

Artikel erschienen in:

Ottmar Ette, Eberhard Knobloch (Hrsg.)

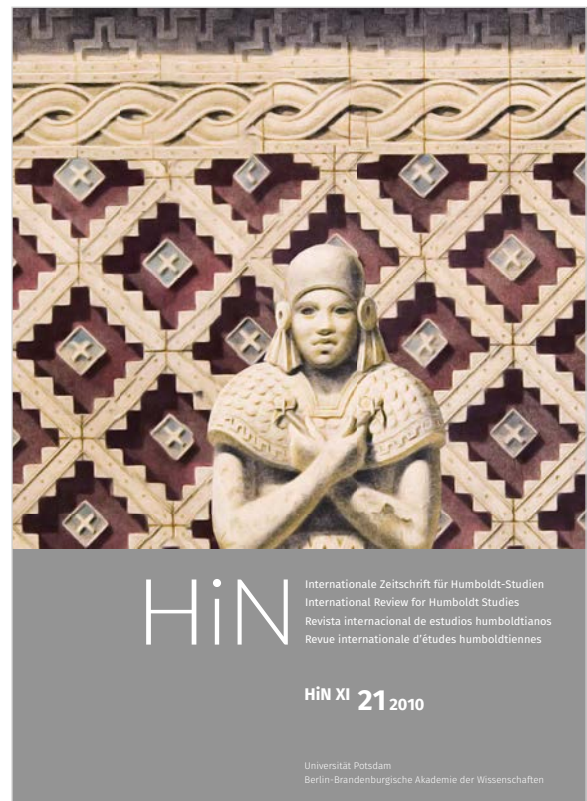
HiN : Alexander von Humboldt im Netz, XI (2010) 21

2010 – 100 p.

ISSN (print) 2568-3543

ISSN (online) 1617-5239

URN urn:nbn:de:kobv:517-opus-49217



Empfohlene Zitation:

Carolina Depetris: El orientalismo como episteme, In: Ette, Ottmar; Knobloch, Eberhard (Hrsg.). HiN : Alexander von Humboldt im Netz, XI (2010) 21, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2010, S. 9–22. DOI <https://doi.org/10.18443/142>

Soweit nicht anders gekennzeichnet ist dieses Werk unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert: Namensnennung 4.0. Dies gilt nicht für zitierte Inhalte anderer Autoren: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Carolina Depetris

El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas

Resumen

Uno de los misterios más persistentes en América ha sido dilucidar el origen de los pueblos vernáculos y de sus edificios. Resolver ese misterio ha sido objetivo de numerosos viajeros. Entre 1832 y 1836, siguiendo la estela de viajeros como Alejandro de Humboldt, un supuesto barón checo, Frédéric de Waldeck, consigue vender al gobierno mexicano una empresa exploratoria por las ruinas mayas de Palenque y Uxmal. De esta expedición deja testimonio en numerosos diarios que permanecen inéditos hasta la fecha, y en el libro *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province d' Yucatán* (1838). En estos escritos ensaya algunas explicaciones sobre el origen de los mayas y, en sus disquisiciones y supuestos, hace continuas referencias al trabajo de Humboldt. En un artículo previo vimos cómo Waldeck asimila el origen de los mayas a uno de los grandes misterios bíblicos de raíz histórica como es el de las tribus perdidas de Israel. En este trabajo presentamos su segunda gran hipótesis: aquella que vincula a Yucatán con la India a través de un modo de interpretar y representar la realidad americana que tiene en el orientalismo europeo su episteme definitiva.

Abstract

One of the most persistent mysteries in America, has been the origin of vernacular peoples and their buildings. Elucidate such mysteries has been the aim of many voyageurs. Between 1832 and 1836, following the current of travellers such as Alexander von Humboldt, Frédéric von Waldeck (supposedly an Czech Baron), found his way to sell an exploratory project regarding the Mayan ruins of Palenque and Uxmal, to the Mexican government. About this expedition, he leaves testimony in his numerous diaries which have remained inedited so far, and also in the book entitled *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province d' Yucatan* (1838). He essays in these writings to give some explanations about the origin of the Mayas. There, he continuously refers to Humboldt's work. In a previous article, we saw how Waldeck assimilates the origin of the Mayas to one of the greatest biblical mysteries of historical root, as it is the one regarding the lost tribes of Israel. In this work, we present his second grand hypothesis: that one which links Yucatan to India, by means of interpreting and representing American reality having its definite "episteme" in European Orientalism.

El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas (C. Depetris)

En 1784, entusiasmado por un grupo de intelectuales y bajo la dirección de Carlos III, José de Estachería, presidente de la Audiencia de Guatemala, organiza la primera expedición oficial a las ruinas de Palenque.¹ Esta excursión fue dirigida por el teniente José Antonio Calderón y duró solamente tres días. Traza Calderón algunos dibujos de la zona y arriesga unas teorías sobre el origen de la ciudad:

Ylte. Señor no afirmo, ni asiento, que esta hobra [Palenque] fue de estos [los romanos], sino que es un modo de pensar, ò dezir lo que otros dizen, ya qe no puedo dezir algo en aquel cónclave de Señores, que le hazen corte á V. S. ò serian algunos nobles Señores de Nuestra España que pr acá se entronisaron, quando estubo òprimida de la Morisma [...]. Tambien parece que han dicho, que grandes familias de la Ciudad de Carthago vinieron a esta América, y no se supo el paradero: pero ni aquí tan poco si ellos fundaron.²

Con el objeto de conocer el origen de la ciudad y de sus fundadores, Estachería ordena una segunda expedición al arquitecto de obras reales de Guatemala, Antonio Bernasconi, quien parte acompañado de Calderón en 1785. Levanta algunos planos del lugar y sostiene que los constructores

[...] es mui probable fuesen yndios segun la figura de las estatuas, modo de fabricar en las eminencias, y sin orden de calles, y cuadras; sin embargo de que la construccion de los edificios, no hace del todo incultos en el arte a los que lo fabricaron.³

Carlos III ordena en 1786 una tercera expedición a las ruinas de Palenque que, por orden otra vez de Estachería, estará a cargo del capitán Antonio del Río, quien viaja acompañado del dibujante Ricardo Almendáriz. Del Río también sospecha que fueron los romanos los constructores de la ciudad, e incluso “otra Nacion culta [...] de quienes [...] habrian recibido estos naturales alguna idea de las Artes”.⁴

Después de del Río, la expedición más importante fue la realizada por Guillermo Dupaix en 1808, pero las noticias sobre el lugar comenzaron a despertar el inte-

rés sostenido de la comunidad científica europea después de 1821, a raíz de la independencia de México y el consecuente acceso a numerosos documentos hasta entonces celosamente reservados por la política de secreto borbónica en lo relativo a sus colonias.⁵ Es el caso del informe del Río, publicado por primera vez no en español sino en inglés casi tres décadas más tarde de haber sido escrito, por Henry Berthoud, bajo el título *Description of the Ruins of an Ancient city discovered near Palenque, in the Kingdom of Guatemala, in Spanish America; translated from the original manuscript report of captain Don Antonio del Rio* (1822). En una carta dirigida a M. Jomard, Waldeck sostiene que el texto de del Río fue llevado de América a Londres por el doctor Mac Quay, quien se lo mostró a él y luego vendió al editor Berthoud.⁶ Ante esta apropiación dudosa y los insistentes reclamos del gobierno mexicano, Berthoud defiende en el prefacio a la edición que “these sheets [...] were rescued from that oblivion to which they had so long been consigned” (*Description* 1822: IX). La edición Berthoud altera el texto original y también las imágenes que en él aparecen. Esta última variación estuvo a cargo de Waldeck, quien realiza 18 litografías de Palenque basadas en los dibujos de Almendáriz. En carta a Jomard escrita desde las ruinas de Palenque y fechada el 28 de agosto de 1832, dice: “Depuis le moment que je vis les dessins à la plume de cet ouvrage, je doutai qu’ils fussent fidèles, et j’ai nourri le secret desir de voir et de dessiner moi-même les originaux” (Waldeck 1833: 49).⁷ Como informa un comunicado firmado por Jomard en el tomo 19 del *Bulletin de la Société de Géographie*, la expedición de M. Waldeck a Palenque fue posible gracias al apoyo pecuniario de treinta o cuarenta franceses y otras personas de México.

Waldeck permanece tres meses en Palenque. Unos años más tarde, el 12 de mayo de 1835, después de numerosos impedimentos bélicos, climáticos y epidemiológicos que lo retuvieron en Tabasco y en Mérida, lle-

⁵ Ver Lucena Giraldo 1999: 127.

⁶ “Je fus en partie la cause, à Londres, de la publication de l’ouvrage très incomplet de *Del Rio*. Il fut apporté d’Amérique, en 1822, par le docteur Mac Quay, qui me le montra; il le vendit à H. Berthoud, libraire, et je fus chargé d’en faire les planches [...]” (Waldeck 1833: 49).

