

ENCUENTROS



*Apocalipsis en los Andes:
zonas de contacto y lucha
por el poder interpretativo*

Conferencia de
Mary Louise Pratt

CENTRO CULTURAL DEL BID

Directora: Ana María Coronel de Rodríguez

Artes Visuales: Félix Angel

Conferencias y Conciertos: Anne Vena

Asistencia administrativa: Elba Agosti



En Mayo de 1992, el Banco Interamericano de Desarrollo creó el Centro Cultural en su sede de Washington, D.C. con el propósito de establecer una sala de exposición y un foro permanente desde donde difundir las manifestaciones más destacadas de la vida artística e intelectual de sus países miembros, que incluyen a Norte, Centro y Sur América, el Caribe, Europa Occidental, Israel y Japón. A través del Centro, el Banco contribuye de esta forma a realzar la expresión cultural como un elemento integral del desarrollo económico y social de los pueblos. Las actividades del Centro, como exposiciones de arte, conferencias y conciertos, estimulan el diálogo y un mayor conocimiento sobre la cultura de las Américas.

APOCALIPSIS EN LOS ANDES: ZONAS DE CONTACTO Y LUCHA POR EL PODER INTERPRETATIVO

Mary Louise Pratt

Muchas gracias al Centro Cultural del Banco Interamericano de Desarrollo por haberme invitado a pronunciar esta conferencia. Me encuentro rodeada de personalidades muy distinguidas, pues me han precedido con sus intervenciones los profesores Bernard McGinn y Manuel Burga—y debo añadir que me complace particularmente el hecho de pronunciar una conferencia fuera del marco de la universidad. Soy consciente de que no son muchos los foros de esta naturaleza y me siento muy afortunada por encontrarme hoy ante ustedes. Teniendo esto presente, debo añadir que mi intervención va dirigida a un público no especializado y que trataré en lo posible de evitar los pecados más graves del mundo académico, en la medida que una persona como yo, que lleva tanto tiempo sumergida en ese ambiente, pueda lograr este objetivo.

La primera parte de la conferencia trata en general de la producción de significados en lo que llamo “zonas de contacto”, es decir, lugares en los que confluyen o entran en comunicación culturas que han seguido históricamente trayectorias separadas y establecen una sociedad, con frecuencia en el contexto de una relación de colonialismo. Esbozaré algunas cuestiones generales, sobre todo en lo que respecta a las Américas, para centrarme a continuación en un momento concreto de la historia de la cultura andina, la gran insurrección de los indígenas que se produjo entre 1780 y 1782.

Los profesores McGinn y Burga han subrayado en sus intervenciones los fundamentos europeo y cristiano en que se basan los conceptos de milenio y apocalipsis que hemos venido empleando en esta serie y, de hecho, los fundamentos

Esta conferencia fue pronunciada en el Banco Interamericano de Desarrollo en Washington, D.C., el 29 de marzo de 1996, en el marco del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID. Dicha conferencia forma parte de una serie sobre el pensamiento y la acción milenaria en América Latina, desarrollada en colaboración con el Institute for the Advanced Study of Culture.

europeo y cristiano incluso del calendario que ha dado origen a este milenio que tenemos a la vuelta de la esquina. Tanto uno como el otro advierten muy acertadamente del peligro de universalizar en forma inconsciente estos conceptos europeos de milenio y apocalipsis. Más bien, y creo que están muy acertados al respecto, nos piden en sus respectivas intervenciones que nos preguntemos dónde pueden tener utilidad dichos conceptos en el entorno de las Américas, dónde resultan esclarecedores, dónde nos permiten hacer observaciones que, de otro modo, no serían accesibles para nosotros.

¿Dónde, por ejemplo, confluyen los conceptos del milenio y el apocalipsis, que tienen su origen en la tradición europea cristiana, con los conceptos que tienen otras sociedades con respecto a los acontecimientos trascendentales, el fin de una era, los retornos mesiánicos, los cataclismos cósmicos o el cumplimiento de las profecías? Estos conceptos son abundantes en las culturas indígenas de las Américas y han sido utilizados durante los últimos cinco siglos por los indígenas para dar sentido, sobre todo, a la invasión europea y sus secuelas. Incluso a los más bisoños entusiastas de la cultura andina les resulta familiar el concepto de *pachakuti*, un tipo de cataclismo que trastoca el orden universal. No hay historia de la conquista de México en la que se deje de mencionar la profecía del retorno de Quetzalcóatl, que se invocó para dar sentido a la llegada de Hernán Cortés. A muchos lectores les resultará familiar la visión que los aztecas y los mayas tenían de los ciclos del

universo, que vienen marcados por cataclismos destructores, y el mito andino del *inkarri*, el retorno milenarista al poder de la dinastía inca.

Sin embargo, a pesar de la amplia literatura etnográfica e histórica, la experiencia histórica de los pueblos indígenas de este continente sigue, a mi juicio, escapando en gran medida a la comprensión de los intelectuales occidentales. Parece existir una enorme brecha entre la descripción que de los pueblos indígenas hacen los investigadores occidentales y la forma en que describen los propios indígenas su experiencia histórica y su mundo. Esa brecha la cierra la metrópolis a través de mecanismos infinitos para apropiarse de la experiencia, la historia y la cultura indígenas. Incluso nuestras pesquisas más honestas conllevan a menudo una negación de la realidad histórica y actual, una falta de sensibilidad ante las consecuencias y una ausencia de sentido de la responsabilidad por una experiencia histórica que ha sido apocalíptica y sigue siéndolo para tantos y tantos pueblos indígenas. Cuando eruditos como los que participamos en esta serie de conferencias presentamos nuestro trabajo, debemos hacerlo con una gran humildad y un sentido de la limitación que sólo se remediarán el día en que los propios pueblos indígenas generen conocimientos académicos.

Para los pueblos indígenas y las sociedades tribales de todo el mundo, el fin del milenio actual parece representar efectivamente una especie de encrucijada histórica. Ya no existe un "espacio exterior"

ajeno al sistema económico mundial; ya no habrá más primeros contactos o primeros encuentros: terminaron en este siglo. La gente está experimentando un proceso acelerado de penetración, ahora que la globalización ejerce presiones sobre el espacio, la ecología o los recursos, con una crueldad y una agresividad cada vez mayores. Muchos pueblos indígenas y sociedades tribales se encuentran hoy día en una situación más vulnerable que hace 25 años.

Al mismo tiempo, en la revolución de las comunicaciones, estos pueblos y sociedades han encontrado nuevas formas de exigir una participación en estos procesos, de hacer valer sus demandas y aspiraciones, de incorporar sus valores y su visión del mundo en el diálogo y las negociaciones y de agruparse para tratar de defender sus intereses comunes.

Pienso, por ejemplo, en la Declaración de Quito de 1991¹, uno de los primeros documentos producidos en este siglo por una coalición de pueblos indígenas de todo el continente. Este documento fue el resultado de una convención de dirigentes indígenas que se celebró en el contexto del Quinto Centenario en 1992. Naturalmente, el Quinto Centenario ha tenido importancia de milenio para galvanizar la conciencia de los pueblos indígenas.

A principios de los años noventa se aprobó en Colombia una nueva Constitución en la que por primera vez se reconocían los derechos de los pueblos indígenas y en la que se garantizaba su representación en las cámaras de gobierno.

