

El indígena a través del diálogo y los actos de habla en el viaje americano de Alexander von Humboldt

Latin American Indians through Dialogue and Speech Acts in the Travel of Alexander von Humboldt

ADRIÁN HERRERA

Universität zu Köln, Alemania

herreraa@uni-koeln.de

| Abstract: When Humboldt traveled through Latin America, many indigenous languages were still spoken despite three centuries of European colonialism. While Alexander von Humboldt explores geography and analyzes the Native South American languages, he also takes their speakers (at the same time, inhabitants of the explored geography) in consideration: indigenous voices are articulated through dialogue and speech acts, both in their tongues and in Spanish, the colonial language. As the South American Indian speaks, Humboldt listens. For instance, Indians are able to articulate their own culture, deconstruct language and the power relations that it holds, as well as to express themselves aesthetically. They even collaborate with the German scientist in the production of knowledge. This paper analyzes how Humboldt represents Indians as speakers and, for instance, as active participants in several episodes of Humboldt's travel.

Keywords: Speech acts; Dialogue; Travel literature; Indigenous languages.

| Resumen: En el tiempo en que Humboldt visita América, muchas lenguas indígenas aún se hablaban activamente, a pesar de las inclemencias de casi tres siglos de colonialismo europeo. Mientras Alexander von Humboldt realiza exploraciones geográficas y observa analíticamente las lenguas indígenas americanas, no lo hace sin una consideración de sus hablantes, a su vez habitantes de aquella geografía explorada: las voces indígenas se articulan a través del diálogo y diversos actos de habla, ya sea en sus propios idiomas o en castellano, la lengua colonial. Mientras el indígena habla, Humboldt lo escucha. Por ende, el indígena es capaz de articular su propia cultura, de deconstruir la lengua y las relaciones de poder que esta encierra, así como de expresarse estéticamente. Incluso adquiere la posibilidad de colaborar en la producción del conocimiento junto al científico alemán. En este artículo, observaremos

cómo Humboldt representa a los indígenas como *hablantes* y, por lo tanto, como participantes activos en diversos momentos de su viaje.

Palabras clave: Actos de habla; Diálogo; Literatura de viajes; Lenguas indígenas.

Desde el encuentro entre americanos y europeos, la investigación y el conocimiento de las lenguas indígenas americanas tuvo una gran importancia en el establecimiento de las instituciones coloniales. Sobre todo miembros del clero asumieron una labor primordial en la recopilación de materiales lingüísticos, composición de gramáticas y diccionarios con el fin de facilitar la evangelización de los diversos grupos humanos que ya habitaban el continente americano a la llegada de los europeos. Inicialmente, el viaje de Humboldt y Bonpland perseguía objetivos de investigación naturalista (clima, plantas, animales) y geológica (vulcanología, mineralogía) en las entonces colonias españolas en América. Sin embargo, conforme se desarrolla el viaje, la mirada viajera se amplía a otros aspectos de las sociedades ahí establecidas, su historia y su cultura. Dentro del vasto abanico de intereses científicos de Humboldt, una de las facetas más importantes de su obra americana es la observación y análisis de las lenguas indígenas. Ya conocido e investigado es su papel como compilador de materiales lingüísticos (gramáticas, vocabularios, etc.) y observaciones analíticas para su hermano Wilhelm y muchas otras figuras conocidas de la lingüística comparativa europea, como Curtius, Bopp y Vater. Gracias a Trabant (2004) y Rousseau (1992), se sabe también que Humboldt teorizó ampliamente sobre las lenguas indígenas tanto en la *Relation historique* de su *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* (1816-1831¹) así como en el prólogo de *Vues des cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique* (1810), contribuyendo además a la introducción de nuevos conceptos teóricos para la disciplina, como por ejemplo aglutación y aglomeración (Trabant 2004: 178). Si bien Humboldt echa mano de fuentes e informantes indígenas durante la totalidad de su viaje, particularmente en América del Sur y México, dejando así comentarios sobre sus lenguas, sistemas de escritura y numeración en diversas partes de su obra, la concentración más densa de sus observaciones lingüísticas sobre las lenguas americanas se da entre los pueblos maipures (capítulo XXI, libro VII) y chaymas (capítulo VII, libro III) durante la exploración de las cuencas del Orinoco. Las lenguas indígenas son valiosos objetos de observación y análisis y estas, *sin sus hablantes*, llegan de la mano de Humboldt a Europa central como corpus estático de observación para la lingüística europea.

En su crítica de la obra de Humboldt, concretamente de *Ansichten der Natur*, Mary Louise Pratt destaca la desaparición del objeto humano detrás de la mirada del científico europeo (Pratt 2008: 123), cuya obra, selectivamente leída en Euro-

¹ La edición consultada aquí corresponde a la edición en trece volúmenes en octava de la Librairie grecque-latine-allemande disponible en el acervo electrónico "Gallica" de la Bibliothèque National de France. En: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10429371>> (9 de noviembre de 2018). Las citas del texto original francés aquí desplegadas respetan la ortografía y conjugaciones originales, si bien desaparecidas en el uso contemporáneo.

pa, se limita a una representación arqueologizante y naturalizante de América donde los habitantes indígenas desaparecen (Pratt 2008: 130). No obstante, ¿es realmente válida esta premisa en la representación de los indígenas como portadores de una lengua? En cuanto sujetos lingüísticos, ¿se reduce Humboldt únicamente a una labor compilatoria de lenguas indígenas sin sus hablantes, sin tomarlos en cuenta en otros momentos de su viaje?, ¿juzga Humboldt las lenguas indígenas en desventaja respecto a las lenguas europeas anulando la capacidad del indígena para articular su propio discurso y participar en la producción de otros tipos de conocimiento? Si deseamos analizar la representación de los indígenas en Humboldt como sujetos lingüísticos, un análisis que se limite a estudiar su papel como estudioso de las lenguas indígenas reduciría a estas a un objeto estático de observación donde el hablante ha desaparecido completamente, absorbido en la mirada colonial que lo deja en silencio. Sin embargo, ¿es posible que el indígena *continúe hablando* con una función concreta en diversos momentos del viaje? Mientras Alexander von Humboldt realiza exploraciones geográficas y observa analíticamente las lenguas indígenas americanas, considerando que entiende los idiomas del mundo como “creaciones intelectuales de la Humanidad” (Humboldt 1810: 151), no lo hace sin una representación de sus hablantes, a su vez habitantes de aquella geografía explorada: las voces indígenas se articulan a través del diálogo y diversos actos de habla, ya sea en sus propios idiomas o en castellano, la lengua colonial. Mientras el indígena habla, Humboldt lo escucha. Por ende, el indígena es capaz de articular su propia cultura, de deconstruir la lengua y las relaciones de poder que esta encierra, así como de expresarse estéticamente. Incluso adquiere la posibilidad de colaborar en la producción del conocimiento científico junto al viajero alemán. En este artículo, observaremos cómo Humboldt no se limita a la descripción lingüística de los idiomas nativos de América, sino que representa a los indígenas como *hablantes* y, por lo tanto, participantes activos en diversos momentos de su viaje. Para ello, se analizarán algunos pasajes de la obra americana de Humboldt, en concreto, los episodios relativos al pueblo chayma, condensados mayormente en el capítulo VII, libro tercero, de la *Relation historique*, así como algunas de sus cartas y los pasajes correspondientes de su diario de viajes.

