

ARTICLE

Ángel Rama contra la ciudad letrada: Prehistoria de un concepto

Miguel Martínez 

University of Chicago, Chicago, Illinois, US
Email: martinezm@uchicago.edu

(Received 27 April 2023; revised 07 August 2023; accepted 11 August 2023; first published online 11 December 2023)

Abstract

Despite its far-reaching influence, Ángel Rama's *La ciudad letrada* (1984) has been amply criticized in recent years for positing a too-rigid and univocal relationship between writing and power, as well as for the argument's disregard of indigenous, mestizo, and Afro-descendant forms of literacy. This article takes these debates as the starting point for a new intellectual genealogy of the concept—the lettered city—through a thorough review of Rama's earlier critical work and epistolary writing. In particular, I revisit the 1980 essay in which Rama referred for the first time to the lettered city, “La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano.” A rereading of the posthumous book in dialogue with the previous work allows us to see that the idea of the lettered city did not aspire to describe the totality of the cultural reality of colonial America, but rather one of the poles that puts it in tension, one side of a cultural conflict. “La señal de Jonás” offers a significantly different vision of the colonial city, where the cultural force of an urban and multiracial plebs defies the walls of the lettered city and manages to penetrate the intellectual practice of some of its guardians. In contrast to the pessimism of *La ciudad letrada*, “La señal de Jonás” entails a kind of utopianism regarding the political and aesthetic potentialities of that popular urban culture that is ultimately similar to that of *Transculturación narrativa en América Latina*.

Keywords: Ángel Rama; lettered city; transculturation; popular culture; colonial studies

Resumen

A pesar de su abarcadora influencia, *La ciudad letrada* de Ángel Rama (1984) ha sido sometida en los últimos años a una intensa crítica que ha cuestionado la relación demasiado unívoca que el argumento planteaba entre escritura y poder, así como su exclusión de las formas de alfabetización indígena, mestiza y afrodescendiente. El presente trabajo parte de estos debates para, revisando la obra crítica y los epistolarios de Rama, ofrecer una nueva genealogía intelectual del concepto que daba título al libro póstumo. En particular, se rescata el ensayo de 1980 donde Rama se refirió por primera vez a la *ciudad letrada*, titulado “La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano”. La relectura del libro en diálogo con este trabajo previo nos permitirá ver que la idea de ciudad letrada no aspiraba a describir la totalidad de la realidad cultural de la América colonial, sino uno de los polos que la tensionan, uno de los lados de un conflicto cultural. “La señal de Jonás” ofrece una visión significativamente diferente de la ciudad colonial, donde la fuerza cultural de una plebe urbana y multirracial desafía los muros de la ciudad letrada y alcanza a penetrar la práctica intelectual de algunos de sus guardianes. Frente al pesimismo de *La ciudad letrada*, late en “La señal de Jonás” un utopismo similar al de *Transculturación narrativa en América Latina* respecto a las potencialidades políticas y estéticas de esa cultura urbana popular de raigambre colonial.

Palabras clave: Ángel Rama; ciudad letrada; transculturación; cultura popular; estudios coloniales

Asedios a *La ciudad letrada*

La recepción crítica de *La ciudad letrada* de Ángel Rama ha puesto de manifiesto la paradoja de que uno de los intelectuales más comprometidos, a lo largo de su trayectoria vital, con la democratización de la vida intelectual y de la cultura literaria en América Latina ofreciera en su último libro una visión un tanto elitista y olímpica de la historia cultural del continente. Para los especialistas, en efecto, se ha vuelto cada vez más difícil asumir la visión totalizante del poder letrado que parecería implicar el concepto que daba título al libro, así como su resistencia y capacidad de transformación a lo largo de la historia. La *ciudad letrada* denota una peculiar articulación entre la institucionalidad colonial, el poder de la escritura y la espacialización urbana de ciertas prácticas de dominación. La letra escrita, esgrimida por una clase sacerdotal umbilicalmente conectada con la metrópolis, se opondría a la oralidad tumultuosa y multilingüe de la sociedad colonial. Un dispositivo particularmente eficaz de reproducción de unas élites que, en relación de codependencia con las diferentes formas del poder estatal a lo largo de la historia, habría contribuido de manera definitiva a la subordinación y explotación de las mayorías populares, indígenas, negras y mestizas de América Latina.

Ya Rolena Adorno (1987, 4), apenas tres años después de la publicación póstuma de *La ciudad letrada* alertó sobre “las voces que vivían fuera de la ciudad amurallada” y que negarían “la posibilidad de la ‘unívoca fijeza semántica’ a la cual la ciudad letrada aspiraba” en el modelo de Rama. Escritos como los de Núñez Muley o Guaman Poma demostraban que “la ciudad letrada no era cerrada ni inviolable”, según Adorno (1987, 23). En una línea similar, Mabel Moraña (1995, 169) insistiría en que el “grado de homogeneidad y autonomización de la praxis cultural” que sugeriría el libro de Rama debía ser matizado. John Beverley (1993, 1999, 48), por su parte, situó el argumento de Rama en el centro de su imputación a la literatura como institución netamente colonial y como “práctica constitutiva de una identidad elitista”. El trabajo de las últimas décadas sobre las formas de alfabetización indígena, negra y mestiza, así como la apropiación creativa de la letra por parte de sujetos colonizados, ha continuado asediando críticamente a *La ciudad letrada*. Representativamente, Joanne Rappaport y Tom Cummins invitaban a “expandir la noción de la ciudad letrada para incluir un rango más amplio de participantes que el concebido por Ángel Rama y un conjunto más variado de prácticas” (Rappaport y Cummins 2012, 253, 115–116). La crítica es contundente y goza de amplio consenso entre especialistas. En un completo artículo-reseña, Jason Dyck concluía que las nuevas investigaciones sobre intelectuales indígenas, mestizos y afrodescendientes (Prieto 2011; Haas 2013; Jouve-Martín 2014; McDonough 2014; Ramos y Yannakakis 2014) habrían logrado, por fin, “abrir las puertas elitistas y exclusivamente urbanas de *La ciudad letrada*” (Dyck 2015, 256–257).

Desde un punto de vista similar, la *ciudad espectacular* de Stephanie Merrim (2010) suponía una astuta relectura de las fuentes del propio Rama y en particular de las ideas de Lewis Mumford sobre la ciudad barroca. Si la ciudad barroca de Mumford incluía lo que Rama denominó como “la ciudad ordenada”—o, en palabras de Mumford, “the abstract, mathematical and methodical side, expressed to perfection in its rigorous street plans, its formal city layouts”—también comprendía su reverso, “the sensuous, rebellious, extravagant, anti-classical, anti-mechanical side, expressed in its clothes and its sexual life and its crazy statecraft” (Mumford 1961, 351). Según Merrim (2010, 116–117), y en la misma línea que los trabajos mencionados, Rama habría filtrado esta complejidad para quedarse solo con la “vista aérea” y hegemónica de la ciudad, olvidándose del barro de las calles y el tumulto incontrolable de su gente.

El presente trabajo pretende recuperar esta otra dimensión de la ciudad letrada en la obra crítica de Rama a partir de un cierto adensamiento de los orígenes del concepto y prestando particular atención a un ensayo de 1980 poco conocido, “La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano”. La exploración de la prehistoria de *La ciudad letrada*, o de algunas de

sus ideas principales, creo que permitirá iluminar zonas de su argumento que tal vez han sido pasadas por alto. Una vez recontextualizado y puesto en diálogo con otros textos fundamentales del uruguayo, podremos ver el papel que una pujante cultura oral y plebeya, urbana y multirracial jugó siempre en la progresiva delimitación del concepto de ciudad letrada. Mi lectura no cancelará las tensiones de un pensamiento como el de Rama (1978), siempre vivo y sensible al cambiante contexto de su riesgosa navegación exiliada. Pero sí espero mostrar que el ensanchamiento de los límites de la ciudad letrada, que guía en buena parte las mejores críticas a su argumento, constituye precisamente el núcleo organizador de todo su proyecto intelectual, la convicción más profunda y generativa de su pensamiento, la bisagra de su inquebrantable compromiso democrático.

Comencemos por el final de la historia que propongo. Poco más de un mes antes de su trágica muerte, Rama escribía a Idea Vilariño una carta en la que reconocía lo controvertido de su toma de posición, haciendo propio el problema y tornándolo en aprieto biográfico. “Trabajo”, decía el 14 de octubre de 1983, “en un ácido libro sobre los intelectuales y el poder: compruebo que nunca sentí simpatía por los intelectuales y ni siquiera sé bien por qué soy uno de ellos, a pesar de que cumplo estrictamente con las exigencias de la casta” (Rama 2022, 828). Frente a lo que en ocasiones se ha pensado, sin embargo, *La ciudad letrada* no es un texto inconcluso. De ello da cuenta no solo la completa dedicatoria de la primera edición, sino el hecho de que el archivo de Rama en Montevideo contenga un mecanoscrito preparado y revisado por el autor antes de su repentina muerte.¹ Sí es, sin embargo, un libro de final apresurado, como veremos, cuya precaria puesta a punto tal vez implicó redimensionar las expectativas iniciales de su autor. Que Rama diera más o menos por terminado el libro no quiere decir que fuera su última palabra sobre la historia cultural de América Latina. Significativamente, el mecanoscrito lleva un subtítulo que acabó desapareciendo de la paratextualidad de todas las ediciones: *La ciudad letrada: Un ensayo*.² Para Rama, el que acabaría siendo su argumento tal vez más influyente, en ocasiones leído como una especie de testamento intelectual, tenía un carácter tentativo, exploratorio, vacilante. Podía haber sido un *estudio* o una *historia*. Pero el artículo indeterminado y la alusión a un género particularmente libre de gran tradición latinoamericana, dan constancia de su naturaleza parcial y polémica. Veamos ahora los tal vez más dulces principios de aquel libro ácido.