⁷ Lo cierto es que, según se desprende de sus diarios, Waldeck llega a México no impulsado por esta curiosidad arqueológica sino huyendo, a los 59 años, de una crónica escasez económica en Londres. Su primer trabajo en México, a razón de 400 libras al año, fue como maquinista (el antiguo ingeniero de hoy en día) en unas minas situadas en Tlalpujahuá, propiedad de Rivafinoli (ver Baudez 1993: 23). Antes de dedicarse de lleno a la “anticuaria” y acometer su viaje a Palenque, probó suerte montando espectáculos de fantasmagoría, decorando óperas, cantando en algunas de ellas, impartiendo clases de dibujo y pintura, realizando litografías y retratos en miniatura, incluso estableciendo una casa de juegos, todo esto en ciudad de México.

¹ Este artículo responde al proyecto Conacyt “La influencia del orientalismo en la percepción y configuración de Yucatán por Frédéric de Waldeck”.

² “Oficio de José Antonio Calderón a José Estachería. Palenque, 15 de diciembre de 1784”, en Cabello Carro 1992: 80 y s.

³ “Informe de Antonio Bernasconi. Guatemala, 13 de junio de 1785”, en Cabello Carro 1992: 114.

⁴ “Informe de Antonio del Río. Palenque, 24 de junio de 1787”, en Cabello Carro 1992: 133.

El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas (C. Depetris)

ga a la hacienda de Uxmal y conoce las ruinas vecinas. Un asunto nuclear en sus pesquisas arqueológicas es acertar con una explicación sobre el misterio acerca del origen de estos edificios y de las civilizaciones que los construyeron y ocuparon, enigma que, vimos, había interesado a sus antecesores e intrigaba a la comunidad científica europea.⁸ Los datos arqueológicos y etimológicos que recaba en su viaje le permiten concluir que Palenque y Uxmal tienen un origen común, y que éste no es azteca, ni tolteca, sino que se ubica en Oriente. En Palenque, que Waldeck denomina Ototiun, es inicialmente una semejanza lingüística lo que soporta esta suposición: “elle [la lengua txol] possède beaucoup de dérivation Maya, ce qui me fait croire qu’elle n’est pas l’ancienne langue de Ototiun, quoique beaucoup de ses racines me semblent dériver des langues orientales” (Waldeck 1835a: 208). En Uxmal, que llama Itzalane, serán supuestos símbolos fálicos los motivos que apuntalan su postulado: “Il paraît que le culte d’Ytzalane était celui du Lingham matériellement figuré, ce qu’on reconnaît dans les statues qui existent encore, quoique mutilées” (Waldeck 1835b: 237). En Uxmal, asegura además nuestro viajero, “tout ce que peut produire le luxe asiatique et la pátience des peuples esclaves, est là déployé au plus haut degré” (Waldeck 1835b: 234). Y en *Voyage pittoresque et archeologique dans la province d’Yucatan* concluye: “en somme, tout, jusqu’à présent, dans les figures et les hiéroglyphes des Mayas, me révèle une origine asiatique” (1838: 101).

Dos son las líneas más fuertes que sigue esta hipótesis y que él apunta en sus diarios de viajes y desarrolla en sus cartas y en su libro: que los mayas son los descendientes de las Tribus perdidas de Israel, o que provienen de las Indias Orientales. Analizamos la primera suposición con detalle en un trabajo previo.⁹ Ahora nos ocuparemos de la segunda y, para ello, partimos del supuesto de que Waldeck llega al mundo maya con una episteme concreta, esto es, con una forma de percibir e interpretar la realidad nueva, que tiene en el orientalismo europeo de finales de la última Ilustración y el Romanticismo temprano su marca precisa.

Origen indio de los mayas: antecedentes

Waldeck, tal como ocurre con su hipótesis de un origen hebreo de los mayas, no es el primero en sospechar que existió un vínculo entre este pueblo y las Indias Orientales. En el siglo XVII Francisco Núñez de la Vega asegura, en *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*,

8 La Société de Géographie de París convoca un premio en 1825 que será otorgado a quien colabore en esclarecer “le mystère qui environne l’origine et les auteurs de ces singuliers ouvrages” (“Rapport” 1836: 253).

9 Ver Depetris 2009.

que la historia de América, como la del resto del mundo conocido, comienza con Noé, y es como sigue:

Cuarenta y dos generaciones fueron las de Cham, y de ella afirman gravísimos autores son descendientes los indos, que tomaron la denominación de Indo, que pobló la India oriental y occidental [...] sus descendientes [los de Cham] pasaron por el estrecho que ahora llaman de Anian a la Florida, y fueron los primitivos pobladores de las Indias [...] (1988: 274).

Un siglo más tarde el Bachiller Solórzano reitera la suposición de de la Vega pero la destina a etnias de la región central y sur de México:

[...] los primeros vinieron a esta América por el estrecho que ahora llaman Anian a la Florida y ser [sic] descendientes de Cham, hijo de Noé, pues Yndo, cuarto nieto de éste, fue el que pobló la India Oriental y Occidental de donde tomaron el nombre de Indios y está historiado en los calendarios gentiles de estos naturales en distintos idiomas, mexicano, zendal [tzeltal], sosil [tzotzil], pupuluca [popoluca], etcétera, los cuales cuadernillos históricos [...] los halló la suma vigilancia del ilustrísimo señor Nuñez [...] (citado en Aramoni Calderón 1991: 428).

Es altamente improbable que Waldeck conociera el testimonio de Solórzano,¹⁰ pero sí el de Nuñez de la Vega, ya que este último es citado por Pablo Félix Cabrera en su *Teatro crítico americano*, texto que acompaña la edición inglesa del informe de del Río que lleva ilustraciones de nuestro autor.

En el siglo XIX, en el volumen V de la compilación de documentos realizada por Lord Kingsborough y con título *Antiquities of Mexico*, el tema de un origen oriental de los pueblos americanos reaparece en una larga disquisición del mismo Kingsborough y también en escritos de Humboldt como, por ejemplo, en “Extrait de l’ouvrage de M. de Humboldt sur les monuments de l’Amérique”. En este último texto Humboldt, fuera del marco de referencia bíblico, reitera, en realidad, las nociones previas en torno a un posible origen americano asociado a las Indias Orientales, aunque lo hace con

10 El manuscrito de este documento fue encontrado por la Dra. Aramoni Calderón en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas y publicado en su versión paleografiada en 1991. A menos que alguna copia manuscrita de este texto circulara por las tertulias de la inteligencia mexicana dedicada a la “anticuaría”, no vemos otro canal para que llegara al conocimiento de nuestro viajero. No obstante, lo citamos en este trabajo para mostrar cómo el nexa entre Oriente y América en torno al problema del origen de los pueblos mayas era una hipótesis enraizada en tiempos de nuestro viajero.

El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas (C. Depetris)

cierta cautela.¹¹ Habla Humboldt de un origen común entre etíopes, egipcios e hindúes, y dice que una lucha prolongada entre los Bramanes y los Chamanes obligó a estos últimos a emigrar al Tibet, Mongolia, China y Japón. Luego estas tribus tártaras habrían pasado a América del Norte y de ahí bajaron por los ríos Gila y Missouri. Los estudios etimológicos sostienen esta posibilidad, sobre todo porque desde los trabajos comparativos de William Jones se consolidó la certidumbre de un origen lingüístico común entre el sánscrito, el griego, el latín y el persa, y luego entre la mayoría de las lenguas habladas en Asia y Europa en lo que se llamó lenguas indogermánicas primero e indoeuropeas después. Una hipótesis fuerte por esos años era considerar al sánscrito como madre de todas estas lenguas, y el tema constituía la problemática de la comunidad de lingüistas a principios del siglo XIX, al punto que el padre de la gramática comparada, Franz Bopp, profesor a la sazón de la cátedra de sánscrito en la Universidad de Berlín gracias a Wilhelm von Humboldt, desechó esta posibilidad y comenzó a pensar en un idioma común más antiguo que hoy llamamos proto-indoeuropeo. A raíz de estas cavilaciones etimológicas, Humboldt considera más que probable encontrar restos de Asia en América: “Sous ce rapport, et sous bien d’autres encore, les habitans du nouveau monde ressemblent à tous les peuples de l’Asie orientale” (Humboldt 1830: 14). En *Vues de Cordillères et monuments des peuples indigènes de l’Amérique*, el posible parentesco entre América y Asia se sustenta en numerosas analogías frenológicas, cosmogónicas, artísticas, políticas y religiosas:

Si les langues ne prouvent que faiblement l’ancienne communication entre les deux mondes, cette communication se manifeste d’une manière indubitable dans les cosmogonies, les monumens, les hiéroglyphes et les institutions de peuples de l’Amérique et de l’Asie (Humboldt 1810: XI).

