

*Traspasando las fronteras:
Perspectivas interculturales e interdisciplinarias*

Nicolas Beauclair, Leonardo Ordóñez y Sara Smith (eds.)



TINKUY

**BOLETÍN DE
INVESTIGACIÓN Y DEBATE
Nº 20 – 2013**

© 2013, Section d'Études hispaniques
Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

ISSN 1913-0481

Director fundador

Juan C. Godenzzi

Secretario/coordinador

Nicolas Beauclair

Comité editorial

Ana Belén Martín Sevillano

Catherine Poupény-Hart

Enrique Pato Maldonado

James Cisneros

Javier Rubiera

Juan C. Godenzzi

Comité asesor

Estela Bartol

Sara Smith

Victor Fernández

Tinkuy cuenta con una versión impresa (ISSN 1913-0473)
y una versión electrónica (ISSN 1913-0481)

<http://www.littlm.umontreal.ca/recherche/publications.html>
revista.tinkuy@gmail.com

CONTENIDO

Presentación..... 4

ARTÍCULOS

1. El movimiento zapatista: ¿hacia una verdadera ciudadanía intercultural?
Frédéric Auger 6

2. La literatura en la enseñanza de las ciencias sociales
Sandra Judith Algarra Garzón..... 23

3. El hombre y el resto de los animales
Gabriela Frandsen 56

NOTAS

4. El discurso de emancipación en dos cuentos mayas contemporáneos
Denis Alberto Pech Dzib 80

5. Interculturalidad y traducción. Retos al entendimiento y la comunicación
Fernando Limón Aguirre 92

6. Oralidad y escritura: consideraciones teóricas sobre la consignación del conocimiento indígena
Nicolas Beauclair 101

7. Los relatos fundacionales de la ciudad de Rosario, Argentina
Santiago Javier Sánchez..... 110

8. Tras los orígenes del español andino. Problemas y realidades.
Carlos Garatea..... 126

9. Notas para una filosofía del asombro
Leonardo Ordóñez 138

Presentación

De acuerdo con el diccionario, la palabra “frontera” designa los confines de un territorio, o también, los límites que separan una zona de otra. «Traspassar una frontera» implica, por lo tanto, ir hasta los últimos confines de una región conocida para enfrentarse a lo que existe más allá, o bien deshacer la línea de demarcación que separa dos zonas, dando así lugar a la colaboración, a la fusión, a la mezcla.

La revista *Tinkuy* reúne una variedad de artículos y notas para este vigésimo número. Lo que establece un hilo conductor entre los diferentes trabajos no es la temática ni la adscripción disciplinar, sino una actitud común: todos, a su manera, ponen en cuestión ideas recibidas en sus respectivas disciplinas o temáticas. En este sentido, traspasan las fronteras simbólicas de territorios disciplinarios y culturales que a menudo damos por sentados.

Así, la sección de artículos reúne 3 trabajos que nos invitan a reflexionar sobre la dialéctica entre ciudadanía e interculturalidad en el contexto del movimiento Zapatista en México (Auger), sobre la utilidad de los textos literarios en la enseñanza de las ciencias sociales (Algarra Garzón) y sobre la relación de superioridad con la que los seres humanos usualmente se sitúan frente a las demás especies animales (Frandsen).

Por su parte, la sección de notas reúne trabajos sobre temas variados que son abordados de manera más breve y sintética: la literatura maya contemporánea (Pech Dzib), la traducción y lo intercultural (Limón Aguirre), la consignación del conocimiento indígena (Beauclair), los fundamentos de la identidad argentina en sus relatos (Sánchez), los orígenes del español andino (Garatea) y las implicaciones filosóficas del asombro (Ordóñez).

Esperamos que este nuevo número de *Tinkuy* sirva de espacio para el debate entre los investigadores jóvenes y los más experimentados y entre estos y el público en general, estimulando la reflexión de los lectores y contribuyendo a un mejor entendimiento del mundo en su diversidad.

Los editores

ARTÍCULOS

El movimiento zapatista: ¿hacia una verdadera ciudadanía intercultural?

Frédéric Auger
Université de Montréal

Resumen

El presente trabajo reflexiona sobre la relación dialéctica que hay entre ciudadanía e interculturalidad en el caso del movimiento zapatista. Las comunidades indígenas que integran el movimiento piden el respeto a los derechos civiles inscritos en la Constitución, desde una posición fronteriza frente a la identidad oficial del país, marcadamente mestiza. Se argumenta que esa posición desde la cual se articulan las demandas zapatistas problematiza la narrativa desarrollista del Estado mexicano, y contribuye a abrir a mediano plazo la posibilidad de lograr una ciudadanía intercultural en México.

Résumé

Ce travail propose une réflexion sur la relation dialectique entre citoyenneté et interculturalité, à partir du mouvement zapatiste. Les communautés indigènes qui font partie de ce mouvement réclament le respect des droits civils inscrits dans la Constitution, depuis une position limite face à l'identité officielle du pays, clairement métisse. L'article suggère que cette position depuis laquelle s'articulent les demandes zapatistes problématise la narration développementaliste de l'État mexicain, et contribue à l'ouverture à moyen terme de la possible atteinte d'une citoyenneté interculturelle au Mexique.

Abstract

This article reflects upon the dialectic relationship between citizenship and interculturality in the case of the Zapatista movement. The indigenous communities constituting the movement demand that respect of civil rights be enshrined in the Constitution from a border position opposes the country's markedly *mestizo* official identity. The article argues that the position from which the Zapatistas articulate their demands problematizes the developmentalist narrative of the Mexican State, and contributes to opening up, in the medium term, the possibility of achieving intercultural citizenship in Mexico.

