores (Coltters, 2018).

Por otra parte, la extensión y prolijidad de los comentarios críticos que acompañó cada entrada de nombre y de obra en los diferentes repertorios bibliográficos, permitió

¹⁰ Cabe señalar que ambas bibliotecas del siglo XVIII corresponden a momentos culturales diferentes y responden a filiaciones ideológicas distintas; no obstante, en tanto proyectos culturales americanos pretendieron mostrar su especificidad cultural y su indiscutible valor y riqueza. Para un recuento de las bibliotecas de papel y tipologías afines, ver los estudios de Luis Hachim (2012).

entrever la ubicación al interior de un *sistema cultural* mayor que anclaba a cada productor dentro de un acervo patrimonial cultural. El comentario crítico de los bibliógrafos los vincula con una práctica de anotación filológica que, a todas luces, forma parte de una política de lectura; y, como parte de aquellos saberes filológicos, los bibliógrafos fundaron, propusieron y organizaron, deliberadamente o no, un canon para la literatura y la historiografía americana. Por último, cabe señalar que la función cultural de este especial tipo de práctica filológica fue la de asentar y consolidar la riqueza de la sociedad criolla colonial, registrar las formas de producción del conocimiento en sociedades no europeas y, sobre todo, legitimar el lugar del letrado americano *dentro del/frente al* espacio letrado metropolitano de su tiempo.

Hasta aquí se han intentado mostrar algunas formas a través de las cuales se leyó y comprendió el texto colonial y los diferentes tipos de corpus que lo componen en el amplio espacio de tres siglos. Ahora bien, en cuanto al ejercicio filológico del siglo XIX, cabe señalar que los letrados tomaron distancia del mundo colonial por varias razones: primero, pues se requería de un nuevo correlato cultural y político, diferente al del antiguo régimen colonial, que acompañara los procesos de emancipación e independencia de nuestro continente y, segundo, porque muchos letrados e ideólogos decimonónicos consideraron a la estética barroca ampulosa, opaca y la identificaron con el catolicismo y la corona española, por lo que abogaron por una estética más llana y transparente como la que propiciaban las nuevas ideas ilustradas importadas desde Europa, en particular, desde Francia e Inglaterra.

3. RELECTURAS DEL TEXTO COLONIAL Y QUINTO CENTENARIO

Al aproximarse 1992, fecha en la que se conmemorarían los 500 años de la llegada de Colón al continente y los consecuentes procesos de conquista y colonización de América, se estableció el escenario propicio para el inicio de las revisiones teórico-críticas acerca de las repercusiones de aquellos acontecimientos en la vida social, cultural, política, religiosa, filosófica y económica de las regiones afectadas; pero, sobre todo, tuvo lugar

una interrogación que apuntaba, en el nivel de la producción de conocimiento, a poner de manifiesto las formas en que aún persistían los esquemas mentales impuestos por el colonialismo y las consecuencias de sus prácticas en la vida actual¹¹.

En este contexto, es que surgen las renovadoras miradas de Rolena Adorno (1988) y Walter Mignolo (1989)¹², quienes tempranamente vislumbraron el cambio de *paradigma* en los estudios literarios coloniales latinoamericanos, pues se hacía urgente la renovación del campo, la apertura disciplinar y, sobre todo, la reformulación del objeto de estudio. La utilización de la noción de “semiosis colonial”, en reemplazo de “literatura colonial” o de “discurso colonial” (esta última noción en Hulme, 1986, citado en Mignolo, 2005), fue una de las transformaciones más relevantes, ya que permitía dar cuenta de la compleja y heterogénea factura del corpus de producciones de signo diverso que tuvieron lugar en el mundo colonial. Sin embargo, y a pesar del impacto que esta decisión supuso para los estudios coloniales durante la década de los ochenta –sobre todo en literatura, pero irradiada también a disciplinas afines–, en la práctica no se habría alcanzado un real cambio paradigmático sino, únicamente, un cambio en el modo de producción intelectual, como apunta Gustavo Verdesio (2012):

lo que Mignolo y Rolena Adorno llamaron, allá por principios de los ochenta, el nuevo paradigma de los estudios coloniales latinoamericanos, fue lo primero pero no lo segundo. Es decir, fue algo *nuevo*, pero no fue un paradigma [...] Lo que sí hubo, como he dicho ya hasta el hartazgo, es un *nuevo modo de producción intelectual* en el campo de los estudios coloniales [...] Un modo de producción que postulaba la necesidad de prestar atención a voces subalternas que habían sido silenciadas no solamente por las

¹¹ Dichos esquemas mentales y sus consecuencias se refieren a lo que, a partir del 2008, se reconocen como las diversas formas que adoptó la *colonialidad* (del poder, del saber, del ser y, más tarde, del género planteada por Lugones (2011), las que fueron apuntadas por los teóricos del giro decolonial, en un momento posterior a los revisionismos comentados.