En los debates que se han producido en Canadá con respecto a la soberanía, los derechos de los indígenas han desempeñado un nuevo y crucial papel que ha sido determinante en los resultados, en la medida en que el país acepta el hecho de que no habrá solución legítima a sus problemas constitucionales sin el consentimiento de la numerosa minoría indígena. Del holocausto que sufrió Guatemala en los años ochenta ha surgido una red de intelectuales mayas que persiguen un proyecto cultural y epistemológico de carácter notable y singular. Y, claro está, por correo electrónico y por fax el Movimiento Zapatista de Chiapas está esparciendo por todo el mundo una crítica muy enérgica y fascinante no sólo del contexto local, sino, en forma más amplia, de todo México y del propio capitalismo mundial². Bolivia eligió su primer vicepresidente indígena quien amplificó espacios para expresiones culturales y políticas muy vigorosas. El pasado mes de junio se celebró en Albuquerque el Tercer Congreso Internacional de Pueblos Indígenas, al que asistieron delegaciones de Australia, Nueva Zelandia, Escandinavia, Hawai y las Américas.

El fin por el que luchan hoy día estos pueblos, de la misma manera en que lo hicieron en los periodos anteriores a los que me referiré en un momento, no es la esperanza de mantener una identidad original en un universo inmutable al margen de la historia; lo cual no pasa de ser una fantasía de la cultura occidental que se proyecta todo el tiempo sobre los pueblos

indígenas. Por el contrario, son muy conscientes de que están luchando por la autodeterminación, es decir, por la posibilidad de tener un control significativo de los términos y condiciones en que desean desarrollar relaciones con el Estado-nación, la economía mundial, la revolución de las comunicaciones, el expansionismo de la cristiandad, etcétera.

Para los pueblos y las comunidades empeñados en este esfuerzo y en estas negociaciones, la idea habitual de la cultura que se tiene en Occidente de "la guinda del pastel" suele ser incomprensible. Los occidentales han tendido a funcionar con la idea de que la cultura es lo que se desarrolla una vez que un grupo tiene asegurada la subsistencia, y se define como todo aquello que existe más allá y por encima de la "mera supervivencia". Para los pueblos indígenas contemporáneos, la oposición entre cultura y supervivencia carece prácticamente de sentido. La cultura—el idioma, la religión, la cosmología, los hábitos de la vida diaria, la visión histórica, los conceptos del propio ser, la educación, el conocimiento, la sabiduría, las relaciones con la tierra, el espacio, los lugares, los mares, los cielos, las plantas y los animales, la ética de producción y consumo—todo ello forma parte esencial de *lo que está en juego* en la supervivencia. La cultura *es* la supervivencia y por consiguiente no puede calificarse de "mera". Es lo que está pasando, lo que uno hace a lo largo de la vida. Desde una perspectiva indígena, no tiene sentido separar la base de la superestructura, o lo económico de lo social.

Esta experiencia de la cultura como supervivencia es un producto de la historia apocalíptica y genocida que los pueblos indígenas han vivido en el mundo moderno. Por una parte, corresponde a la cultura dar significado a esta historia apocalíptica; por otra, esta misma historia constituye el contexto en que los grupos han de intentar reproducirse a sí mismos y reproducir su humanidad. Por este motivo, lo que Jean Franco denomina "la lucha por el poder interpretativo" puede representar para los pueblos indígenas una cuestión de vida o muerte³. Es interesante que algunos intelectuales de la metrópoli estén comenzando a darse cuenta de que esta coarticulación de la cultura y la supervivencia se da también en sus propias sociedades. ¡Con qué facilidad olvidan (u olvidamos) el papel que han desempeñado los pueblos indígenas para hacernos llegar este mensaje!

He introducido la cuestión del poder interpretativo y de la producción de significados, y me gustaría referirme de nuevo brevemente a estas cuestiones con respecto a lo que antes denominé "zonas de contacto", es decir, los lugares en los que confluyen culturas con trayectorias históricamente divergentes⁴. Las zonas de contacto tienen con frecuencia su origen en la invasión y la violencia y se traducen en formaciones sociales que se basan en drásticas desigualdades. A menudo también entrañan lo que se ha llamado "heterogeneidad radical", es decir, estructuras sociales en las que, en un mismo espacio, coexisten sistemas culturales muy diferenciados que interactúan entre sí⁵.

En esas zonas de contacto coloniales, desde una perspectiva indígena, ser “el otro” frente a una cultura dominante supone vivir en un universo bifurcado de significación. Por una parte, es necesario definirse como entidad propia para sí mismo, eso es la supervivencia. Al mismo tiempo, el sistema también exige que uno sea “el otro” para el colonizador. Nos encontramos ante un proceso que lleva produciéndose en las Américas desde hace mucho tiempo: ese universo bifurcado en el que “el otro” tiene que sacar de sí su propio Yo y también el Otro. Esta es la herencia con la que hoy día luchan los intelectuales y los activistas indígenas, ya se trate de los pensadores mayas a los que me referí antes, de los comunicadores zapatistas, de los productores de cine aimarás de Bolivia o de los etnógrafos nativos de Canadá.

Creo que debemos dar profundidad histórica a esta cuestión de las luchas por el poder interpretativo en las zonas de contacto. Me gustaría que retrocediésemos a los orígenes de esa herencia, al apocalipsis inicial de la invasión europea. Nos encontramos en 1562, unos treinta años después del desembarco de Pizarro en Cajamarca y diez años antes de la caída del último representante de la dinastía inca, Túpac Amaru. El texto que cito es una petición dirigida a la Corona de España por un grupo de varios centenares de jefes indígenas de los Andes que se habían reunido con tal propósito. Vamos a analizar una sola frase de este documento que en español dice así:

Que se nos guarden nuestras buenas costumbres y leyes que entre nosotros ha habido y hay, justas para nuestro gobierno y justicia y otras cosas que solíamos tener en tiempo de nuestra infidelidad ⁶.

Esta frase, como casi cualquier otra de las que componen este notable texto, ejemplifica el intrincado y agonizante ejercicio de la comunicación en el marco de la conquista. Voy a presentarles un breve comentario al respecto, como una vía que nos permita apreciar en parte la dinámica y la complejidad de la producción de significados en una zona de contacto ⁷.

El idioma que se utiliza en este caso es, naturalmente, el español que, claro está, no es el idioma nativo de ninguno de los que envían el documento. Casi con toda seguridad, el texto fue redactado por un escriba bilingüe sobre la base de un diálogo que se produjo en más de una lengua andina. La forma de comunicación—la escritura alfabética—es también europea. No había sistemas nativos de escritura en los Andes. La forma del discurso es una petición real, una forma textual europea, probablemente parecida al repertorio del discurso indígena. Este tipo de peticiones cruzó el Atlántico con extraordinaria frecuencia durante todo el período en que se mantuvo el régimen colonial español.

La petición empieza con la frase *Que se nos guarden*, una construcción muy propia de la lengua española que, desde el punto de vista gramatical, no es ni activa ni pasiva. El modo del verbo es el subjuntivo,

es decir, el modo que se utiliza para referirse a un futuro incierto desde un presente conocido, marcado en este caso por un cataclismo trascendental: un *pachakuti*. Provoca una posibilidad, desde la posición no simplemente del súbdito conquistado, sino de la dirigencia de los conquistados. Es decir, de las personas autorizadas a dirigirse al conquistador español en su idioma y forma de discurso y en tono de súplica. La ausencia de agente en la sintaxis es importante. En este punto no está nada claro quién determinará el futuro, quién podría y debería asegurar que se guarden las costumbres y las leyes y de qué manera. Después de producido el enfrentamiento entre los imperios, las líneas de poder y legitimación no están claras. Las responsabilidades mutuas de los conquistadores y los conquistados están aún en proceso de negociación.

