

Adolfo Colombres

CELEBRACIÓN DEL LENGUAJE

Hacia una teoría
intercultural de la literatura



Serie Antropológica
EDICIONES DEL SOL
1997



Director de colección: Adolfo Colombres
Diseño de colección: Ricardo Deambrosi
Foto de tapa: *Griot ciego de Malí narrando una historia*, Claude Sauvageot.



© 1997
Ediciones del Sol S.R.L.
Wenceslao Villafañe 468
(1160) Buenos Aires - Argentina

Distribución exclusiva: Ediciones Colihue S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125
(1405) Buenos Aires - Argentina

I.S.B.N. 950-9413-79-8

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Introducción

Los valores los puso el hombre en las cosas. Sólo por la estimación hay valores, y sin ella estaría vacía la nuez de la existencia.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*.

Al concebir este libro, me animaba el propósito de trabajar en una antropología de la literatura, en la que reuniría al escritor que siempre fui por vocación y el antropólogo que devine sin proponérmelo ni asumirlo del todo. Se trataba, una vez más, de teorizar sobre la cultura, aunque guiado ahora por la conciencia de que ésta, como bien señalaba Bakhtine, es en definitiva un fenómeno de lenguaje, porque el objeto estético crece en las fronteras de la palabra o del lenguaje en tanto tal¹. Es que el lenguaje no se limita a comunicar, sino que crea o constituye el conocimiento del mundo, lo que llamamos realidad. Añade Steiner que el lenguaje es el misterio que define al hombre, ya que en éste su identidad y su presencia histórica se hacen explícitas de manera única². Una vez sumergido en el tema, comprendí que no bastaba con una mirada antropológica, pues aunque ella predominase, se tornaba preciso incorporar también la de otras disciplinas, como la filosofía, la sociología, la teoría del arte y, por cierto, la historia y la crítica literarias, sin las cuales no sería posible crear una ciencia de la literatura que en verdad fuera universal y profunda, es decir, que no se quedara en el mero juego de

las analogías propio de la literatura comparada, la que por haber descartado en su misma base metodológica (definida en 1951 por Marius F. Guyard) los contextos sociales y las situaciones de dominación, no logró resultados reveladores. Por otra parte, esta última se movió casi siempre en el ámbito de las literaturas reconocidas de Occidente, sin intentar un abordaje serio de las otras culturas. La teoría a proponer debía comenzar torpedeando la actual concepción cuya pretendida universalidad estuvo desde un principio al servicio de una hegemonía, para abrirse luego sin prejuicios hacia otras literaturas escritas, y sobre todo a la oralidad, lo que implicaba fundarse ya en la palabra y no en la escritura, en el lenguaje en sí antes que en el texto impreso. El desafío pasaba entonces por construir un sistema comprensivo de todos los sistemas, ya sean centrales o periféricos, y basados tanto en la escritura como en la oralidad. Tal sistema debía establecer relaciones simétricas (es decir, no jerarquizadas), y no entender la diversidad como una simple yuxtaposición conformista y despreocupada de lo diferente, sino como un esfuerzo real por establecer un diálogo enriquecedor entre las prácticas que lo conforman. Al fin de cuentas, los poetas y narradores orales recibieron siempre influencias estilísticas y ejes temáticos del ámbito de la escritura, así como ésta los recibió de la oralidad, en un intercambio por lo común fecundo.

Es que una verdadera ciencia de la literatura debe encararse como un serio intento de ahondar sin mistificaciones en la alteridad. Quizás convenga traer aquí a colación que la historia de la cultura que intenta Foucault (arqueología del saber) se reduce en definitiva a la historia de las formas de alteridad que la cultura ha producido, y también, se podría agregar, a la opresión que pesa sobre las diferencias (o los diferentes), que activa el cambio cultural en las fronteras de dicha alteridad, ya sea por aculturación o por reculturación. El rostro del dominado, decía Ticio Escobar, le pertenece en parte, pues hay otra parte inventada por el opresor³. Esta ciencia a la que queremos humildemente contribuir será a la postre una exaltada celebración del lenguaje, pues, como sostenía Lacan (coincidiendo sin saberlo con el pensamiento africano), es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas. El hombre habla, sí, pero es porque los símbolos lo