EL DIÁLOGO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO

Del mismo modo que sucedió con la obra de otros pensadores del Renacimiento y la Ilustración (Sahagún, Voltaire, etc.), los escritos de Humboldt encierran una dinámica dialógica: es decir, se escriben gracias a la aportación de diversas fuentes y a la intervención de otras manos (transcriptores, dibujantes, asistentes), y además se nutren de la vasta interacción con otros científicos en un largo proceso de producción, perfeccionamiento y difusión del conocimiento. Testimonio de esta interacción dialógica sería, por ejemplo, la copiosa correspondencia que sostuvo con al menos 82 personas e instituciones en América y Europa durante su expedición americana (Moheit 1993:

17). No podemos olvidar la cercana colaboración con Aimé Bonpland, en el viaje a América; con Gustav Rosé (y otros), en su expedición a Asia central; o su interacción epistolar con el geólogo Jean Baptiste Boussingault durante la composición del cuarto y quinto tomo del *Kosmos* (Päßler 2009: 115). En el diálogo con otros sabios, ¿dónde se encuentra la voz indígena? Lejos de ser una presencia silente y fantasmagórica, el indígena tiene una importante función como orientador, acompañante e informante. Aunque dueño de un sistema epistemológico impregnado por un pensamiento “irracional” (es decir, sustentado en mitos, creencias religiosas y mágicas), distinto al europeo, más inclinado hacia lo “racional”, la voz indígena entra en diálogo con Humboldt, implícita o explícitamente, a lo largo de diversos episodios.

Así como sucedió con Bernardino de Sahagún, que junto a sus escribanos indígenas y sus múltiples informantes nahuas construyó la obra sobre la cultura azteca más importante de su tiempo, varias personas pertenecientes a las culturas nativas de América colaboraron también con Humboldt en diversas tareas y momentos. Un episodio que deja testimonio de dicha colaboración dialógica lo encontramos en la exploración de las montañas de Ecuador, de la cual dejan testimonio diversas cartas, la *Relation historique* y algunas entradas en su diario. En la carta dirigida a Wilhelm von Humboldt desde Lima el 25 de noviembre de 1802, Alexander ofrece algunos detalles científicos y anecdóticos sobre el estudio y exploración del Pichincha, el Cotopaxi, el Chimborazo, el Antisana y el Iliniza. Si bien la experiencia de La Condamine sirve como guía (“c’est là qu’en suivant ses traces, je fis ma première tentative”, Humboldt 1993: 210), la interacción con los indígenas permite construir nuevo conocimiento sobre lo ya investigado por aquel. Humboldt asciende por primera vez al cráter del Pichincha en compañía de un local, el 26 de mayo de 1802: “Je fis mon premier voyage seul avec un Indien” (Humboldt 1993: 209). Tras un primer vistazo, el sujeto indígena, de cuya persona no sabemos aún siquiera el nombre, parece oculto detrás de la persona del científico. Sin embargo, una lectura cuidadosa de las siguientes líneas demuestra una constante interacción dialógica:

Mais *nous manquâmes* périr. L’Indien tomba jusqu’à la poitrine dans une crevasse, et *nous vîmes* avec horreur que nos avions marché sur un point de neige glacée; car à quelques pas de *nous* il y avoit des trous par les quels le jour donnoit. *Nous nous* trouvions donc, sans le savoir, sur des voutes qui tiennent au cratère même (Humboldt 1993: 210 ; las cursivas son mías).

Humboldt se une a su acompañante a través de la primera persona del plural “nous”: experimentan las mismas emociones como el miedo o el asombro, e interactúan en la contemplación de la naturaleza. Si bien en dicha carta no se dice mucho sobre aquel *indien* que lo acompaña, líneas más abajo Humboldt nos da a entender implícitamente cómo este es partícipe de la realización de mediciones y observaciones. Durante su estancia en el cráter, por ejemplo, hubo algunos temblores, “dont *nous comptames* dix-huit en moins de trente minutes” (210). Asimismo, “*pour mieux examiner* le fond du cratère, *nous nous couchâmes* sur le ventre, et je ne crois pas que l’imagination puisse se figurer quelque chose de plus triste, de plus lugubre, et de plus effrayant que ce que *nous vîmes*

alors” (210). Aunque en muchos otros episodios (p. ej., en la exploración de la cueva del Guácharo) Humboldt marca una distancia entre las creencias mágicas respecto a sus propias observaciones, la voz indígena forma parte de la exploración empírica. Explícitamente, como puede observarse en el uso de la primera persona del plural, e implícitamente, porque el intercambio de experiencias requiere de una dinámica dialógica.