1. Introducción

Primero de enero de 1994. En el mismo momento en que entra en vigencia el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre los tres países de América del Norte, surge desde la Selva Lacandona, en el sureste mexicano, un ejército indígena multiétnico, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), enmascarado con pasamontañas. “¡Basta!”: Con este grito declaran la guerra al gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI), asentado en el poder desde 1929, y a las políticas que han institucionalizado la marginalidad económica, social y política de los pueblos indígenas de Chiapas. Se apoderan de cuatro municipios importantes¹. Al contrario de otros movimientos revolucionarios, no quieren tomar el poder, y hablan el lenguaje propio del sistema político heredado del sistema-mundo moderno/colonial² que les oprime, a través de su intérprete mestizo, el Subcomandante Marcos: democracia, paz y justicia. Pero este lenguaje, lo utilizan desde una posición fronteriza, es decir, desde el exterior constitutivo de la identidad nacional mexicana, y destacan del mismo modo el doble lenguaje del PRI. Utilizan los símbolos nacionalistas por excelencia, combinándolos con dioses mayas: Emiliano Zapata, líder revolucionario, se vuelve Votán-Zapata³. Siempre llevan la bandera mexicana. Autoproclamados “productos de quinientos años de lucha” (EZLN 1994a), quieren el reconocimiento de su diferencia –étnica y cultural– supuestamente garantizada por la Constitución, pero que no se ha concretizado políticamente.

Ese alzamiento, bautizado como “la primera revolución posmoderna del siglo XXI” por el *New York Times*⁴, pone cara a cara las pretensiones de la modernidad mexicana – encarnada en una larga tradición que se remonta a las luchas por la independencia de principios del siglo XIX– y su suplemento, su exceso: la realidad vivida por los pueblos indígenas, en tiempos de globalización neoliberal. Las identidades indígenas, universalizadas y marginalizadas en una identidad india construida por la Corona española a partir de la Conquista, se presentan en el contexto que nos ocupa efectivamente como *una* identidad, y no *unas* identidades. Esa identidad, heredada de la dominación colonial, sirve como base para la auto-identificación los pueblos indígenas,

¹ Ocosingo, San Cristóbal de las Casas, Altamirano y Las Margaritas.

² La expresión es de Walter Mignolo (2003), a partir de los trabajos de Quijano (1995) y Wallerstein (1974). Mignolo afirma que el mundo actual no se puede entender sin su comprensión en términos de sistema capitalista a gran escala, y sin tomar en cuenta la diferencia colonial que se construyó a lo largo de la modernidad. Esa diferencia, basada en un concepto de raza y legitimada por la ciencia y el conocimiento europeo/occidental, es el fruto de la identificación e institucionalización, a principios de la colonización, de la superioridad del Occidente sobre el resto del mundo. Esta superioridad, construida teóricamente a partir de la supuesta universalidad de la cosmovisión occidental, naturaliza el patrón de poder eurocéntrico.

³ Votán es un dios de los Tzeltales y de los Tzotziles, una serpiente emplumada equivalente al Quetzalcoátl de los aztecas, al Kukulkan de los mayas yucatecos o al Gucumatz de los mayas quichés. (Conant 2010: 89)

⁴ Hay que matizar esa afirmación que tenía más en su momento de mercadotecnia que de un análisis a fondo de la situación. De hecho, se acercaría más a una revolución transmoderna que posmoderna. Dussel define lo transmoderno como indicando una “radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*” (Dussel 2005: 17).

que reclaman el reconocimiento de su dignidad y una apertura de la identidad nacional oficial dentro de la propia nación y de su régimen político actual.

El presente artículo se enfoca en la articulación dialéctica que hay entre ciudadanía – los indígenas como sujetos de derecho– e interculturalidad –los indígenas como integrantes de una cultura diferenciada–, en el caso de la revolución zapatista. Argumento que el movimiento zapatista⁵ abrió la posibilidad en México de la realización a mediano plazo de una ciudadanía intercultural⁶. Este planteamiento abre la temática a varios interrogantes: ¿De qué manera se define la identidad indígena con relación a la identidad oficial, marcadamente mestiza en México? ¿Cómo se articulan, desde las fronteras de la identidad nacional, las demandas de los pueblos indígenas de Chiapas? ¿De qué modo el zapatismo entra en diálogo intercultural dentro de las fronteras nacionales? Veremos también cómo la posición del movimiento en contra de la globalización neoliberal ha permitido el ensanchamiento de su lucha hacia redes internacionales de solidaridad.

El presente trabajo es transdisciplinario, al combinar enfoques históricos, sociológicos, antropológicos y políticos para hacer un recorrido del conflicto en Chiapas. En un primer momento, esbozaré el contexto histórico en que se produjo el alzamiento armado de 1994; luego, discutiré brevemente la lenta evolución de la identidad indígena, desde el punto de vista del poder de las élites criollas, o más exactamente, de los conceptos de indio y de indígena, desde la Conquista española hasta las reformas neoliberales del sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994); enseguida, resumiré los hechos a partir de 1994 y describiré las particularidades del alzamiento zapatista y sus novedades respecto a movimientos revolucionarios latinoamericanos anteriores. A la luz de la historia de la negación de la identidad indígena y de las demandas y acciones del movimiento zapatista, seguirá una discusión de la articulación de las demandas del movimiento zapatista hacia una verdadera ciudadanía intercultural abierta. Al final, realizaré un breve análisis crítico de la retórica y de los métodos del EZLN, para terminar con una discusión de las perspectivas futuras del movimiento en pos de una redefinición de la ciudadanía mexicana.