Las buenas costumbres y leyes que entre nosotros ha habido y hay, dice la segunda oración. Esta secuencia de tiempos verbales, el pretérito perfecto (ha habido) y el presente (hay), marca la divisoria histórica de la invasión europea desde el punto de vista del invadido, si bien expresada en el sistema sintáctico del invasor. Claro está, de este lado de la divisoria surge el pronombre “nosotros”. Ese “nosotros” es el nuevo sujeto amerindio que ha creado la conquista española. En esta frase concreta que estamos analizando, el nuevo colectivo amerindio “nosotros” se está afirmando (en la lengua del conquistador) como sujeto de la cultura específicamente: “nuestras leyes, nuestras costumbres y otras cosas que

solíamos tener”, y como sujeto de la historia: “que ha habido y que hay” y que deben guardárseles. Es el sujeto de la historia el que pronuncia estas palabras.

Paradójicamente, la demanda indígena de continuidad con el pasado se produce en un universo moral que ya se reconoce radicalmente transformado. La clave de esa transformación está en dos palabras de la frase: *buenas e infidelidad*: “Que se nos guarden nuestras buenas costumbres y leyes... en tiempo de nuestra infidelidad”. En este caso, los oradores andinos presuponen la base bifurcada de la cristianidad—bueno o malo, cristiano o infiel—o al menos la invocan estratégicamente como una base común de comunicación entre ellos mismos y los españoles. En otras palabras, los jefes indígenas aparentemente aceptan su propia inserción en el universo moral cristiano. Así, al mismo tiempo que demandan continuidad con el mundo que existía antes de la conquista, se constituyen en “el otro” con respecto a su propio yo original anterior a la conquista. Al mismo tiempo, al pedir que se mantengan sus propias costumbres y leyes, se sitúan fuera del universo jurídico, político y social de los españoles. En otras palabras, lo que están haciendo es una manipulación sumamente estratégica de los sistemas ideológico y lingüístico de los invasores. Y no sólo estratégica, sino potencialmente desafiante porque, a pesar de la actitud de súplica que encierra, la frase contiene la premisa de que la bondad puede coexistir con la infidelidad, algo que a los españoles les interesaba negar.

Claro está que uno de los puntos más interesantes de la frase en cuestión es que el sujeto de la negociación es la propia cultura. Los que estudiamos el colonialismo tenemos que recordarnos a menudo que las culturas no se destronan como los imperios, ni se conquistan como las capitales, ni se arrasan como los templos y palacios. Las culturas no “caen” simplemente bajo la conquista porque eso es imposible. Una vez conquistada, la cultura entra en un estado de crisis y convulsión como leemos aquí: aquello que ha existido y existe, aquello que sigue existiendo pero ya no es en absoluto como era antes. Es una idea elemental, pero al mismo tiempo fácil de olvidar cuando se estudian estos violentos dramas de invasión y subversión, de ocupación, esclavización y resistencia.

Salvo en los casos de genocidio, la conquista no acaba sencillamente con culturas, sociedades o lenguas del mismo modo que destruye hegemonías políticas. No se puede poner fin a la conciencia, la memoria y la subjetividad por meros actos de fuerza o de voluntad. Simplemente no se puede, por ejemplo, obligar a una persona a olvidar de golpe su idioma o su religión. En una situación de conquista en lo que yo he venido denominando zonas de contacto, las formaciones sociales y culturales entran en un estado de crisis prolongado, a menudo permanente, que no puede ser resuelta ni por el conquistador ni por el conquistado. Más bien, las relaciones entre el conquistado y el conquistador, el invadido y el invasor, el pasado y el presente, el antes y el después

se convierten en el medio que propicia la construcción de la cultura, la lengua, la sociedad y la conciencia. Esa construcción, como puede verse en un documento como el que nos ocupa, conlleva un proceso continuo de negociación entre grupos radicalmente heterogéneos cuyas trayectorias históricas independientes han dado en confluir, entre sistemas de significado también radicalmente heterogéneos que el encuentro ha puesto en comunicación, y todo ello en el marco de unas relaciones de desigualdad radical impuestas por la violencia.

En la conferencia que pronunció hace unas pocas semanas, Manuel Burga describió algunas de estas negociaciones en la región de los Andes desde los últimos años del Siglo XVI hasta mediados del XVIII. El Profesor Burga argumentaba que, tras la derrota del Imperio inca a finales del siglo XVIII, emergió una elite indígena que a principios del siglo XVIII había adquirido legitimidad y autoridad en el Cuzco porque decían ser descendientes precisamente de los Incas derrotados. Ello entrañó el reconocimiento, por parte de los españoles, de un pasado inca glorificado y de una tradición monárquica incaica. ¿Por qué haría España una cosa así? Parece evidente que la estructura colonial española tenía que mantener alianzas con las elites indígenas para mantener en pie las estructuras que les permitían explotar a las masas indígenas.

El Profesor Burga proponía tres etapas históricas que quiero mencionar brevemente. Para empezar, desde el momento de la caída del último Inca en

1572, la Corona de España accedió a reconocer a ciertos descendientes específicos de los Incas. Estas personas tenían la categoría de miembros de la realeza. Más adelante, en el siglo XVII (entre 1610 y 1680), España emprendió una campaña de cristianización que se denominó la “extirpación de idolatrías”. De un extremo a otro de los Andes, los españoles trataron de acabar con los rituales no cristianos y forzar la cristianización a nivel de la vida diaria y ceremonial. Se trataba de una campaña que hoy día podríamos calificar de etnocidio, pero, en cierta medida, a los conquistadores les salió el tiro por la culata, sostiene Burga, en el sentido de que se eliminaron muchos de los fundamentos de la identidad indígena andina, dejando la genealogía inca como único terreno sobre el que podría erigirse dicha identidad. Esta genealogía se convirtió después en la base de una nueva estructura de poder indígena. Burga describe este proceso como “la constitución de una nueva memoria”, que entrañó la formación de una nueva narrativa histórica en la que las dinastías incas se convirtieron en el punto de referencia de la identidad indígena en la región de los Andes en general. Burga hace hincapié en que todo ello fue un invento, pero un invento que al fin y al cabo se apoyaba en un hecho real, ya que en el siglo XVII algunos descendientes de la dinastía Inca sí sabían quiénes eran.

En la etapa final del argumento de Burga intervienen las clases dirigentes española e indígena de principios del siglo XVIII, que negociaron una extraordinaria

formación sociocultural basada en el Cuzco, que se denominó “las doce casas” de los Incas. Dicha formación era una estructura de poder indígena que elaboraron los españoles y la dirigencia indígena, en la cual se organizaban las personas que decían tener ascendencia inca en doce grupos, según el Inca de quien decían descender. A través de representantes elegidos, estos grupos acumularon un importante poder social, que se manifestó en particular en los símbolos y rituales. Esta clase dirigente ocupaba una categoría dentro de la estructura colonial, lo que produjo una interconexión entre las elites españolas y las indígenas. En algunas descripciones de la sociedad del Cuzco de finales del siglo XVIII se describen tertulias bilingües que se desarrollaban en español y en quechua, por ejemplo. Esta conexión se manifiesta concretamente en un fascinante estilo de pintura y grabados que los artistas indígenas empezaron a producir en los Andes en el siglo XVIII (Fig. 1). Estas obras de arte describen a los trece miembros originales de la dinastía Inca en orden cronológico, seguidos por los monarcas españoles que los “sustituyeron” después de la conquista. Esta escuela de pintura floreció en el Cuzco entre principios y mediados del siglo XVIII. La pintura dinástica de este período representa un mundo en armonía, consecuencia de la continuidad del orden monárquico. El *pachakuti* de la conquista parece haberse borrado del mapa. Es importante señalar que estas imágenes eran producidas y consumidas tanto por los súbditos

españoles como por los indígenas.