¹² Otros nombres importantes que iniciaron las relecturas del texto y del mundo coloniales son los de José Antonio Mazzotti, Beatriz Pastor, José Anadón, Nelson Osorio, Beatriz González-Stephan, Enrique Dussel, Margo Glantz, Lucía Invernizzi y, por supuesto, Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar.

autoridades coloniales y por la ciudad letrada, sino también por los propios estudiosos de la época colonial, quienes en muchos casos se limitaban a cantar loas a los conquistadores o a la cultura occidental que aquellos y los misioneros trajeron a tierras americanas. (p. 185, cursivas nuestras)

En esta coyuntura revisionista, los aportes de Adorno y Mignolo no solo llevaron la atención sobre producciones coloniales cuyos sistemas de signos no fueran discursivos, sino que también implicó reconsiderar los modos de leer el “texto cultural” colonial, es decir, supuso explorar nuevos ejercicios críticos y/o filológicos¹³.

Cabe preguntarnos, entonces, cuál fue la función cultural de estos *nuevos* saberes filológicos emergidos en los años previos e inmediatamente posteriores a 1992. Creemos que, lejos de tratarse de meros gestos arqueológicos de rescate de obras y autores, dichas prácticas de (re)lectura modificaron el modo de pensar las relaciones y los vínculos entre lo que hoy es Latinoamérica, el Caribe, África y la península ibérica, pues, implicaron la pregunta por las diferentes formas de las violencias ejercidas –de manera invisible para algunas tradiciones críticas– a través de la imposición de patrones culturales (lengua, religión e instituciones metropolitanas) que paulatinamente han dejado de percibirse como generosas herencias, donaciones culturales, legados de tradiciones o como gestos civilizatorios para empezar a ser leídos como lo que fueron: irrupciones, interrupciones y violencias epistémicas sobre los saberes del mundo indoamericano y afrodescendiente.

Como se aprecia, aquella transformación de los estudios coloniales se vislumbró como promisorio y auguraba una puesta al día que irradiaría sus afanes, inclusive, sobre disciplinas afines, las cuales, en diálogo con los estudios literarios coloniales, ampliarían sus propios objetos de conocimiento. Sin embargo, para el primer lustro del nuevo milenio,

¹³ Verdesio dirá que “De este modo, los estudiosos de la época colonial se pusieron a la vanguardia, casi sin quererlo, de los debates que en los años ochenta se llamaron en Estados Unidos, las guerras del canon –o *canon wars*” (2012, p. 186). Para mayor detalle sobre el enfrentamiento entre agendas conservadoras y no conservadoras en universidades de EE.UU., remito a los estudios de Verdesio (2012, 2013-2014).

desde la mirada de Verdesio (2013-2014), los estudios coloniales tomarían un nuevo rumbo, una vez agotado el impacto del *linguistic turn*, pues en “el año 2001, ya la situación estaba lista para un nuevo cambio de orientación en los estudios coloniales producidos en las universidades de EEUU: la entrada triunfal de los historiadores [...]” (p. 255). El autor se refiere aquí a la inflexión que supuso el libro *How to Write the History of the New World* (2001) de Jorge Cañizares Esguerra y al protagonismo que los historiadores coloniales habrían tomado en el campo en cuestión¹⁴. A partir de ahí, para Verdesio la tendencia en los nuevos estudios coloniales oscilaría entre el “historicismo más pedestre” y el “neofilologismo más rampante”, expresiones de posturas neoconservadoras. Así, Verdesio critica a los primeros porque abusarían del archivo, prescindirían de estrategias interpretativas complejas y por el tipo de narrativa que construyen (2013-2014, p. 256) y, critica a los segundos porque producirían un trabajo meramente filológico sin considerar los aspectos políticos de los textos coloniales (2012, p. 187). El resultado es que, incluso hoy, coexistirían en los estudios coloniales líneas neoconservadoras con posturas menos reaccionarias –una minoría, en sus palabras–; es en esta última tendencia donde se ubicaría el propio Verdesio (2012, p. 187).

Ahora bien, volviendo a los aportes de estudiosos como Zamora, Cevallos y Moraña, por mencionar a los convocados en el apartado anterior, aquellos nos muestran que, tempranamente, algunos *autores coloniales* desarrollaron prácticas filológicas que implicaron una *ética* (Mondragón, 2015) y una *ciencia para la vida* (Ette y Ugalde, 2015), las cuales quedaron explicitadas en sus escritos, lo que permitiría reconocer los intentos por trascender la simple reconstrucción de sus mundos de origen a nivel *temático*, sirviéndose, en el nivel *retórico*, del uso de variadas estrategias y operaciones discursivas disponibles en sus contextos de producción o, derechamente, del ensayo de nuevas estrategias que les permitieran generar lugares de enunciación propios que, además, fuesen críticos frente al de los letrados metropolitanos con los que se disputaban el poder representacional. Lo anterior implicó, en el nivel *axiológico*, tres consecuencias: la toma

¹⁴ Para ver las objeciones de Verdesio al libro de Cañizares-Esguerra, ver sus estudios de 2012 y 2013-2014.