hicieron hombre. Símbolos que lo envuelven a lo largo de su vida en una red totalizadora⁴. Ellos no operan aislados, sino en una espesa red, en un sistema coherente (por más que albergue contradicciones) que podríamos llamar matriz simbólica. Además de posibilitar la vida social, ésta cumple la función de procesar los elementos que le llegan del exterior, realizando una síntesis de los mismos conforme a su visión particular del mundo. O sea, es dicha matriz lo que regula la apropiación cultural, resignificando y refuncionalizando los préstamos, con lo que relega a un segundo plano la cuestión del origen del relato y demás elementos de una cultura, pues lo determinante será la aptitud del grupo de apropiarse de los mismos. Mientras ella subsista, subsistirá la alteridad, las diferencias, formas propias (o apropiadas) en las que la comunidad se sienta reflejada, y que alimentan la resistencia cultural en los casos de dominación. Si una comunidad conserva el control de su producción simbólica estará en condiciones de mantener el hilo de su propia historia y regular su proceso de cambio, desde que cambiará por sí misma, desde sí misma, y no será cambiada desde afuera, sometida a otros modelos. Esto nos pone ante el problema de la aculturación literaria, que lleva a la defensa de la integridad y coherencia de los relatos fundacionales, es decir, del universo mito histórico.

Desde ya, la alteridad está siempre presente en toda práctica literaria, como una tensión entre la identidad y la diferencia, entre lo propio y lo ajeno, que se traduce en la opción entre fugarse de la propia cultura o fortalecerla y activarla. Inciden aquí, y sobre todo en el campo literario, los arquetipos, que agrupan constelaciones de símbolos, pues a menudo estos últimos no son más que variantes de un mismo arquetipo o una combinación de dos o más de ellos. El arquetipo actúa así como núcleo organizador de las imágenes. No se debe confundir símbolo con arquetipo. El primero es ambivalente, ambiguo, y el segundo no. Una rueda, por ejemplo, sólo puede dar una idea de circularidad y servirá para representar lo cíclico. Una serpiente, por el contrario, puede simbolizar varias cosas.

En 1733, los benedictinos de Saint Maur encaran una gigantesca historia literaria de Francia que comprende todas

las actividades intelectuales del letrado, por lo que une a las bellas letras la erudición, la filosofía y lo que ya se llamaba "ciencia", por más que los cultores de esta última buscaran entonces afirmarse en un método propio, que la diferenciase del discurso estético, dando autonomía a las distintas disciplinas. La literatura, entendida como una producción específica separada del saber libresco general de carácter utilitario, se define en Alemania en la segunda mitad del siglo XVIII. Lessing publica en 1759 unas cartas que se refieren a la producción "literaria" reciente. A partir de 1770 se usa esa palabra para designar al conjunto de la producción literaria de un país o una época. En 1800 se da otro paso, para aludir a la actividad literaria en general. Madame de Staël publica *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, donde emplea ya la palabra "literatura" en el mismo sentido que hoy le atribuimos. Este nuevo término vino a sustituir al de "bellas letras", usado hasta entonces, y que también hacía expresa alusión a la escritura, con dos grandes vertientes: la poesía y la prosa narrativa. La primera podía ser épica, lírica y dramática, y ocupaba un sitio más prestigioso que la segunda.

Se podría decir que el concepto de literatura aparece en Europa en el momento en que se impone la novela y la escritura se difunde al gran público, lo que le confiere una dimensión social que no tenían las bellas letras, y también una dimensión estética diferente. No obstante, no se despegaba de la condición letrada para abrir ventanas a la oralidad. Configura un mundo cerrado, exclusivo, y elitista en la medida en que obstruye los vasos comunicantes entre la escritura literaria y la palabra no escrita que, sin olvidarse del aspecto formal, persigue funciones no estéticas. La palabra oral es respetada mientras se trate de una retórica de letrado, la elocuencia de un sabio, pero no en la boca de los poetas y sabios de las culturas subalternas, de quienes no se ocupó la escritura hasta que no vino el Folklore a recopilar sus testimonios con un lente pretendidamente científico, el que terminó sacrificando su romanticismo inicial en un altar positivista. (Cabe destacar que desde Augusto Comte en adelante, el positivismo enfatizó que la ciencia es el único camino posible hacia el conocimiento, y su método el único válido, extendiendo esta

premisa a todos los campos de la vida humana, inclusive el arte y la literatura, los que debían plegarse a su método si querían alcanzar un contenido de verdad.) Por otra parte, el desarrollo de los patrones estéticos irá separando de la literatura propiamente dicha a los escritos filosóficos, históricos, científicos y técnicos, para dejar a la postre sólo los textos que no cumplen otra función que la de entretener, o en los que esta función es predominante.