Al mismo tiempo, la estructura social y política a la que se refieren estas descripciones era radicalmente inestable. Por un lado, el orden colonial era brutal e intolerable para la mayoría de sus súbditos indígenas. Por otro lado, la idea de derrocar a los españoles y reinstaurar la dinastía inca aún seguía viva, tanto como aspiración concreta como en su forma de mito y profecía. La profecía es la que conocemos como mito del *inkarri*. En 1572, el último emperador Inca, Túpac Amaru I, fue decapitado por los españoles en la plaza de Cuzco, y su cabeza enterrada separada del cuerpo. Según el mito del *inkarri*, de la cabeza sepultada está creciendo un nuevo cuerpo que finalmente resurgirá de la tierra marcando así el momento de un nuevo *pachakuti*, en el que los pueblos andinos se alzarán y restablecerán el Imperio inca. Este es el mito que estuvo muy presente en los Andes en el siglo XVIII, en la época en que este linaje aparentemente continuo aparecía en las pinturas dinásticas. Claro está que estas pinturas presidían continuos brotes de resistencia y rebelión y el más profundo descontento.

Cuando los propios españoles estaban promoviendo la elaboración de una clase dirigente indígena, empezaron a sucederse las rebeliones y los levantamientos en toda la región andina, y quienes los dirigían comenzaron a reclamar el derecho de restablecer la dinastía Inca. Entre 1742 y 1752, un hombre llamado Juan Santos Atahualpa encabezó, desde su papel de líder, una campaña de guerrillas que actuó

con mucho éxito entre la zona de la selva y el altiplano. El proceso culminó en la gran rebelión de 1780-82 (que en realidad se inició en Bolivia en 1777), en la que amplias zonas del sur de Perú y Bolivia se alzaron en armas. El caudillo de esta rebelión en la zona peruana fue un hombre llamado José Gabriel Condorcanqui, que tomó el nombre de Túpac Amaru II, definiéndose a sí mismo como el renacido Inca. Su rebelión fue aplastada cuando, a finales de 1781, llegó a Buenos Aires un ejército español de 7.000 hombres. No es posible entrar ahora en detalles sobre esta rebelión que se inició con el asesinato de los odiados corregidores, representantes del poder colonial, y fue cobrando fuerza durante un período de intensa violencia y enorme derramamiento de sangre por todas partes, incluyendo el asesinato de un gran número de españoles y criollos. Quisiera, sin embargo, centrar la atención en lo que sucedió en materia de significados.

Los levantamientos populares tienen que hacerse profunda e intensamente significativos para los pueblos a fin de movilizar la participación y la energía necesarias para romper con una situación de *statu quo*. La rebelión de 1780-82 cumplió este propósito en múltiples planos. Uno de ellos fue pragmático: las proclamas expresaban críticas y demandas muy específicas con respecto al sistema colonial, denunciando prácticas concretas que debían ser abolidas. Sin embargo, ello vino acompañado de un apocalíptico llamado general a matar a todos los europeos, es decir, una invitación a una guerra racial (curiosamente, la expresión quechua para designar a los

Europeos era, por increíble que parezca, "cuellos rojos", la misma con que actualmente se designa en Estados Unidos a la gente de la "América profunda"). En vista de restablecer la dinastía inca también entró en juego un argumento restauracionista. Algunos eruditos consideran esta visión como pronacionalista por naturaleza. Finalmente, la rebelión tuvo una fuerte dimensión cósmica y religiosa: era el momento del *pachakuti*, el cataclismo cósmico.

En la búsqueda de los orígenes del nacionalismo moderno, el historiador Benedict Anderson identifica tres etapas en la aparición de la nación moderna, en lo que él denomina una "comunidad imaginada"⁸. Primero, argumenta, existieron comunidades religiosas a las que siguieron los reinos dinásticos y, finalmente, el Estado-nación. Las comunidades religiosas se mantienen unidas por la idea compartida de un dios; en los reinos dinásticos, el elemento de unión es el concepto de un monarca y una genealogía; las naciones se mantienen unidas por una idea de lazo fraterno secular. Al examinar la rebelión de los pueblos andinos, se pueden ver estas tres formas de comunidad imaginada actuando al mismo tiempo, lo que constituye un universo simbólico muy complejo e interesante. ¿Cómo dieron, a su vez, los españoles sentido a la rebelión? ¿Cómo enfrentaron el hecho de que emergiera de las estructuras que ellos habían participado en instrumentar, de un terreno simbólico y político que los españoles creían compartir con las élites indígenas y que creían controlar?

En esta última parte, me propongo analizar dos documentos que resultan fascinantes para todo el que estudia la rebelión de Túpac Amar II. El primero de ellos es la sentencia emitida en mayo de 1781 por el juez José Antonio de Areche del Tribunal Real de Lima, por la que se condena a Túpac Amaru y a sus seguidores a la pena de muerte y se articula la respuesta oficial de España a la rebelión⁹. La sentencia comienza con elaboradas instrucciones en cuanto a lo que debe hacerse físicamente con los cuerpos de los rebeldes:

Debo condenar, y condeno a José Gabriel Túpac Amaru, a que sea sacado a la plaza principal y pública de esta ciudad, arrastrado hasta el lugar del suplicio, donde presencie la ejecución de las sentencias que se diesen a su mujer, Micaela Bastidas, a sus dos hijos, Hipólito y Fernando Túpac Amaru, a su tío Francisco Túpac Amaru, y a su cuñado Antonio Bastidas, y algunos de sus principales capitanes y auxiliadores de su inicua y perversa intención o proyecto, los cuales han de morir en el propio día, y concluidas estas sentencias, se le cortará por el verdugo la lengua, y después amarrado o atado por cada uno de los brazos o pies, con cuerdas fuertes y de modo que cada una de estas se pueda atar, o prender con facilidad a otras que prendan de las cinchas de cuatro caballos; para que, puesto de este modo, o de suerte que cada uno de estos tire de su lado,

mirando a otras cuatro esquinas, opuestas de la plaza, marchen, partan o arranquen a una voz los caballos, de forma que quede dividido su cuerpo en otras tantas partes, llevándose este, luego que sea hora, al cerro o altura llamada de Picchu, a donde tuvo el atrevimiento de venir a intimidar, citar, y pedir que se le rindiese esta ciudad, para que allí se queme una hoguera, que estará preparada, echando sus cenizas al aire, y en cuyo lugar se pondrá una lápida de piedra que exprese sus principales delitos y muerte, para solo memoria y escarmiento de su execrable acción. Su cabeza se remitirá al pueblo de Tinta para que estando tres días en la horca, se ponga después en un palo a la entrada más pública de él: uno de los brazos al de Tungasuca, en donde fue cacique, para lo mismo, y el otro para que se ponga y ejecute lo propio en la capital de la provincia de Carabaya: enviándose igualmente, y para que se observe la referida demostración, una pierna al pueblo de Libitaca en la de Chumbivilcas, y la restante al de Santa Rosa en la de Lampa, con testimonio y orden a los respectivos corregidores, o justicias territoriales, para que publiquen esta sentencia con la mayor solemnidad por bando, luego que llegue a sus manos...