También la cercanía entre Oriente y América tiñe las descripciones y metáforas que Humboldt utiliza en *Relation historique du Voyage aux Régions équinoxiales du Nouveau Continent*. Según analiza Oliver Lubrich en su artículo “Egipcios por doquier”, “Alejandro de Humboldt describe el ‘Nuevo Mundo’ como un segundo Oriente [...] Humboldt *orientaliza* a América, convierte lo que ve en objeto de su *mirada ‘orientalista’*” (2002: 6). Oriente es, en definitiva, el modelo representacional pero también perceptivo de la nueva realidad americana.¹²

11 Humboldt fue muy crítico con los modelos explicativos difusionistas. Arriesga que la raza americana tiene cierta similitud con las asiáticas, e intenta dar cuerpo a esta hipótesis en varios ensayos pero se inclina a creer más en un desarrollo paralelo de ciertas civilizaciones que en uno derivado.

12 Lubrich explica cómo Humboldt formaba parte de la “red orientalista” de su tiempo: mantenía correspondencia con Ernest Renan y fue alumno

Ahora bien, no obstante señalar explícita o retóricamente este vínculo entre América y Oriente, Humboldt considera imposible determinar cuándo y cómo se estableció el contacto primero entre estas dos regiones porque no sólo están perdidas u ocultas las señales de este encuentro en América, sino también en Asia ya que “ces rapports se manifestent dans des traditions, des monumens et des usages que peut-être son antérieures à la division actuelle des Asiatiques en Mongols, en Hindoux, en Tongouses et en Chinois” (Humboldt 1810: XII).

Humboldt regresa de América en 1804, y no lo hace a España donde había encontrado apoyo en Carlos IV, ni a Prusia, sino a París, capital de la ciencia, donde podía hallar no sólo a los expertos que necesitaba para la publicación de los resultados de su expedición, sino también una acelerada y contundente legitimación.¹³ De modo que, aunque Humboldt publicó durante treinta años su testimonio americano, para el año en que Waldeck llega a México su obra era un referente ineludible para cualquier viajero a América.

En su esfuerzo por justificar la importancia de su experiencia en tierras mayas ante la comunidad científica francesa,¹⁴ Waldeck no omite mencionar en su libro a Humboldt en dos ocasiones, y lo hace críticamente, cuando cuestiona la descripción verbal y pictórica que éste hace en 1810 de la pirámide de Xochicalco en *Vues de Cordillères*, o cuando, al exponer su propio razonamiento en torno al origen de los mayas, desacredita tácitamente a Humboldt quien al hablar brevemente de Palenque en *Vues de Cordillères* apoya la posibilidad de que descendan de los toltecas o de los aztecas.¹⁵ De modo que la cercanía que encuentra Humboldt entre Asia y América, incluso, como veremos más adelante, su consideración de esta tierra nueva como “antigua”, es algo que muy probablemente formara parte de la “enciclopedia” con que Waldeck llega a Palenque y a Uxmal,¹⁶ aunque insistentemente desmerece en *Voyage pittores-*

de Silvestre de Sacy, director de la *École publique des langues orientales* (ver 2002: 11).

13 No es un dato menor que Humboldt escribiera su obra en francés, como no lo es que Waldeck hiciera lo propio.

14 El continuo envío de correspondencia desde Palenque y desde Mérida a Jomard evidencia la clara preocupación de Waldeck por ser reconocido en el ámbito científico francés, algo que finalmente consigue ya que no sólo gana una mención en el concurso de 1825, sino que pasa de ser considerado “élève de notre grand peintre David” a “voyageur en Amérique” por la Sociedad de Geografía de París, y admitido en ésta como miembro en octubre de 1836.

15 Ver Humboldt 1810: 237.

16 “Enciclopedia” según Eco, es decir, como una hipótesis reguladora de los procesos de interpretación (ver 1990: 289).

El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas (C. Depetris)

que las noticias recogidas sobre estos sitios por viajeros anteriores.¹⁷

De los dos sitios arqueológicos visitados con más detalle por Waldeck, la hipótesis de un origen ligado a las tribus perdidas de Israel recae mayormente sobre Palenque, en tanto que el vínculo con las Indias Orientales lo hace sobre Uxmal, aunque siempre, en su testimonio, defiende la probabilidad de que ambos sitios fueran ciudades pertenecientes a una misma civilización. Las señales de un tiempo ancestral hindú para Uxmal las encuentra en algunas figuras de los edificios que conforman lo que López de Cogolludo llamó “Cuadrángulo de las Monjas”, y en los ámbitos etimológico, cosmogónico y de la historia natural. Repasemos estos índices.

En el edificio que Waldeck ubica al norte de la plaza observa “quelques figures dans des niches, représentant des hommes qui jouent d’un instrument à cordes semblable au luth indien (vina)” (1838: 97). En lo que denomina “templo de las dos serpientes” ve nuestro viajero la serpiente de varias cabezas de la mitología hindú que designa como “*ananta adhysecha*”.¹⁸ Apunta también que, de no reconocerse en estas figuras a dos serpientes enlazadas, el sólo aspecto de la cabeza recordaría a “le lézard à crête (*anolis*, ou *lacerta bimaculata*); l’espèce de panache qui surmonte le crâne indiquerait le *lacerta scutata*, ou l’*ophir* à casque, dont j’ai vu deux individus à Uxmal, bien qu’on le croie particulier aux Indes orientales” (1838: 99).

Pero el motivo principal que encuentra Waldeck para sostener su hipótesis es reconocer en los mascarones de Chaac la figura de un elefante que asocia al “estilo asiático”: “le style asiatique se reconnaît aisément dans l’architecture de ces monuments. L’éléphant symbolique y est figuré sur les coins arrondis des bâtiments, la trompe en l’air du côté du Levant et baissée du côté de l’Ouest” (71).¹⁹

17 Por ejemplo, “Tout a que j’avais lu et ce qui m’avait été dit sur ces curieux débris était complètement erroné” (1838: 68). Esta desconfianza funciona como una estrategia legitimante de la novedad que comporta su testimonio para la comunidad científica y, en este sentido, aunque sirve como *a priori*, el recurso promueve un sistema de conocimiento sustentado en un razonamiento inductivo que desconoce la incidencia de una enciclopedia en su percepción de Yucatán (ver Waldeck 1838: 47).

18 Aunque, aclara, “si l’on suppose, ce qui est très-admissible, que les deux têtes, masculins et féminine, des reptiles tiennent à leur propre corps, on ne pourra contester l’analogie qu’ils présentent, l’un avec l’*agathodémon mâle*, image du bon génie *Kneph*, l’autre avec l’*uræus* femelle, emblème de la déesse *Saté*” (1838: 99).

19 Piensa, en un principio, que estas figuras podrían representar a un tapir, posibilidad que finalmente descarta.

Más allá de evidencias paleontológicas que él cita y que demuestran que el elefante existió no sólo en África y Asia, sino también en América,²⁰ insiste en que estos mascarones son representaciones del elefante indio:

J’ai cru enfin reconnaître dans cette figure une représentation symbolique des *mâchelières* de l’éléphant indien, parce que l’éléphant asiatique, surtout la femelle, a de très-petites défenses (1838: 74).



Plancha XIII. Estudio de la mitad de la fachada de lo que Waldeck denomina “Temple du soleil”, en Uxmal, publicado en *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province d’Yucatan*. Fondo Reservado de la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México

20 “J’ajouterais seulement ici que, tout conjecture à part, l’éléphant a existé au Mexique à une époque très-reculée, ainsi que l’attestent plusieurs ossements, presque fossiles trouvés près du lac Chalco, et les débris d’une défense que j’ai vue entière à l’université de Mexico, avant que la maladresse d’un curieux la brisât en morceaux” (1838: 100).