En su lectura de la *Relation historique*, Pratt considera que el indígena funge como un “instrumento” que, sutilmente, está sometido en la primera persona del plural a una relación jerárquica donde el observante europeo no hace más que sacar ventaja del trabajo de aquel. Según Pratt, a través de esta estrategia retórica, la *Relation historique* “naturalizes colonial relations and racial hierarchy, representing Americans, above all, in terms of the quintessential colonial relationship of *disponibilité*” (Pratt 2008: 128). Sin embargo, el análisis de otra fuente sobre el mismo episodio demuestra que en esta relación no se trata de una simple dicotomía jerárquica. En la entrada de su diario del 26 de mayo de 1802, que corresponde al mismo episodio narrado en la carta citada líneas arriba, Humboldt expone una relación más dinámica con su acompañante. A diferencia de la carta, aquí aparece con su nombre propio, Philippe (“Felipe”) Aldas. Mientras que otros acompañantes indígenas decidieron quedarse atrás, Aldas tuvo “el coraje” de acompañar al científico alemán hasta el cráter del Pichincha (Humboldt 1986: 202). En las líneas posteriores, Humboldt describe más a detalle el peligroso episodio, también reproducido en su carta, donde Felipe Aldas se hunde en la nieve que cubría un abismo entre las rocas. Aparece nuevamente la dinámica del “nosotros”, de la experiencia en común [“nous nous crûmes en sureté”, “nous découvrièmes”, “nous n’avions à peine que deux toises carrées pour nous mouvoir” (203)], pero más importante aún, Felipe Aldas articula su propia voz y su propia manera de ver el mundo. En la mutualidad, se muestra la experiencia del diálogo:

Nous nous inspirions du courage mutuellement, preuve certaine qu’on a peur. Mais tout d’un coup le pauvre Indien Aldas tomba dans la neige jusqu’à moitié ventre. Il cria que ses pieds étaient en l’air, qu’il restait suspendu, monté sur de la neige [...] Quoiqu’un peu consterné, j’aidais assez bien l’Indien, car quoique à deux pas de lui, j’avais pied ferme. Nous rebroussâmes, car il était impossible de suivre cette tentative. L’Indien en paraissait assez content, car dégouté du danger qu’il avait couru, il se rassura dans l’idée qu’il n’est pas permis de se rapprocher trop de la Divinité des volcans (202; las cursivas son mías).

A través del discurso indirecto (il se rassura, il cria que), Humboldt ofrece un espacio a la articulación de Aldas, la de sus sentimientos (el miedo, el terror) y la de sus creencias religiosas, mismas que el científico europeo se abstiene de juzgar. A un mismo nivel (“Nous nous inspirions du courage *mutuellement*”), Humboldt siente también junto a Aldas el miedo y el asombro. Le permite hablar y expresarse, conservar su nombre, si bien sustituido a veces por *Indien*, dejando claras las relaciones de raza tan criticadas por Pratt. Sin embargo, Humboldt desmonta una jerarquía colonial donde el indígena es una figura pasiva en permanente silencio ante la mirada y guía europea, portadora del conocimiento auténtico y que únicamente se sirve de aquel como instrumento.

En el relato sobre la expedición hacia las cataratas del Raudal de los Guahibos (capítulo XXI, libro VII de la *Relation historique*) se muestra nuevamente la relación dialógica entre los viajeros europeos y los indígenas, pero con algunas diferencias remarcables. En dicha expedición, realizada en piragua, Humboldt y Bonpland van en compañía de un monje, Don Nicolás de Soto, así como de un grupo de guías, cargadores y remeros. A ellos, Humboldt se refiere colectivamente como “les Indiens”. Tras una tormenta y la caída la noche, bajo la presión de Soto deciden continuar el camino a pesar de que sus ya agotadas antorchas los habían dejado en la cerrada oscuridad de la selva. Durante el camino, el piloto de la piragua, sin identificar, toma la palabra en castellano: “Le pilote indien, qui s’exprimoit avec assez de facilité en castillan ne manquoit pas de nous parler de couleuvres, de serpens d’eau et de tigres, qui pouvoient nous attaquer” (Humboldt 1822, VII: 163). Humboldt destaca el poder de comunicación que otorga la lengua (español), el necesario para hacerse escuchar, pero más aún, para transmitir un saber aparentemente indispensable para la seguridad de la expedición, en un intento por revertir las relaciones de poder. Humboldt asume una postura crítica al saberse manipulado a través del miedo, no sin reconocer las complejas circunstancias de la sociedad colonial que dan lugar a esta dinámica de comunicación:

Ce sont, pour ainsi dire, des *entretiens obligés* lorsqu’on voyage de nuit avec les indigènes. En intimidant le voyageur européen, les Indiens croient *se rendre plus nécessaires* et gagner la confiance de l’étranger. L’habitant le plus grossier des missions connoit les ruses qui naissent partout des rapports entre des hommes d’une fortune et d’une civilisation très-inégales. Sous le régime absolu et parfois un peu vexatoire des moines, il *cherche à améliorer* sa condition en employant ces petits artifices (Humboldt 1822, VII: 163-164; las cursivas son mías).

Por un lado, este pasaje deja entrever la omnipresencia del diálogo (“entretiens obligés lorsqu’on voyage de nuit avec les indigènes”), donde el indígena rompe el silencio para afirmar su lugar en la expedición. Este, en interacción con los científicos, forma parte en la cadena de ayudantes e informantes para la construcción del saber como portador de un conocimiento útil (p. ej. aquí los peligros de la selva). Por otro lado, Humboldt realiza una crítica sobre la sociedad colonial, en concreto, la desigualdad al interior de la jerarquía social: el indígena actúa de mala fe porque necesita asegurar su posición en ella. De cierta manera, la representación del diálogo nos permite entender y criticar las relaciones de poder.

EL ACTO DE ESCUCHAR

El indígena no permanece en silencio. Si bien en obras como *Vues des cordillères* (1810) y la relación histórica del *Voyage aux régions* (1816-1831) es observado, el indígena es también escuchado. Aunque es cierto que en muchos momentos, sobre todo en las partes iniciales del viaje, Humboldt se posiciona colonialmente frente a los habitantes del así llamado Nuevo Mundo, reconociendo en ellos culturas materialmente menos