2. Contexto histórico

El México de los años noventa no escapa de la ola de las reformas neoliberales empezadas en los ochenta en la mayoría de los países de América Latina, siguiendo los preceptos del ‘consenso de Washington’⁷ (Johnston y Laxer 2003). La crisis petrolera y

⁵ Utilizaré el término “movimiento zapatista”, para abarcar tanto al EZLN, que inició la lucha reformista/revolucionaria, como a la organización a nivel civil, que cobró más independencia a partir del momento en que se impuso el alto al fuego el 12 de enero de 1994, y a la red de solidaridad internacional que se creó en torno a las ideas emitidas desde la comandancia general del EZLN. Algunos autores utilizan “neo”zapatista, para distinguirlo del zapatismo “histórico”. En el marco de este trabajo, no veo la necesidad de establecer tal distinción.

⁶ Es importante destacar que esa apertura queda en suspenso, ya que el gobierno mexicano no demostró un gran interés por tal vía. Sin embargo, se puede decir que la identidad indígena ya no se vive y se expresa del mismo modo, en Chiapas por lo menos, desde el alzamiento.

⁷ La mayoría de las instituciones y agencias económicas basadas en Washington (gubernamentales y no gubernamentales) concordaron, a fines de los años ochenta, en la necesidad de adelantar reformas financieras y económicas en América Latina. Ese cuasi consenso se materializó en políticas prescritas por el FMI, con una agenda bien definida, para lograr un pasaje del Estado al Mercado, que debía garantizar una mejor salud financiera de los Estados y estimular el desarrollo económico y social. Las medidas

de la deuda de 1982 había impulsado el gobierno priista de Miguel de la Madrid Hurtado a empezar algunas reformas fiscales, pero el momento fuerte de las reformas tuvo su momento de mayor desarrollo en el sexenio siguiente, el de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Al caer el muro de Berlín en 1989 y al terminarse la revolución sandinista en febrero de 1990, el metarrelato occidental del *fin de la Historia* se imponía triunfalmente⁸. La izquierda se veía desarticulada frente al fracaso de sus intentos de representar los intereses del pueblo en un modelo duradero. La apertura económica y política pedía nuevos paradigmas; el Estado-nación, todavía presente e influyente, ya no representaba la estructura soberana que era en los años anteriores. El estudio de los pueblos marginados debía tener en cuenta un nuevo actor muy poderoso: el capital transnacional.

En Chiapas, región históricamente aislada de la presencia estatal y una de las más pobres de México –no en recursos, sino en el nivel de vida de sus habitantes–, las políticas neoliberales agravaron las rupturas en el tejido social que los proyectos petroleros e hidroeléctricos habían ocasionado en los años setenta. Una gran desigualdad existía ya en esa década en la repartición de las tierras. El 1% de la población poseía la mayoría de las buenas tierras de cultivo (Veltmeyer 2000). La reforma agraria, herencia principal de la Revolución mexicana, tenía un gran atraso en el estado: un 27% de las peticiones por la tierra no habían sido resueltas. La tensión entre grandes terratenientes y pequeños propietarios experimentó un relajamiento temporal con los proyectos de desarrollo, que proporcionaron trabajo y dinero para financiar iniciativas clientelistas del PRI hacia los campesinos indígenas. La apertura de nuevas zonas de colonización en la Selva Lacandona en estos mismos años, en el sureste del estado, causó una inmigración interna masiva, creando nuevos pueblos mixtos (Higgins 2000). La población del estado casi se duplicó en 30 años, alcanzando más de 3 millones en 1994 (Viqueira y Ruz 2002). La democracia y el progreso social no alcanzaban a la mayor parte de la población. Hasta mediados de los años noventa,

The majority of households have no access to public services, located as they are in an officially defined “marginal zone” (un “bolsillo de olvido”, in Subcomandante Marcos’s evocative description) characterized by an exceedingly high rate of impoverishment and exclusion, deprivation of basic human needs, and lack of access to public services, not to speak of the denial of fundamental human rights and the absence of democracy and social justice. (Veltmeyer 2000: 105)

Frente a esas desigualdades, varias organizaciones se crean a partir de los años setenta, que van a servir luego de base de organización y de apoyo al movimiento zapatista. Se forman diferentes asociaciones en defensa de los derechos de los campesinos. Éstas, mayormente indígenas, pero que reclaman sus derechos basándose en la clase social, padecen la represión del PRI (Inclán 2008: 1330).

Resulta importante destacar tres factores en la conformación de las condiciones que

incluían: privatizaciones de las empresas estatales, reformas fiscales, liberalización de los intercambios, disminución de las tarifas aduaneras, reforma de las empresas públicas, reducción del tamaño del estado. (Williamson 2003)

⁸ El defensor más ardiente de esa tesis, Francis Fukuyama, veía en el fin de la Guerra Fría el triunfo de la democracia liberal, “punto final de la evolución ideológica de la humanidad” y “la forma final de todo gobierno humano”, y, como tal, el “fin de la Historia”. (Fukuyama 1992: 11)

favorecieron el alzamiento de 1994. Primero, la labor de la Iglesia católica, a través del obispo Samuel Ruiz, en pro de la cohesión social y el *empowerment* de las clases desfavorecidas, a partir de las ideas de la teología de la liberación discutidas en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Segundo, el pasaje en la región de muchos estudiantes que huyeron del Distrito Federal tras la masacre de la Plaza Tlatelolco en octubre de 1968 y que ocuparon cargos de profesores y maestros en las escuelas de Chiapas, ayudando a estructurar intelectualmente la lucha por el cambio social y político. Tercero, el debilitamiento del PRI, que a partir de la masacre estudiantil de 1968 en adelante pierde cada vez más legitimidad nacional e internacionalmente. La política clientelista, monopartidista y autoritaria del PRI, en vigencia desde 1929, es contestada a varios niveles en la sociedad mexicana.