Prehistoria de *La ciudad letrada*

En un estudio reciente sobre la historia intelectual de la ciudad latinoamericana como figura de la imaginación social, Adrián Gorelik ofrece una recontextualización en profundidad del sentido y alcance de *La ciudad letrada*. El libro de Rama se publicaba una década después del cierre de un intentísimo ciclo de pensamiento urbano sobre América Latina. *La ciudad letrada* vino a representar no solo un giro cultural respecto al trabajo de las ciencias sociales en las décadas centrales del siglo XX, sino también un cambio de horizonte político e intelectual: tras ser durante años “el laboratorio principal para el desarrollo de la región, palanca para su transformación modernizadora” mediante la planificación, la ciudad pasaba a ser mirada como su principal obstáculo; “se descubría que nunca había dejado de actuar como agente principal en la producción y reproducción del poder” (Gorelik 2022, 25–26). *La ciudad letrada* solo se entendería como “ramalazo postrero del ciclo” (352) y su calurosa recepción en los estudios culturales estadounidenses, que ignoraba esa genealogía, estaría marcada por este malentendido de origen.

Gorelik señalaba que el libro se había incubado en el prolongado contacto de Rama con el pensamiento urbano de la academia estadounidense y sus redes latinoamericanas,

¹ Debo esta información a la amabilidad de Facundo Gómez, a quien agradezco la conversación y las pistas sobre el archivo de Rama. Ver también su semblanza en Gómez (2018).

² Tres son las principales ediciones de *La ciudad letrada*, Rama (1984a, 1984b, 1998).

contacto obviamente intensificado desde sus primeras estancias de finales de los setenta. El momento clave en la génesis de *La ciudad letrada* sería la ponencia homónima que Rama dio en el coloquio de Stanford de 1982 sobre “El proceso de urbanización en las Américas” (el octavo de una serie histórica que había comenzado en 1966), organizado por el latinoamericanista Richard Morse y por el arquitecto y planificador Jorge E. Hardoy (Gorelik 2022, 323–358). Este contexto, cuidadosamente reconstruido por Gorelik, es iluminador e ineludible. Me gustaría explorar aquí, sin embargo, una genealogía paralela y en parte alternativa: los primeros tanteos de Rama con el concepto de ciudad letrada preceden al congreso de Stanford y derivan fundamentalmente de su aproximación tentativa a la cultura del periodo colonial.

Rama comienza a interesarse por las letras coloniales en torno a 1978, a partir de su quehacer editorial con el volumen de Pedro Henríquez Ureña para la Biblioteca Ayacucho. Sobre su trabajo en *La utopía de América* rememoraría más tarde: “no era solo admiración al maestro lo que nos movía, sino el placer de seguirlo en su lectura, observando su descubrimiento de las semejanzas entre *El Bernardo* de Balbuena y *The Faerie Queen*” (Rama 1982b, 15; ver también Rama 1983). “Leo obras de la Colonia, mi última pasión desde hace un par de años”, le escribe en junio de 1979 a Idea Vilariño (Rama 2022, 621). Algo después, a lo largo de 1980, ensaya algunas ideas precisamente sobre Balbuena en diversos coloquios mientras lee intensamente sobre el México colonial: “acabo de terminar el librito de Arróniz sobre el *Teatro de evangelización en la Nueva España* [UNAM, 1979]”, anotará, por ejemplo, el 2 de marzo de 1980 en el diario que el uruguayo mantuvo intermitentemente entre 1974 y 1983 (Rama 2001, 133, 2022, 652). En el otoño de 1980 dictará en Princeton, como profesor invitado, unas clases sobre “La Nueva España del siglo XVII: Del manierismo al barroco”, curso que repetirá en la Universidad de Maryland el año siguiente (Blixen y Barros-Lémez 1986, 61–63; Rama 2011, 135–136, 2022, 669, 674). Los diarios y las cartas de Rama muestran hasta qué punto los compromisos de la práctica docente más inmediata fueron dando forma a *La ciudad letrada*, un patrón histórico que Sagner Buurma y Heffernan (2021) han explorado recientemente en *The Teaching Archive* como tal vez generalizable a la historia de las humanidades en el siglo XX.

En marzo de 1980, Ángel Rama presenta en Harvard la “Formación del sistema literario latinoamericano”, que retrospectivamente, en los agradecimientos de la primera edición de *La ciudad letrada* (Rama 1984a, xvii), consideraría “la primer versión de este ensayo”. Las anotaciones del diario, de nuevo, arrojan algo de luz sobre esta genealogía. En una entrada del 11 de marzo de 1980, recoge algunas reacciones de quienes asistieron a aquella fundacional charla de Harvard. Es en el registro íntimo de estas conversaciones donde aparece por primera vez, según entiendo, el sintagma que da título a su influyente libro póstumo:

Quien estaba feliz fue Claudio Velis quien me contó que en el libro que acaba de publicar hace observaciones similares sobre el funcionamiento de las ciudades en América Latina. Son también las de J[osé] L[uis] Romero, en su bello libro [*Latinoamérica, las ciudades y las ideas* (1976)], pero que a mí me sirven solo de punto de partida para establecer el concepto de “ciudad letrada”, que también podría llamarse “la ciudad escrituraria” porque se construye en torno a la escritura como principio de la suprema hidalguización aunque no hace sino registrar por escrito una lengua hablada que se organiza gracias a estructuras literarias, de modo que guarda de ellas su apertura sonora incesante y al tiempo la constriñe en formas tradicionales precisas y fijas. (Rama 2001, 137–38)

Rama da cuenta así de cómo llega a su metáfora a partir del concepto de “la ciudad ideológica” de Romero, que a su vez bebía de la “ciudad artificial” de Richard Morse (Gorelik 2022, 346). Un par de días después de su ponencia, Rama almorzaba precisamente con Véliz, que era entonces profesor visitante de historia en Harvard. En el contexto de la

conversación, Véliz, temeroso de “ilegítimas apropiaciones”, le insiste a Rama: “eso de la ciudad letrada publícalo ya en algún artículo para registrar el copy right” (Rama 2001, 140). Rama disfruta de la afinidad intelectual con el economista chileno, que acababa de publicar *The Centralist Tradition of Latin America*. Pero no se apresura a publicar sus ideas sobre la ciudad letrada. “No pude hacerlo entonces”, dirá en el prólogo al libro (Rama 1984a).

Siguió trabajando con su intensidad característica en varios temas a la vez que, como veremos, no dejaron de retroalimentarse. Entre ellos y en los mismos días, *Transculturación narrativa en América Latina*: “no puedo imaginar”, anota en su diario, “que nadie se interese por ese libro” (Rama 2001, 145). Solo retomaría el proyecto de la ciudad letrada a partir del simposio sobre urbanización de Stanford en septiembre de 1982, organizado por Richard Morse y Jorge E. Hardoy, para presentar su ponencia homónima, “La ciudad letrada”.³ Unos meses después, todo se interrumpe: en marzo de 1983, y tras una larga batalla contra el United States Immigration and Naturalization Service de la administración reaganiana, Rama es deportado. Ya instalado en París continúa el trabajo en *La ciudad letrada*, que compagina con otro proyecto financiado por la Guggenheim. Aunque debía tenerlo prácticamente terminado desde la primavera de 1983, como anuncia repetidamente a lo largo de todo el año, una demora en el envío de varias cajas de sus libros dificulta el remate del proyecto (Rama 2022, 802, 803, 806, 813, 828, 831, 837; Rama et al. 2016, 143, 2015, 186). Si a mediados de abril daba por “concluido un librito sobre los intelectuales, bastante crítico por cierto”, en noviembre, apenas tres días antes de su muerte, le reconocía a Saúl Sosnowski que “todavía no [había] podido entregarle a Frank [Janney] los originales del libro que ya tiene anunciado”, en referencia a *La ciudad letrada* (Rama 2022, 803, 837). El libro, aparentemente concluido *in extremis*, nacería huérfano.

Varios son los aspectos que espero ilumine esta breve genealogía de *La ciudad letrada*. Por un lado, nos permite ver el ensayo en el contexto de la siempre frenética actividad intelectual de Rama: debido a la discontinuidad de su composición, el trabajo sobre *La ciudad letrada* se entreteje con la reflexión sobre la transculturación, entre otros temas clásicos del repertorio crítico del uruguayo. Esto tendrá implicaciones, como veremos, para nuestras posibles lecturas del libro póstumo. Por otro lado, sitúa claramente el origen y la gestación de *La ciudad letrada* en el trabajo de Rama sobre la cultura colonial, que proyecta su larga sombra sobre el resto del argumento y relato del libro. Y más concretamente, visibiliza el anclaje argumental del ensayo en su exploración de la historia cultural de la Nueva España, como advirtió correctamente Beatriz Colombi (2006). Por último, esta historia de su composición, permite visibilizar el reverso de la ciudad letrada, la enérgica e indómita *ciudad real* que aquella aspiraba a contener. Volvamos momentáneamente a marzo de 1980.