de conciencia de *su/la* diferencia, la búsqueda de un *posicionamiento crítico* y la generación de un *ethos americano* y, más tarde, el fortalecimiento de una *agencia* deliberada. En este sentido, las consecuencias de las prácticas de lectura y de escritura de aquellos autores coloniales tuvieron, en el nivel *epistémico*, implicaciones que hoy reconocemos como gestos que no solo interrogaron la colonialidad vigente, sino que propusieron modos *otros* y vías *alternativas* a las metropolitanas para la construcción *del* conocimiento (por ejemplo, la elaboración de imágenes y representaciones de los mundos en conflicto, la codificación de las experiencias religiosas no occidentales y la beligerancia frente a la categorización racial/étnica, entre otros asuntos), *su* divulgación y *su* evaluación, algunas veces, recogiendo paradigmas de conocimiento desconocidos para el mundo europeo.

Es a través de la (re)construcción de dichos saberes filológicos coloniales, y su posterior recuperación/articulación desde la mirada de los nuevos filólogos en nuestro tiempo, que comprendemos las posibilidades que tuvieron algunos sujetos coloniales – casos que constituyen, más bien, excepciones– para generar y experimentar distintos modos de resistencia. Con todo, es posible reconocer una *impronta ética* –aunque en diferente grado y no siempre con el mismo sentido crítico respecto a la metrópoli– en autores como el Inca Garcilaso, Juan de Espinosa Medrano (el Lunarejo), Guamán Poma de Ayala, Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora o en los bibliógrafos del siglo XVIII; impronta que, no podemos olvidar, estuvo condicionada por las circunstancias históricas del grupo étnico de pertenencia de cada autor/a, así como por los distintos grados de agencia autorizados a cada estamento. Por ello, creemos que es necesario *reconstruir* una *filología* en términos *históricos*, es decir, desde una perspectiva diacrónica y/o de proceso que permita visibilizar, también, en la filología colonial, un ejercicio *ético* que puso a la vida en el centro, sobre todo si consideramos la discursividad indígena, mestiza y criolla (y la voz afrodescendiente), en las cuales la legitimidad y la reivindicación de las condiciones para la vida de aquellos sectores fue imperiosa.

Tan importante como lo anterior, es el reconocimiento de una *ética* también en los saberes filológicos de la crítica contemporánea que revisitó el texto colonial, esto en

un ejercicio de lectura *doblemente* situado: desde el propio tiempo y espacio críticos pero dirigidos al tiempo y al espacio coloniales, los que fueron configurados, en ambos casos, siempre desde una conexión con la vida. En el caso de los estudios de Margarita Zamora (2018) la autora establece el ethos desde el cual el Inca Garcilaso *(re)utiliza/adapta/apropia* las estrategias retóricas y gnoseológicas del humanismo para establecer un locus de enunciación historiográfico y crítico mestizo inédito en el Perú y, en general, en el mundo colonial. En el caso de Francisco Cevallos (1995), el estudio de las modalidades del saber y del quehacer en tanto poéticas y prácticas de lectura igualmente *situadas/trasplantadas/transculturadas* permitieron comprender las modalidades que adoptaron las obras producidas en tierras americanas, las cuales se transformaron en modelos imitables y en ejemplos del “buen gusto”. En el caso de Mabel Moraña (1998), su volumen sobre el discurso barroco permitió repensar la cuestión criolla ligada a la emergencia de una conciencia diferencial, a la vez que permitió reconocer la temprana fundación de un canon criollo, bajo el cual se subsumieron los de otros grupos étnicos, y la formación del pensamiento crítico literario ya en tiempos coloniales. Por otra parte, en el “Postscriptum” (2009) al texto de Juan Vitulli y David Solodkow, *Poéticas de lo criollo: La transformación del concepto «criollo» en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*, la autora vuelve sobre lo criollo como una *posición de sujeto* (Moraña, 2009, p. 488), lo que ha permitido repensar buena parte de la discursividad colonial como lugares textuales en los cuales los autores criollos generaron espacios políticos y éticos para la formulación de una subjetividad diferenciada respecto de los otros estamentos de la sociedad colonial (Coltters, 2021).

Por último, la labor catalogadora de los bibliógrafos del siglo XVIII estudiada por autores como B. González-Stephan, M. Moraña, N. Osorio y L. Hachim¹⁵, entre otros, pone de manifiesto el acento ético y el compromiso *utópico* con el que no pocos bibliógrafos consagraron *verdaderamente* sus *vidas* al examen y compilación de los acervos que hoy constituyen los productos materiales de una historia de la cultura, de las ideas, del libro

¹⁵ Para revisar autores cuyos trabajos plantean un diálogo permanente con estas líneas, véase Coltters 2016, 2018 y 2021.

y de los intelectuales. En ese sentido, los críticos contemporáneos señalados ponen ante nuestros ojos una rica tradición bibliográfica, en la cual la *ética para la vida* fue uno de los elementos relevantes que dio forma al estrecho vínculo entre literatura e historia, es decir, en lo que hoy conocemos como historiografía literaria. A decir, cada uno de estos estudiosos ha asumido *su propio* compromiso ético con el que ha decidido (re)leer el momento colonial, en el que, a su vez, reconocen tempranamente un ejercicio de comprensión y aprehensión del mundo colonial y de su producción textual y cultural (en letra alfabética, al menos) como lugares donde quedaron inscritas las políticas de lectura y escritura y su relación con el poder, así como las restricciones para su acceso o, como señalara Ángel Rama (2004), las condiciones que impuso *la ciudad letrada*. Como lectores del siglo XXI comprendemos que los procesos autoriales de resistencia y de autoafirmación de los productores coloniales tomaron diferentes posiciones: algunos se dieron como derivación de la producción letrada metropolitana, otros como adaptación y reappropriación de la misma y otros en abierta beligerancia, no obstante, siempre en diálogo con ella.