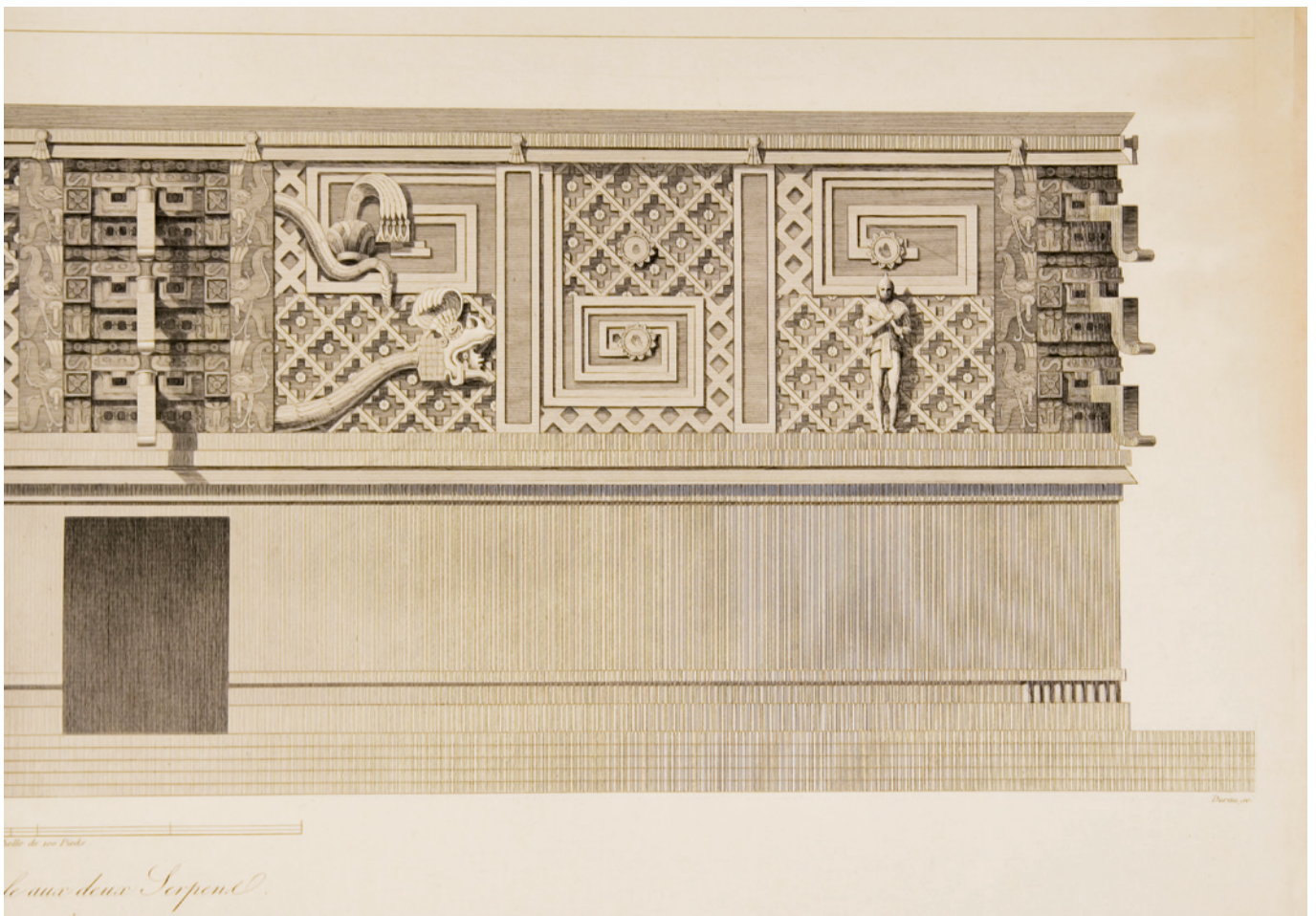
El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas (C. Depetris)

Habría rastros de figuras de elefantes también en Palenque, donde Waldeck percibe otra similitud con India en las ranuras en forma de "T" presentes en las galerías del sitio que serían, para el viajero, "le symbole du culte du Lingham, si tant est qu'il out fait partie de la religion des Palenquéens, chez les quels, du reste, le bouddhisme paraît avoir été très-épuré" (1838: 72). La representación del elefante, sumada a la figura sedente tocando el laúd indio, acercaría la cosmogonía maya a la hindú, ya que el *vina* es atributo del dios Ganesa, quien tiene cabeza de este paquidermo: "voilà un nouveau point de contact avec la mythologie hindou, la sagesse personnifiée dans l'emblème du dieu Ganesa, fils de la déesse Paravati [...]. Malheureusement la tête manque à cette statue; si elle existait, les conjectures se changeraient peut-être en certitude" (1838: 100). En la explicación de la lámina 17, confusamente, Waldeck parte de la figura de una casa que aparece sobre el dintel de las puertas del edificio, y dice que para los toltecas esta casa es uno de los cuatro signos por los cuales indicaban el comienzo de un período de trece años.

Y afirma: "le signe *calli* n'est autre chose que la petite maison en question" (1838: 103). La inferencia es asom-

brosa, dada la insistencia en demostrar a lo largo de *Voyage pittoresque* que los mayas constituyen una civilización distinta de la tolteca pero, más allá de señalar esta incongruencia, lo que nos interesa es la inferencia que sigue a esta explicación: "Si l'on arrive à prouver par la suite que les traditions hindoues sont pour beaucoup dans la mythologie yucatèque, et même dans la mythologie mexicaine, on trouvera l'origine du mot *calli* ou *cali*. La dixième incarnation de Vichnou eut lieu à la fin du *cali-youg*" (1838: 103). Finalmente, las analogías que rastrea entre la civilización maya e India sintetizan en una aseveración contundente que concluye con un argumento etimológico:

En somme, tout, jusqu'à présent, dans les figures et les hiéroglyphes des Mayas, me révèle une origine asiatique. Le mot *maya* lui-même n'appartient-il pas à la langue hindoue, et ne signifie-t-il pas *mère de la nature et des dieux*, ou encore *erreur*, qui est le mauvais principe de l'école védantami? Les ruines de Palenqué elles-mêmes ne sont pas exemptes de traces de parenté avec l'Asie (1838: 101).



Pie de imagen figura 2: Plancha XVII. Estudio de una parte de lo que Waldeck denomina "Temple aux Astérismes", en Uxmal, publicado en *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province d'Yucatan*. Fondo Reservado de la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México

Filosofía de la historia y reflexión en torno a "lo otro"

¿Por qué busca Waldeck en Oriente el pasado de los pueblos mayas? ¿Qué concepción del mundo y de los pueblos sustenta esta posibilidad? A mi juicio, la clave para acertar con una respuesta a estos interrogantes está concentrada en una aseveración del mismo Waldeck: "Le monde est le même partout" (1838: 54). Es una frase habitual en los viajeros del primer romanticismo y que se extiende a lo largo de todo el siglo XIX ligada a un fuerte sentimiento universalista personificado en el *Weltbürger* y en el concepto de modernidad. No obstante, a pesar de su aparente sencillez, merece que nos detengamos en ella a fondo porque en su simpleza está condensado toda la arquitectura ideológica que acerca Oriente a América en la segunda mitad del siglo XVIII y primera del siguiente.

En *Curiosity and Aesthetics of Travel Writing 1770-1840*, Nigel Leask habla de la "temporalización" del pasado, un sistema analógico por medio del cual Europa procura datar las distintas civilizaciones que va conociendo acompañando así su traslado geográfico por esas tierras con un viaje hacia el tiempo pasado. Cita el manual etnográfico de Joseph-Marie Degérando, quien dice sobre su viaje a Australia en 1799, "the philosophical traveller, sailing to the ends of the earth, is in fact travelling in time; he is exploring the past; every step he makes is the passage of an age" (en Leask 2002: 46). Este sistema comparativo en un comienzo tiene como parámetro, especialmente después de *Historia del viejo arte entre los griegos* (1764), de Winckelmann, referentes clásicos,²¹ pero a medida que el pensamiento ilustrado se interna en el idealismo romántico, el viaje en el tiempo se pensará en términos más abarcadores y reconocerá en Oriente su punto inicial. La *Filosofía de la historia*, de Hegel, es paradigmática en este sentido. Allí Hegel explica cómo la historia del mundo viaja de este a oeste, de modo que Asia es su comienzo y Europa su final absoluto.²² Esta necesidad de temporalizar el viaje geográfico en busca de un pasado histórico va de la mano del desarrollo de un nuevo ámbito de reflexión filosófica: la filosofía de la historia.

A partir de Voltaire y su *Essay sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne*

21 También, en menor medida, bíblicos y medievales. Es interesante señalar que la Grecia clásica, como término comparante Europa/ otros, formaba por esos años y hasta 1820 parte del imperio otomano, y en términos culturales y geográficos era tan oriental como Turquía, Egipto o India. Asimismo, no debemos soslayar el hecho de que Grecia es un parámetro estético "ideal" porque Winckelmann nunca viajó a Grecia, sino que conoció las copias romanas de la estatuaría helénica.