En los mismos días en que Rama compartía por primera vez y registraba en el discurrir escrito de su diario el concepto de ciudad letrada, el crítico ofrecía una charla importante en Universidad de Texas en Austin, también sobre las letras coloniales. Se titulaba “Visión del pueblo mexicano en González de Eslava” y pasó casi desapercibida en la frenética actividad de aquellos días (Blixen y Barros-Lémez 1986, 61). Esta intervención fructificaría apenas unos meses después cuando, ya como profesor invitado en Princeton durante el otoño de 1980, Rama (2001, 164) pasó varios meses “absorto en el México del siglo XVI”, según sus propias palabras. El resultado de esa inmersión virreinal fue “La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano”, artículo que desarrolla su presentación texana sobre el teatro del clérigo novohispano Fernán González de Eslava (1535–1601) (Rama 1980, 1985b). El texto aparece en *Escritura: Revista de teoría y crítica literarias*, revista caraqueña de gran fuerza teórica que impulsó el propio Rama desde 1976, como forma de religar el exilio

³ Rama (1984a, xvii) también lo comenta en el prólogo a *La ciudad letrada*. Sobre los densos contextos de este coloquio de Stanford y la relación entre Morse y Rama, ver Gorelik (2022, 323–364). Al menos desde marzo de 1981, Rama estaba en contacto con Morse para la elaboración de un volumen de la Biblioteca Ayacucho sobre pensamiento social en América Latina, que nunca se llegó a concretar (Rama 2022, 679–681).

conosureño con el resto de las redes intelectuales latinoamericanas en torno a un proyecto cultural común (Gómez 2020, 259). Creo que este trabajo fundamental, pero apenas citado, sobre el teatro de González de Eslava y sus contextos novohispanos ofrece una visión de la ciudad colonial mucho más compleja, sutil y heterogénea que la que después parecería cristalizar en el libro de 1984. Es en este artículo aparentemente menor donde por primera vez aparece en letra impresa el sintagma “ciudad letrada”. Un repaso de este trabajo nos permitirá volver al libro homónimo con una mirada renovada.

La señal de Jonás sobre la ciudad letrada

En “La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano” Rama estudia los *Coloquios espirituales y sacramentales* de González de Eslava, publicados en México en 1610, para ofrecer un deslumbrante retrato del pueblo mexicano en la capital virreinal, una descripción afirmativa del protagonismo de la plebe urbana en la constitución cultural de las sociedades coloniales. Este ensayo, que es prólogo y cifra de *La ciudad letrada*, responde a varias de las preguntas que las lecturas críticas del texto han planteado, y que podríamos sintetizar con la interrogación de Claudia Gilman (2006, 159): “¿de dónde proviene ese real, esa ciudad real que se opone o desencuentra con la ciudad letrada? ¿Cómo se constituyó, quiénes la integran?” Es en este ensayo, en efecto, donde asistimos al desborde popular de la urbe barroca que, en la visión de Mumford, como señalaba Merrim, constituía la otra cara de la *ciudad ordenada*.⁴

“Con un cierto dejo aristocratizante”, señala Rama al comienzo, “se ha pretendido identificar tal rostro [el rostro del pueblo mexicano] con el de los criollos descendientes de conquistadores”. Frente a esta interpretación elitista, Rama (1985b, 19–21, énfasis mío) propone que solo el heterogéneo “demos urbano”, plebeyo, lumpenproletario incluso, del México colonial tenía la capacidad de hacer “un esfuerzo transculturador de tal magnitud como es la forja de un pueblo a partir de las diversas culturas puestas en contacto”. Los negros, indios, mestizos y españoles pobres de la urbe constituirían un “grupo intersticial” de gran plasticidad, el único capaz de “asaltar la cultura de la conquista tratando de apropiársela mediante desarticulación, robo, fractura o fraudulenta adaptación”. En los primeros movimientos del ensayo, Rama reagrupa algunos de los vectores fundamentales de todo su pensamiento crítico y reconecta las tesis de sus dos obras mayores: la gesta transculturadora solo es posible tras haber asaltado la fortaleza letrada que custodia la cultura de la conquista.

Rama (1985b, 51) revisa varias fuentes coloniales (escritos de virreyes, el memorial de Gonzalo Gómez de Cervantes, la relación de Sigüenza y Góngora sobre el motín de 1692, Dorantes de Carranza y Juan López de Velasco) para, leyendo a contrapelo la visión de los guardianes de la ciudad letrada, reconstruir el “jocundo friso popular” de la vida urbana en la colonia. El ensayo de Rama tiene algo de pionero en este sentido: antecede en varios años a dos trabajos clásicos e influyentes de Alberto Flores Galindo ([1984] 1991) y Douglas Cope (1994) sobre la vitalidad y autonomía de las culturas plebeyas en las capitales virreinales de la América colonial, Lima y México respectivamente. Como erupción explosiva o aluvión ruidoso, Rama imagina el asalto a la ciudad letrada más desde abajo que desde afuera.

Si en su diario Rama había anotado una conversación efímera sobre la ciudad letrada, es en este largo ensayo, abocetado durante los mismos días, donde el sintagma aparece por primera vez en letra impresa, entre comillas, como tentando el peso del concepto, la condensación de la metáfora. La idea aparece vinculada a una reflexión sociolingüística y dialectal clásica de Menéndez Pidal (1957), en la segunda sección del artículo de Rama:

⁴ Aunque no desarrolló una confrontación sistemática entre ambos textos, Colombi (2006) sí alertó sobre la importancia de este ensayo poco conocido como “pretexto” de *La ciudad letrada*.

El llamado español de las tierras altas que se le opone sería el español de las “ciudades letradas” (centros administrativos o culturales) de México a Charcas, mal religadas con los puertos, las cuales mantendrían respecto a éstos una tendencia conservadora que tanto se registraría en un rico aporte léxico tradicional como en un marcado consonantismo que permitiría la relajación vocálica. Mientras que la lengua portuaria se penetra fácilmente de vulgarismos que incorpora activamente a su funcionamiento... la lengua de las ciudades interiores, que son focos del poder colonizador, de la Administración y la Iglesia, de los centros educativos y los lugares en que se concentra la alta clase con aspiraciones aristocráticas, operaría para Menéndez Pidal una doble selección: el sector superior de la sociedad asimila prontamente la norma cortesana procedente de Madrid y se rehúsa al vulgarismo, en tanto que el sector inferior se mantiene más apegado a las fuentes originarias de donde procede su lengua y a partir de ellas debe presumirse que procede a su reelaboración, aunque constreñido por la norma oficial. (Rama 1985b, 33–34)

El purismo, “refractario a toda novedad avulgarada o dialectal” según Menéndez Pidal (1957, 157), afectó endémicamente a las culturas literarias de las capitales virreinales, según Rama. Pero junto a las ideas normativas de “la minoría educada que conformaba el cogollo de la ‘ciudad letrada’”, insiste Rama (1985b, 34), “correrían sueltas las que autorizaban el habla popular urbana de la ciudad de México en el siglo XVI”. Son estas hablas vernáculos y callejeras las que se inmiscuyen, fertilizándolo, en el “tamiz literario” de los *Coloquios* de Eslava.

El argumento de Rama recoge y elabora una cadena argumental que ya estaba esbozada en el bosquejo pidaliano sobre el español de América. Menéndez Pidal (1957, 140–141) insistía primero en refutar el argumento climático que racionalizaba las diferencias fonéticas en función de la distancia entre “tierras bajas de clima tropical” y “altiplanicies frías.” La distinción fundamental desde el punto de vista dialectal se establece, como leerá Rama, entre las “tierras marítimas” en contacto regular con la flota de Indias y las tierras interiores. Las primeras estarán más expuestas a las innovaciones lingüísticas que portarían esas “numerosas naves de cada flota iban anualmente cargadas de andalucismo” (Menéndez Pidal 1957, 143), mientras que las segundas mostrarían rasgos lingüísticos más conservadores. Es la ruta de la flota de Indias la que explica la distribución dialectal del continente, desde la conservadora rigidez limeña hasta el relajado andalucismo veracruzano, decía Pidal.⁵

Rama exacerbará una cadena de equivalencias que ya se encontraba en Pidal: las innovaciones del español sevillano desembocan en una cierta relajación articulatoria de su fonética (por ejemplo, neutralización de /θ/ y /s/, yeísmo, aspiración o desaparición de la /s/ implosiva, intercambiabilidad de /l/ y /r/ implosivas, caída de la /d/ intervocálica) que se contagia a las regiones costeras, pero repugna a los centros virreinales del poder — México en el norte y Lima en el sur, fundamentalmente. Al mismo tiempo, la íntima ligazón de las cortes virreinales con la metrópolis explicaría algunas de las innovaciones características del habla urbana americana durante la época colonial y en particular su cortesanesismo. Considérese en este sentido el siguiente párrafo de Pidal, que antecede a sus reflexiones sobre, precisamente, Bernardo de Balbuena, escritor paradigmático de la ciudad letrada en el modelo de Rama: “Los viajes de la flota no eran solo, como hasta aquí los hemos considerado, aportación de negociantes, despreocupados propagadores del habla popular: la flota traía también los virreyes, los gobernadores, los letrados, los eclesiásticos, toda clase de funcionarios más vinculados a Madrid que a Sevilla, traía los grandes y pequeños escritores que conocemos y los que ignoramos de Andalucía o de

⁵ Aunque las reflexiones de Pidal no iban del todo descaminadas, John M. Lipski ([1996] 2011, 48–78) ofrece una versión más completa y actualizada de historia lingüística de América a este respecto.