avanzadas, un arte menos sofisticado, lenguas y culturas más “primitivas” en relación a Europa, esta jerarquía evoluciona: se reivindica, se relativiza e incluso se contradice con el paso de los años (en relación al arte indígena, véase Lubrich 2014). Pero para que esta transformación fuera posible, fue necesario un proceso dialógico. Y una parte esencial en la dinámica del diálogo es el acto de escuchar. Del mismo modo que sucede en la relación entre Sahagún y sus informantes, cuando el indígena habla, Humboldt lo escucha. En esta interacción, entran en contacto sistemas epistemológicos muy distintos: el mundo de la “superstición” de los americanos y el de la razón ilustrada europea, bien para despejar las imprecisiones de las creencias gracias al conocimiento empírico, bien para que las “supersticiones” impulsen la búsqueda de explicaciones más lógicas en la curiosidad del viajero. Entre los diversos fenómenos naturales que tanto maravillaron a Humboldt, se encuentra aquel de las “lajas de música” del Orinoco, unas rocas de las cuales muchos viajeros afirmaban haber escuchado sonidos similares a los de un órgano. Sobre estas, un indígena afirma: “C’est de la sorcellerie (*cosa de bruxas*)’, disoit notre jeune pilote indien qui savoit parler castillan. Nous n’avons jamais entendu nous-mêmes ces sons mystérieux” (Humboldt 1820, VI: 377). Al respecto, Humboldt inmediatamente reflexiona sobre la posibilidad de que las cavidades internas de la roca produzcan, gracias a la circulación del viento, semejantes sonidos. Asimismo traza un paralelo con la antigua creencia egipcia de que dentro del coloso de Memnón se encontraba una voz humana atrapada: “mais l’observation des naturels de l’Orénoque, que nous rapportons, paroît expliquer d’une manière naturelle ce qui a donné lieu à la croyance égyptienne qu’une pierre rendoit des sons au lever du soleil” (Humboldt 1820, VI: 379). Si bien la traduce en una explicación racional, Humboldt no descalifica la validez de la voz indígena ni la juzga errónea: esta transmite un saber que también conforma parte de un sistema de creencias previo al pensamiento ilustrado, equiparable al de una alta civilización como la egipcia. A su modo, no deja de explicar “de manera natural” un fenómeno físico.

De cómo las voces indígenas y sus saberes complementan el conocimiento europeo nos da cuenta otro fragmento de la ya citada carta a Wilhelm von Humboldt del 25 de noviembre de 1802. Alexander dice haber entrado en contacto, por casualidad, con Leandro Sepla, un noble indígena de Licán (Ecuador) quien, “para ser indígena”, era un hombre “singularmente” cultivado (Humboldt 1993: 211). Este le proporcionó a Humboldt unos manuscritos que contenían la historia de Quito previa a la conquista del inca Tupayupangui, traducidos por uno de los ancestros de Sepla de la lengua puruguay al castellano, estando la versión original ya perdida en aquel momento. Aunque occidentalizada a través de la traducción, Humboldt enriquece y complementa sus conocimientos de aquella región volcánica gracias a una fuente indígena:

de précieux renseignements, sur-tout sur la mémorable époque de l’éruption de la montagne nommé *Nevado de Altar*, qui doit avoir été *la plus haute montagne de l’univers*, plus élevée que le Chimborazo, et que les Indiens nommoient *Capac-urcu, chef des montagnes* (1993: 233; las cursivas son mías).

En su carta, Humboldt integra las hipérboles (“la plus haute montagne de l’univers”) y metáforas (“chef des montagnes”) del lenguaje mítico-literario indígena de aquel texto. Interesado por la estética del lenguaje, el viajero realiza algo más que una paráfrasis: incorpora los saberes prehispánicos y su retórica, no para descalificarlos como alegorías míticas del mundo, sino para apreciar su belleza expresiva e integrarlos en el cuerpo del conocimiento objetivo. En su estética lingüística, encuentra un rasgo común a su propia idea de lo que debía ser la escritura científica, en la que “una cierta precisión en el tratamiento de hechos concretos no necesariamente implica palidez en la expresión” (Humboldt 2004: 4-5; la traducción es mía). No hay una relación jerárquica ni binomial, sino que absorbe el contenido del texto indígena como parte de sus conclusiones: después de todo, la afirmación que encuentra en dicho manuscrito de que la erupción del Cotopaxi había durado siete años, la comprende como una hipérbole de los hechos reales. En aquel paraje, Humboldt dice observar una enorme cantidad de material volcánico y afirma también que, durante la última erupción, la ciudad de Quito había permanecido a oscuras por periodos de 15 a 18 horas.

EL INDÍGENA Y LOS ACTOS DE HABLA

Como se ha mencionado líneas más arriba, ya se ha investigado sobre la contribución de Alexander von Humboldt al estudio de las lenguas indígenas. Realizó una minuciosa observación y compilación de materiales en las lenguas americanas que sirvieron a muchos de sus contactos en Europa, como Schlegel (Bonn), Franz Bopp (Berlín), Severin Vater (Königsberg) y naturalmente su hermano Wilhelm (Trabant 2004: 160-161). En años recientes, por ejemplo, fueron encontradas dos cartas copiadas por su puño y letra en lengua guaraní (Ringmacher 2014: s. p.) que fueron enviadas a su hermano con algunas anotaciones hechas por él en francés. En su diario de viajes de México a Veracruz, editado apenas la década pasada, encontramos largas listas de palabras (Humboldt 2005: 52-53), una práctica que también se deja ver en la relación histórica. En esta encontramos, en el capítulo XXI, del libro séptimo, y en el capítulo IX, del tercer libro, una gran concentración de listas comparativas de vocabulario, así como un análisis de las lenguas de chaymas y maypures. Así también en su introducción a *Vues des cordillères*, Humboldt hace una interesante genealogía histórica de las lenguas indígenas, rechaza su parentesco con las lenguas tan diversas de Europa y Asia como el hebreo y el vasco, y especula sobre su origen.

Sin embargo, para analizar en Humboldt la lengua indígena como un fenómeno dinámico, es decir, como un acto de habla, no es posible limitarse únicamente a comentar su valoración subjetiva sobre las lenguas. Como también lo ha observado Trabant, se sabe que el científico alemán tuvo una valoración ambivalente de las lenguas nativas de América: a veces las juzga como infantiles y primitivas, en particular, la lengua de los indios caribes, materialmente menos sofisticados que aztecas e incas, cuyas lenguas consideraba más complejas y perfeccionadas (Humboldt 1817, III: 306). Un

análisis del cambio de una mirada eurocéntrica a una menos jerarquizante resultaría en concluir únicamente lo que ya se sabe sobre la mirada de Humboldt respecto a las manifestaciones de las culturas de América: es decir, que pasó de una visión colonial y eurocéntrica a una donde borra toda jerarquía de superioridad cultural (véanse Lubrich 2014 y Trabant 2004). Para este artículo, el centro de interés radica en la articulación de voces indígenas en el texto en diversos actos de habla, sin detenernos en descripción lingüística realizada por Humboldt para ponerla a disposición de la ciencia europea. Del mismo modo que Humboldt entra en diálogo con los indígenas, un diálogo donde el acto de escuchar tiene una gran importancia para articular su visión del mundo, el indígena también habla: no desaparece en el silencio, sino que habla para producir nuevos significados, para poner en práctica una retórica sofisticada y mostrar sus capacidades de expresión estética como evidencia de sofisticación cultural. Entendemos el concepto de acto de habla en el sentido que Austin le otorga en *How to Do Things with Words* (1962), es decir, como actos donde la lengua está en uso para cumplir con determinadas funciones más allá de solo transmitir información.