22 "La historia marcha de Oriente a Occidente, pues Europa es simplemente el final de la historia que comenzó en Asia" (Hegel 2008: 82)

ne jusqu'à nos jours (1756), pensar el pasado forma parte de todo un programa de análisis crítico que durante los siglos XVIII y XIX comenzará a cuestionar y a indagar acerca del sujeto histórico, del origen y destino de la historia, de la dirección que ésta tiene.²³ Preguntas tales como si es la humanidad el sujeto histórico, o son los individuos en su particularidad, o si son las distintas culturas y civilizaciones, si hay una norma o ley constante que sigue el devenir del sujeto histórico en las diferentes épocas, si el paso del tiempo que define toda historia se concreta en la idea de progreso, si este progreso asume una teleología positiva o negativa, subyacen en la episteme de los viajeros ilustrados y románticos. Las grandes empresas colonizadoras y exploratorias de esta época, como la campaña a Egipto de Napoleón o el viaje de Humboldt a América, están teñidas del gran proyecto filosófico ilustrado de encontrar explicaciones abarcadoras sobre la historia total de la humanidad, propósito que no sólo busca proyectarse hacia tiempos cada vez más pretéritos, sino encontrar en ese pasado el origen de un futuro esplendoroso marcado por una idea secularizada de modernidad y progreso. Tal como sostiene Mayos Solsona, esta empresa omnicomprendiva que acomete la filosofía de la historia sigue dos direcciones que él esquematiza en la oposición Kant/Herder como representantes de la Ilustración y del Romanticismo respectivamente, y que considero responde a dos maneras no enteramente opuestas de comprender "lo otro": no sólo como sujeto histórico, sino también, y aun disfrazado en la idea universalista de "humanidad", como término de comparación en el sistema lógico (tal vez ineludible) que acompaña la integración de una totalidad compuesta por partes bien diferenciadas.

Según se desprende de la oposición trazada por Mayos Solsona, la Ilustración promueve la comprensión de lo otro desde una posición central europea que asimila su ideal de humanidad a todas las civilizaciones y que paradójicamente encontrará en el idealismo alemán y, concretamente, en Hegel su exponente más cumplido.²⁴ Hegel no comparte con la Ilustración el excesivo optimismo que vuelca en la idea de progreso, y entiende que éste se mueve dialécticamente, con momentos de avance y ocaso, de modo que pareciera, en principio, que cada civilización, incluso la europea, está sujeta a esta fuerza del ciclo tesis, antítesis y síntesis. La dialéctica le permite a Hegel abrir el horizonte histórico hacia

23 Waldeck, vemos, no se pregunta por los sucesos históricos del pueblo maya, sino por su origen: "Je doit répéter: il n'existe pas de monuments parfaitement positifs et authentiques qui puissent faire briller la lumière dans les ténèbres qui environnent l'origine de ces peuples et les premiers temps de leur histoire" (1838: 47). Su pregunta histórica no está sustentada en una historiografía entendida como "relato de sucesos", sino en esta dirección que la disciplina toma a partir de los cuestionamientos que se hacen desde la filosofía.

24 Y después de Hegel, por supuesto, en Comte.

El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas (C. Depetris)

el mundo oriental, tal como ya mencionamos, y desde este momento inicial de la humanidad, reconocer otros dos: la antigüedad grecorromana y el mundo germano cristiano. Oriente ingresa así en el mapa histórico europeo de la humanidad, aunque para Hegel sólo el mundo germano cristiano ha formado parte fundamental de su historia.²⁵ Tal como señala Ronald Inden, el pensamiento de Hegel no es ajeno a la concepción de Oriente que tienen los primeros orientalistas:

Although most of the earlier Orientalists believed that Chinese and Indian civilizations had arisen at about the same time as the Near Eastern, they also held, with Hegel, that only the civilizations of the Near East had a major contribution to make to world, that is, Western civilization (1986: 424).

Aun conformando China e India el Oriente que aportó a Europa el magnetismo, la pólvora, el papel, la imprenta, incluso el ajedrez, quedan excluidos de la posibilidad de haber sustancialmente constituido parte de la historia de los hombres.²⁶ En *Filosofía de la historia*, al hablar del sánscrito como origen de las lenguas europeas, Hegel excluye a India de la Historia con mayúsculas porque ninguna época de su devenir ha sido esencial para el desarrollo del espíritu.²⁷ Que el griego, el latín, el alemán tuvieran su origen en India habla sólo, para Hegel, de este lugar como un mero centro de emigración ha-

cia Europa, un foco, por así decirlo, de difusión "prehistórica".²⁸

En contraparte, y dentro también del Romanticismo temprano, Herder, a través de *Otra filosofía de la historia de la humanidad* (1774) y de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), no concibe la historia como un proceso de continuo progreso que se desenvuelve hacia un final perfecto, sino que piensa que las épocas están enlazadas orgánicamente y que en cada una el espíritu se expresa según tipos ideales propios. Herder, a diferencia de la Ilustración y de Hegel, desconoce una ley única, un ideal de humanidad aplicable a todo tiempo, a toda circunstancia, a toda región, y reconoce en la diversidad de épocas y civilizaciones su valor individual inalienable. Niega igualmente la idea ilustrada de progreso acumulativo, porque no existe en las distintas culturas y épocas una linealidad homogénea, ni un único parámetro valorativo que pueda dar explicación de toda la humanidad. Cada pueblo tiene, para él, su razón de ser y su propia dinámica interna de avances y retrocesos pero, como sostiene Mayos Solsona, "sin posibilidad de definir una ganancia o una pérdida en términos absolutos" (2003: 88).²⁹ El ecumenismo romántico que inaugura el pensamiento de Herder está conformado por una unidad paradójica, flexible y variable, hecha de individualidades, y la historia da cuenta de esa multitud de ideas, todas necesarias en idéntica medida para el desarrollo de la humanidad. No hay un ideal de sociedad para Herder, ni hay jerarquía entre sociedades, ni tiempos perfectos. Por eso, frente al reduccionismo ilustrado y su modelo de civilización que tiene su antecedente en Grecia y culmina en la Europa contemporánea, Herder reivindicará para el Romanticismo temporalidades y lugares "oscuros", especialmente la Edad Media, España y Oriente. Y surge aquí un elemento fundamental para los argumentos que Waldeck esgrime en torno al origen de los pueblos mayas y que veremos poco más adelante, ya que Herder invita por primera vez a considerar el arte de Egipto, de India, de Persia fuera del canon clásico de perfección a lo Winkelmann, sino como formas de desarrollo y expresión autónomas, sólo apreciables en su inmanencia.

25 Para Hegel la historia está estrechamente unida al concepto de libertad, ya que es para él justamente eso, el progreso humano (Hegel habla de "espíritu del pueblo") en la conciencia de la libertad, y de los tres momentos claves de la historia, sólo las naciones germano cristianas han llegado a la conciencia plena de que el hombre es libre por ser hombre.

26 Hegel sostiene que China está muy atrasada en el conocimiento científico, y afirma que "ese pueblo había conocido muchas cosas antes que los europeos, pero no supieron aplicarlas prácticamente, por ejemplo el magnetismo y el arte de la imprenta [...]. También habían inventado antes la pólvora, pero fueron los jesuitas los que les enseñaron a fundir los primeros cañones" (2008: 113). El atraso abarca también la astronomía, la medicina, incluso el arte, donde abunda la imitación pero hay ausencia de "lo magnífico, la idealización y la belleza" (2008: 114). Concluye Hegel que "los chinos son demasiado orgullosos como para querer aprender algo de los europeos" (2008: 114).

27 Simplificando la complejidad del concepto en el sistema filosófico de Hegel, el uso aquí de "espíritu" refiere al absoluto que, en sentido dialéctico histórico, parte de sí para ser otro y, desde allí vuelve a sí y se concreta en cada hombre en particular, o en las comunidades humanas, o en las formas fundamentales del devenir histórico como son la religión, el arte, la filosofía. Este movimiento dialéctico del absoluto que concentra el devenir histórico tiene como fin último la perfección del espíritu, que es un total estar en sí mismo que se alcanza por la adquisición del saber absoluto que el movimiento dialéctico conlleva.

28 Historia es, para Hegel, "aquello que constituye en el desarrollo del espíritu una época esencial" (2008: 117), pero todo aquello que desde India ha llegado a Europa, incluyendo la lengua, "es en realidad apenas más que un desborde silencioso" (2008: 118).

29 Krumpel, en "Acerca de la importancia intercultural de Herder", refuerza esta idea: "El progreso histórico es, para Herder, una tendencia del tiempo e implica corrientes inversas ocasionales. Desde su punto de vista, la historia incluye negaciones parciales y el progreso hacia un humanismo más elevado no es un proceso lineal, sino contradictorio" (2004: 7). Así resulta, en realidad, que el sentido dialéctico del historicismo de Herder es "precondición ideológica", dice Krumpel, del pensamiento de Hegel.