La sentencia se prolonga en el mismo tono. ¿Qué nos cabe pensar de esta elaborada orquestación del simbolismo del cuerpo? El corte de la lengua parece ser

una de las cosas que ambas partes en conflicto hacían con el cuerpo de los enemigos. Al margen de cualquier castración simbólica que ello pueda entrañar, es seguro que esta práctica tiene un significado con respecto al problema y el poder del lenguaje en las luchas coloniales (en las primeras descripciones de la conquista, *lengua* era la palabra utilizada para designar al "intérprete"). El desmembramiento del cuerpo y la distribución de sus miembros entre los distintos focos de la rebelión es, naturalmente, un medio para tratar de borrar la idea de una posible resurrección. La idea de que no puede haber resurrección si el cuerpo se trocea en pedazos está influenciada, claro está, por la narrativa cristiana de la resurrección, en la que el cuerpo de Cristo es bajado entero de la cruz y colocado en una tumba de la que resucita triunfante. El juez está tratando además de asegurarse de que no se aplique la narrativa cristiana. También se refiere a la necesidad de contrarrestar la creencia popular de que, sencillamente, no se podía matar a Túpac Amaru II.

No está claro si Areche era consciente de lo que significaba, en el simbolismo andino, el hecho de arrastrar y descuartizar el cuerpo de Túpac Amaru en la plaza de Cuzco. La orden del juez de que cuatro caballos tirasen cada uno hacia una de las cuatro esquinas de la plaza concuerda de forma peculiar con el simbolismo espacial básico de la cosmología andina. Conforme a dicha cosmología, Cuzco ocupaba el centro de un universo simbólico cortado por dos diagonales que marcaban los cuatro cuadrantes del imperio inca (véase la figura

2). La ciudad de Cuzco quedaba dividida físicamente por esas diagonales que se cruzaban en el centro, es decir, la mismísima plaza en que habrían de tener lugar las ejecuciones. Estas dos diagonales simbólicas marcan las principales líneas de significado y poder en la cosmografía andina, descendiendo la línea principal en diagonal desde el sol y la secundaria desde la luna. Es imposible presentar aquí este sistema con todo detalle, pero debemos observar que, cuando el juez ordenó esta particular configuración de cuatro ángulos para la destrucción del cuerpo de Túpac Amaru II, su orden— independientemente de que él lo supiera o no—podía interpretarse directamente en la cosmografía andina en formas que Areche, sin duda alguna, era incapaz de controlar. ¿Estaban las autoridades españolas utilizando a sabiendas los sistemas simbólicos de los indígenas? Nadie lo sabe.

El documento de la sentencia prescribe también un proceso de carácter más general, que tiene por objeto destruir la estructura de poder neoinca destruyendo su acervo simbólico. Una vez más, el documento es prolijo en detalles y, como tal, reproduce las estructuras de significado y valor que está tratando de eliminar (subrayado de la autora):

Se prohíbe que usen los indios los trajes de la gentilidad, especialmente los de la noble raza de ella, *que solo sirve de representarles los que usaban sus antiguos incas, recordándoles memorias que nada otra cosa influyen, que en conciliarles más y más*

odio a la nación dominante: fuera de ser su aspecto ridículo, y poco conforme a la pureza de nuestras reliquias, pues colocan en varias partes *el sol, que fue su primera deidad:* estendiéndose esta resolución a todas las provincias de esta América meridional, dejando del todo extinguidos tales trajes, tanto los que directamente representan las bestiduras de sus gentiles reyes, con sus insignias, cuales son el *unco*, que es una especie de camiseta; *yacollas*, que son unas mantas muy ricas de terciopelo negro o tafetán; *mascapacjcha*, que es un círculo a manera de corona, de que hacen de descender *cierta insignia de nobles antigua*, significada en una mota o borla de lana de alpaca colorada, y cualesquiera otros de esta especie o significación. Lo que se publicará por bando en cada provincia, *para que deshagan o entreguen a sus corregidores cuantas vestiduras hubiesen en ella de esta clase, como igualmente todas las pinturas o retratos de sus Incas, en que abundan con extremo las casas de los indios que se tienen por nobles, para sostener o jactarse de su descendencia.*

En este texto entran en juego, en forma simultánea e incoherente, una multiplicidad de códigos y sistemas de valores. Irónicamente, el español se ve obligado a describir precisamente aquello que se propone eliminar. Por ejemplo, al referirse a la capacidad de los trajes tradicionales

para reavivar recuerdos que “alimentan el odio hacia nosotros”, Areche reproduce la lógica de la memoria indígena y el propio argumento lógico de su odio. En la frase inmediatamente siguiente se emplea un vocabulario de mofa e irrisión que, sin embargo, se transforma, en la descripción de los chales y los emblemas, en una retórica de representación y respeto. Incluso se utilizan las solemnes palabras quechuas para describir las principales prendas simbólicas: *unco*, *yacolla*, *mascapajcha*. Las descripciones son vividas y brillantes. El sistema de valores y la lengua de los indígenas hablan a través de los españoles, a través de la voz de la autoridad colonial. ¿Cómo se interpreta un texto como éste? En las zonas de contacto es común que actúen al mismo tiempo múltiples códigos y el colonizador nunca controla los sistemas de significado que emplea o tiene que emplear para decir lo que quiere decir.

El documento continúa prescribiendo la erradicación de la cultura de la comunidad andina. Los ministros y los magistrados deben asegurar que (subrayado de la autora):

...Que no se representen en ningún pueblo de sus respectivas provincias *comedias u otras funciones públicas, de las que suelen usar los indios para memoria de sus dichos antiguos Incas*: y de haberlo ejecutado, darán cuenta certificada a las secretarías de los respectivos gobiernos. Del propio modo, se prohíben y quitan las trompetas o clarines que usan los

indios en sus funciones, a las que llaman *pututos* y son unos caracoles marinos de *un sonido extraño y lugubre* con que anuncian *el duelo, y lamentable memoria* que hacen de su antigüedad; y también el que usen y traigan vestidos negros en señal de luto, que arrastran en algunas provincias como recuerdo de sus difuntos monarcas, y del día o tiempo de la conquista, *que ellos tienen por fatal, y nosotros por feliz*, pues se unieron al gremio de la Iglesia Católica; y a la amabilísima y dulcísima dominación de nuestros reyes.

En este caso, se condenan las costumbres que al mismo tiempo se honran con explicaciones que reconocen su valor significativo. El poder de los *pututos* se evoca de una forma que contradice la propuesta de suprimirlos. Cuando Areche menciona las vestiduras negras en señal de luto, está evocando un punto de intersección de los sistemas de valores español y andino. En la frase siguiente codifica la absoluta oposición entre dichos valores: “que ellos consideran desgraciado y nosotros consideramos afortunado”. La propia heterogeneidad de los sistemas de significado que entran en juego en una zona de contacto hace que resulte imposible crear un texto coherente.

La sentencia de Areche se complementa con un segundo texto sobre la rebelión de 1780-82. Es el relato de un testigo presencial de las ejecuciones reales de los rebeldes, elaborado por un

funcionario local llamado Manuel Espinarete López. También en este caso, se observa en toda su dimensión el problema de la heterogeneidad, la ambigüedad y la imposibilidad de controlar los significados.