Incluso, hoy, volver sobre aquellas (re)lecturas de textos y discursos que formaron parte de la discursividad y de la semiosis colonial permite generar nuevas preguntas acerca de los complejos y heterogéneos modos que adoptaron las relaciones y los vínculos transatlánticos y globales, los que evidencian el mutuo influjo, los diálogos culturales, las permanentes negociaciones, las tensiones éticas y las disrupciones de/en una realidad cultural y social que cambió vertiginosamente. Dichas relecturas respondieron a una necesidad comprensiva acerca del mundo colonial y del propio, las cuales fueron realizadas desde el presente mismo de enunciación crítica de los/las investigadores/as. A decir, a partir de las revisiones señaladas se observa diacrónicamente cómo se ha producido y transformado el saber filológico en épocas y en contextos tan desiguales; de ahí que la pregunta por la (im)pertinencia de una filología para nuestro momento cobre radical importancia, sobre todo, cuando los ritmos de la academia han cambiado y cuando la vertiginosa velocidad de la productividad académica se ha impuesto paulatinamente en

las universidades¹⁶; espacios en los que hoy se privilegia la indexación y ciertas formas textuales para la producción de resultados de investigación en desmedro, por ejemplo, del tiempo que demanda la experiencia de lectura filológica comprensiva que apela y reclama otro *ritmo* y otros *formatos* que consideren la naturaleza y la complejidad de corpus como los coloniales, todo ello de cara a las necesidades de un mercado académico y de un mundo en el que se ha acentuado la crisis de la lectura.

4. (IM)PERTINENCIA Y ACTUALIDAD DE LOS SABERES FILOLÓGICOS PARA EL ESTUDIO DEL TEXTO COLONIAL

En un nuevo contexto revisionista, de cara al siglo XXI, el campo de los estudios coloniales enfrentó un nuevo desafío epistémico al replantear los inicios del paradigma de la modernidad. En este marco, recordemos que el año 2007, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel publican, en Bogotá, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, libro en el que se reunían, a modo de manifiesto, el resultado de los encuentros del grupo Modernidad/Colonialidad (2003), dando lugar a un nuevo momento reflexivo que impactaría decisivamente en los estudios coloniales; nos referimos al llamado giro u opción decolonial. El grupo encabezado por Mignolo, Dussel, Quijano, Walsh, Maldonado-Torres, Castro-Gómez, entre otros/as, tuvo un marcado carácter transdisciplinario, zona desde la cual sus exponentes pusieron de relieve el impacto que, a nivel globalizado, supuso la conquista y colonización de América en la conformación del sistema mundo moderno colonial, a partir de la racialización de las personas y la división del trabajo, prácticas legitimadas por la razón moderna y por la supuesta misión evangelizadora del mundo europeo sobre nuestro continente.

¹⁶Acerca de estos aspectos, revisar la “Presentación” de *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina. Para una antología del siglo XX* de Clara Parra y Raúl Rodríguez Freire (Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2015, pp. 15-28). Agradezco las valiosas sugerencias de C. Parra, las cuales, sin duda, enriquecieron este trabajo.

La importancia de la opción decolonial¹⁷, a nuestro juicio, radicaría en que plantea una profunda crítica, desde parámetros *otros*, a los pilares sobre los cuales se afirmó la racionalidad moderna y sobre los cuales se legitimó el proyecto de modernidad/colonialidad; crítica sustentada, esta vez, en/desde la voz de los que fueron dominados, explotados, objetualizados y subalternizados por las narrativas legitimadoras de dicho proyecto. En este sentido, la opción decolonial recoge su marcado sello subalternista al conectarse con las luchas sociales y políticas del llamado Tercer Mundo, de la influencia del revisionismo suscitado por el Quinto Centenario¹⁸ y del diálogo con los Estudios subalternos y postcoloniales, entre otras influencias. De esta forma, la opción decolonial buscaría propiciar un cambio de paradigma al cuestionar las bases mismas del proyecto moderno/colonial, y al evidenciar sus efectos hasta la actualidad.