DE LA FALTA DE COMPRENSIÓN A LA CONFUSIÓN. EL HABLANTE INDÍGENA REVIERTE EL ORDEN Y EL SIGNIFICADO

Un capítulo de enorme valor para entender estas ideas es el capítulo IX, libro tercero, donde Humboldt aborda el origen, las características físicas y las costumbres de los chaymas, así como su lengua y la de algunos pueblos vecinos. Humboldt sitúa a los chaymas dentro de la gran familia de los caribes, junto a otros grupos humanos como los tamanacos, todos ellos bajo el dominio de las misiones capuchinas provenientes de Asturias y establecidas a lo largo del Orinoco. El científico realiza un comentario sobre la fisonomía de los chaymas, poniendo en duda la práctica europea de categorizar a estos pueblos según el supuesto color rojo de su piel. Respecto a su lengua, sus observaciones analíticas han sido de gran valor para su estudio posterior, sobre todo considerando que estos idiomas y culturas han desaparecido. No menos importante es la mirada de Humboldt sobre su manera de usar el lenguaje y su relación con este.

Aunque Humboldt reconoce las capacidades políglotas de los chaymas y la de los demás pueblos del Orinoco, capaces de expresarse hasta en tres lenguas distintas según necesidad, se sorprende también de la ambivalente relación de los indígenas chaymas con respecto al español, la lengua de sus conquistadores: por un lado, encuentra una resistencia y una aparente incapacidad de aprender castellano; por el otro, destaca el aprendizaje de otros chaymas que, sin embargo, parecen no lograr expresarse con claridad. Aunque se da cuenta de que la mayoría de los chaymas entiende el español, Humboldt sugiere una resistencia enfática frente al colonialismo en su negación a aprenderlo: “ils n’ont pas la ambition de être appelés des Indiens policés, ou, comme on dit dans les missions, des Indiens *latinisés*, Indios *muy latinos*” (Humboldt 1817, III: 298). Sin embargo, Humboldt atribuye esta resistencia al español a la enorme diferencia entre su

lengua y la lengua del colonizador (299), así como al hecho de que había muy pocos monjes para enseñar el idioma: según informa, por cada “blanco”, había desde 400 hasta 500 indígenas viviendo en las misiones (309). Sin embargo, entre estos grupos había algunos indígenas que dominaban el español y, aún así, pretendían no poder expresarse bien. Humboldt afirmaba que eran incapaces de organizar bien sus ideas en esa lengua. Ante las preguntas que el viajero les hacía, estos indígenas más cultivados, que “annonçoient de la vivacité d’esprit”, respondían en monosílabos u otorgaban una respuesta que, a su parecer, correspondía a lo que sus interlocutores querían oír, sin realmente reflexionar sobre la respuesta (300). Humboldt, a primera vista impaciente ante estos hechos, no deja sin embargo de sugerir que su supuesta torpeza lingüística es una forma de resistencia frente al colonizador y la presencia europea: “Les voyageurs ne sauroient trop se prémunir contre ces assentiments officieux” (300). Esta incapacidad de expresión en castellano, o más bien, la resistencia o negación a aprenderlo y comprenderlo, no es un acto de torpeza, de silencio pasivo y aceptación ante el europeo que intenta imponer su lengua. Más bien es un acto dinámico en el que el indígena adquiere la capacidad de confundir a través del lenguaje, de dar respuestas ambiguas. En el acto de no hablar o no comprender (o de pretender no hacerlo) hay una decidida resistencia ante el orden colonial.

Sin embargo, Humboldt reconoce en la lengua chayma un sistema de gran complejidad a la que dedica páginas enteras del capítulo IX, tercer libro, para describirla a nivel gramatical, léxico y sintáctico. Con una minuciosa mirada científica, y en espera de que este material tenga una utilidad para la ciencia en Europa, recoge, a veces con admiración y sorpresa, otras veces con incredulidad ante a su dureza fonética y sintaxis, un momento en la historia del chayma. Sin embargo, como ya hemos observado en la introducción, no todo termina en el análisis un objeto estático, como lo sería al realizar una gramática o un diccionario. Al hablar de su sintaxis, Humboldt le otorga al chayma rasgos de un organismo vivo al atribuirle un “cierto aire de juventud” [“certain air de jeunesse”] (Humboldt 1817, III: 324). No se trata de un artefacto arqueológico, sino de una lengua en pleno proceso de formación y perfeccionamiento, comparándola también con una máquina en función: “Les langues américaines sont au contraire comme des machines compliquées dont les rouages sont à jour. On reconnoît l’artifice, je dirai le mécanisme industriel de leur structure. On croit assister à leur formation” (335). Si esta lengua y sus hablantes se ubican en un temprano estadio de formación, ¿es posible que la imposición colonial del castellano implique una interrupción de este proceso y desplace al chayma? Si bien esta lengua se encuentra actualmente extinta, no fue este el destino de sus hablantes. A inicios del siglo XIX, Humboldt asistió al proceso inicial de imposición del castellano en el que, primero, hubo una lenta expansión de este y, segundo, tuvo lugar una gradual germinación de un español impregnado con las huellas de aquella lengua caribe y su cultura. Humboldt se da perfecta cuenta de esto y describe la forma en que el hablante indígena deja la impronta del chayma en el castellano aprendido. Humboldt no habla de errores lingüísticos o de un aprendizaje incorrecto: se aleja del binomio correcto / incorrecto para observar cómo surge una