A partir de la caída del peso en 1982 debida a la crisis de la deuda, las desigualdades económicas y sociales en Chiapas se agravaron y alcanzaron un punto crítico. Éste entró en su fase límite cuando el gobierno de Salinas de Gortari decidió reformar en 1992 el artículo 27 de la Constitución y poner fin a la reforma agraria. Con ese cambio constitucional, los ejidos, tierras comunales indígenas, sin propiedad individual, vuelven a ser tierras que se pueden vender y entrar en el mercado. A ese contexto político –crisis de la izquierda, contestación de la autoridad del PRI–, social –inmigración masiva, desigualdades agravadas por las recientes políticas neoliberales– e histórico –organización paulatina en lo local de la defensa de los derechos– se debe añadir la importancia de una larga tradición de utilización táctica y de negación de la identidad indígena, de la cual hablaremos más adelante.

3. El referente vacío de la identidad indígena

“Indians may be Mexico’s ideal ancestors,
but mestizos are Mexico’s ideal citizens”
(Saldaña-Portillo 2002: 294)

No se puede desprender la historia de resistencia indígena del alzamiento zapatista, a pesar de sus claras raíces sociales y económicas. Las demandas zapatistas se articularon en torno a dos polos principales, interrelacionados. Por un lado, la falta de justicia a nivel económico, de antiguo origen pero presentado en el discurso sobre todo como fruto de las políticas neoliberales recientes y de las acciones del PRI. Por otro lado, la falta de justicia en el ámbito social, que se podía resolver mediante el reconocimiento de la diferencia indígena, de su inclusión en el proyecto nacional y de la aplicación concreta del derecho constitucional a la autodeterminación.

“Lo indio” como identidad totalizante y totalizadora es una invención de la Corona española, corolario necesario de la invención de América (O’Gorman 2006). De los varios pueblos que constituían la multitud de identidades negociadas local y regionalmente antes de la Conquista, el poder colonial –entendido en su sentido más abarcador, incluyendo a escritores y filósofos europeos– universalizó las diferencias y puso toda la diversidad y la heterogeneidad indígena en una categoría útil para los fines de control económico y religioso del Imperio. Se universalizó y se particularizó a la vez las diferencias. Mediante las encomiendas, las reducciones y las congregaciones, y con la creación de comunas indígenas cerradas, cortadas de los niveles supracomunales de organización y de comunicación que existían entre esos pueblos antes de la Conquista, se fijó, en una identidad indígena única, unas identidades que antes tenían fronteras móviles,

negociadas (Saldaña-Portillo 2002). Esa nueva identidad conformada por las necesidades de explotación de la Colonia servirá, durante las luchas por la independencia a principios del siglo XIX y durante la Revolución mexicana en el siglo siguiente, como referente vacío que se puede llenar siguiendo los propósitos independentistas o nacionalistas.

En el período de las independencias, se abandonan las políticas de segregación aplicadas durante la Colonia para entrar en políticas de asimilación. Las élites criollas se apropian de la herencia autóctona de resistencia para servir el proyecto nacional naciente, incluyéndola en sus mitos fundadores, que debían fundamentar la diferencia de las colonias frente a España, justificando con varios otros factores la necesidad de independencia. Una vez alcanzada ésta, el indio que resiste al mestizaje se convierte en obstáculo a la modernización, en problema para la unión de la Nación (Bonfill Batalla 1996, Beaucage y Kuminsky 1988)⁹.

La retórica dicotómica que opone civilización y barbarie, teorizada durante el Siglo de las Luces pero paradigmática de las políticas de los estados latinoamericanos en el siglo XIX, sigue siendo durante la Revolución mexicana uno de los conceptos fundamentales para la integración/asimilación del indígena a la identidad oficial mexicana, unilateralmente asentada en su cara mestiza. Las élites intelectuales y políticas “concordaban con el mestizaje como ideal biosocial y cultural que debía alcanzarse; una política que (para ellos), de no desarrollarse bajo la dirección del Estado, conduciría a los indígenas a una situación desesperada” (Gall 2004: 241). Se institucionalizan las políticas de asimilación mediante el Instituto Nacional Indigenista (INI), creación del gobierno. El presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) explicita claramente lo que pasó a ser a lo largo del siglo XX el *problema indígena*: “nuestro problema indígena no es el de conservar indígena al indígena ni el de indigenizar a México, sino el de mexicanizar al indígena” (citado en Beaucage y Kuminsky 1988: 207). Con ese propósito desarrollista, se crean en los años cuarenta escuelas rurales, para formarles en asuntos patrióticos y revolucionarios.

Otras alternativas menos asimilacionistas son creadas en los años sesenta para solucionar *el problema*, como la Confederación Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), pero no logran representar las demandas indígenas ni disminuir las desigualdades socioeconómicas, porque las cuestiones se debaten desde la cumbre, con intelectuales “desindigenizados” y urbanizados (Beaucage y Kuminsky 1988), sin tener en cuenta la base rural. En Chiapas, los intentos de reforma son bloqueados por parte de los latifundistas y de los coyotes¹⁰.