Las preguntas en torno a la historicidad de lo humano que plantea la filosofía de la historia, ya sea desde la Ilustración o desde el idealismo romántico, están en la base del interés que surge en Europa por Oriente. Hegel y sus contemporáneos fueron los primeros en distinguir dos Orientes, uno cercano y otro lejano. Las naciones de cercano Oriente pertenecen a la rama caucásica, como los europeos, de modo que el viajero que va a Persia, por ejemplo, se siente de alguna manera en medio de costumbres, disposiciones, virtudes cercanas, conocidas. Pero el viajero que va al lejano Oriente, esto es a China, a India, a Japón encuentra allí “por todos lados aspectos repudiables” (Hegel 2008: 116). Oriente es para Europa lo otro, pero lo *verdaderamente otro* es el lejano Oriente. Lo que me interesa destacar en este punto es que, ya sea en la corriente ilustrada o en la romántica, la filosofía de la historia abrió el campo de reflexión en torno al sentido y valor de la otredad en tanto diferencia, incluso oposición a lo propio, y para ello abrió la esfera de reflexión intelectual para dejar espacio especulativo y conceptual a lo ajeno y para reconsiderar el valor de lo “natural”. No importa ahora analizar los juicios valorativos en torno a la diversidad; lo que me interesa es destacar que por primera vez hay un reconocimiento crítico de esta diversidad, y que el viaje de Waldeck coincide no sólo en el tiempo, sino también en la forma, con este cambio. Detrás de este nuevo objeto de pensamiento que atiende la filosofía, podríamos decir “universal” de la historia, se explica el surgimiento del orientalismo como disciplina, y tres de los rasgos que soportan a Oriente como episteme para los viajeros a América en el arco de tiempo que nos ocupa: una fuerte conciencia planetaria, Oriente como parámetro comparativo y la noción de “tierra antigua”. En el análisis de estos rasgos subyace la respuesta a por qué busca Waldeck en Oriente el pasado de Palenque y Uxmal.

Oriente como episteme

Sostiene Said que, como campo de estudios eruditos, el interés por Oriente surgió en Europa en 1312, cuando en el Concilio de Viena se establece en las universidades de París, Oxford, Bolonia, Avignon y Salamanca cátedras de estudio del árabe, el hebreo, el griego y el siríaco. Este interés por el estudio de las lenguas conformará el corazón de los estudios orientalistas y será, gracias a factores de índole filológica como el descubrimiento y traducción de textos orientales en sánscrito, farsi y árabe, y también científico-política como la campaña de Napoleón a Egipto, lo que a fines del siglo XVIII y principios del siguiente dará forma a lo que Said denomina “orientalismo moderno”. En este arco de tiempo hay un auge de sociedades orientalistas que, siguiendo el paradigma científico moderno y especialmente el de las ciencias naturales de Linneo, registran el mundo oriental y lo ordenan en sistemas abarcadores sostenidos por leyes inmutables que dan explicaciones tota-

lizadoras acerca del temperamento, la idiosincrasia, en definitiva, el ser oriental. Hay un orientalismo romántico, seguidor de Herder, de corte idealista que considera que Oriente aporta a Occidente toda la carga espiritual, misteriosa, exótica que éste no tiene y que no obstante necesita. Pero esta corriente, tal como señala Inden, tiene una influencia muy pequeña en el desarrollo de la disciplina frente a la ilustrada positivista que, con una episteme definida en la neutralidad analítica y en la lógica inductiva, entiende que el conocimiento que Europa tiene de Oriente es superior al que los orientales tienen de sí mismos, de modo que el orientalismo es una disciplina que tiene como objeto de estudio una entidad que la misma disciplina construye. Por eso Said insiste en su trabajo en que el orientalismo es un sistema de conocimiento no de Oriente, sino de la idea que Europa tiene de Oriente.³⁰

El interés científico por la India surge a finales del siglo XVIII, gracias a los trabajos de William Jones que mencionamos antes y a la traducción de los *Upanishads* por Anquetil en 1786 (ver Said 2002: 114).³¹ Inden habla en su artículo del orientalismo dedicado al estudio de la India como “indología”, aunque destaca para la disciplina las mismas características que Said aplica al orientalismo en general: India no como entidad distinta y autónoma de Europa, sino como producto de una construcción de la idea de otredad. Esta construcción, apoyada en todo un sistema de conocimiento legitimado por sociedades de estudio y cátedras universitarias, está sostenida en el falso supuesto de que India (y Oriente) existe como realidad autónoma, independiente del conocimiento que el estudioso tenga de ella. El origen de esto no está en Inglaterra, sino en el idealismo postkantiano alemán y también, en menor medida, en los seguidores de Herder (ver Inden 1986: 431), quienes con su idea ecuménica de la historia piensan en la humanidad en términos unitarios, unidad que surge de constantes interpretativas y de leyes de explicación orgánicas que no nacen del objeto estudiado, sino del sujeto que estudia. Inden afirma que el discurso indológico asume dos formas básicas: es descriptivo (“descriptive”), porque *presenta* al lector los pensamientos y actos de los indios, y es objeto de comentario (“commentative”) porque *representa* esos pensamientos y acciones caracterizándolos, indicando su naturaleza o esencia. Esta retórica, sostenida por una enunciación plagada de marcas de objetividad (las estrategias, como en el caso de

30 “La labor de cualquier orientalista es *confirmar* Oriente ante los ojos de sus lectores, jamás pretende ni intenta perturbar las sólidas convicciones que ya tienen” (Said 2002: 100).

31 El interés político-comercial es anterior. Comienza con las colonias portuguesas a principios del XVI y después principalmente con la ocupación inglesa que, con el breve paréntesis de las guerras con Francia en 1744-1748, y 1756-1763, ocupará el territorio hasta la primera mitad del siglo XX.

El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas (C. Depetris)

Waldeck, son variadas, pero dos de las más importantes son apelar a la observación como garantía de fidelidad y a la neutralidad valorativa) hay un fuerte sentido de apropiación que está en la médula del pensamiento europeo ilustrado y decimonónico, y que Hegel sintetiza en un párrafo de su *Filosofía de la historia*: India forma parte de la Historia de la humanidad sólo como tierra de deseo (deseo de riquezas y de sabiduría), y dice “no existe casi una sola nación del Levante o Poniente que no hubiese adquirido allí un mayor o menor pedazo territorial” (2008: 118). Luego concluye: “Los ingleses, o mejor dicho, la Compañía de las Indias, son los señores de ese gigantesco imperio, puesto que parece inevitable destino de las naciones asiáticas ser sometidas por los europeos” (2008: 118).

India es, para el imaginario europeo del XIX, un país de naturaleza exuberante. Dice Hegel que es un “centro fascinante” (2008: 115), donde el viajero encuentra “perlas, diamantes, perfumes, joyas, tigres, elefantes, así como también tesoros de sabiduría” (2008: 118). Pero esta imagen superlativa de India tiene su origen en la antigüedad clásica. Ctesias de Cnido, a comienzos del siglo IV a. C. describe en *Indika* seres fabulosos como unicornios o perros enormes que pueden vencer a los leones. No hubo mayores cambios con los historiadores de Alejandro, quienes habiendo llegado a las puertas del mundo conocido, colaboraron sin embargo en mantener una imagen fantástica de Oriente. India, en su condición de territorio fronterizo en la geografía conocida del mundo, conservará, incluso después de los viajes apostólicos, diplomáticos, comerciales y misioneros, esa condición fabulosa, exótica, rica, fantástica.³² Con la llegada de Colón a América, India conformará la cartografía mental de los sucesivos viajeros, quienes rastrearán en las tierras nuevas los viejos mitos orientales. El primero en orientalizar la realidad americana es el mismo Colón quien, al no encontrar mayores riquezas que ofrecer a Isabel y Fernando, hace corresponder la realidad de las islas americanas “con la idea tradicional de la India” (Gil 1992: 26). Los grandes mitos que impulsaron los viajes en el nuevo continente, como la fuente de la juventud, las siete ciudades encantadas, las amazonas, los gigantes, los caribes y pigmeos, tienen su origen, tal como explica De Gandia, en Oriente. Lo importante es que, junto con estos motivos míticos, la condición fantástica y maravillosa de Oriente recae en América donde, con mayor o menor intensidad, perdurará hasta el siglo XIX. Las repúblicas americanas decimonónicas, a pesar de no ser países de “mencionable cultura”, como sostiene Hegel (2008: 70), no pederán para muchos viajeros extranjeros ese fondo recóndito, misterioso pro-

pio de Oriente, que toma la forma de “tesoros” arqueológicos y naturales.