forma de hablar el castellano en la que se perpetúa la memoria lingüística indígena. Así, por ejemplo, la intervención de ambos sistemas fonéticos producen nuevas palabras para designar la misma cosa: *Galibi* sustituye a “Caribe”, *choraro* a “soldado”, del mismo modo que *patre*, *Tios*, *Atani* y *aracapucha* suplen a “padre”, “Dios”, “Adán” y “arcabuz” (325-326). Los misioneros capuchinos, consientes de esto, adoptaron a su vez el sistema fonético de las lenguas indígenas para adaptar ciertas palabras de la doctrina cristiana y mejorar su comprensión y asimilación entre los nativos. De este modo, Humboldt cuenta cómo los capuchinos comenzaron a utilizar entre los pueblos del Orinoco palabras como *Diosi*, *Tiosu* y *Piosu*, según la pronunciación de cada lengua (Humboldt 1822, VII: 157). Un interesante proceso en el que la lengua indígena es la que cambia al español, no al revés, y donde el hablante indígena activamente obliga a la lengua colonial a una adaptación a su propio sistema fonético.

Humboldt destaca también las curiosas creaciones que surgen a través de la incompreensión. En su incapacidad para comprender conceptos religiosos del castellano y para distinguir fonemas, los indígenas desestabilizan las barreras del significado y crean nuevas asociaciones semánticas ante la desesperación de los monjes capuchinos. Un testimonio de ello lo encuentran en la comunidad indígena de Coruco, donde Humboldt y Bonpland asisten a la clase de doctrina. Ahí, son testigos de cómo nuevamente los chaymas se apropiaron del lenguaje y lo transforman, perpetuando en él su visión del mundo:

C'est une entreprise au-moins très hasardée que de vouloir parler de dogmes à des néophytes, surtout lorsqu'ils n'ont qu'une connoissance très-vague de la langue espagnole. D'une autre coté, les religieux ignorent aujourd'hui presque totalement l'idiome Chaymas; et la ressemblance de sons embrouille à tel point l'esprit de ces pauvres Indiens, qu'elle fait naître des idées les plus bizarres. Je me bornerai à citer un seul exemple. Nous vîmes un jour le missionnaire s'agiter vivement pour prouver que l'*inferno*, enfer, et l'*invierno*, hiver, n'étoient pas la même chose, mais qu'ils différoient comme la chaleur et le froid. Les Chaymas ne connoissent d'autre hiver que le temps des pluies, et l'enfer des blancs leur paroissoit un endroit où les méchants sont exposés à des fréquents averses. Le missionnaire eut beau s'impacienter, il étoit impossible d'effacer les premières impressions, dues à l'analogie entre deux consonnes: on ne parvint pas à séparer dans l'esprit des néophytes les idées de pluie et d'enfer, d'*invierno* et d'*inferno* (Humboldt 1817, III: 198-199).

En la confusión, Humboldt observa un cambio en las dinámicas de poder. Mientras el indígena no sabe hablar español, el misionero también ignora “casi totalmente” el idioma de los chaymas. El choque de los conceptos es claro: en la lengua y la imaginación indígena no existen ni el sonido *v* ni la estación del año más fría. Ambos se funden de manera que el infierno se construye en la imaginación chayma como un sitio lluvioso, opuesto a la imaginación occidental cristiana que lo representa como un lugar de fuego. El indígena transforma la semántica y, al adaptarla, crea un nuevo significado para un significante ajeno, apropiándose. Una vez más la colisión entre la lengua chayma y el castellano desemboca en su mutua deconstrucción.

LAS CAPACIDADES RETÓRICAS Y LA ESTÉTICA DEL LENGUAJE INDÍGENA

Aunque afirma que muchos chaymas no sabían contar más allá de ciertas cifras, Humboldt se muestra sorprendido de la enorme capacidad de expresión numérica de la lengua chayma. Para el científico, existía una enorme paradoja entre la sofisticación del idioma y el estado “salvaje”, es decir, materialmente poco desarrollado, de la cultura chayma y de los demás pueblos del Orinoco. Siendo que entendía la lengua como una manifestación del espíritu, Humboldt suponía que todos estos pueblos eran descendientes de otros más avanzados, posiblemente empujados por el ímpetu guerrero de otros, forzados a vivir entre densos bosques, llanos infinitos y aguas inmensas en las que las inclemencias de la geografía les había hecho perder todo rasgo de civilización. De ahí que Humboldt hable de los chaymas y demás culturas del Orinoco como “peuplades errantes, séparées par la différence du langage et des mœurs, éparses comme le débris d’un vaste naufrage” (Humboldt 1817, III: 261). Su capacidad lingüística parecía ser una característica heredada de sus antepasados. Según Jürgen Trabant, para entender esto hay que considerar que para Humboldt la lengua tenía una profundidad cognitiva, es decir, pensamiento y lengua están unidos entre sí y, además, en relación con la constitución física y racial (Trabant 2014: 166), gracias a lo cual podemos entender la noción de una “lengua heredada”, cuyos hablantes son poco capaces de entender otro idioma totalmente extranjero como el castellano.

La paradoja que Humboldt encuentra entre la complejidad de la lengua y la pobreza material de los chaymas puede resolverse si comprendemos la idea humboldtiana de progreso. Humboldt se refiere a una concepción lineal donde este se traduce en avance material, en la complejidad de las estructuras sociales, políticas y económicas. Dentro de este concepto, Humboldt “encuentra que los pueblos americanos están situados en un determinado lugar dentro de la escala que va de los pueblos más primitivos a los más civilizados” (Labastida 1999: 114), de ahí que guarde diferencias entre, por ejemplo, los chaymas y los incas. Sin embargo, el retraso material no parece estar en conflicto abierto con la sofisticación de una cultura y una lengua; cualquiera que sea el nivel de desarrollo material, hay una cierta complejidad cultural e intelectual y, por lo tanto, lingüística. Y es a partir de esta idea que Humboldt se detiene en la observación de diversos actos de habla que apuntan hacia esta sofisticación.