Paralelamente, en el 2007, año de las Humanidades en Alemania, Ottmar Ette, preocupado por el estado y el financiamiento de los estudios humanísticos en su país, publica un manifiesto titulado “La filología como ciencia para la vida. Un escrito programático en el año de las Humanidades”¹⁹, en el que proponía repensar los estudios literarios y humanísticos en el espacio del conocimiento científico contemporáneo; propuesta que, como es de esperarse, abrió un debate intelectual en su medio. En dicho artículo, acuña la noción de *saber sobre el vivir*, a través de la cual se vincularían la producción de conocimiento con las experiencias concretas de la vida cotidiana, y en la que se incluiría un “saber sobre la vida y de vida como un saber de la vida de sí misma, un saber hacia y en la vida, un saber en tanto atributo fundamental y en tanto componente

¹⁷ Actualmente, el giro decolonial ha sido objeto de observaciones que apuntan a sus limitaciones críticas, sesgos u olvidos, por ejemplo, la ausencia de perspectiva de género, entre otras.

¹⁸ Recordemos que Verdesio (2012) se ha referido reiteradamente a las transformaciones que sufrieron los estudios coloniales en los departamentos de lengua y literatura de las universidades norteamericanas, espacios académicos desde donde se dicta(ba)n las agendas para Latinoamérica, y donde “[e]stos cambios tienen como consecuencia una nueva situación en el campo de estudios, caracterizado ahora por la incorporación de lo indígena, lo femenino, lo africano y otras entidades, agencias, y perspectivas no Europeas (sic) y no patriarcales a las investigaciones enmarcadas en la disciplina” (p. 186).

¹⁹ La primera versión de este texto programático fue publicada en la revista *Lendemain* el 2007. Para revisar las posteriores ediciones y traducciones de la propuesta de Ette, así como su recepción en las academias alemana y mexicana, me remito a la edición en español del 2015 citada en la bibliografía.

de vida como un saber de los procesos de la vida” (Ette y Ugalde, 2015, p. 16). Para el filólogo alemán, la literatura ofrece una de las mayores posibilidades de diálogo entre saber y vida, por lo que dirá, entonces, que:

El horizonte de la pregunta del saber sobre el vivir está determinado, en primer plano, por la teoría filológica-cultural así como por la filosofía e implica una nueva orientación de la teoría literaria en la medida en que la inclusión del concepto vida hace indispensable una confrontación, al menos interdisciplinaria, pero idealmente transdisciplinaria [...] con conjeturas y discursos éticos y biológicos. El concepto de *saber sobre el vivir* implica desde un principio una doble circulación del saber, en la medida en que una vida y un saber se encuentran en un intercambio que se condiciona mutuamente, por el cual [...] se lleva a discusión las más distintas conexiones mutuas entre vida y saber. Por otra parte, el concepto también implica una circulación del saber a un nivel en el que se trascienden las disciplinas, por el cual se evidencian las distintas formas de posibilidades enlace entre las disciplinas más proclives a las ciencias naturales o las ciencias culturales y se dejan desplegar de manera transdisciplinaria. (Ette y Ugalde, 2015, p. 16, cursivas en el original)

En el medio académico mexicano, estas consideraciones generaron varias reacciones²⁰ las que fueron publicadas, en el 2015, por el mismo Ottmar Ette y Sergio Ugalde bajo el

²⁰ Al respecto, Adriana González, en su artículo “El diálogo interdisciplinario, una necesidad urgente” (2015), subraya que el gran obstáculo para concretar el proyecto formulado por el filólogo alemán es la diferencia entre los lenguajes de las distintas disciplinas. Por ello, cree que, un primer paso, consiste en encarar la dificultad de la comunicación entre las distintas disciplinas y, un segundo paso, conduciría a abordar el intercambio entre culturas; y, si bien, comenta que el reto es considerable, cree que es posible encararlo con éxito. En este escenario, González sostiene que el diálogo entre disciplinas promovido por Ette no es solamente una condición indispensable para la sobrevivencia financiera de las humanidades, sino que, además, la investigación en humanidades plantea preguntas que sólo pueden contestarse en el diálogo con las ciencias, a la vez que, el conocimiento humanístico resultaría decisivo para el avance de la investigación científica, en un diálogo urgente y apremiante (p. 52).

título *La filología como ciencia para la vida*, libro en el que también se incluye la traducción al español del texto programático de Ette. Uno de los estudios de dicha compilación que nos interesa es “Nuestra filología, entre dos silencios (notas sobre la historia del saber filológico latinoamericano y la responsabilidad ciudadana)” de Rafael Mondragón, cuyo texto es planteado también como un manifiesto (o eco del de Ette), en el que postula la filología como un saber crítico y ético, en el que se conjugan experiencia estética y experiencia histórica:

En nuestra América –pero no sólo aquí–, la pregunta por *cómo leer*, que inquiere por el estatuto de los estudios literarios y por su metodología, remite a su vez a la pregunta por *para qué leer*, relacionada con la articulación entre el trabajo intelectual y la sociedad (o, por lo menos, con la imagen de la sociedad que se propone como ideal regulativo en cada práctica filológica) [...] Por ello, muchas veces el trabajo filológico se vuelve un comentario sobre la historicidad de la experiencia. (Mondragón, 2015, pp. 131-132, cursivas en el original)