El día viernes 18 de mayo de 1781, con el patíbulo rodeado por los cuatro costados por la unidades de *mulatos* y *huamanguinos*, salieron de la compañía los ocho individuos siguientes: José Berdejo Andrés Castelo, un *zambo*; Antonio Oblitas, que comenzó la revolución con el asesinato de un *corregidor*; Antonio Bastidas; Francisco Túpac Amaru; Tomasa Condemayta, cacique de la tribu de los Arcos; Hipólito, hijo del traidor; Micaela, su esposa; y el insurgente José Gabriel. Todos ellos salieron al mismo tiempo, uno tras otro, con grilletas y esposados, vestidos con sacos del tipo de los que utilizan para transportar mate desde Paraguay detrás de la silla del caballo; acompañados de los sacerdotes y de los guardias pertinentes llegaron al pie del patíbulo, donde los verdugos distribuyeron los siguientes instrumentos de muerte.

En este primer párrafo, cabe destacar la diversidad de razas y género de los dirigentes rebeldes (un *zambo* es una persona mitad negra y mitad indígena). No se trata en este caso de la dinastía inca, sino de un grupo de andinos posteriores a la conquista. Los prisioneros, se nos dice, vestían sacos de los utilizados para

transportar yerba mate del Paraguay. La referencia recuerda el pasado del propio Túpac Amaru como mulero que llegó a conocer bien la región de los Andes transportando productos como la yerba mate desde Paraguay. La alusión a este país podría haber tenido resonancia política entre los lectores de este documento, porque Paraguay había sido escenario, tan sólo unas décadas antes, de una importante rebelión guaraní. Así pues, los sacos hacen alusión no sólo a una actividad comercial más amplia, sino también a un universo más amplio de resistencia indígena. El documento continúa en los siguientes términos:

Bardejo Castelo, el *zambo* y Bastidas fueron simplemente ahorcados. A Francisco, tío del insurgente, y a su hijo les cortaron la lengua antes de lanzarlos desde las escaleras del patíbulo. A la india Condemayta le dieron garrote en la pequeña plataforma que había sido provista a tal efecto de una especie de prensa de tornillo que nunca se había visto en el lugar. El indio y su mujer contemplaron con sus propios ojos la ejecución de estos castigos, incluso el aplicado a su propio hijo, que fue el último en subir al patíbulo. Después la india Micaela subió a la plataforma, en donde igualmente en presencia de su marido, le cortaron la lengua y le dieron garrote, *operación que pareció prolongarse infinitamente, dado que tenía un cuello muy pequeño y la pinza no podía estrangularla, por lo*

que los verdugos se vieron obligados a poner sogas alrededor de su cuello y tirar en direcciones opuestas para terminar de ajusticiarla.

Micaela Bastidas, que era la esposa de Túpac Amaru, acaudilló también la rebelión. Su cuerpo se describe desafiando la tecnología de muerte europea. Como veremos de nuevo en el párrafo siguiente, a la tecnología europea le resulta muy difícil, según este relato, dar muerte a estos andinos. Aunque el texto está escrito por un euroamericano o criollo, este recuento de fallos técnicos refleja sin duda alguna la extendida creencia indígena de que verdaderamente no se podía matar a los caudillos. El sistema indígena de significados inunda el discurso del criollo.

Prosigamos:

Con el rebelde José Gabriel concluyó el espectáculo. Fue sacado al centro de la plaza donde el verdugo le cortó la lengua y luego, libre ya de los grilletes y las esposas, lo dejaron en el suelo y ataron a sus manos y pies cuatro cuerdas cuyos extremos estaban atados a su vez a las cinchas de cuatro caballos de los que cuatro mestizos tiraban en cuatro direcciones distintas, espectáculo antes nunca visto en esta ciudad. *No sé si porque los caballos no eran muy fuertes, o porque en realidad el indio estaba hecho de hierro*, lo cierto es que no pudieron desmembrarlo completamente, aun cuando estuvieron tirando de él durante cierto

tiempo, tanto que el inspector, movido a compasión, dio orden de que el verdugo le cortara la cabeza para que dejara de sufrir, y así se hizo.

A pesar de tener un poder absoluto, los españoles no pueden mantener el control, ni de los acontecimientos ni de su significado. La incertidumbre en cuanto a si los caballos no eran muy fuertes o si el caudillo estaba hecho de hierro nos da idea de la ambigüedad de la situación para este observador criollo, para quien tanto la percepción indígena como la española es igual de coherente. Dicha ambigüedad se adueña totalmente de la situación al final del relato:

Este día juntáronse un gran número de personas, pero nadie gritó ni alzó la voz. Muchos observaron, y yo entre ellos, que entre semejante multitud no había indios, al menos no vestidos a la usanza habitual, y que de estar presentes, habrían estado disfrazados con capas y ponchos.

Una vez más reina la ambigüedad en torno a la forma de interpretar el espectáculo. Si no había indios presentes, el pretendido escarmiento de este espectáculo carece de sentido: no hay indios a los que pueda aterrorizar. Si, por el contrario, los indios están presentes bajo un disfraz, entonces *son ellos* los que están determinando el significado que tiene para sí mismos el espectáculo en cuestión. Sobre todo, son ellos los que controlan el

significado de su propia presencia o ausencia. Una de dos: o se han negado a asistir y a ser aterrorizados, o han podido asistir sin que los españoles detecten su presencia. Finalmente, en este relato parece triunfar el poder interpretativo de los indígenas con una ayudita de la cristiandad:

Parece como si el diablo se las ingeniase para disponer ciertas cosas a fin de confirmar a estos indios en sus injurias, augurios y supersticiones. Y digo esto porque, tras un periodo de sequía y gran calma, ese día en concreto amaneció el cielo tan cubierto que no se veía la faz del sol y amenazaba lluvia en toda la región y alrededor del mediodía, cuando los caballos tiraban del cuerpo del indio, levantóse una fuerte ráfaga de viento y tras ella un aguacero que obligó a todos los presentes, incluso a los guardias, a guarecerse a toda prisa. A resultas de todo ello, los indios afirman que *el cielo y todos los elementos lloraron la muerte del inca al que los humanos e inhumanos e impíos españoles estaban dando muerte con tanta crueldad.*

El documento concluye precisamente aquí, con ese juicio, que no es más que el relato de lo que este acontecimiento significa para los indios. Quien esto escribe no añade ni una palabra para contradecir esa interpretación. La interpretación coincide notablemente con la narración de la muerte de Jesucristo,

analogía que coloca a los españoles en un lugar en que no se habrían colocado ellos mismos: el de los romanos que mataron al Salvador con excesiva y horrenda crueldad.

El epílogo de la historia es que la rebelión se prolongó durante varios meses después de la ejecución de Túpac Amaru II, llegándose a un acuerdo de paz en enero de 1782, cuando los españoles enviaron un numeroso ejército para sofocar la insurrección. La estructura de poder indígena se disolvió de hecho como resultado de represalias españolas semejantes a las que se acaban de describir, pero el resultado no fue exactamente el que los españoles esperaban. Los pueblos andinos adoptaron una nueva forma de vestir que expresaba una identidad andina indígena, las pinturas fueron escondidas en muchos casos en vez de ser destruidas, y las danzas y representaciones que habían de abolirse siguieron celebrándose.

Entre tanto, la restauración de la dinastía inca como proyecto político fue asumida por los criollos y los mestizos, dos de los cuales dirigieron en 1805 otra rebelión para reinstaurar la monarquía inca. El mito del retorno de los Incas se mantuvo, no obstante, entre las comunidades indígenas. En los años veinte, por ejemplo, un visitante recuerda que, estando en un pueblo, se anunció que el Inca había vuelto a la vida. Todo el mundo, describe el visitante, supo inmediatamente lo que debía hacer. Y, claro está, en los años cincuenta José María Arguedas, el gran etnógrafo y escritor peruano, recopiló versiones de la historia del retorno del Inca en los pueblos de los Andes ¹⁰.