Si bien comienza su retrato lingüístico de los chaymas resaltando su aparente incapacidad frente al castellano y su torpeza en la comunicación, llaman su atención las enormes capacidades retóricas de aquellos que habían sido formados por los capuchinos para ejercer en la administración pública. Con sorpresa, describe así su manera de dirigirse al resto de los indígenas de la misión en las plazas públicas:

J’ai été surpris souvent de la volatilité avec laquelle, à Caripe, l’*alcalde*, le *governador* et le *sargento mayor* haranguoient, pendant des heures entières, les Indiens assemblés devant

l'église; ils *réglent* les travaux de la semaine, *réprimandoient* les paresseux, *menaçoient* les indociles. Ces chefs qui sont également de race chaymas, et qui *transmettent* les ordres du missionnaire, parlent alors tout à la fois, d'une voix forte, avec des intonations marquées, sans presque aucun geste. Les traits de leur visage restent immobiles, leur regard est impérieux et sévère. (Humboldt 1817, III: 299-300; las cursivas que no corresponden a palabras españolas son mías).

Por un lado, Humboldt nos muestra una faceta torpe del indígena aparentemente incapaz de comprender y hablar castellano. Por el otro, se admira de sus voces fuertes, su capacidad de hablar simultáneamente y su enfática entonación, todo esto mientras permanecen sin cambiar su expresión facial. A través del acto de habla, los propios chaymas organizan activamente la vida social y económica de la misión. Pero a diferencia del silencio, que se muestra como un sutil acto de emancipación y resistencia, en el uso de verbos como “régler”, “réprimer”, “menacer”, “transmettre” Humboldt los delata como aliados del orden colonial. La voz indígena articula activamente el régimen de su propio opresor.

Más adelante Humboldt identifica en la capacidad estética de las lenguas indígenas una manifestación de su vivacidad. Es cierto que a momentos le cuesta desprenderse de la noción binómica entre *langues grossières*, como el chayma, y *langues perfectionnées*, como el náhuatl, el cora, el aymara y el quechua. Cree que algún día las lenguas y sus hablantes despertarán de su “letargo” y se acercarán más a un estado de “civilización”, para lograr algún día “le secret d'exprimer avec clarté les conceptions de l'esprit, et de peindre les mouvemens de l'âme” (337). Del testimonio de Juan de la Rea, sabe que es posible traducir en lengua inca algunos textos de la literatura griega clásica, y que a excepción de tratados de filosofía y ciencia, “il n'y a presque pas d'ouvrage de la littérature moderne qu'on ne puisse traduire en péruvien” (337). Sin embargo, también es verdad que Humboldt, en otros escritos, da evidencias de haber reconocido una distinguible capacidad de las lenguas indígenas para la expresión estética y literaria. Sabe finalmente que no solo cumplen con su papel comunicativo, sino que poseen también el carácter subjetivo de la belleza, de la pulcritud y la energía, o como dice de la lengua caribe en un artículo publicado en 1803: “the Caribee is rich, beautiful, energetic, and polished” (Humboldt 1803: 242). A esta lengua le atribuye características de un ser vivo (“energetic”, “rich”, “beautiful”) y, a su vez, las de un objeto precioso (“polished”).

En contradicción con su juicio sobre el chayma (una lengua de la familia caribe) como un idioma que le suena “mal” en comparación a otros de la región, repite la misma apreciación estética en una carta de noviembre de 1802 a su hermano Wilhelm, esta vez, ahondando también en sus capacidades expresivas:

Je me suis beaucoup occupé aussi de l'étude des langues américaines, et j'ai vu combien ce que La Condamine dit de leur pauvreté est faux. La langue Caribee est à la fois riche, belle, énergique et polie; elle ne manque point d'expressions pour les idées abstraites; *on y parle* de postérité, d'éternité, d'existence, etc. (Humboldt 1993: 212; las cursivas son mías).

Sobre la lengua inca, afirma a continuación:

je m'applique surtout à la langue Inca; on *la parle communément* ici dans la société, et elle est si riche en tournures fines et variées, que les jeunes gens, *pour dire* des douceurs aux femmes *commencent à parler* Inca, quand ils ont épuisé les ressources du Castillan (212; las cursivas son mías).

Como puede observarse, Humboldt encuentra la belleza de estas lenguas no en muestras lingüísticas como gramáticas o diccionarios, sino más bien en la fuerza productiva de los actos de habla (“on la parle”, “pour dire”, “commencent à parler”). Sin dar ejemplos concretos, Humboldt transmite su propia experiencia como atento observador: nuevamente el indígena se expresa para ser escuchado por él.

CONCLUSIONES

Conciente de la superioridad científica y material de las antiguas naciones de Europa y Asia, Humboldt afirma: “je suis loin de vouloir placer sur une même ligne les langues du Nouveau-Monde avec les plus belles langues de l’Asie et de l’Europe” (Humboldt 1817, III: 302), reconociendo con ello una diferencia sustancial entre las lenguas del así llamado “Viejo Mundo” y América. ¿Pero qué quiso decir exactamente con esto? Una mirada deseosa por encontrar rasgos colonialistas en Humboldt, verá una depreciación de las lenguas indígenas y sus hablantes. Sin embargo, una consideración más precisa, y al mismo tiempo más global de esta aseveración, tendría que tomar en cuenta que, además de ser un defensor convencido del valor intrínseco de todos los pueblos de la Humanidad, Humboldt evaluaba a las civilizaciones, como muchos de sus contemporáneos y como muchos otros en el siglo XXI, con respecto a su grado de sofisticación social y progreso material. Si consideramos que Humboldt veía en las lenguas muestras del grado de avance de una sociedad, podríamos decir que aquellas lenguas de Asia y Europa han dado vastos productos literarios en una calidad expresiva e imaginativa que las lenguas de América no habían podido dar, sin descartar que tanto las grandes lenguas americanas así como aquellos pequeños idiomas, muchos de ellos hoy en día extintos, de las cuencas del Orinoco, pudieran también hacerlo si contaran con la maquinaria cultural que poseen otras sociedades (imprensa, literatura, academias). Con ello, Humboldt no hace necesariamente una descalificación colonialista de la propia calidad y capacidad expresiva.