Mondragón señala que la filología es un saber *ético* que implica una *sensibilidad* y una forma de *sociabilidad* (p. 124). De esta manera, considera que en las sociedades, cuyas instituciones están en crisis, “es todavía *posible* la transmisión de formas de sociabilidad, es decir, de maneras de discutir y leer en grupo y convocar solidaridades por medio de la lectura” (p. 127) y, con ello, devolver su lugar a la disciplina y al acto de lectura como formas de rescate de aquello que caracteriza a las humanidades: el contacto con el otro, la comunicabilidad de las experiencias de vida y su consecuente valoración. Apuntalado por Claudio Guillén y Edward Said, Mondragón señala como causa de la crisis el momento en el que las humanidades y los estudios literarios *abandonaron* su responsabilidad pública. A su juicio, la filología tiene, entonces, una responsabilidad ciudadana, ya que nos enseña una especial sensibilidad hacia nuestra propia experiencia (p. 131). En el caso de

la filología latinoamericana²¹, esta podría constituir un espacio de resistencia, no obstante, se encontraría entre dos silenciamientos: “el silenciamiento de los sujetos sociales a los que hablan nuestros textos y el silencio de una disciplina a la que nadie escucha, pero que también cree que no tiene nada que decir” (p. 135). Así, lo que busca es que la filología recupere su pertinencia para la vida, puesto que los problemas teóricos importan socialmente (p. 136); esto es lo que parece ser el sello de la filología practicada en Latinoamérica, la que, según el autor, aún estaría aún por construirse²².

A casi diez años desde estas últimas reflexiones, volvemos sobre la pregunta por la (im) pertinencia de los saberes filológicos en la actualidad, sobre todo, en un contexto generalizado en el cual el lugar que ocupan el *libro* y la *lectura* en la vida cultural de nuestras sociedades se vislumbra, cada vez, más marginal y precarizado tanto dentro como fuera del ámbito académico. Sin ir más lejos, nos enfrentamos diariamente a la desvalorización del *acto de leer* y a la desconfianza acerca de su capacidad emancipadora y liberadora dentro y fuera del aula; de igual manera, debemos reconocer la desvalorización de las humanidades frente a otras disciplinas que monetizan más rápidamente a quienes las estudian, lo que ha sido favorecido por el modelo de mercado en las universidades. En cuanto al panorama fuera del aula, tenemos que el precio del libro y el tipo de oferta del mercado editorial son asuntos que también repercuten en las decisiones de los/las lectores/as; se suma a ello que los sectores más jóvenes de la población están influidos mayormente por el consumo de redes sociales, las cuales

²¹ Mondragón declara que “cuando [...] utilice el modo declarativo o hable de *nuestra filología, la filología o la filología latinoamericana*, no estaré hablando de toda la filología, sino haciendo explícita una decisión: se trata sólo de *algunos* autores, *algunas* prácticas, *algunas* maneras; fragmentos del pasado leídos desde una posición, que quiere volver a esos fragmentos un espacio para pensar una filología que aún no existe, pero que estamos convocados a construir” (p. 121. cursivas en el original y subrayado nuestro).

²² En este punto, en particular, nos distanciamos del académico mexicano, por cuanto, pensamos que, en un sentido amplio, sí existe una práctica realizada por “filólogos” latinoamericanos (Antonio Cornejo Polar, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Ángel Rama y Martin Lienhard, por nombrar algunos). Entendemos, no obstante, que a lo que apunta Mondragón no es a la ausencia de figuras clave dentro de la tradición crítica literaria sino que, al tratarse de *algunos* autores y de *algunas* prácticas, no constituirían una tradición filológica como tal; es ahí donde vemos la urgencia de una *perspectiva diacrónica* que se remonte, incluso, al momento colonial donde es claramente discernible el compromiso ético y vital de la filología practicada por algunos autores coloniales, los cuales no han sido reconocidos como *nuestros* primeros filólogos por Mondragón.

proporcionan información tan desechable como efímera y los hipnotiza con la circulación de contenidos de escasa confiabilidad. Bajo estas condiciones ¿es posible volver pertinente un saber filológico hoy? Y, aún más, ¿es posible construir actualmente un saber filológico que dé cuenta del texto colonial o de textos de tiempos más remotos?

5. A MODO DE CIERRE, UNA REFLEXIÓN Y UNA PROPUESTA

Desde el comienzo la intención de estas páginas ha sido doble: por una parte, mostrar las diferentes modalidades que han adoptado los saberes filológicos, a lo largo de los siglos estudiados, y constatar que el ejercicio ético de los estudios sobre/de literatura –y por extensión, de las humanidades– se ha asumido desde una preocupación por la vida siempre; y, por otro, reconocer que, en nuestro tiempo, los saberes filológicos deberían asumir nuevos retos que posibiliten su vigencia, su permanencia y su pertinencia. En definitiva, que vuelvan a ser significativos para/en nuestras vidas. Pareciera que la tarea es ardua, en extremo desafiante y a ratos imposible, considerando el estado actual de la crisis de lectura a nivel global. Por ello, y considerando todo lo comentado hasta este punto, creemos que un saber filológico con pertinencia en la actualidad, al menos para el estudio del texto colonial, necesitaría ser pensado desde una *zona epistémica de contacto*²³. Aclaramos que somos conscientes de la complejidad de la propuesta, así como del posible voluntarismo que se le atribuya, no obstante, intentaremos señalar niveles de acción sin exigirles necesariamente simultaneidad.