Castilla, con mucho otro personal culto de los mundos civiles y eclesiásticos, apegados todos a los usos de la lengua cortesana y literaria” (Menéndez Pidal 1957, 156).

La formulación de Pidal mantiene un parentesco obvio con ideas que hoy consideramos más características de Rama en torno a la ciudad letrada como arquitectura paradigmática del poder colonial y como obra y albergue de sus élites escribientes. La situación diglósica de *La ciudad letrada* ya estaba formulada con claridad en “La señal de Jonás”: “lo propio de [la lengua del poder] es que se constituye en oposición a una lengua vulgar cercana, interna, y en asociación pretendida con el radiante sol de la corte ultramarina . . . la lengua establece la frontera que separa del vulgo” (Rama 1985b, 35).

Lo fundamental, sin embargo, para comprender la dicotomía estructural de la cultura urbana colonial, su diglosia constitutiva, es que la *relajación articuladora* de Pidal, en lugar de simple realización fonética, se convierte en metonimia de todo un espacio de liberación, de autodeterminación, de creativa *plasticidad cultural*—término clave tanto en “La señal de Jonás” como en *Transculturación narrativa en América Latina* (Rama [1982c] 2013, 38ff.). De la misma manera, la innovación lingüística acabará por ser intercambiable con la *novedad*—en lenguaje altomoderno—política y social, es decir, con el carácter indómito y tumultuoso de la plebe urbana colonial. En Rama, estos sutiles deslizamientos pasarán a fundar sus ideas sobre el pueblo mexicano como reverso levantisco de la ciudad letrada. “La lengua indócil andaluza”, su “disidencia lingüística”, en términos pidalianos (Menéndez Pidal 1957, 136, 104), se transforman en el sistema de Rama en pulsión emancipadora y utopía popular, tan características de su pensar: “la plebe urbana se apropió con libertad de una lengua que funcionaba sin constricciones y cuya mejor caracterización debe haber sido, desde el comienzo, su diferencia con el habla pública formal, que era el lenguaje de las instituciones, las leyes, los sermones y las ceremonias” (Rama 1985b, 36).

Estas son algunas de las ideas que Rama desarrolla leyendo a González de Eslava. El séptimo de sus *Coloquios espirituales* se presenta como un entremés matrimonial entre la aspiracional Teresa—nombre por antonomasia de la mujer del pueblo—y el pobretón Diego Moreno—cuyo apellido acarrea toda la fuerza y ambigüedad de las formas de racialización y adscripción étnica en la colonia—que acaba derivando en una trama bíblica sobre el viaje frustrado de Jonás a Nínive.⁶ Se escribió, presumiblemente, para ser representado en las siempre populares fiestas del Corpus Christi. La voz crucial de este coloquio titulado *espiritual* no es, sin embargo, la de los monólogos doctrinales del Jonás que supuestamente protagoniza la representación y debería ser cifra o *señal* del sentido último del texto. Las voces más audibles son las de los contraamaestres, grumetes, simples y vizcaínos que operan el barco. La bajeza lingüística y social, sociolingüística, de Tocina, cocinero y despensero de la nave, contrasta con las reflexiones morales y teológicas del Jonás letrado que da título al ensayo de Rama. Una especie de costumbrismo portuario dominaría el tono y la estética del coloquio del clérigo. En los personajes y las hablas puestas en escena se reconocería el público que, simbólicamente, González de Eslava habría incorporado a sus ficciones dramáticas: “el bajo pueblo se representaba a sí mismo sobre el escenario”, dice Rama (1985b, 65), pero la clave es la inversión que propicia Eslava: “el pueblo turbulento ocupa el hemisferio superior, donde habitualmente ponía las acartonadas figuras alegóricas y en el inferior [. . .] es ubicado Jonás, que no es ya una figura alegórica sino un hamletiano personaje, quien solo emerge de su guarida para ser juzgado y condenado a las aguas embravecidas del mar”.

El principal interés de Rama reside en la heterogeneidad de las hablas bajas y domésticas, permeables a nahuatlismos, solecismos y vulgarismos, un registro lingüístico, cree, indecoroso para la representación sobre las tablas de verdades teológicas. Para el uruguayo la clave de la lengua literaria no es la de un tipo esencialmente diferente de

⁶ González de Eslava (1958, 203–229). Sobre la ambigüedad de *moreno* en los vocabularios raciales de la colonia ver, por ejemplo, Rappaport (2014, 193–194) y Brewer-García (2020, 27–28).

lenguaje, como el que persiguieron los primeros formalistas rusos, sino “la diferenciación lingüística per se como hecho social”, como teorizaría John Guillory (1993, 64). Son los otros del lenguaje literario—la heteroglosia—los que relacional y contextualmente definen los registros de la lengua literaria en el momento, históricamente cambiante, del contacto. El lenguaje literario surge, por tanto, en la interrelación entre el lenguaje de los textos literarios preservados y los discursos sociales del contexto que escapan a la regulación y cambian constantemente. La disciplina fundamental para el estudio del lenguaje literario no sería tanto la estética como la sociolingüística y por eso Rama cita aquí—como en varios otros lugares de su amplia obra crítica—el trabajo de algunos maestros de la sociolingüística urbana anglosajona como William Labov, Joshua Fishman o Basil Bernstein.⁷

Recapitulemos. La primera articulación sistemática del concepto de ciudad letrada aparece nítidamente vinculada a una reflexión sobre “la cultura que fragua el bajo pueblo” (Rama 1985b, 26) y en particular a la apropiación vernácula y conflictiva de la lengua imperial. La ilegitimidad de la lengua plebeya de la colonia funciona en Rama como ejemplo y sinécdoque de toda una constelación de formas culturales populares, que se habrían filtrado en los *Coloquios* de esa esquivada figura que fue González de Eslava (Alonso 1940; Frenk 2007). La lectura de Eslava seguramente peque de demasiado optimista. Pero por ello mismo, las ideas de Rama (1985b, 31) en este largo y fundamental ensayo contrastan llamativamente con el hegemonismo y la rigidez que han sido criticados en su visión de la ciudad letrada en el libro homónimo: “quien tuvo razón histórica y visión creativa no fue el primer humanista mexicano, Francisco Cervantes de Salazar, sino esa ‘gente menuda’ que vivía al descampado de la sociedad, la que procedió a la reelaboración ‘analfabeta’ de la lengua”. Es “la turbulenta fiesta popular” (55) de la ciudad barroca lo que le interesa a Rama en sus primeras aproximaciones a la cultura colonial. El concepto de la ciudad letrada parece emerger en el pensamiento de Rama precisamente como forma de comprender mejor la “eclosión tumultuosa” (38) del pueblo, en forma de plebe indígena, negra y mestiza, en la cultura de la colonia, no como visión aérea desde la que eclipsar su existencia. La ciudad letrada es, para Rama, un dispositivo poderoso, pero en última instancia ineficaz (en el ensayo de 1980), para controlar la irrupción social y cultural de un demos multirracial y urbano que amenaza la cultura de la conquista.

Los límites de la dominación letrada

La ciudad letrada remite hasta en tres ocasiones a “La señal de Jonás” (Rama 1984b, 25, 47n12, 76n4), pero a diferencia de lo que hará con otros proyectos, Rama renuncia a incorporar el artículo en el diseño general del libro. Algunos de los temas clave de la obra póstuma están anunciados en el artículo de 1980: la centralidad de la diglosia en la constitución cultural de América Latina y sus ciudades; las tendencias aristocratizantes de su literatura; la perdurabilidad ideal de ciertas formas lingüísticas y culturales ajenas a las realidades lingüísticas y culturales de los pueblos del continente; pero también, la amenazante vitalidad, desde abajo, de una cultura popular creada fundamentalmente por la plebe multirracial de las urbes coloniales.

Tal vez lo más importante de cuanto comparten el artículo y el libro sea precisamente el lugar del conflicto en la armazón argumental de ambos trabajos. *El concepto de ciudad letrada no aspira a describir la totalidad de la realidad cultural de la América colonial, sino uno de*

⁷ Reformulo aquí algunas reflexiones de Guillory (1993, 64, 67) que creo iluminan una zona no siempre visible del pensamiento de Rama. Las citas a Labov, Bernstein y Fishman en “La señal de Jonás” ayudan también a reconectar el argumento de las obras mayores de Rama: en su ensayo sobre las subculturas regionales, incluido y actualizado en *Transculturación*, Rama ([1982c] 2013, 63–65) sintetiza en dos páginas “lo que en otro lado he llamado la ‘ciudad letrada’” inmediatamente después de referirse a los trabajos de “nuestra pionera dialectología” y la sociolingüística angloamericana de Basil Bernstein o Joshua Fishman.

los polos que la tensionan. Aunque no es la única, la contradicción principal es la de los “dos anillos lingüística y socialmente enemigos” (Rama 1984b, 53), que a veces Rama conceptualiza como la “ciudad letrada” frente a la “ciudad real” (44, 66)—reformulando una dicotomía que ya José Luis Romero había teorizado como la “ciudad ideológica o formal” frente a la “ciudad real”, que a su vez bebía de las ideas de Richard Morse sobre la *artificialidad* de la ciudad latinoamericana (Romero 1976; Gorelik 2022, 346, 355). “Los conflictos son, por lo tanto, previsibles”, sentencia Rama (1984b, 63). Entre la ciudad ideal y “el hombre común”, entre “la letra rígida y la fluida palabra hablada”, entre la ley escrita y la sociedad anárquica (46, 49, 50): las contradicciones se multiplican. Si la ciudad letrada es una fortaleza, es porque en efecto está asediada por “masas populares desbridadas” (64) que necesita controlar o someter.⁸ El carácter defensivo de la ciudad letrada, tal y como la concibió Rama, está fuera de toda duda. El purismo lingüístico o el monopolio de las prácticas documentales y del sistema educativo están imbricadas en una descarnada lucha de clases que en *La ciudad letrada*, a diferencia de en “La señal de Jonás”, ganarían los hombres de intramuros, el primer anillo de la ciudad, a pesar de hallarse en abrumadora minoría en un medio hostil (Rama 1984b, 53, 57, 102). Esta es sin duda una visión pesimista respecto a la historia intelectual del continente, como se ha señalado repetidamente. Pero la lectura cruzada con “La señal de Jonás” nos ayuda a ver que la ciudad letrada, como dispositivo de dominación, emerge para embridar la agencia cultural y política de las clases subalternas. La expansión del concepto que proponen algunos de los mejores trabajos recientes sobre cultura colonial rompería en parte con su propia estructura, al desactivar las formas de jerarquización social que aspira a describir mediante la desigual distribución del acceso al capital cultural y lingüístico en el periodo colonial.