A pesar de todas las políticas de asimilación –al principio de la Conquista se puede hablar en varios casos de etnocidio–, las identidades y culturas indígenas, siempre en la frontera de la nación, no se han desmoronado por completo. Más de 70 lenguas indígenas se hablan en México hoy en día, y la población indígena constituye, dependiendo de las metodologías de conteo, entre el 6 % y 13 % de la población total del país (Janssen y

⁹ No se trata de negar la agencia (*agency*) de los pueblos indígenas, ni siquiera de victimizarlos, sino de reconocer que hubo políticas intencionales de la élite liberal para transformar la diferencia indígena (vívica, concreta), en la igualdad de principio que supone la ciudadanía liberal. Claro está que, a pesar de la fuerte impronta de las políticas oficiales en la identidad nacional, hubo a lo largo de la historia una “participación creadora de la imaginación popular para ampliar y enriquecer las formas de identidad de cada nación” (Gutiérrez y Núñez 1998: 88)

¹⁰ Intermediarios comerciales en el mercado del café.

Martínez Casas 2006). A través de una cultura de resistencia, de adaptación y de transformación, de mecanismos complejos de apertura y de cierre frente a la cultura impuesta, los pueblos indígenas contradijeron los pronósticos de extinción y siguen afirmando una diferencia legítima. Pero continúa vigente en varios escenarios (políticos, mediáticos, hasta académicos) la interpretación del indígena como exterior a la modernidad y a la nación. O bien se le ve como en un lugar remoto, lejano, irrelevante para la modernidad urbana, o bien se le representa en un antes histórico, dónde puede ser admirado por su martirio histórico, “museificado” o convertido en paisaje turístico “auténtico” (Castillo 2006). Veremos más adelante cómo la(s) diferencia(s) indígena(s) se articula(n) a partir de 1994 en las políticas del EZLN y en el creciente movimiento civil zapatista, cómo rompe la metanarración lineal de la modernidad y propone otro modelo de desarrollo, que no excluye la coexistencia y convivencia de formas modernas y no modernas de vivir¹¹.

4. El alzamiento zapatista: razones, características y novedades

La situación social y política ya aludida en la discusión del contexto histórico y la larga historia de falta de reconocimiento a la diferencia cultural indígena explican buena parte de las razones subyacentes al alzamiento de 1994. El hecho de que fuera un alzamiento armado en vez de una simple manifestación o protesta no tiene respuesta única pero se puede entender a raíz de otros factores.

Después de la reforma del artículo 27 y de la aplicación de las políticas neoliberales por el gobierno de Salinas, la entrada del TLC representaba, más que una amenaza, un peligro real para los pequeños productores de maíz. Estos se veían de golpe enfrentados, con su pequeña producción no mecanizada destinada al mercado local y nacional, a la producción a gran escala y subsidiada de los productores americanos. Había también un descontento generalizado frente al autoritarismo monopartidista del PRI, y las elecciones de 1994 representaban una posibilidad de apertura democrática. Recordemos la presencia en la región desde hacía más de dos décadas de las Fuerzas de Liberación Nacional, guerrilla armada izquierdista, y desde hacía más de diez años del Subcomandante Marcos y de otros “ladinos” revolucionarios. Ellos habían llegado a la Selva Lacandona con el propósito de concienciar a los campesinos indígenas, siguiendo una lectura marxista de su realidad, pero acabaron modificando su visión ante la falta de comprensión de los indígenas del vocabulario marxista. “Indigenizaron” su percepción de las cosas, ayudando el movimiento zapatista a organizarse para defender sus derechos.

No había otro modo que alzarse en armas, en las propias palabras del EZLN: “Nuestro camino de fuego se abrió ante la imposibilidad de luchar pacíficamente por derechos elementales del ser humano. El más valioso de ellos es el derecho a decidir, con libertad y democracia, la forma de gobierno” (EZLN 1994c). El EZLN, protagonista del

¹¹ La idea de “no moderno” permite emanciparnos del desarrollismo que supone el concepto de modernidad. José Rabasa define lo no moderno de esta manera: “(...) if the ‘premodern’ carries a built-in teleology in the ‘pre-’ that situates forms of life as ‘non-yet modern’, the concept ‘nonmodern’ enables us to conceive of ‘elsewheres’ not delimited in their definition to propositions about what is modern that one inevitably finds in the prefix ‘pre-’ or in the negation ‘anti-’ The nonmodern should be considered as an ‘elsewhere’ unbound by modern conceptions of history that privilege the institutions, historical events, and philosophical concepts that have defined the West” (Rabasa 2010: 5). Lo “no moderno”, así como lo moderno, se combinan así en la revolución zapatista, y cruzan el concepto de *transmodernidad* de Dussel.

alzamiento, se compone de 23 comandantes, un subcomandante, y de una base de apoyo en gran mayoría indígena. Integra a los pueblos Tzotzil, Tzeltal, Chol, Tojolabal, Zoque, Mame, Mochó, que forman poco menos del cuarto de la población de Chiapas y que se encuentran en las situaciones sociales más desfavorecidas (Gall 2004).

Las demandas, al principio, no se articularon a partir de pautas identitarias o autonomistas sino de demandas sociales normalmente garantizadas por una ciudadanía liberal en una socio-democracia: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (EZLN 1994a)¹². Sin embargo, lo hicieron desde su posición fronteriza, lo que implica una comprensión diferente de la retórica del PRI acerca de esas necesidades básicas.