Primeramente, un saber filológico producido *en y desde* una zona epistémica de contacto supondría la consideración del saber y del vivir –descritos por Ette– en distintos niveles: en el nivel *epistémico*, propiamente tal, un saber filológico implicaría ubicarse desde nuevos paradigmas de *conocimiento situado* que relativicen, cuando no impugnen, el unilateralismo y la hegemonía del paradigma racional patriarcal y eurocentrado en

²³ Es claro el guiño que hacemos al importante estudio de Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación* (1997).

crisis; pues, como señaló hace algunas décadas Aníbal Quijano (1992): “La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, más aún, urgente [...] La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural” (p. 19)²⁴. Así, el paradigma de conocimiento europeo quedaría ubicado como lo que siempre ha sido: un paradigma particular, provisional, regional y/o localmente situado, a pesar de su pretensión de universalidad, totalidad y globalidad. Un saber filológico ubicado y/o producido desde un paradigma situado conectaría teoría y vida, vincularía problemas sociales y problemas teóricos, como ha demostrado el ejercicio del propio Antonio Cornejo Polar y, más recientemente, el de los feminismos negros y descoloniales, o los trabajos de bell hooks, por ejemplo.

En el nivel *disciplinario*, y acogiendo las reflexiones de Verdesio (2013-2014) para repensar los estudios coloniales, un saber filológico debiera poner en *contacto* a las disciplinas (sobre todo, aquellas que se ocupan de situaciones coloniales del pasado) con los sujetos indígenas –o afrodescendientes, agregamos– del presente y reconocer las contribuciones de sus antepasados a las historias nacionales (p. 264), de manera que las metodologías y los lenguajes academicistas sean puestos al servicio de la resolución de conflictos vitales; es decir, que el saber que se nutra de la vida y se vuelva significativo por y para ella.

En el nivel de las relaciones entre culturas (*interculturales*), que también incluye las relaciones *intersubjetivas* producidas a partir de las migraciones o de las diásporas que generan los conflictos bélicos o las pandemias, por ejemplo, se requiere de un saber filológico que reconozca como punto de partida la heterogeneidad propia y la ajena, así como la conflictividad que dicha heterogeneidad supone. De este modo, una filología se podría volver un *saber sensible* (Mondragón) y una práctica de lectura *descolonizadora*

²⁴ Quijano añade que “en la crisis actual del paradigma europeo del conocimiento racional, está en cuestión su presupuesto fundante, el conocimiento como producto de una relación sujeto-objeto” (p. 14); “esa propuesta es hoy inadmisibile en el campo actual del conocimiento. La subjetividad individual diferenciada es real; pero no existe sólo ante sí o por sí. Existe como parte diferenciada, más no separada, de una intersubjetividad [...] El conocimiento, en esta perspectiva, es una relación intersubjetiva a propósito de algo, no una relación entre una subjetividad aislada, constituida en sí y ante sí, y ese algo” (p. 15).

(Quijano), en la medida en que no cancele las diferencias de las culturas en sus distintas formas de *contacto*, sino que las incorpore como componente esencial en/de las relaciones interculturales. En Latinoamérica los rasgos estéticos y lingüísticos de nuestra literatura se articulan sobre la base de una profunda heterogeneidad social, cultural e histórica (Cornejo Polar, 1996) desde antes de la llegada de los conquistadores y brutalmente acentuada luego de ella, con su consecuente asimetría, como lo han demostrado el Inca Garcilaso de la Vega, Espinosa Medrano, Eguiara y Eguren o Beristáin de Souza.