En un balance sobre las dimensiones teóricas de la raza en la reciente historiografía colonial, Daniel Nemser (2020, 43) concluía, precisamente, que tal vez se había privilegiado el concepto de *agencia* sobre el de *dominación*. Abogando por un cierto retorno al trabajo de Douglas Cope, que Nemser consideraba en parte responsable del florecimiento de estudios sobre las prácticas letradas subalternas en las sociedades coloniales, sugería ser cuidadosos con la matización que proponía Cope en *The Limits of Racial Domination*: la dominación tiene límites, pero es dominación al fin y al cabo. Su estructura es terca, rocosa. La idea nos ayuda también a resituar a Rama: *La ciudad letrada* contenía, sobre todo, un argumento sobre la dominación, en detrimento de la agencia que exploraba un texto como “La señal de Jonás”—o como *Transculturación*. Siguiendo con el razonamiento de Nemser (y como he tratado de mostrar), no es tanto que *La ciudad letrada* invisibilice en su argumento las prácticas culturales de indios, negros y castas, sino que la “ciudad letrada”, tal y como concibe Rama el concepto, seguramente sea en sí misma una maquinaria, o una *infraestructura* (Nemser 2017), imperfecta pero poderosa, de racialización.

En efecto, Rama describe la constitución de la ciudad letrada como formación social y como economía política del capital cultural en términos étnico-raciales. El manejo sacerdotal de la letra, como engranaje de reproducción del poder metropolitano, llave de acceso a la ley y mecanismo último de distinción civilizatoria sería instrumental en la subyugación de las mayorías indígenas, afrodescendientes y mestizas de la América colonial. En vista del trabajo de Rama sobre González de Eslava y la sociedad virreinal novohispana, sin embargo, es preciso tener también en cuenta la clase como categoría analítica central en su formulación conceptual. O mejor dicho, la peculiar intersección de ambas—raza y clase—en la articulación teórica de las ideas de Ángel Rama sobre la cultura popular; y más concretamente sobre las posibilidades de un arte nacional-popular y democrático, no solo del libro póstumo, sino a través de toda su producción intelectual.

⁸ En un trabajo maestro, Daniel Nemser (2014, 205) caracterizó las prácticas humanísticas y arqueológicas de Carlos de Sigüenza y Góngora, guardián de la ciudad letrada, como “contrainsurgentes”.

Lo que Rama (1985b, 25) llama, de forma conscientemente vaga y provisional, la *ciudad real*, está poblada por una plebe multirracial como la que exploró en “La señal de Jonás”, donde trataba de acotarla en los siguientes términos: “Aunque definidos, tal como se hará a lo largo de la Colonia, por sus componentes étnicos, es, sin embargo, desde este siglo XVI una clase social, cuidadosamente delimitada por barreras culturales y, sobre todo, por disposiciones legales que la constriñen a los niveles bajos de la sociedad”. Lo que es característico de la forma en que las ciudades coloniales espacializan la desigualdad es que “la estratificación social corroe las delimitaciones étnicas”—un argumento muy similar al que precisamente desarrollaría diez años después, más profunda y documentadamente, Douglas Cope (1994). Rama (1985b, 25–26) atisba la relativa flexibilidad de las formas de adscripción étnica en las jerárquicas sociedades coloniales; o mejor dicho, las disputas desde abajo frente a la imposición desde arriba de ideologías raciales imperiales. “Es ese bajo pueblo”, continúa, “que seguimos denominando étnicamente (mestizo-mulato) y que hemos conocido por los despectivos retratos de los españoles y los criollos señoriales, el que revela mayor potencialidad creativa”. Como parte de esa plebe urbana, continúa Rama (1985b, 25–26), “cumplieron capital función aglutinante los negros, verdaderos artífices de la fragua cultural en la cual se consumieron”. Rama construye su visión del México afrodescendiente a partir de los trabajos antropológicos de Roger Bastide y Gonzalo Aguirre Beltrán, además de los estudios lingüísticos de Germán de Granda. Su marginación de ambas repúblicas, como en el caso de los indios desarraigados, los mestizos o los españoles y criollos desclasados, era para Rama, paradójicamente, espacio de libertad y de plasticidad creativa.

Si bien es verdad que este sujeto social—e incipientemente político en el pensamiento de Rama—es mucho más visible en el ensayo de 1980, también se atisba, menos poderoso, en *La ciudad letrada*. En la ciudad real colonial, dice en el libro póstumo, convivían “criollos, ibéricos desclasados, extranjeros, libertos, mulatos, zambos, mestizos y todas las variadas castas derivadas de cruces étnicos que no se identificaban ni con los indios ni con los esclavos negros”. Rama (1984b, 29) cita el mismo famoso pasaje de Sigüenza y Góngora sobre las alteraciones de 1692 que había destacado en “La señal de Jonás” y que insiste en la caótica acumulación de “todas las plebes, por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos, de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles, que en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatapapas), y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla” (Sigüenza y Góngora citado en Rama 1984b, 53–54). Las *repúblicas de indios* y las poblaciones cimarronas alzadas constituían el tercer anillo, “más vasto”, de la ciudad letrada y que en ocasiones también llegaba, amenazadoramente, a los arrabales de las repúblicas de españoles. En “La ciudad modernizada” (cap. 4) destaca la “importante población negra o inmigrante”, cuya vitalidad contrastaría, en una afirmación sin duda apresurada y errónea, con lo que ocurriría en la “América india”, donde “el antiguo sometimiento que la iglesia había internalizado en los pobladores seguía sosteniendo el orden” (Rama 1984b, 102).

Si bien es verdad que todo el recorrido temporal de *La ciudad letrada* está marcado por la “áulica tradición colonial” de origen (Rama 1984b, 129), los capítulos de la segunda mitad del libro registran importantes transformaciones históricas respecto a la estructura de poder que nace con la conquista. La ciudad letrada es un dique de contención contra cualquier forma de democratización cultural y, concomitantemente, de redistribución del poder político y económico. Pero, como han señalado algunos lectores, son varias las prácticas que el texto registra, en su recorrido histórico, con capacidad de abrir sus esclusas: los grafitis casi mudos de las paredes coloniales; el pensamiento de Simón Rodríguez; el tango porteño de “la plebe ultramarina” y sus “cómplices mulatos y sectarios mestizos”, como dijo Lugones (Rama 1984b, 101); los corridos mexicanos; la vivaz cultura intelectual de los ateneos; los periódicos ilustrados mexicanos (161); el folletín (167); o las universidades populares (170). De hecho, la atención de Rama al impreso popular, si bien superficial, relaja un tanto la rigidez de la identificación entre escritura y poder, como ha

estudiado García Liendo (2017). “Los ejemplos de la novela de folletín y la poesía gauchesca”, dice García Liendo en unas páginas iluminadoras sobre los últimos capítulos de *La ciudad letrada*, “son índice de una modificación en el espacio de la cultura de la imprenta que subraya la importancia creciente de los públicos populares y su impacto sobre los otros elementos del circuito comunicativo” (García Liendo 2017, 73). El ensayo de Rama, contra lo que a veces se ha dicho, no plantea una relación completamente unívoca entre escritura y Estado (poscolonial). *La ciudad letrada* también persigue las prácticas culturales que erosionaron esa relación, prestando atención a lo que García Liendo llama el *ciclo popular* de la cultura letrada latinoamericana: la creciente heterogeneidad social y la formidable expansión cuantitativa de productores, públicos y formas culturales en el periodo 1870–1920 (García Liendo 2017, 73–86). Una democratización, si bien parcial, de la ciudad letrada, que a su vez implicaría una desarticulación de la aparentemente indisoluble relación entre cultura popular y oralidad. La industria del tango, la prensa popular o las revistas ilustradas—todas ellas tratadas en *La ciudad letrada*—dibujarían un nuevo paisaje de públicos masivos y una nueva ecología de oralidad y escritura. Si la metáfora fundamental en “La señal de Jonás” era la clásica marxista del *asalto* a los cielos de la ciudad letrada (Marx 1871), en el libro homónimo la espacialización es otra: los intentos de democratizar y, en igual medida, descolonizar la ciudad letrada suponen un *ingreso*, una *ampliación*, un *ensanche* de sus contornos (Rama 1984b, 147–148, 139, 163).