Otro argumento a favor de una visión más humanista y menos jerarquizante sobre la relación de Humboldt con las culturas y lenguas indígenas es que, en sus textos, los primeros habitantes de América no se quedan en silencio: articulan actos de habla, ya sea en castellano o en su propia lengua, para cumplir una función específica dentro del texto, como participantes en la construcción de conocimiento científico, como proveedores o guías. Del mismo modo, es a través del habla en que el indígena rompe

con el aparente silencio en el que lo ven sumergido interpretaciones muy selectivas de la obra de Humboldt. Estas han olvidado considerar otros pasajes y otros textos donde, tomando la palabra, o incluso callando, el indígena pone en cuestión el orden colonial o participa activamente de él. En el seno de la narración, su figura se mueve a través del diálogo e incluso a través del silencio. Finalmente hemos visto la forma en que Humboldt, logrando desprenderse parcialmente de una visión binómica entre lenguas primitivas y avanzadas, reconoce en las lenguas indígenas y sus hablantes una característica importante de lo que él llama “civilización”: es decir, la capacidad de expresarse en un registro estético. En su apreciación de las lenguas y sus hablantes, Humboldt realiza una apología de las culturas nativas de América y, posiblemente sin darse cuenta, una crítica de la sociedad colonial: a través de actos de habla (o de silencio), los hablantes indígenas son capaces de revertir las relaciones de poder. Humboldt quiere dejarnos saber que estas lenguas y sus hablantes aún continuaban vivos. Para muchos de nosotros, quizás esta sea la aportación más grande de Humboldt a la apreciación de los indígenas y sus lenguas: no haberse limitado a condensar sus idiomas bajo la lente de la observación lingüística, sino representar a sus hablantes vivos. Si bien actualmente en países como Bolivia y Ecuador se vive un renacimiento de lenguas como el aymara y el quechua, las décadas posteriores al viaje de Humboldt y Bonpland verían la desaparición de cientos de idiomas bajo el manto unificador del castellano, símbolo de unificación e identidad nacional de cara a las independencias de América. Como si vaticinara la desaparición de estas lenguas, en *Ansichten der Natur* (Humboldt 1849, I: 285) Humboldt nos reporta sobre un viejo papagayo, único “hablante” vivo de la lengua de los Atures, exterminados por sus rivales. Sin duda una alegoría melancólica de lo que en décadas posteriores habría de venir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Austin, John L. (1962): *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon.
- Humboldt, Alexander von (1803): “Curious Particulars Respecting the Mountains and Volcanos, and the Effect of the Late Earthquakes in South America, with Remarks of the Language and Science of the Natives, and other Subjects”. En: *Journal of Natural Philosophy, Chemistry, and the Arts* 6, pp. 242-247.
- (1810): *Vues des cordillères et monumens des peuples indigènes de l’Amérique*. Paris: Schoell. Primera edición en francés, con un prólogo agregado por el autor en 1813.
- (1817): *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*. Tomo III. Paris: Librairie grecque-latine-allemande. En: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1042941x>> (10.07.2018).
- (1820): *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*. Tomo VI. Paris: Librairie grecque-latine-allemande. En: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1042947d>> (10.07.2018).
- (1822): *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*. Tomo VII. Paris: Librairie grecque-latine-allemande. En: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10429497>> (10.07.2018).
- (1849): *Ansichten der Natur*. Tomo I. Stuttgart/Tübingen: Cotta.

- (1986): *Reise auf dem Río Magdalena, durch die Anden und Mexiko. Teil I: Texte*. Ed. por Margot von Faak. Berlin: Akademie Verlag.
- (1993): *Briefe aus Amerika 1799-1804*. Ed. por Ulrike Moheit. Berlin: Akademie Verlag.
- (2004): *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Ed. por Ottmar Ette y Oliver Lubrich. Berlin: Die Andere Bibliothek.
- (2005): *Von Mexiko-Stadt nach Veracruz. Tagebuch*. Ed. por Ulrike Leitner. Berlin: Akademie Verlag.
- Labastida, Jaime (1999): *Humboldt, ciudadano universal*. Ciudad de México: Siglo XXI/SEP/CFE/El Colegio Nacional.
- Lubrich, Oliver (2014): “Reiseliteratur als Experiment. Alexander von Humboldts ‘Ansichten der Cordilleren und Monumente der eingeborenen Völker Amerikas’ (1810-1813)”. En: *Zeitschrift für Germanistik*, 24, 1, pp. 36-54.
- Moheit, Ulrike (1993): “Einleitung”. En: Humboldt, Alexander von: *Briefe aus Amerika 1799-1804*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 7-22.
- Päßler, Ulrich (2009): *Ein “Diplomat aus den Wäldern des Orinoko”. Alexander von Humboldt als Mittler zwischen Preußen und Frankreich*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Pratt, Mary Louise (2008): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Ringmacher, Manfred (2014): “Zwei Briefe auf Guaraní in Alexander von Humboldts Handschrift”. En: *Internationale Zeitschrift für Humboldt Studien*, XV, 29. En: <<http://www.uni-potsdam.de/romanistik/hin/hin29/ringmacher.htm>> (15.07.2018).
- Rousseau, Jean (1992): “Alexander von Humboldt et les langues indiennes”. En: Duchet, Michèle (ed.): *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Cahiers de Fontenay, 65/66, pp. 13-38.
- Trabant, Jürgen (2004): “Ansichten der Sprache. Alexander von Humboldt und die amerikanischen Sprachen”. En: Aprile, Iwan/Disselkamp, Martin/Sedlarz, Claudia (eds.): *Tableau de Berlin*. Hannover/Laatzten: Wehrhahn, pp. 157-182.

Fecha de recepción: 30.07.2018

Fecha de aceptación: 11.12.2018

| Dr. Adrián Herrera es *teaching fellow* en el Departamento de Lenguas Romances de la Universität zu Köln (Alemania). En el ámbito de las literaturas hispánicas y francesa, investiga comparativamente sobre literatura de viajes y sobre viajes (Humboldt, Voltaire, Montaigne), literaturas de la migración y del exilio, así como sobre literatura y cultura mexicana contemporánea. Es autor del libro *Dieses merkwürdige Land zwischen den amerikanischen Wendekreisen: Deutsche Reiseliteratur über Mexiko im Nationalsozialismus* (2016). Su artículo más reciente es “Entre el ensayo y la práctica enciclopédica: El *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* de Voltaire y el *Kosmos* de Alexander von Humboldt” (DOI: 10.4000/trans.2250). Se ha desempeñado como docente invitado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), Macalester College (Minnesota, EEUU) y California State University at Long Beach (California, EEUU). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6096-3189>.