En el nivel de la *ética* y la *responsabilidad social* (Mondragón), a la filología practicada en Latinoamérica le correspondería, en nuestra opinión, hacerse cargo y dar cuenta de las herencias y de las fracturas que dejó el colonialismo y que se perpetúan bajo el signo de la colonialidad del saber, del poder, del ser (Grupo Modernidad/Colonialidad) y de género (Lugones, 2011). Y, aunque parezca un tanto obvio, a partir del reconocimiento de nuestra heterogeneidad sociocultural y también discursiva (Cornejo Polar), resultará posible iniciar un diálogo interdisciplinar e intercultural, en el que el saber filológico posibilite el reconocimiento ético de lo/a *otro/a* y del *otro/a* y de sus prácticas de lectura y de las formas de generación de conocimiento. Pero, también es importante una filología *interseccional*, en que tengan lugar los asuntos de clase, raza y género, que involucren también una ética de la vida para las *otras*, *otros* y *otres* en las nuevas formas de la modernidad, tal como lo plantean los feminismos no hegemónicos y los discursos de las disidencias sexuales. Por último, la (im)pertinencia de los saberes filológicos actuales dependerá, en gran medida, de la propia capacidad de la disciplina para interrogarse, repensarse y volverse significativa, en tanto práctica de lectura, que permita leer nuestro presente y leernos a nosotras/os/es mismas/os/es.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Rolena. (1988). "Nuevas perspectivas en los estudios coloniales hispanoamericanos". *Revista de Crítica Literaria latinoamericana*, vol. 14, núm. 28, pp. 11-28.
- Beristáin de Souza, José Mariano. (1980). *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. Instituto de Estudios y Documentos Históricos / Universidad Nacional Autónoma de México, serie facsimilar, 3 vols. [1816, 1819 y 1821].
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, comp. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo de Hombres Editores / Universidad Central / IESC / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.
- Cevallos, Francisco. (1995). "Imitatio, aemulatio, elocutio: hacia una tipología de las poéticas de la época colonial". *Revista Iberoamericana*, núm. 172-173, pp. 501-515.
- Cisneros, Jaime. (1992). "Itinerario y estructura del apologético de Espinosa Medrano (Primera parte)". *Lexis*, vol. 106, núm. 2, pp. 123-188.
- Coltters, Cathereen. (2016). "Hacia una caracterización del discurso crítico bibliográfico del siglo XVIII americano". *Revista de Literatura Mexicana*, vol. 27, núm. 1, pp. 9-36.
- Coltters, Cathereen. (2018). "Notas para una cartografía de la ciudad letrada: las historias literarias y las Bibliothecas de Eguiara y Eguren y Beristáin de Souza". *Dimensiones de la cultura literaria en México (1800-1850). Modelos de sociabilidad, materialidades, géneros y tradiciones intelectuales*, coordinado por Esther Martínez Luna. UNAM, pp. 110-119.
- Coltters, Cathereen. (2021). "Formas del criollismo apologético en el pensamiento ilustrado americano: los casos de Llano Zapata y Beristáin de Souza". *Estudios culturales y literarios del mundo hispánico. En honor a José Checa Beltrán*, editado por Esther Martínez Luna. Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, pp. 241-257.
- Cornejo Polar, Antonio. (1996). "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno". *Revista Iberoamericana*, vol. 62, núm. 176-177, pp. 837-844.
- Eguiara y Eguren, Juan José. (1944). *Biblioteca Mexicana*. Traducción de Millares Carlo. FCE, [1755].

- Espinosa Medrano, Juan de. (1973). *Apologético en favor de Don Luis de Góngora*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, [1662].
- Ette, Ottmar y Sergio Ugalde, coord. (2015). *La filología como ciencia para la vida*. Universidad Iberoamericana.
- González, Adriana. (2015). “El diálogo interdisciplinario, una necesidad urgente”. *La filología como ciencia para la vida*, coordinado por Ottmar Ette y Sergio Ugalde. Universidad Iberoamericana, pp. 45-52.
- Hachim, Luis. (2012). *Summa de libros y autores del período colonial. La Biblioteca Hispanoamericana de José Mariano Beristáin de Souza*. Editorial Puntágeles.
- Lander, Edgardo, comp. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. FLACSO.
- Lugones, María. (2011). “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.
- Mignolo, Walter. (1989). “Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis”. *Dispositio*, vol. 14, núm. 36-38, pp. 333-337.
- Mignolo, Walter. (2005). “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. *AdVersuS*, núm. 3, pp. 1-11, <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>
- Mondragón, Rafael. (2015). “Nuestra filología, entre dos silencios (Notas sobre la historia del saber filológico latinoamericano y la responsabilidad ciudadana)”. *La filología como ciencia para la vida*, coordinado por Ottmar Ette y Sergio Ugalde. Universidad Iberoamericana, pp. 119-137.
- Moraña, Mabel. (1998). “Fundación del canon: hacia una poética de la historia en la Hispanoamérica colonial”. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. UNAM, pp. 293-327.
- Moraña, Mabel. (2009). “Postscriptum”. *Poéticas de lo criollo: La transformación del concepto «criollo» en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*, compilado por Juan Vitulli y David Solodkow. Corregidor, pp. 485-490.
- Quijano, Aníbal. (1992). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, pp. 11-20.
- Pratt, Mary Louise. (1997). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Rama, Ángel. (2004). *La ciudad letrada*. Tajamar.

- Verdesio, Gustavo. (2012). "Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales". *Cuadernos del CILHA*, vol. 13, núm. 2, <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha/article/view/4108/2966>
- Verdesio, Gustavo. (2013-2014). "Para repensar los estudios coloniales: Sobre la relación entre el campo de estudios, las disciplinas y los pueblos indígenas". *Telar*, núm. 11-12, pp. 253-268.
- Vega, Inca Garcilaso de la. (1985). *Comentarios reales de los Incas I y II*. Biblioteca Fundación Ayacucho, [1609-1617].
- Zamora, Margarita. (2018). *Lenguaje, autoridad e historia indígena en los Comentarios reales de los Incas*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar / CELACP / Latinoamericana Editores.