Y sin embargo, es cierto que existe una tensión constitutiva del programa crítico de Rama y su horizonte utópico que es, en realidad, un problema teórico crucial en el estudio de la cultura popular. Por un lado, las prácticas letradas de las élites coloniales y republicanas tienen como objetivo principal reproducir el poder de esos grupos dominantes mediante la contención o exclusión de la mayoría social y sus propias prácticas culturales. La gesta del pueblo transculturador que Rama (1984b, 34–35, 54) vio en “La señal de Jonás” consistiría en el *asalto* a la ciudad letrada y la redistribución del poder mediante una profunda democratización cultural que sería también inevitablemente política y económica—debemos recordar que *lengua* y *propiedad* se necesitaban mutuamente en *La ciudad letrada* y ambas sostenían sus murallas (Rama 1984b, 34–35, 54). Pero por otro lado, parecería que la ciudad letrada es siempre capaz de neutralizar, mediante la incorporación hegemónica, la fuerza creativa de las culturas populares. Es lo que ocurre, por ejemplo, con “el universo agonizante” de la gauchesca: “la letra urbana acude a recogerlo en el momento de su desaparición y celebra mediante la escritura su responso funeral”. O con el trabajo de los folkloristas (como Silvio Romero) con las culturas rurales: “la escritura de los letrados es una sepultura donde es inmovilizada, fijada y detenida para siempre la producción oral” (Rama 1984b, 94–95). Aquí Rama retorna a una oposición frontal, axiológica y poco dialéctica, entre la oralidad del pueblo y la escritura del letrado. Hay algo en el razonamiento de Rama de la preocupación con la autenticidad que ha enturbiado la visión de tantos estudiosos de la cultura popular. Pero sus planteamientos tienen al menos la virtud de considerar la cultura popular no como un conjunto cerrado de formas, tradiciones o prácticas concretas, sino como un espacio ambivalente de lucha hegemónica (Hall [1981] 2019).

Las culturas populares de las ciudades latinoamericanas tienen un margen solo relativo de autonomía respecto a la dominación letrada. Una modificación significativa en la constitución de la ciudad letrada, se debió, según Rama, a una generación intelectual “vigorosamente populista y nacionalista” que protagonizó los grandes procesos democratizadores latinoamericanos del primer tercio del siglo XX, desde la Revolución mexicana, hasta el radicalismo de Hipólito Yrigoyen, pasando por el gobierno de Arturo Alessandri en Chile o el de Batlle y Ordóñez en Uruguay. “La fórmula ‘educación popular + nacionalismo’”, nos dice Rama, “puede traducirse sin más por ‘democracia latinoamericana’”. El crítico reconoce que la ecuación teórica no es nueva, lo nuevo es “lo que tuvo de real encarnación, de participación verdadera por la comunidad”. De nuevo, el protagonista de esta democratización es “la emergencia a la aceptación pública, ya sin vergüenza y con respaldo oficial, de las culturas populares”. La música popular, el periodismo de masas o el teatro

criollo rioplatense: “la vitalidad creativa popular en la circunstancia de su ingreso protagónico a la historia”. No se trata ya del folklorismo conservador de ciertas aproximaciones letradas a declinantes culturas rurales, sino de “otra, vulgar, masiva y crecientemente urbana, que si apelaba a las tradiciones folklóricas como su natural venero productivo, las insertaba ya dentro del suceder histórico presente” (Rama 1984b, 150–151).

Cultura popular, populismo, lo nacional-popular: los desplazamientos conceptuales son sutiles, pero revelan tal vez una cierta constelación teórica solo visible oblicua y transversalmente a lo largo de toda la práctica crítica de Rama. La lectura complementaria de ambos ensayos, retornando a la ciudad letrada en el plebeyo barco de Jonás, nos permite ver la centralidad de esta flexible articulación de ideas en su pensar crítico. Si bien Rama (2001, 82) se posicionó ocasionalmente contra ciertas formas del “populismo que, como siempre, escamotea las clases sociales con sus peculiares formas culturales” y que advertía en ciertas versiones esclerotizadas de regionalismo venezolano, varios de sus trabajos parecen dibujar un horizonte utópico en torno a lo nacional-popular, que en Rama siempre tiende expansivamente a aspiración continental.⁹ Este es otro punto de contacto con *Transculturación* que, a partir de esta relectura, apenas esbozaré.

El objeto de “La señal de Jonás” era, como vimos, la exploración del “esfuerzo transculturador” que suponía “la forja de un pueblo nuevo a partir de diversas culturas puestas en contacto” (Rama 1985b, 19). El *pueblo* es el producto de las formas y el trabajo cultural, y no viceversa: no preexiste a las prácticas y los discursos que lo postulan o representan como sujeto político. En la obra de Rama, este es precisamente uno de los logros estéticos y políticos fundamentales del trabajo transculturador. La transculturación alberga la posibilidad de un arte verbal que, bebiendo de las tradiciones autóctonas de las clases subalternas y dirigiéndose a ellas, y siendo sensible a las corrientes de la modernidad estética, es siempre renovado y renovador, emancipado de las élites y del colonialismo cultural, comprometido con la construcción de un pueblo heterogéneo, nacional o continental, no solo como público, sino como sujeto político.¹⁰

Como otros lectores críticos del ensayo, Gorelik ha señalado que *La ciudad letrada* supone una visión más simple y maniquea del contacto y el conflicto cultural que la que Rama había ofrecido en *Transculturación*, más compleja y dialéctica. La causa de este amargo retroceso, que únicamente reservaría al letrado el papel de cómplice activo en la dominación racial y de clase que habría consolidado de una vez y para siempre la ciudad colonial, podría estar, según Gorelik, en la introducción de “la peculiar versión antiintelectual y antiurbana de Foucault”. Si bien no forma parte central del proyecto de Rama, el análisis foucaultiano de la episteme moderna habría ganado peso en el libro respecto a la ponencia de 1982 y habría coloreado con tonos sombríos su lectura de Morse y de Romero (Gorelik 2022, 358–362).¹¹ En aquella ponencia, también titulada “La ciudad

⁹ Patricia D’Allemand (2001, 190) observó la fuerte presencia de “una perspectiva nacional-populista en el proyecto crítico de Rama”. “Habría que esclarecer”, propone, “hasta qué punto el peronismo de izquierda sea elemento pertinente para comprender la historia intelectual de Rama” (195). D’Allemand llega a esta conclusión a partir de una lectura de *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920–1930* de Beatriz Sarlo, como un sostenido diálogo no explicitado con el uruguayo, que permanecería como “interlocutor silencioso” de toda su propuesta. La crítica de Sarlo se enmarcaría en su cuestionamiento de las adherencias del populismo peronista en la cultura intelectual de la izquierda rioplatense.

¹⁰ Para Facundo Gómez la transculturación denotaría una serie de “operaciones textuales a partir de las cuales la tradición popular es pesquisada hasta encontrar en su interior elementos cuyos sentidos sean capaces tanto de articular la trama ficcional de los textos, como de representar la conflictiva situación histórica de esa cultura, produciendo así obras de alta complejidad formal con materiales aportados por comunidades iletradas” (Gómez 2013, 66). Quizás es la distribución del capital cultural, y sobre todo la más básica delimitación de la alfabetización, la que dibuja las lindes que se traspasan en la operación transculturadora.

¹¹ Sin descartar la influencia foucaultiana, es posible que debamos relativizar su peso global en *La ciudad letrada*. La lectura de Maravall (1975), que también ha sido criticado por su rigidez argumental, seguramente dejó una mayor impronta en las ideas de Rama sobre la matriz barroca de la ciudad colonial (Rama 1984b, 35–36).

letrada”, aún existía, según Gorelik, una “confianza en la existencia, en el revés de esa episteme, de un universo resistente a ella, la ciudad real, nunca definida adecuadamente más que por oposición, y que Rama postula ya no como horizonte utópico, sino como antítesis efectiva de la ciudad letrada” (Gorelik 2022, 360). Como he tratado de mostrar en las páginas anteriores, creo que “La señal de Jonás” es el escrito de Rama donde más decididamente manifiesta esa confianza y donde más persuasivamente argumentó sobre la consistencia histórica de la ciudad real como reverso de la ciudad letrada y como sede potencial de “plásticas transculturaciones” (Rama [1982c] 2013, 75). En la radiografía que “La señal de Jonás” había hecho de la plebe urbana en el periodo colonial latía una utopía estética y política tal vez no tan lejana de la de *Transculturación*.