El levantamiento utilizó la Constitución mexicana como punto de partida para justificarse y articular las demandas de los pueblos indígenas dentro de la nación: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de este. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno” (Artículo 39 de la Constitución mexicana (CDHCU 2012)).

La reacción del gobierno fue inmediata. Se desplegaron las tropas del ejército federal, al mismo tiempo que empezó una larga “guerra de tinta e internet”¹³, mediante un discurso que negaba la presencia indígena en la agenda nacional. Se intentó desacreditar el movimiento y sus demandas, utilizando los estereotipos más comunes:

De allí que no faltase quien declara que no podía tratarse de un movimiento verdaderamente indígena, ya que sus protagonistas empleaban metralletas y se atrevían a hablar de democracia y justicia social en vez de circunscribirse a solicitar tierras o mejoría en el trato laboral, como era de esperar en individuos tradicionalistas y anacrónicos. Imposible concebir que hubieran cometido la irreverencia de dejar las vitrinas etnográficas de viejas definiciones antropológicas. Indio sin plumas, cofradías, lealtades comunales o machete, no podía ser buen indio; su modernidad cancelaba su indianidad.” (Humberto Ruz 2002: 8)

Tanto las demandas básicas del EZLN como su discurso antineoliberal despertaron una red de solidaridad internacional y movilizó la prensa nacional e internacional. Después de 11 días de lucha armada, la presión de la sociedad civil nacional impone un alto al fuego negociado entre el gobierno y el EZLN. Empieza un largo proceso de diálogo y negociación¹⁴.

A partir de ese momento, el EZLN cambia las armas por las palabras en la vertiente ofensiva de su lucha revolucionaria, las armas quedan reservadas para defender a los pueblos autónomos que integran las bases de apoyo zapatistas. Por iniciativa de los zapatistas, se forma una red de solidaridad con otros movimientos, en mayoría civiles, tanto con base étnica como con base en las clases sociales (Zugman 2005). El proceso de paz, que incluyó tanto a los zapatistas como a varios otros grupos indígenas del país, llevó a los acuerdos de San Andrés, que sentaron en febrero de 1996 las bases de una ley constitucional que debía garantizar los derechos de los grupos indígenas, y una

¹² Se añadió *información y cultura* en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN 1996).

¹³ Periódico *La Reforma*, 26 de abril de 1995.

¹⁴ “Negociación” responde más a una actitud propia del multiculturalismo, y “diálogo” remite a una actitud abierta a la interculturalidad.

autonomía¹⁵ regional más grande. Desgraciadamente, esta ley nunca se aprobó en el Congreso en su forma integral. Una versión enmendada, que no contenía las demandas básicas de los grupos indígenas, fue votada durante el sexenio de Vicente Fox, y provocó un largo silencio por parte del EZLN. Un silencio muy significativo:

For the Indian silence enacted here was not the silence of the Indian in modernizing discourses—the silence of an absence, a lack, an incompleteness. Neither was it the silence of the Indian in revolutionary developmentalism—the silence of incipient rebellion, subjects-in-waiting for leadership. Nor was it the silence of the Indian in Christian martyrdom—the silence of forbearance in expectation of eternal deliverance. It was a silence filled with planning, communication, movement, tactics, coercion, frustration, ties, networks, suffering, satisfaction—a silence so filled with activity that it ruptures from within, a truly deafening quiet. (Saldaña-Portillo 2002: 301)

Frustrados por los rechazos sucesivos de sus demandas, el movimiento zapatista dejó de esperar que el gobierno les otorgara autonomía y decidió establecerla *de facto*. Se formó, a partir de 2003, una estructura de autogobierno, compuesta por unidades regionales, municipales y comunitarias de organización social y política (Caracoles, Juntas de Buen Gobierno (JBG), Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y Comunidades civiles indígenas zapatistas (CIZ)).

El movimiento zapatista es a la vez un movimiento reformista, en el plano democrático, y un movimiento revolucionario, en el plano de la justicia social. La revolución zapatista presenta un cariz diferente de las revoluciones más “clásicas”. Tiene una base guerrillera, pero esa guerrilla ni es foquista, ni socialista, ni desarrolla sus argumentos sobre una base marxista o maoísta. No se presenta como partícipe en una lucha de clases, sino como un movimiento con base étnico-cultural. No quiere tomar el poder, no quiere un cambio de régimen, sino cambiar las maneras de hacer política. Pide cambios desde dentro del nacionalismo revolucionario, aferrándose a la imagen de Zapata como mito fundador de ese nacionalismo. No es una revolución *desde arriba*, controlada por una élite intelectual vanguardista, sino dependiente de una organización *desde abajo* (Barmeyer 2009).

Lo que se quiere, es un cambio en la manera de ejercer el poder, hasta lograr un “mandar obedeciendo”, en la jerga del EZLN:

In the case of a new politics that does not propose the taking of power, and when confronted with the search for hegemony, the first task is to recognize that there are differences between all of us, and that in light of this we aspire to a politics of tolerance and inclusion. [...] It is not only that we do not set ourselves the task of taking power, but we propose that the very relationship of power with society must itself change (Entrevista con el Subcomandante Marcos, en De Huerta 1999: 270)

Ese reconocimiento de la diferencia, esas demandas para una política de tolerancia e inclusión, representa un cambio importante con respecto a las revoluciones históricas. Dentro del movimiento, se es consciente de que el proyecto zapatista no se puede extender a toda la nación. Parte de principios globales (respecto de los derechos humanos, dignidad) para aplicarse a la situación concreta de Chiapas: “El EZLN no tiene

¹⁵ Autonomía entendida como el derecho de definirse cultural, social y políticamente (Stahler-Sholk 2007).

ni el deseo ni la capacidad de aglutinar en torno a su proyecto y su camino a los mexicanos todos. [...]. No queremos ni podemos imponerle a la sociedad civil mexicana nuestra idea por la fuerza de nuestras armas” (EZLN 1994b).