De lo anterior se puede colegir que es el paso de lo oral a lo escrito y de lo sagrado a lo profano lo que funda el concepto occidental de literatura, así como un creciente olvido de todo lo que entraña la palabra viva, que aún apasiona al mundo periférico. Es decir, la misma pretensión de autonomía frente a lo religioso y otras funciones sociales que se halla en la base del concepto de arte, y que el relato debía antes tomar en cuenta. En el mundo periférico, en cambio, esto no constituye un objetivo, porque lo sagrado desempeña un rol distinto al que tuvo el Cristianismo en la Europa del Medioevo. La literatura guaraní es casi enteramente sagrada, y si renegara de dicha dimensión quedaría muy poco de ella. Desmantelar la escena del rito (y es lo que hace la escritura con la oralidad) constituye el objetivo clave de la estrategia etnocida, afirma Ticio Escobar. Es que en el ritual se representa, cifrada, la sociedad entera; en él despliega sus argumentos últimos y sus razones primordiales. Extirpar el dispositivo ritual es debilitar al mito, diluir el relato, disolver el contrato social y cancelar así los compromisos comunitario⁵.

La escritura posibilitó el desarrollo de la razón, la que se opuso desde el principio al pensamiento mítico y el relato ritualizado, minando el sustrato de lo sagrado. Por otra parte, en la concepción letrada la literatura oral es aún vista como un desconocimiento de la escritura, una simple carencia, sin advertir que en muchos casos sus cultores, pudiendo escribir sus textos, prefieren expresarlos con la voz. A menudo incluso los escriben, pero al sólo efecto de ponerlos a salvo de las flaquezas de la memoria y poder decirlos luego sin menoscabo frente a un auditorio, no para complacerse con la lectura silenciosa. Cabe señalar además que no hay una frontera clara entre lo sagrado y lo profano, y menos aún en el mundo periférico, por lo que la pretensión de autonomía, además de

carecer de universalidad, no resulta válida para el mismo Occidente. Es que toda literatura sagrada es en alguna medida profana, por cuanto añade al mito original elementos que hacen a las circunstancias existenciales del autor o intérprete, lo que va desde *El cantar de los cantares* y *San Juan de la Cruz* a las plegarias de los *ñanderú guaraníes*. Siempre lo sagrado, para emocionar a los fieles, debe establecer lazos con lo cotidiano, con personas concretas y las situaciones por las que atraviesa la sociedad. Cuando lo sagrado toma distancia de esta base pierde arraigo y debe mantenerse por la coacción de las castas sacerdotales. El esoterismo consolidó así el poder de las mismas, a expensas de la comunicación del hombre con la divinidad. La palabra que fluye se convierte entonces en una palabra congelada, dada de una vez para siempre, y que pretende expresar la verdad única del cosmos. La escritura sirvió muy bien a este propósito, pero también la oralidad lo apuntaló a menudo, no sin un gran esfuerzo, e imponiendo severas penas a los que olvidaban un texto o lo modificaban. El afán críptico de la escritura sagrada llegó a instituir lenguas artificiales muy alejadas del habla popular, como el egipcio antiguo y el sánscrito, y por cierto el latín, que hasta hace pocos años constituyó el instrumento de la liturgia católica.

Fue más bien tarea de la Reforma romper con este espíritu, al impulsar traducciones de la Biblia a las diversas lenguas, lo que la convirtió en uno de los mayores *best sellers*. La Contrarreforma emulará dicho aspecto, de modo que los textos religiosos entrarán a América también en castellano, y hasta serán traducidos a las principales lenguas indígenas. Pero sólo los de este carácter. A pesar de que el guaraní fue el único idioma usado en las misiones y el principal medio de comunicación del Paraguay, ni una sola producción literaria de esa lengua se transcribió de la oralidad durante la Colonia. Existió, sí, una profusa literatura en guaraní impresa en las misiones con textos católicos, que servían a los fines de la evangelización. Las misiones ayudaron a fijar la lengua para valerse de ella, afirman Bareiro Saguier y Rojas Mix, pero vaciándola de sus valores originales⁶. En 1506 España dicta una disposición que pretende preservar a los indígenas de las obras de ficción o entretenimiento. Una real cédula de 1531 prohíbe llevar a las Indias "libros de romances de ystorias