Coda

La problemática que dibujaba “La señal de Jonás” y que discurre, subterránea, por *La ciudad letrada*, es rastreable en el resto de la obra crítica de Rama. El desborde popular que inunda las ciudades latinoamericanas de los siglos XIX y XX, y que es pivote conceptual de *Las máscaras democráticas del modernismo*, es análogo a “la aparición y el crecimiento del turbulento demos mexicano en el último tercio del siglo XVI” (Rama 1985b, 24) y a “la irrupción de las muchedumbres” en la ciudad letrada que aspira a disciplinarlas (Rama 1984b, 102). En el ensayo de 1980, la obra de González de Eslava era “una suerte de anticipada ‘beggar opera’” (Rama 1985b, 21), como caracterizaría Rama ([1982c] 2013, 229–269) a *Los ríos profundos* de Arguedas en otro trabajo mucho más conocido. En un texto estrictamente contemporáneo de “La señal de Jonás”, Rama reaccionaba contra la mercantilización de la nueva narrativa latinoamericana en términos que no pueden dejar de recordar a los de la ciudad letrada: “el sedicente boom iba camino de constituirse en una restringidísima fortaleza que pretendía detener el tiempo, contener lo que es más importante que todo: la fuerza creadora de la pujante sociedad latinoamericana” (Rama 1981, 12). De nuevo el patrón aristocrático, exclusivista y defensivo de una *troupe* intelectual que el propio Rama había promocionado con entusiasmo antes que nadie.¹²

De hecho, antes de la jibarización mercadotécnica del boom, Rama había defendido a algunos de sus autores como creadores de un arte auténticamente nacional-popular. La radical renovación novelística de García Márquez derivaba no solo de la lectura provechosa de Faulkner, Woolf o Hemingway, sino también de una peculiar geografía cultural que reproduce la lógica sociolingüística que había nutrido tanto “La señal de Jonás” como *La ciudad letrada*: frente a las “alturas bogotanas”, apegadas a un arcaísmo hispanizante, la zona costeña, abierta al exterior, libre de la normatividad tradicional de la ciudad letrada, “centro de inserción de nuevos materiales culturales” (Rama 1987, 16–17). Como vemos, es la situación extramural de Barranquilla respecto a la capital virreinal y republicana la que permite cierta liberación del orden de los signos en el caso de García Márquez. La lengua de su novelística anterior a *Cien años* entroncaba también con la experimentación popular del costeño Tomás Carrasquilla que destacaban por la “vivacidad de estilo” y la “crepitación de la lengua” (Rama 1987, 21), formulaciones que recuerdan a las hablas mexicanas que habían llamado la atención tanto de González Eslava como del propio Ángel Rama. Ya en 1972, cuando Rama dicta estos cursos en otra gran ciudad atlántica y caribeña (Veracruz), los arrabales de la ciudad letrada, mitad rurales, mitad urbanos, parecen el único espacio de libertad creativa y emancipación política.

¹² El propio Rama (1985a, 206) confirma esta idea en la conversación que tuvo con Mario Szychman en enero de 1983, en Nueva York, poco antes de abandonar EE. UU.: “No tenemos o tenemos muy pocos autores de segunda, porque nuestra tendencia es muy aristocrática . . . nos ha conservado a los escritores dentro de lo que yo llamo *la ciudad letrada*, que es una especie de hermoso paisaje urbano dentro del cual los españoles nos construyeron los rectángulos para producir para ese rectángulo, nada más, no para producir para el conjunto de la sociedad”.

Cien años de soledad, según Rama, “corona un proyecto que comienza a esbozarse y a plantearse a fines de la década del cuarenta: y ese proyecto, que en varios textos iniciales de García Márquez comienza a delinearse, es justamente el proyecto de representar una literatura nacional y popular” (Rama 1987, 10). Pero como para Gramsci, a quien cita tanto en sus clases sobre el novelista colombiano como de pasada en *La ciudad letrada* (Rama 1984b, 158), este proyecto estético y político estaría muy lejos de los dogmas del realismo social, o al menos de sus “formas simplificadas” de una literatura “escasamente artística y yo diría impopular”, precisa Rama (1987, 9–10).¹³ Autonomía e innovación estética deben derivar precisamente del *pueblo* como fuente y horizonte de la creación literaria (Gómez 2013).

García Márquez es, en la obra ensayística de Rama, piedra de toque de todo su edificio crítico. Y en este caso nos permite concluir con un giro biográfico que confirma la lucha contra la ciudad letrada como uno de los compromisos vitales e intelectuales más apremiantes del latinoamericanista. La utopía populista que palpita en los textos que preceden o rodean a *La ciudad letrada* es también legible en algunas reflexiones autobiográficas del propio Rama. No se pretende con este cierre una reducción biografista del pensamiento crítico de Rama mediante una vuelta al país de la infancia, pero sí, de nuevo, un cierto espesamiento de los contextos vitales en que formuló sus conceptos mayores entre finales de los años setenta y principios de los ochenta —la ciudad letrada y la transculturación.

En un apunte emocionado de 1974 sobre García Márquez, Rama planteaba un tipo de relación empática, solidaria, vital en última instancia entre el crítico y su objeto. En este caso, el colombiano y él son estrictamente contemporáneos: “En su formación encuentro huellas, marcas, señales de la mía: son lecturas, proyectos, esperanzas. Por eso es comprensible que pueda seguir de cerca sus años juveniles”. En la intimidad de un diario que nunca pensó en publicar, Rama proponía una especie de armonía temperamental con García Márquez: “siempre estuve cercano de él en ese origen popular, en esa impregnación de pueblo que hace su (mi) (nuestra) mayor sensibilidad... La inclinación a ciertos sabores, ciertos seres humanos comunes, ciertos ámbitos... una sensibilidad y una felicidad que vienen de la inmersión gozosa en el pueblo” (Rama 2001, 38). La clave no está, insiste Rama, en la afinidad política, sino en una determinada toma de posición que aspira a reinscribir orgánicamente una cierta identidad letrada en un pueblo que se postula como origen y destino de la propia práctica. El reverso de la ciudad letrada es, precisamente, una de las siluetas que mejor se percibe en el horizonte normativo del trabajo crítico de Ángel Rama: la construcción de una cultura nacional-popular como “íntimo vínculo de solidaridad democrática entre intelectuales-dirigentes y masas populares”, en palabras de Gramsci (1981, 6:122, Q23§25).

En enero de 1982, Rama volvía a cifrar en su peripecia vital buena parte de su trayectoria crítica e intelectual. Gracias a la *generación crítica* uruguaya (1939–1968), y a la lectura de Sartre, aprendió que “no había otro modo de leer la literatura que sobre el marco histórico de nuestras vidas, el cual, fuera de toda restricción partidista o doctrinaria, me acostumbré a designar como el de *la cultura que construye un pueblo* en las circunstancias que le han tocado. Esto, en otro momento, lo hubiera teorizado: ahora puedo limitarme a decir que nací en un barrio popular, de padres españoles inmigrantes, que en él y en la escuela pública cercana me eduqué, dentro de una sociedad abierta y aluvional que había cifrado en la democracia sus esperanzas, su felicidad y su realización” (Rama 1982b, 13; énfasis mío). La inundación plebeya de la ciudad multirracial y la potencia

¹³ En el mismo lugar, el autor remite, sin referenciarlo, a un famoso fragmento de Gramsci sobre el concepto de nacional-popular (Gramsci 1981, 6:41, Q21§5). La alusión a lo nacional-popular del título de este libro deriva de la edición que se hizo del mecanoscrito de Rama en *Texto Crítico* 10, números 31–32 (enero–agosto 1985). El curso original de 1972 en la Universidad Veracruzana debió llamarse “El arte de Gabriel García Márquez”, como el que había dado anteriormente en la Universidad de los Andes de Mérida, Venezuela (Blixen y Barros-Lémez 1986, 43). La casi nunca explícita impronta gramsciana del pensamiento de Rama ha sido sugerida, creo que acertadamente, por Moraña (1997, 141) y por García Liendo (2017, 69–70). Sobre la temprana asimilación de Gramsci en la generación intelectual de Rama en el Cono Sur, ver Aricó (1988).

cívica de los proyectos nacionales de alfabetización;¹⁴ pero también el caudal democratizador de la cultura popular, indisciplinada tal vez frente a la estandarización de la letra y resistente incluso, por momentos, a la teorización. “La cultura que construye un pueblo” como clave histórica de todo su quehacer crítico es una formulación exactamente simétrica de la que planteó en su ensayo sobre González de Eslava, donde habló de la forja transcultural de un pueblo nuevo (Rama 1985b, 19).

En el obituario que Ángel escribió tras la muerte de su hermano Carlos Rama en 1981, insistiría en la misma idea: “alguna vez nos dijimos que, más que una opción intelectual, fue una imposición de nuestros orígenes sociales a los que quisimos, afectiva, doctrinalmente ser fieles”. Su formación, decía, estuvo fundada en un “sentimiento popular característico de lo que José [Luis] Romero llamó la ‘mentalidad aluvional’” (Rama 1982a, 80). La ruptura del cerco de la ciudad letrada pasa por un tradicional realineamiento de las posiciones, una apuesta gramsciana por una cierta organicidad de clase de la práctica intelectual (Gramsci 1981, 4:351–382, Q1281–2). Y sorpresivamente, reinserta el concepto de transculturación en la trama vital de su historia familiar: sus padres, “inmigrantes campesinos, casi analfabetos, trasladados del trabajo del campo a la ciudad americana pujante, allí jugaron sus capacidades, *según fueran o no capaces de cumplir astutamente su transculturación*” (Rama 1982a, 80, énfasis mío).

Refigurado aquí como memoria familiar, asistimos a una especie de dramatización vital de algunos de los conceptos y procesos históricos que cimentan la obra crítica de Rama. La velocidad de la modernización y la urbanización, que son riada aluvional; la cultura campesina, como sedimento y material de construcción; y el pueblo analfabeto y nómada a quien pertenece la pujante ciudad real. Y formulado extrañamente como una mezcla de destino impuesto y habilidosa treta del débil (*cumplir astutamente*), la transculturación como escenario liberador. Pero aquí, como en “La señal de Jonás”, es un pueblo ágrafo quien fragua la cultura del futuro, no los héroes literarios que tanto admiró Rama—Rulfo, Arguedas, Guimarães Rosa, García Márquez. El ensanche de la polis latinoamericana como hogar continental de muchos pueblos es inseparable de la radical democratización de la vida intelectual, de la constante renegociación de las jerarquías lingüísticas y culturales que estructuran la exclusión, del asedio encarnizado y permanente, en fin, sobre los muros de la ciudad letrada.