Otro aspecto novedoso de la revolución zapatista en la historia de las revoluciones en América Latina es el profundo cambio hacia una apertura democrática que el alzamiento provocó en la escena política nacional. A pesar de no haber logrado en la práctica la igualdad de condición y de participación de las mujeres, su lucha por la democracia y la justicia trajo un avance importante en la situación de las mujeres en México: “[i]n demanding equality within their ranks as well as in the national society, women broadened and deepened the meaning of democracy in ways that exceed the boundaries defined by past revolutions, which excluded women, blacks, and servile labor from their utopias” (Nash 2003: 308).

Buena parte del éxito del movimiento zapatista en la escena internacional se puede atribuir no solo a las novedades presentes en el discurso, sino también al uso extensivo de los medios de comunicación: radio, televisión, prensa, internet. Por medio de la figura enmascarada del Subcomandante Marcos, se accede a la potente red internacional de difusión de imágenes, y con esta, a una transmisión a gran escala del discurso de los zapatistas. El uso de la metáfora, de lo simbólico y del mito en las comunicaciones oficiales del EZLN contribuyen a la resemantización, a la refuncionalización de esos medios, que ya no sirven únicamente los intereses del capital global, sino principalmente los fines y usos de una revolución indígena que pide *otro mundo*.

Las reacciones de los sucesivos gobiernos que se han enfrentado al movimiento zapatista no fueron uniformes en contenido y prácticas, y tampoco han resuelto la situación. A pesar del triunfal “voy a arreglar el problema de Chiapas en 15 minutos” de Vicente Fox durante la campaña presidencial de 1999, la región sigue desmesuradamente militarizada, marginada social y políticamente, así como víctima de políticas represivas (Inclán 2008). A la presencia del ejército federal hay que sumar la de grupos paramilitares que defienden las grandes propiedades. Esa presencia amenaza las estrategias colectivas de organización de los grupos de la región, estrategias que les permitieron resistir durante cinco siglos a la colonización y a la conquista: “the military and paramilitary intervention into community social organization and cultural practices undermined a sense of trust among community members that would have long-term consequences for the reconstitution of a democratic indigenous civil society” (Nash 2003: 307). La zona bajo control zapatista no representa la mayor parte de Chiapas. Se encuentra fragmentada y dividida por la presencia militar, pero también por el rechazo de integrarse al movimiento zapatista por parte de varios grupos, lo que les llevó a emigrar hacia zonas no zapatistas. Veremos más adelante cómo, en este contexto, se articulan las demandas hacia una ciudadanía intercultural, condición necesaria para la realización de las potencialidades de la identidad indígena en Chiapas.

5. Hacia una ciudadanía intercultural: una identidad indígena en movimiento

El reto de la ciudadanía intercultural es grande. Reconocer, desde una posición hegemónica, la diferencia de otro (sea cultural o étnica), es bastante sencillo; darle las posibilidades y las condiciones de ejercer, desarrollar y vivir el pleno potencial de esa diferencia sin opresión, es más complicado. La primera actitud es propia del

multiculturalismo; la segunda, es el sueño de una ciudadanía abierta a las varias maneras de ser en el mundo, de darle sentido. La diferencia de otro, en una ciudadanía intercultural, se percibe no como un problema sino como un enriquecimiento mutuo. Para lograr esa ciudadanía, no solo hace falta respeto hacia otras culturas, sino hacer un esfuerzo de reevaluación de los propios supuestos de la cultura dominante y de sus prejuicios hacia la otredad, y mantener un diálogo abierto:

Si en el multiculturalismo la palabra clave es respeto, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo. [...] desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de estas y como expresión de la solidaridad entre estas. [...] precisa también que los grupos implicados se reconozcan recíproca y empáticamente capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades del ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tenidas en cuenta. (Etxebarria 2003: 107)

La actitud dialógica del movimiento zapatista hacia una ciudadanía intercultural, que conlleva en su caso una necesaria autonomía política, se ha ejercido mediante cuatro estrategias (Martínez Espinosa 2008): diálogos con el gobierno y la clase política, encuentros con otras luchas sociales, acercamiento con la sociedad civil e internacional y construcción autónoma de recursos. A partir de su posición fronteriza en la ciudadanía nacional mexicana se expresa la necesidad de que haya cambios en lo político, para que el exterior constitutivo en que viven desde hace siglos sea reconocido como parte de un proyecto nacional más abarcador. En eso sus propuestas se presentan como radicalmente nuevas en la política mexicana; necesitan un hondo cambio epistemológico, un replanteamiento de los mitos de la historia nacional, una reconsideración de la identidad mestiza como única ciudadanía posible en el país.