La lucha por el poder interpretativo sigue definiendo hoy día las vidas de los pueblos indígenas de América. A menudo, esa lucha se manifiesta en esfuerzos a nivel local. En la institución donde trabajo, estudiantes indígenas pusieron en marcha un proyecto para lograr la abolición de símbolos indios usados como mascotas en las escuelas secundarias de la región. La resistencia que encuentran tiene su origen no tanto en el apego de la gente a los símbolos cuanto en el dolor y el sentimiento de culpa que los blancos experimentan si reconocen el racismo implícito en dichos símbolos. Es un proceso cargado de angustia en el que reverbera el emprendido por aquellos

caudillos en 1562, un proceso que conlleva encuentros en que los pueblos indígenas del continente americano han tenido que interrumpir hábitos de negación y trivialización, y forzar diálogos que resultan muy dolorosos para todas las partes afectadas. En este proceso suele ocurrir algo muy importante: los interlocutores blancos llegan a experimentar el conocimiento no como un poder sino como un dolor, de la misma forma en que lo han experimentado con frecuencia los pueblos indígenas. Al aproximarnos al umbral del próximo milenio, ese espacio de dolor, es penoso decirlo, puede ser el espacio más constructivo para que progrese la lucha por la paz y la justicia.

Mary Louisa Pratt



Figura 1. Pintura que representa a los reyes incas y a los monarcas españoles, Capilla de Copacabana, Lima, Perú. Tomada de la obra de Teresa Gisbert: *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, 1980.

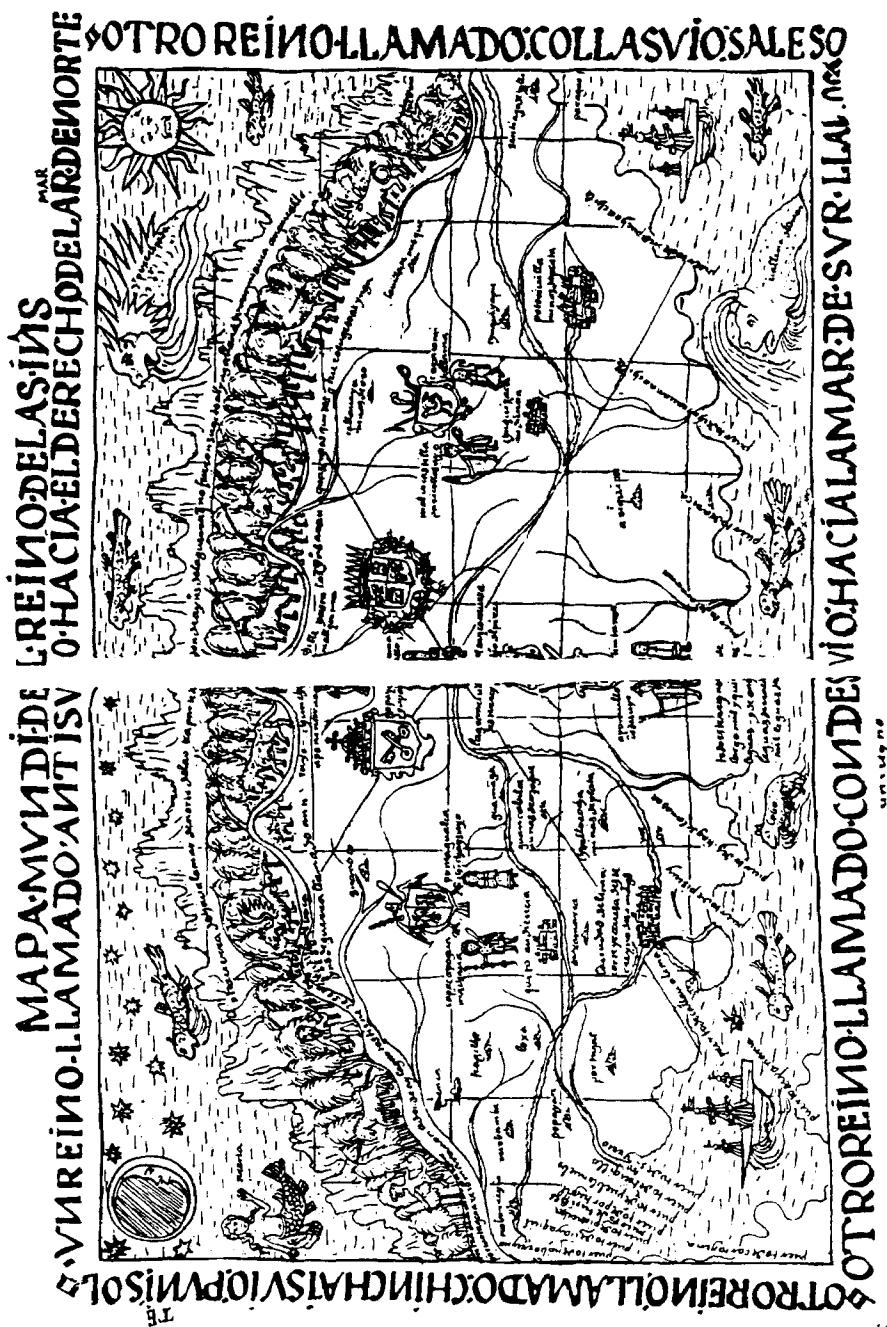


Figura 2. Este mapa del Imperio Inca, realizado por Felipe Guamán Poma de Ayala (1612) muestra el simbolismo espacial de las líneas diagonales, cuyo centro es la ciudad de Cuzco.

NOTAS

1. *Declaración de Quito y Resolución del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas*, Quito, s.n. 1990.
2. Una colección de estos documentos se ha publicado con el título *EZLN documentos y comunicados*, México: Ediciones Era, 1994.
3. Jean Franco, "La lucha por el poder interpretativo", Casa de las Américas, La Habana, 1984.
4. Véase una explicación más detallada de este concepto en Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nueva York: Routledge, 1992.
5. Este concepto ha sido desarrollado por el ilustre crítico peruano Antonio Cornejo Polar. Véase, por ejemplo, su obra *Literatura y sociedad en el Perú*, Lima: Hueso Húmero Ediciones, 1981-1982.
6. Citado en John V. Murra, "Introduction" to Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva corónica i buen gobierno*. México: Siglo Veintiuno, 1980.
7. Véase un análisis de esta cita en una forma anterior en "Autoethnography and Transculturation: Peru 1562-1992", edición de Francis Barker, Peter Hulme y Margaret Iverson, *Colonial Discourses: Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester UP 1994.
8. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso, 1993.
9. La literatura sobre Túpac Amaru y la rebelión es amplísima y fascinante. Los documentos que comentamos aquí pueden encontrarse en el apéndice a la obra de Boleslao Lewin, *Túpac Amar: su época, su lucha, su hado*. Buenos Aires: Siglo XX, 1973.
10. Véase José María Arguedas, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural, 1947.

Mary Louise Pratt es una erudita de reconocido renombre en el campo de la lingüística y los estudios sobre el feminismo, la cultura y la teoría poscolonial en América Latina. Oriunda de Listowel, Canadá, donde nació en 1948, se licenció en literatura y lenguas modernas en la Universidad de Toronto en 1971. En 1975 obtuvo la maestría en lingüística en la Universidad de Illinois (Urbana) y el doctorado en literatura comparada en la Universidad de Stanford. Comenzó su labor docente en Stanford en 1976 y se ha desempeñado como catedrática de literatura española y portuguesa, y literatura comparada desde 1989. Actualmente dirige el departamento de lengua española y portuguesa.