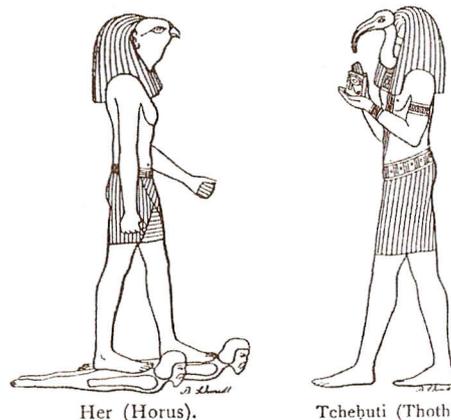
vanas, como son el *Amadís* y otros de esta calidad porque este es mal ejercicio para los indios e cosa en que no es bien se ocupen ni lean". Las mismas se reiteran en 1536 en las instrucciones al Virrey Antonio de Mendoza. No obstante, tales libros profanos llegaron a este continente, alimentando una segunda oralidad en los pueblos indígenas, como luego veremos.

La introducción de los libros cristianos vino acompañada por la destrucción de los libros americanos por "herejes". Ya Cortés se ocupó de quemar cientos de códices del archivo de Texcoco, y fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México, dio cuenta del resto. Más célebre es el Auto de Fe de Maní, realizado en 1562 por fray Diego de Landa, tras valerse de la tortura y el crimen para encontrar los códices mayas. Poco se salvó del fanatismo de los misioneros, aunque la escritura de caracteres latinos serviría luego para recuperar a algunos de ellos. Claro que este trabajo se hizo en forma clandestina o se enmascaró con otros propósitos. Sahagún disimula su tarea etnográfica con el argumento de que al recopilar los textos indígenas se podrá combatir mejor la idolatría. Sin embargo, en 1577 una real cédula interrumpió la redacción de su *Historia General de las cosas de la Nueva España* (obra bilingüe con ilustraciones de tradición mixta), prohibiendo en forma terminante esa tarea "diabólica" que se proponía consignar todo el patrimonio verbal náhuatl "antes de que desaparezca" y disponiendo la inmediata destrucción de los "testimonios del paganismo". A causa de esta cédula, los textos permanecieron cientos de años en el silencio. Recién en el siglo XIX es exhumado el *Popol Vuh* de los kichés, mientras que *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala, concluido en 1615, deberá esperar hasta 1936 para ver la luz. Los textos clásicos de la cultura náhuatl recopilados por Sahagún, Durán, Olmos y otros, debieron esperar también a que el padre Angel María Garibay los rescatara.

Frente al problema que plantea la literatura popular habrá que preguntarse siempre en primer término quién la define, y en base a qué criterios. Algo similar ocurre en el terreno del arte, donde se aplica el concepto occidental del mismo a la producción plástica de los sectores subalternos, la que por lo

común carece de un propósito predominantemente estético. Así —y sirva esto de ejemplo— el relato mítico no responde a la idea de ficción, pues los que lo vivencian lo sienten como una **vera narratio** de función eminentemente religiosa, por lo que no puede homologarse con la convención literaria. El mismo concepto de literatura que hoy se maneja, como vimos, es de origen occidental y elitista, y por lo tanto extraño a los sectores populares, por más que éstos cultiven géneros admitidos como literarios, o al menos como integrantes de una literatura “folklórica”. Por consiguiente, no sería del todo correcta la afirmación de algunos sociólogos de que literatura es lo que una sociedad acepta como tal. Ello puede ser válido para el sector dominante, mas no para el subalterno, que debe someter las formas heterogéneas que asume su lenguaje (tanto poético como en prosa) a categorías y enfoques ajenos a su sistema comunicacional, en base a los cuales se los juzgará. A causa de esto precisamente se puede tildar a tal literatura de “bárbara”: porque es valorada desde afuera, por un otro que además de desconocer sus códigos se siente superior, pues su etnocentrismo le impide entender la diferencia como una especificidad digna de respeto. Especificidad, por otra parte, propia de una práctica que nunca se piensa a sí misma como literaria ni teoriza sobre sus principios formales, pero a la que podemos considerar como tal, con el mismo derecho que se arrogan los que incluyen en la historia de la pintura obras de carácter religioso realizadas en la Edad Media, es decir, antes de que se creara el concepto de arte, que, como sabemos, es hijo del Renacimiento.