Incorporar a Oriente en el campo de la historia de la humanidad es, dijimos, algo que Europa debe, en principio, al prerromanticismo. No obstante, el germen de esta inclusión está en la Ilustración.³³ Tal como sostiene Cassirer, la noción de que el siglo de las Luces es esencialmente ahistórico es una paradoja que surge con el romanticismo, capaz de valorar la incidencia histórica de tiempos y espacios lejanos, pero incapaz de hacerlo con su pasado reciente. Es, para Cassirer, en la Ilustración cuando por primera vez se plantean las condiciones de posibilidad de la historia, y se hace del mismo modo que el pensamiento ilustrado indagó en las condiciones de posibilidad del conocimiento natural, esto es, extrayendo leyes constantes y sistemas amplios que expliquen tanto las identidades como las diferencias de los sujetos de estudio. Esto supone que debajo del carácter que distingue una cosa de otra (sea este un pueblo, una cultura, una civilización para la historia humana, o una planta, un animal para la historia natural), hay una estructura constante. Antes de Voltaire, dice Cassirer, fue Montesquieu quien, en *Esprit des lois* (1748), pensó que cada particularidad histórica y humana respondía a un orden general, eterno, objetivo, inalterable que sólo una razón científica universal, una razón en definitiva ilustrada, podía revelar:

Se puede decir de él que es el primer pensador que ha concebido la idea del ‘tipo ideal’ histórico [...]. Se trata de demostrar que las estructuras políticas que conocemos con el nombre de república, aristocracia, monarquía y despotismo, no son puros agregados, compuestos abigarradamente, sino que cada uno de ellos viene a ser como la expresión de una determinada *estructura* y se halla preformada por ella. Esta estructura se nos escapa mientras nos mantengamos en la pura observación de los *fenómenos* políticos y sociales, porque en este terreno ninguna forma hay igual a otra y los hallamos delante de una variedad sin límites y de una completa heterogeneidad. Esta apariencia se disipa en cuanto aprendemos a acudir de los fenómenos a los principios, de la multiplicidad de las formas empíricas a las fuerzas que las originan (Cassirer 1981: 236).

La filosofía de la historia descansa en su origen en el modelo epistémico de la historia natural ilustrada, y es esta disciplina como estructura de conocimiento en el siglo XVIII, junto con la literatura de viajes, lo que produjo en la Ilustración, según opinión de Mary Louis Pratt, una conciencia eurocentrada global, una conciencia “plane-

32 Para un estudio detallado sobre los diversos motivos maravillosos del mundo oriental en la conciencia europea clásica y medieval, ver Acosta, Gómez Espelósín, De Gandia y Gil.

33 Esta es opinión de Cassirer en el texto citado, y de Berlin en “Herder y la Ilustración”.

taria" (Pratt 1997: 23).³⁴ Concretamente habla Pratt de la incidencia del *Sistema Naturae* de Linneo, un sistema donde todas las formas vegetales y animales del planeta podían, según su estructura, categorizarse (describirse, comprenderse y explicarse) jerárquicamente en reinos, filos, clases, órdenes, familias, géneros y especies.³⁵ Esta estructura que subyace en cada ser viviente evidencia parentescos cercanos en seres de regiones distantes, y esta consideración ecuménica del mundo animal y vegetal (que incluye también al ser humano) se refleja en una taxonomía de lenguaje supranacional: el latín. El latín, entonces, es la única lengua que permite sistematizar globalmente la naturaleza, y esta clasificación total de los seres vivos desde una taxonomía compacta pero de amplia proyección, es lo que abonó la "conciencia planetaria de los europeos", como sostiene Pratt (1997: 61).³⁶

Este orden de pensamiento que impulsa el sistema de la naturaleza de Linneo está en la base de la enciclopedia con que los viajeros europeos ilustrados y románticos se acercan a civilizaciones extrañas. La etnografía, por ejemplo, que como disciplina tiene sus rudimentos en esos años, homogeniza a las distintas personas de una cultura en un sujeto genérico, y la gramática comparada busca a comienzos del XIX familias de lenguas que comparten sistemas gramaticales análogos. Hay, por ende, una fuerte conciencia de la existencia de un *continuum* en el mundo en donde los hechos históricos, de igual modo que los seres naturales, sólo devienen lo que son, sólo adquieren su rasgo distintivo o su carácter en tanto reposan en una estructura común. En esta consideración planetaria de lo existente descansa la frase ya citada de Waldeck, "el mundo es el mismo en todas partes", fórmulas del tipo "las mismas ruinas de Palenque no está exentas de parentesco con el Asia", todas sus pesquisas filológicas que emparentan la lengua maya con la hebrea e hindú, sus observaciones biológicas como la que, usando la taxonomía de Linneo, vincula una lagartija vista en Uxmal con otra que habita en la

India, y todas sus teorías en torno a un origen hebreo o hindú de los mayas.³⁷

El uso que Waldeck hace de la analogía para ligar el pasado hindú con el pasado maya y que reposa, como dijimos, en la superación del modelo clásico por la reconsideración del pasado medieval y de Oriente que impulsan las reflexiones de Herder, no indica que exista entre Asia y Yucatán un término comparante y uno comparado, sino una correlación. En las fórmulas retóricas que Waldeck utiliza para denotar esta similitud (por ejemplo, "es la misma que", "se parecen a", "encuentro rastros de", "tiene mucha relación con", "es semejante a", "es un nuevo punto de contacto con", etc.) no se define el término comparado mediante el término comparante, no hay, en definitiva, una determinación unívoca de estos términos, sino una correspondencia establecida entre ellos, un carácter semejante dado por una estructura común, por un parentesco. No se trata, para Waldeck, de ver a Yucatán semejante a Oriente, sino de *reconocer* a éste en aquél.³⁸

Uno de los rasgos que comparten Yucatán y Asia, y que podría indicar una estructura compartida, es la antigüedad: "Voilà, monsieur, ce dont il m'importait beaucoup de vous informer, persuadé que vous prendrez quelque intérêt à trouver le nouveau monde presque aussi vieux que l'ancien" (Waldeck 1835a: 236). Existía, en la época que nos ocupa, una disputa acerca del Nuevo Mundo surgida de algunos intelectuales ilustrados como el Conde de Buffon, el abate Raynal o William Romertson quienes consideraban que América se había formado después que el resto del planeta y que era, en consecuencia, más inmadura. Todo en América está para Buffon, por ejemplo, supeditado a un determinismo geográfico. La gran humedad que se encuentra se debe a que el nuevo continente permaneció más tiempo bajo las aguas de los océanos que el viejo, y todo en América es más pequeño o más débil que en Europa (Bernal 1992: 62 y ss.). Hegel, en *Filosofía de la historia*, continúa apoyando estas consideraciones:

El mundo se divide en el *viejo* y el *nuevo* y el nombre de este último proviene porque América y Australia fueron conocidos por el hombre mucho más tarde. Digamos que esos continentes no son tan sólo relativamente nuevos sino sustancial-

34 La historia natural sigue, a su vez, el modelo de la física moderna que había logrado extraer de la experimentación y del análisis de fenómenos particulares leyes generales (ver Foucault 1993: 126).

35 Cada ser de la naturaleza, según Linneo, puede ser afectado por cuatro variables que conforman su "estructura": la forma de los elementos, la cantidad de esos elementos, la manera en que se ubican en el espacio los unos con relación a los otros, y la magnitud de cada uno (ver Foucault 1993: 134).

36 Pratt insiste en que esta conciencia planetaria no es esencialmente global, sino europea: "Como *constructo* ideológico, la sistematización de la naturaleza representa al planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva unificada, europea" (1997: 73).

37 Es importante aquí señalar que esta consideración global de las civilizaciones es con frecuencia una mera fórmula retórica insoslayable en el buen hacer del viajero, ya que suele entrar, como en el caso de Waldeck, en fuerte contradicción con el impulso imperialista que arranca en la segunda mitad del XVIII. Waldeck sustenta toda la aproximación a Yucatán en esta episteme universalista pero siempre marcando las pautas de la diferencia a través del binomio "Europa/Yucatán".

38 "Le style asiatique se reconnaît aisément dans l'architecture de ces monuments" (1838: 71).

El orientalismo como episteme: Frédéric de Waldeck y las ruinas mayas (C. Depetris)

mente nuevos, por todas sus características físicas y espirituales [...]. De América y de su cultura, especialmente de México y Perú tenemos informaciones, pero éstas demuestran que constituyeron civilizaciones primitivas, surgidas por circunstancias naturales, y hubieron de desaparecer cuando entraron en contacto con el espíritu. América se ha evidenciado física y espiritualmente inerme y sigue mostrándose así aun en los tiempos actuales (2008: 67 y s.).³⁹

Las observaciones geológicas y naturales de Humboldt en América, antes que sus estudios etnográficos y arqueológicos, están dirigidas a demostrar que el nuevo continente es en realidad tan antiguo como los viejos territorios de Asia y Europa. Las tierras antiguas, para el viajero europeo del Grand Tour, eran Grecia y Roma como origen de la civilización occidental, convertidas en la primera mitad del siglo XVIII y gracias a las especulaciones estéticas de personajes como Piranesi o Winckelmann, en parámetro comparativo para las tierras ricas en tesoros arqueológicos que descubren las campañas imperialistas de los franceses e ingleses en Egipto e India.⁴⁰ Al enfrentarse a culturas despojadas de asociaciones culturales cercanas, los viajeros primero comienzan a develar el misterio histórico de Egipto e India a través de referentes clásicos y bíblicos. Como vimos, lo mismo ocurre con América, a juzgar por las distintas teorías en torno al origen de los mayas que vinculan a este pueblo con diferentes historias bíblicas, con Roma (a través de Cartago y las guerras púnicas) y también con Grecia. Sin embargo, con el meticuloso relevamiento físico e histórico de Egipto gracias a la campaña napoleónica y, en menor medida, de India, estos dos territorios comienzan a comprenderse bajo el denominador común de "tierras antiguas". Inmediatamente después (y recordemos aquí que Humboldt quiso, como explica en el primer capítulo de *Relation historique*, participar sin éxito en la expedición a Egipto, viaje frustrado que es punto de partida de su derrotero por el Nuevo Continente), Humboldt llega a América y acomete su monumental campaña de registro y conocimiento del continente, y en su descripción de las grandes culturas americanas subyace el deseo de otorgarle a América la misma calidad de tierra antigua que tenían las viejas civilizaciones africanas y asiáticas. El esfuerzo por temporalizar, usando el término de Leask, a América encuentra, a diferencia de Egipto e India, ya no un vacío asociativo sino un nuevo referente cultural consolidado en Oriente, de

39 Las "extensas regiones de Asia oriental" y la parte septentrional de Europa también "se hallan alejadas del proceso histórico" (ver Hegel 2008: 73 y ss.). En contraparte, el "mundo antiguo", que Hegel identifica con la cuenca del Mediterráneo, es sinónimo de "escenario de la historia universal".