Agradecimientos: Este trabajo le debe mucho a los comentarios y el apoyo de Thomaz Amâncio, Dain Borges, Larissa Brewer-García, Cristina Esteves-Wolff, Facundo Gómez, Adrián Gorelik, Gabriela Lomba Guzmán, Enrique Macari, Juan Diego Mariátegui, Amparo Rama, Andrea Reed-Leal, Mauricio Tenorio, Ada Torres y Juan Vitulli. Conste aquí mi sincero agradecimiento.

Bibliografía

- Adorno, Rolena. 1987. “La ciudad letrada y los estudios coloniales”. *Hispanérica* 48: 3–24.
- Alonso, Amado. 1940. “Biografía de Fernán González de Eslava”. *Revista de Filología Hispánica* 2: 213–319.
- Aricó, José. 1988. *La cola del diablo: Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Punto Sur.
- Beverly, John. 1993. *Against Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beverly, John. 1999. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham, NC: Duke University Press.
- Blixen, Carina, y Álvaro Barros-Lémez. 1986. *Cronología y bibliografía de Ángel Rama*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.
- Brewer-García, Larissa. 2020. *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buurma, Rachel Sagner, y Laura Heffernan. 2021. *The Teaching Archive: A New History for Literary Study*. Chicago: University of Chicago Press.

¹⁴ Vale la pena recordar que su hermano Germán Rama, historiador de la educación, fue autor de estudios sobre la enseñanza secundaria en los barrios migrantes de Montevideo, *Grupos sociales y enseñanza secundaria* [1968], o sobre *La educación popular en América Latina* (1968).

- Colombi, Beatriz. 2006. "La gesta del letrado (sobre Ángel Rama y *La ciudad letrada*)". *Orbis Tertius: Revista de Teoría y Crítica Literaria* 11 (12): 1–9.
- Cope, Douglas. 1994. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico*. Madison: University of Wisconsin Press.
- D'Allemand, Patricia. 2001. "Nacionalismo y cultura en el discurso de Beatriz Sarlo". En *Mapas culturales para América Latina: Culturas híbridas, no simultaneidad, modernidad periférica*, editado por Sarah de Mojica, 189–200. Bogotá: CEJA.
- Dyck, Jason. 2015. "Indigenous and Black Intellectuals in the Lettered City". *Latin American Research Review* 50 (2): 256–266.
- Flores Galindo, Alberto. (1984) 1991. *La ciudad sumergida: Aristocracia y plebe en Lima, 1760–1830*. Lima: Horizonte.
- Frenk, Margit. 2007. "Un caso de anacronismo fonológico en Nueva España: Fernán González de Eslava". *Estudios de Lingüística*, 79–87. México: Colegio de México.
- García Liendo, Javier. 2017. *El intelectual y la cultura de masas: Argumentos latinoamericanos en torno a Ángel Rama y José María Arguedas*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Gilman, Claudia. 2006. "América Latina, ciudad, voz y letra". *Prismas* 10 (2): 157–162.
- Gómez, Facundo. 2013. "Una crítica de pobres. Inflexiones teóricas en dos ensayos de Ángel Rama". *Orbis Tertius* 19: 59–70.
- Gómez, Facundo. 2018. "Ángel Rama". *Chuy: Revista de estudios literarios latinoamericanos* 5: 296–312.
- Gómez, Facundo. 2020. "Ángel Rama y Escritura: Teoría y crítica literaria en tiempos de exilio". *Anales de la Universidad Central del Ecuador* 378 (1): 251–267.
- González de Eslava, Fernán. 1958. En *Coloquios espirituales y sacramentales*, editado por José Rojas Garcidueñas. México: Porrúa.
- Gorelik, Adrián. 2022. *La ciudad latinoamericana: Una figura de la imaginación social del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio. 1981. *Cuadernos de la cárcel*. 6 vols. México: Era.
- Guillory, John. 1993. *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haas, Lisbeth. 2013. *Saints and Citizens: Indigenous Histories of Colonial Missions and Mexican California*. Berkeley: University of California Press.
- Hall, Stuart. (1981) 2019. "Notes on Deconstructing the Popular". En *Essential Essays*, vol. 1, *Foundations of Cultural Studies*, editado por David Morley, 347–361. Durham, NC: Duke University Press.
- Jouve-Martín, José R. 2014. *The Black Doctors of Colonial Lima: Science, Race, and Writing in Colonial and Early Republican Peru*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lipski, John M. (1996) 2011. *El español de América*. Madrid: Cátedra.
- Maravall, José Antonio. 1975. *La cultura del Barroco: Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- Marx, Karl. 1871. "Carta a Ludwig Kugelmann de Londres", 12 de abril de 1871. *Cartas*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m12-4-71.htm#fno>.
- McDonough, Kelly S. 2014. *The Learned Ones: Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Menéndez Pidal, Ramón. 1957. "Sevilla frente a Madrid: Algunas precisiones sobre el español en América". En *Miscelánea homenaje a André Martinet: "Estructuralismo e historia"*, editado por Diego Catalán, 99–165. La Laguna: Biblioteca filológica.
- Merrim, Stephanie. 2010. *The Spectacular City: Mexico and Colonial Hispanic Literary Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Moraña, Mabel. 1995. "De la ciudad letrada al imaginario nacionalista: Contribuciones de Ángel Rama a la invención de América". En *Esplendores y miserias del siglo XIX: Cultura y sociedad en América Latina*, editado por Beatriz González Stephan, 165–173. Caracas: Monte Ávila.
- Moraña, Mabel. 1997. "Ideología de la transculturación". En *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, 137–146. Pittsburgh: IILI.
- Mumford, Lewis. 1961. *The City in History: Its Origins, its Transformations, and Its Prospects*. Nueva York: Harcourt, Brace & World.
- Nemser, Daniel. 2014. "Archaeology in the Lettered City". *Colonial Latin American Review* 23 (2): 197–223.
- Nemser, Daniel. 2017. *Infrastructures of Race: Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Nemser, Daniel. 2020. "Race and Domination in Colonial Latin American Studies". En *Routledge Hispanic Studies Companion to Colonial Latin America and the Caribbean (1492–1898)*, editado por Yolanda Martínez-San Miguel y Santa Arias, 43–56. London: Routledge.
- Prieto, Andrés I. 2011. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570–1810*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Rama, Ángel. 1978. "La riesgosa navegación del escritor exiliado". *Nueva Sociedad* 35 (marzo–abril).
- Rama, Ángel. 1980. "La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano". *Escritura* 10 (julio–diciembre): 179–239.
- Rama, Ángel. 1981. *Novísimos narradores hispanoamericanos en Marcha*. México: Marcha Editores.

- Rama, Ángel. 1982a. "Carlos, mi hermano mayor". *Cuadernos de Marcha*, 2a época (México), 15 (septiembre-octubre), 79–83.
- Rama, Ángel. 1982b. *La novela en América Latina. Panoramas 1920–1980: Panoramas 1920–1980*. Bogotá: Colcultura.
- Rama, Ángel. (1982c) 2013. *Transculturación narrativa en América latina*. México: Siglo XXI.
- Rama, Ángel. 1983. "Fundación del manierismo hispanoamericano por Bernardo de Balbuena". *University of Dayton Review* 16 (2): 13–21.
- Rama, Ángel. 1984a. *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte.
- Rama, Ángel. 1984b. *La ciudad letrada*. Montevideo: Comisión Uruguaya pro Fundación Internacional Ángel Rama.
- Rama, Ángel. 1985a. "Más allá de la ciudad letrada". En *Espejo de escritores: Entrevistas con Borges, Cortázar, Fuentes, Goytisolo, Onetti, Puig, Rama, Rulfo, Sánchez, Vargas Llosa*, 197–221. Hanover, NH: Ediciones del Norte.
- Rama, Ángel. 1985b. "La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano". En *La crítica de la cultura en América Latina*, 19–65. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rama, Ángel. 1987. *García Márquez: Edificación de un arte nacional y popular*. Montevideo: Universidad de la República.
- Rama, Ángel. 1998. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Rama, Ángel. 2001. *Diario 1974–1983*. Montevideo: Trilce.
- Rama, Ángel, et al. 2015. *Diálogos latino-americanos: Correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*, editado por Haydée Ribeiro Coelho y Pablo Rocca. São Paulo: Global Editora.
- Rama, Ángel, et al. 2016. *Un proyecto latinoamericano: Antonio Candido & Ángel Rama, Correspondencia*, editado por Pablo Rocca. Montevideo: Estuario Editora.
- Rama, Ángel. 2022. *Una vida en cartas. Correspondencia 1944–1983*, editado por Amparo Rama. Montevideo: Estuario.
- Ramos, Gabriela, y Yanna Yannakakis, ed. 2014. *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rappaport, Joanne. 2014. *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rappaport, Joanne, y Tom Cummins. 2012. *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Romero, José Luis. 1976. *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.

Miguel Martínez (PhD, The Graduate Center, CUNY) es profesor de literaturas y culturas hispánicas en la Universidad de Chicago. Es autor de *Front Lines: Soldiers' Writing in the Early Modern Hispanic World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016), *Comuneros: El rayo y la semilla (1520–1521)* (Xixón: Hoja de Lata, 2021) y de una edición crítica de la *Vida y sucesos de la Monja Alférez*, de Catalina/Antonio de Erauso (Madrid: Castalia, 2021). Actualmente termina un libro sobre la cultura literaria de la Manila colonial.