O sea que resulta perfectamente lícito incorporar al concepto de literatura discursos escritos y orales creados fuera de sus convenciones, como de hecho se viene haciendo, siempre que se evite el reduccionismo fácil en lo que respecta a los géneros, y no se homologuen las leyes de la oralidad con las de la escritura. Lo grave es que dicha incorporación no se realice comúnmente en términos de igualdad, de coexistencia e intercambio en similares condiciones, sino dentro de un sistema jerarquizado, donde las creaciones populares son tildadas de “folklóricas” y consideradas de segunda mano, algo que no puede codearse con las bellas letras, que son las letras de los que ejercen (o pretenden ejercer) el monopolio de la palabra.



Her (Horus).

Tchebuti (Thoth).

Horus, el dios egipcio de la lengua o la palabra articulada (izquierda), y Thoth, el inventor de la escritura (derecha). Dibujos de E. A. Wallis Budge.



El dios maya del maíz escucha el relato de la creación de la humanidad de parte del Dios D. La palabra está representada por un grafismo que le sale de la boca. Nótese también la gestualidad que la refuerza (Códice de Dresden, página IX).

A los que de un modo expreso o tácito alimentan la asimetría cabe hacerles dos advertencias, como llamado a la reflexión. La primera, que tomen en cuenta que en tanto **outsiders** de la cultura popular no comparten la totalidad de sus referencias (lo que sí ocurre entre el narrador oral y su público), por lo que toda desvalorización queda viciada de etnocentrismo hasta que no se pruebe lo contrario, recurriendo a las leyes propias del sistema comunicacional en cuestión, o a pautas que a todas luces puedan admitirse como universales. La segunda, que en el contexto de América Latina, al igual que en los de África y Asia, la literatura popular da buena cuenta, tanto en sus contenidos simbólicos como en sus manejos de lenguaje, de las distintas vertientes del imaginario social, a las que ninguna auténtica literatura puede ignorar, y máxime si aspira a afirmar su especificidad frente a otras literaturas. Y no se trata de tomar sólo de ella la información que contiene, sino también de prestar especial atención a sus modos de decir las cosas, como lo hicieron Rabelais, Joyce y muchos otros grandes escritores.

El problema de la incorporación de las literaturas indígenas lleva a trabajar al menos en cuatro líneas. La primera sería la literatura de tradición oral de estos pueblos, narrada o cantada en su lengua y con la totalidad de los elementos que definen el estilo social y aportan unidades semánticas no verbales. La segunda está dada por el tránsito de los relatos y cantos de tradición oral a la escritura, lo que obliga a distinguir los casos en que dicho tránsito fue realizado por personas ajenas al grupo de los que fue obra de miembros del mismo, y a preguntarse si se utilizó la lengua materna o una segunda lengua. La tercera línea sería la creación literaria escrita en lengua indígena, actualmente en emergencia, y que reclama un sitio en la literatura de América Latina que vaya más allá de contar sus mitos y cuentos a los niños mediante adaptaciones estereotipadas. Una última línea de trabajo serían las creaciones literarias escritas en los idiomas coloniales (español, portugués, inglés) por miembros de dichas minorías, quienes se apoderan así de lenguas de gran difusión para poder publicar sus obras y encontrar un público lector que de otro modo no tendrían, por pertenecer a pueblos ágrafos o que carecen de la práctica de la lectura. África y Asia optaron por

esta línea, no sin desatar encendidas polémicas en el seno de las sociedades nacionales y hasta en los mismos grupos tribales. Por otra parte, no se trata sólo de realizar un buen traspaso de la oralidad a la escritura y los nuevos medios lo que se ha dado en llamar oralidad mediatizada, sino de retroalimentar el sistema de la oralidad con la devolución de todo lo que se registró y publicó por los diferentes medios, como parte de un proceso de reculturación y apuntalamiento de su propia lengua, la que deberá jugar un rol fundamental en la alfabetización.

Es que, como señala el escritor zapoteco Víctor de la Cruz, la literatura india contemporánea se plantea en primer término el problema del alfabeto. Los escritores comienzan a escribir utilizando las letras del alfabeto latino, pero adaptándolas o combinándolas para adecuarlas a los fonemas de su lengua materna y formar así un alfabeto práctico. Pero ocurre a menudo que éste no se encuentra uniformado, y surgen criterios disímiles al respecto que se disputan la primacía y hasta producen confusiones en el sentido, ya que a los serios desacuerdos sobre cómo resolver un problema lingüístico se suman las variantes dialectales de una misma lengua. Tales dificultades llevan en la mayor parte de los casos a utilizar la lengua colonial, donde los criterios, sí, son uniformes⁷. Sucede así que muchos alfabetizados pueden leer sin problema el español, pero tropiezan al leer textos en su propia lengua, por falta de costumbre. Mas ocurre asimismo, como contrapartida, que los grupos indígenas con mayor dominio de la lecto-escritura en su lengua la están usando no sólo para escribir cuentos y poesías, sino también ensayos científicos y textos oficiales. Esta es sin duda la mejor vía para lograr que dichas lenguas dejen de ser vistas como "dialectos" sin posibilidad de escribirse⁸.