En 1990 fundó el Archivo Popular de la Mujer—que dirige actualmente—en la Universidad de Stanford, en la que forma parte del Directorio Ejecutivo del Centro de Estudios Chicanos. Frecuentemente pronuncia conferencias sobre temas afines, incluyendo sociolingüística y la transculturación.

La bibliografía de Mary Louise Pratt incluye las siguientes obras: *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington: Indiana University Press, 1977; *Linguistics for Students of Literature*, con Elizabeth Closs Traugott, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980; *Amor Brujo: The Image and Culture of Love in the Andes*, con Luis Millones, Syracuse University: Foreign and American Studies Publications. *Amor Brujo* también fue publicado como una monografía en español, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989; *Women, Culture and Politics in Latin America*, de la que es coautora junto con los integrantes (ocho miembros) del Seminario sobre Feminismo y Cultura en América Latina, Berkeley: University of California Press, 1990; e *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres y Nueva York: Routledge, 1992. Actualmente está trabajando en un libro titulado *Mujer y nación: historia de discursos*.

Otras publicaciones disponibles de la serie *Encuentros*:

- *Casas, voces y lenguas de América Latina*
Diálogo con José Donoso, novelista chileno.
No. 1, marzo de 1993.
- *Cómo empezó la historia de América*
Conferencia de Germán Arciniegas, destacado historiador colombiano.
No. 2, abril de 1993.
- *Año internacional de los pueblos indígenas*
Conferencia de Rigoberta Menchú, líder indígena guatemalteca y Premio Nobel de la Paz en 1992. No. 3, octubre de 1993.
- *Narrativa paraguaya actual: dos vertientes*
Conferencia de Renée Ferrer, escritora y poeta paraguaya.
No. 4, marzo de 1994.
- *El Paraguay en sus artes plásticas*
Conferencia de Annick Sanjurjo Casciero, historiadora paraguaya.
No. 5, marzo de 1994.
- *El porvenir del drama*
Conferencia de Alfonso Sastre, dramaturgo español.
No. 6, abril de 1994.
- *Del baile popular a la danza clásica*
Conferencia de Edward Villella, bailarín estadounidense y director artístico del Ballet de la Ciudad de Miami. No. 7, agosto de 1994.
- *Belice: una perspectiva literaria*
Conferencia de Zee Edgell, novelista beliceña y autora de *Beka Lamb*.
No. 8, setiembre de 1994.
- *El desarrollo de la escultura en la Escuela Quiteña*
Conferencia de Magdalena Gallegos de Donoso, antropóloga ecuatoriana.
No. 9, octubre de 1994.
- *Arte en contexto: estética, ambiente y función en las artes de Japón*
Conferencia de Ann Yonemura, curadora norteamericana de arte japonés de las Galerías Freer y Sackler de la Institución Smithsonian. No. 10, marzo de 1995.

- *Hacia el fin del milenio*
Conferencia de Homero Aridjis, poeta mexicano y ganador del Premio Global 500 de las Naciones Unidas. No. 11, setiembre de 1995.
- *Haití: una experiencia de dos culturas*
Conferencia de Edwidge Danticat, novelista haitiana y autora de *Krik! Krak!*. No. 12, diciembre de 1995.
- *Los significados del milenio*
Conferencia de Bernard McGinn, teólogo norteamericano de la Universidad de Chicago. No. 13, enero de 1996.
- *Milenarismos andinos: originalidad y materialidad (siglos XVI - XVIII)*
Conferencia de Manuel Burga, sociólogo peruano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. No. 14, febrero de 1996.
- *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*
Conferencia de Mary Louise Pratt, lingüista canadiense de la Universidad de Stanford. No. 15, marzo de 1996.
- *Cuando nos visitan los forasteros: discurso del milenio, comparación y el retorno de Quetzalcóatl.* Conferencia de David Carrasco, historiador norteamericano de la Universidad de Princeton. No. 16, junio de 1996.
- *El mesianismo en el Brasil: notas de un antropólogo social*
Conferencia de Roberto Da Matta, antropólogo brasileño de la Universidad de Notre Dame. No. 17, setiembre de 1996.
- *El milenio de los pueblos: el legado de Juan y Eva Perón*
Conferencia de Juan E. Corradi, sociólogo argentino de la Universidad de Nueva York. No. 18, noviembre de 1996.
- *Breves apuntes sobre la literatura ecuatoriana y norteamericana*
Conferencia de Raúl Pérez Torres, poeta ecuatoriano. No. 19, marzo de 1997.
- *Sociedad y poesía: los enmantados*
Conferencia de Roberto Sosa, poeta hondureño. No. 20, mayo de 1997.
- *Architecture as a Living Process*
Lecture by Douglas Cardinal, Canadian architect whose projects include Washington, DC's National Museum of the American Indian. No. 21, July, 1997.

- *Cómo se escribe una ópera: una visita tras bambalinas al taller del compositor*
Conferencia de Daniel Catán, compositor mexicano cuyas obras incluyen *Florencia en el Amazonas*. No. 22, agosto de 1997.
- *Welcoming Each Other: Cultural Transformation of the Caribbean in the 21st Century*. Lecture by Earl Lovelace, Trinidadian novelist and winner of the 1997 Commonwealth Prize. No. 23, January, 1998.
- *De vuelta del silencio*
Conferencia de Albalucía Angel, novelista colombiana y pionera del posmodernismo latinoamericano. No. 24, abril de 1998.
- *How Latino Immigration is Transforming America*
Lecture by Roberto Suro, North American reporter for *The Washington Post*, and former Bureau Chief for *The New York Times*. No. 25, May, 1998.
- *The Iconography of Painted Ceramics from the Northern Andes*
Lecture by Felipe Cárdenas-Arroyo, Colombian archaeologist from the University of Los Andes in Bogota. No. 26, July, 1998.
- *Celebrating the Extraordinary Life of Elisabeth Samson*
Lecture by Cynthia McLeod, Surinamese novelist and author of *The High Price of Sugar*. No. 27, August, 1998.
- *Un país, una década*
Conferencia de Salvador Garmendia, escritor venezolano y ganador del Premio Juan Rulfo y del Premio Nacional de Literatura. No. 28, setiembre de 1998.
- *Aspectos de creación en la novela centroamericana*
Conferencia de Gloria Guardia, escritora panameña, miembro de la Academia Panameña de la Lengua y correspondiente de la Real Academia Española. No. 29, setiembre de 1998.
- *Made in Guyana*
Lecture by Fred D'Aguiar, Guyanese novelist and winner of the Whitbread First Novel Award, and the Guyana Prize for Fiction and Poetry. No. 30, November, 1998.

○ Versiones en inglés y en español

La Serie Encuentros es distribuida gratuitamente a las bibliotecas municipales y universitarias de los países miembros del Banco Interamericano de Desarrollo. Las entidades interesadas en obtener la serie deberán dirigirse al Centro Cultural del BID, en Washington, D.C., a la dirección que aparece en la contratapa.

Banco Interamericano de Desarrollo

CENTRO CULTURAL

1300 New York Avenue, N.W.
Washington, D.C. 20577
U.S.A.

Tel: (202) 623-3774
Fax: (202) 623-3192
IDBCC@iadb.org