40 Para Winckelmann, por ejemplo, Egipto debía juzgarse según los estándares griegos.

modo que Humboldt, al invalidar la tradicional interpretación clásica del pasado prehispánico sólo consigue reemplazarla por un modelo orientalista que constituye la esencia, para América, de una antropología de la alteridad.⁴¹ Después de Humboldt, América gana para sí su derecho indeclinable a conformar la tríada antigua Egipto-India-América, pero no con idéntico peso específico como sugiere el modelo analógico anteriormente visto que surge del reduccionismo ilustrado, sino, y paradójicamente dado el esfuerzo del Romanticismo por abrir espacios legítimos para "lo otro", a través de una estructura que no por antigua es menos ajena.

Es por esta consideración de Yucatán como tierra antigua, por el uso de un modelo retórico e intelectual analógico y por la derivación de ambos factores de una fuerte conciencia planetaria que surge con los viajes y la historia natural de la *Aufklärung* y que da pie a toda una reconsideración crítica del problema de la historia de las distintas civilizaciones, lo que conduce a Waldeck a encontrar en Oriente la episteme adecuada para entender, interpretar y explicar uno de los grandes misterios que aguijoneaba la curiosidad del ámbito científico europeo a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

41 Pero sólo en relación con Europa, y esto hasta cierto punto: hay un modelo estético, muy dinámico, para juzgar las ruinas de Grecia y Roma. No ocurre lo mismo con las ruinas americanas, asiáticas y africanas, donde Humboldt hace primar, siguiendo la distinción de Cuvier entre especies extintas y vivas, un modelo antropológico, fosilizado. Hay, por lo tanto, ruinas "vivas", esto es, vivas en su incidencia en el presente de la humanidad, y ruinas "muertas". En esto, vemos, Humboldt se acerca muchísimo al pensamiento de Hegel. En *Filosofía de la historia*, Hegel afirma que "nada ha quedado de los dos imperios ubicados sobre el Tigris y el Éufrates, salvo impresionantes montones de ladrillos" y que el imperio del Nilo "existe únicamente bajo tierra, con sus mudos muertos que ahora son traficados hacia los cuatro puntos cardinales del mundo" y lo que está sobre la superficie "es también piedra muda de pirámides, magníficas tumbas y gigantescos mausoleos" (2008: 94).

Bibliografía

- Acosta, Vladimir (1992). *Viajeros y maravillas*. 3 vols. Caracas: Monte Ávila 1992.
- Aramoni Calderón, Dolores (1991). "Los indios constructores de Palenque y Toniná en un documento del siglo XVIII". *Estudios de cultura maya*, XVIII (1991), 417-432.
- Baudez, Claude F. (1993). *Jean Frédéric Waldeck, peintre. Le premier explorateur des ruines mayas*. Paris: Hazan 1993
- Berlin, Isaiah (1995). "Herder y la Ilustración", en *Antología de ensayos*. Madrid: Espasa Calpe (1995), 185-296.
- Bernal, Ignacio (1992). *Historia de la arqueología en México*. México: Porrúa 1992.
- Cabello Carro, Paz (ed.) (1992). *Política investigadora de la época de Carlos III en el área maya*. Madrid, Ediciones de la Torre 1992.
- Cassirer, Ernst (1981). *La filosofía de la Ilustración*. México: F. C. E. 1981.
- D'Angelo, Paolo (1999). *La estética del romanticismo*.
- Depetris, Carolina (2009). "Influencia del orientalismo en la explicación del origen del pueblo y ruinas mayas: las tribus perdidas de Israel y el caso Waldeck". *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos* 2009.
- Description of the Ruins of an Ancient city discovered near Palenque, in the Kingdom of Guatemala, in Spanish America; translated from the original manuscript report of captain Don Antonio del Rio: followed by Teatro critico Americano; or a critical investigation and research into the history of the Americans, by Doctor Paul Felix Cabrera, of the city of New Guatemala*. London: Published by Henry Berthoud 1822.
- Eco, Umberto (1990). *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen 1990.
- Foucault, Michel (1993). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI 1993.
- Gil, Juan (1992). *Mitos y utopías del descubrimiento: I. Colón y su tiempo*. Madrid: Alianza 1992.
- Gómez Espelosín, Javier (2000). *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*. Madrid: Akal 2000.
- Hegel, Georg W. Friedrich (2008). *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Claridad 2008.
- Humboldt, Alexander (1810). *Vues de cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*. Paris: F. Schoell 1810.
- . (1814). *Voyages aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804, par Al. de Humboldt et A. Bonpland. Tome premier*. Paris: F. Schoell 1814.
- . (1830). "Extrait de l'ouvrage de M. de Humboldt sur les monuments de l'Amérique", en *Antiquities of Mexico*, vol. V. Londres: A. Aglio (1830), 3-36.
- Inden, Ronald (1986). "Orientalist Constructions of India". *Modern Asian Studies* 20, 3 (1986), 401-446.
- Jomard, Edmé F. (1833). "Ruines de Palenqué", *Bulletin de la Societé de Géographie*, 19, 117-122 (1833), 48-49.
- Krumpel, Heinz (2004). "Acerca de la importancia intercultural de Herder". *Humboldt im Netz. Revista Internacional de Estudios Humboldtianos*, V, 8 (2004), 1-9.
- Leask, Negel (2002). *Curiosity and the aesthetics of travel writing 1770-1840*. Oxford: Oxford University Press 2002.
- Lubrich, Oliver (2002). "'Egipcios por doquier'. Alejandro de Humboldt y su visión 'orientalista' de América". *Humboldt im Netz. Revista Internacional de Estudios Humboldtianos*, III, 5 (2002), 2-28.
- Lucena Giraldo, Manuel (1999). "El reformismo borbónico y la publicación de noticias sobre el Nuevo Mundo", en Salvador García Castañeda (coord.). *Literatura de viajes. El Viejo Mundo y el Nuevo*. Madrid: Castalia y The Ohio State University (1999), 123-131
- Mayos Solsona, Gonçal (2003). *Ilustración y Romanticismo*. Barcelona: Herder 2003.
- "Membres admis dans la Societé" (1836). *Bulletin de la Societé de Géographie*, 6, 31-36 (1836), 253.
- Núñez de la Vega, Francisco (1988). *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*. México: UNAM 1988.
- Pratt, Mary Louise (1997). *Ojos imperiales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes 1997.
- "Rapport sur le concours relatif à la géographie et aux antiquités de l'Amérique centrale, par une commission composée de MM. le baron Walckenaer,

de Larenaudière et Jomard, rapporteur", *Bulletin de la Société de Géographie*, 128, (1836): 235-291.

Said, Edward (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Debate 2002.

Waldeck, Jean-Frédéric de. (1833). "Extrait d'une lettre de Jean-Frédéric Waldeck, comissionné de l'expédition des recherches aux ruines de l'ancienne ville de Palenqué, à M. Jomard". *Bulletin de la Société de Géographie*, 19, 117-122 (1833), 49-51.

--- . (1835 a). "Extrait d'une lettre de M. Waldeck a M. Jomard, membre de l'Institut", *Bulletin de la Société de Géographie*, 3, 13-18 (1835 a), 207- 210.

--- . (1835 b). "Antiquités mexicaines. Extrait d'une lettre de M. J. F. Waldeck", *Bulletin de la Société de Géographie*, 4, 19-24, (1835 b), 234-237.

--- . (1838). *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province de Yucatán (Amérique Centrale), pendant les années 1834 et 1836*. Paris: Bellizard Dufour et Co. 1838.