Ya en 1961 observaba George Steiner que el escritor tendía a usar cada vez menos palabras y a quedarse con las más simples, tanto porque la cultura de masas había diluido el concepto de cultura literaria, como porque las realidades que el lenguaje podía expresar de forma necesaria y suficiente habían disminuido de manera alarmante⁹. Es que la palabra configuraba ya un medio de intercambio tan perverso como el dinero, formando parte, desde el toque final que le dieran la publicidad y los promotores de ideologías sospechosas, del fetichismo de la mercancía. En los años que pasaron desde en-

tonces el problema no hizo más que agravarse, alejando a la verdadera creación literaria del mercado y sometiéndola así a un creciente aislamiento, pues la comunicación —y esto lo decía también Steiner— sólo puede hacerse efectiva dentro de un lenguaje disminuido o corrupto. En esta era de la palabra devaluada, adocenada, domesticada, se torna acuciante recuperar ese valor mágico, numinoso, creador del ser de las cosas, que aún posee el lenguaje de muchos pueblos de la periferia (como los guaraníes, los bambara, los dogon y los bantú, entre muchos otros), que han elaborado ideas tan sutiles como complejas para destacar la importancia del mismo. Dichos sistemas de pensamiento guardan claves capaces de salvar a la modernidad occidental del abismo de la pérdida total del sentido que hoy corrompe sus símbolos, y con ellos al mismo pacto social. Una palabra vaciada de sentido no puede tener ya vínculos con la acción, o sólo sirve para poner trabas a todo acto capaz de transformar la realidad. Decía Carlyle que las palabras que no conducen a la acción, y más aún las que la entorpecen, son una impertinencia en la tierra.

Pero al margen de los graves problemas que aquejan a la modernidad occidental y su deseo de abrirse a las culturas que aún conservan el valor de la palabra, está el hecho de que la emergencia civilizatoria de América Latina precisa una teoría del arte y la literatura, las que serán aplicables en gran medida a todo el mundo periférico. Se trata, como se dijo, de crear un sistema capaz de comprender a los otros sistemas, de incluir lo que la concepción occidental excluye, y a la vez de generar mecanismos defensivos de lo que hasta ahora ha sido negado. Ello debe darse sin privilegiar a la América mestiza como eje de un proyecto de identidad, como hizo el criollismo, para tomar en cuenta todas las prácticas lingüísticas de las diferentes matrices simbólicas que aún mantienen un resto de autonomía. Es que una teoría que se pretenda verdaderamente científica y universal debe abolir el ámbito de lo subalterno, pues mantenerlo bajo cualquier máscara sería no sólo renovar a conciencia las formas de una vieja dominación, sino también desconocer el rol de la literatura en el proyecto de identidad de todos los pueblos del mundo que, después de sobrevivir siglos en la noche de la marginalidad, buscan hoy su rostro en un espejo fragmentado.

NOTAS

- ¹ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978; pp. 57 y 62.
- ² George Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, México, Gedisa, 1990; p. 18.
- ³ Jacques Lacan, *Escritos I*, México, Siglo XXI Editores, 1980 (2ª ed.); pp. 96-98.
- ⁴ Cf. Ticio Escobar, *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*, Asunción, RP Ediciones, 1993; p. 9.
- ⁵ Cf. *Ibidem*; p. 264.
- ⁶ Rubén Bareiro Saguier y Miguel Rojas Mix, “La expresión estética: arte popular y folklore. Arte culto”, en *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI UNESCO, 1986; p. 450.
- ⁷ Cf. Víctor de la Cruz, “Literatura indígena: el caso de los zapotecos del Istmo”, en *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, de Carlos Montemayor (Coordinador), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993; p. 141.
- ⁸ Cf. Juan Gregorio Regino, “Escritores en lenguas indígenas”, en *Ibidem*; p. 124.
- ⁹ George Steiner, *op. cit.*; p. 50.