El reconocimiento de la identidad indígena, de la coevalidad¹⁶ de su cultura pide también cuestionar una de las bases de la construcción de la ciudadanía mexicana moderna: la idea de que se puede “reducir” una cultura mediante su mestizaje forzoso con la cultura dominante. Esa idea se basa en el falso supuesto que la cultura es una esencia, con la cual se construye una identidad fija. Las identidades, como la cultura, son más bien un *devenir* que un *ser* esencial, articuladas a partir de sensibilidades humanas (Sarup 1994). Ese devenir se construye en relación con un exterior constitutivo en un proceso permanente de hibridación y de nomadización. La identidad es siempre recreada y renegociada; el ‘otro’, identificado como diferente, es lo que permite la existencia del ‘uno’. “This framework invites us to abandon the dangerous illusion of a possible resumption of otherness in a unified and harmonious whole, and to admit that the other and its otherness are irreducible” (Mouffe 1994: 112). No hay respuestas finales o soluciones totales y permanentes al “problema” nacional, y por lo tanto, indígena. El devenir de la cultura pasa por el diálogo, y por ende no tendrá solución en el aplastamiento de las culturas percibidas como “ajenas”.

¹⁶ Es decir, sin caracterizar a las culturas indígenas como atrasadas, reconocer su posible existencia en el tiempo presente. La alocronía, o la negación de coevalidad, es “a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse” (Fabian 1983: 31)

Esa apertura hacia la posible construcción de un mundo plural, de una ciudadanía intercultural, es uno de los pilares del discurso zapatista. Uno de sus lemas más famosos –“un mundo donde quepan muchos mundos”– va en esta dirección. “We recognize that there are different histories, different organizations, and different social groups all of which have their own story to tell, and in this sense we do not propose our own as the way things must be” (Marcos, en De Huerta 1999: 270). Es una llamada a una sociedad plurinacional. No hay un afán de universalizar *una* historia, o *una* identidad, ni de construir un modelo que luego se pueda aplicar a toda la nación, sino de universalizar la lucha por la dignidad, frente a la imposición de un mercado global por el poder político nacional y transnacional. Se puede decir que el discurso zapatista es un intento de narración histórica subalterna “autoconsciente” de su posicionamiento en la geopolítica nacional e internacional.

Las políticas neoliberales de globalización económica en los años noventa tuvieron en el contexto chiapaneco dos efectos opuestos. De un lado, el nuevo discurso neoliberal, que ponía el mercado como última fuente de justicia social, no hablaba el mismo lenguaje que el de los movimientos sociales. En consecuencia, los intentos de traducción fracasaron. Por otro lado, desde una lucha local por un reconocimiento étnico/cultural, la lucha zapatista integró casi instantáneamente las redes de solidaridad internacionales, con su discurso de justicia social, paz y democracia:

Porque resulta que nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas, pero no queremos luchar sólo por su bien de nosotros o sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, o sólo por los pueblos indios de México, sino que queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo. (Sexta declaración de la Selva Lacandona, EZLN 2005)

El discurso zapatista propone, frente a las políticas neoliberales, al capital internacional, al mercado global, que *todos somos indios*, subalternizados, y que la resistencia a ese modelo es necesaria para lograr los ideales de paz, justicia y democracia. Esa resistencia puede tener, sin embargo, varias respuestas *locales* soportadas por una solidaridad internacional hacia los pueblos oprimidos.

Las identidades indígenas se articulan, pues, tanto en lo cultural como en lo étnico (“somos casi todos puros indígenas”). Se entremezclan con una identidad social compartida internacionalmente, y forman una metaidentidad indígena viva que se contrapone a la identidad indígena tradicionalmente concebida como estática, remanente de una premodernidad anacrónica:

Indigeneity not only pertains to language, dress, and mythology; it also pertains to forms of social organization, communal democratic practices grounded in consensual politics, and techniques of mobilization. At the risk of essentializing indigeneity, I refer to these life forms as millennial practices with deep roots in Mesoamerican antiquity. [...] The millennial communalism of indigenous societies is not manifest in the fixity of museum pieces but in the ever-recurrent innovation that has surprised multiple regimes of power over the centuries. (Rabasa 2010: 8)

En el discurso, en el diálogo abierto con organizaciones civiles y en la organización

autónoma de los recursos mediante las Juntas de Buen Gobierno¹⁷, el movimiento zapatista apunta hacia nuevos modelos políticos, y hacia otra manera de construir la ciudadanía. Sin embargo, lo que en principio parece tan evidente en el discurso no se trasladó sin problemas a su aplicación.

6. De la dificultad de lograr una ciudadanía intercultural democrática: las contradicciones internas del movimiento zapatista

El discurso del EZLN y del movimiento zapatista hacia la justicia y la paz en un régimen democrático respondía en su primera fase (1994-1998) a los deseos de una izquierda que buscaba modelos alternativos a la ciudadanía liberal “minimalista”¹⁸. En tiempos de globalización neoliberal, donde la ideología dominante es la del mercado, en la que no cabe mucho el factor humano, las demandas zapatistas representaban un modelo alternativo de ciudadanía. Un modelo más respetuoso de los valores humanos, que no se construye alrededor de los preceptos de la nacionalidad “clásica”, es decir, *una* lengua, *una* cultura, *un* país. La literatura académica disponible en los primeros años tenía dos modos de comprensión del fenómeno: o bien había una negación de la base indígena del fenómeno –por la presencia del Subcomandante Marcos– o bien se veía la revolución zapatista de manera unilateralmente positiva. Un poco más de distancia, con los años, proporcionó unas críticas más equilibradas. Humberto Ruz resume bien esa posición de equilibrio:

el reconocer las innumerables virtudes del movimiento no tiene por qué significar su canonización automática y total. Los yerros, vacilaciones y equívocos son imposibles de no tomar en cuenta a menos de que se pretenda mantener la falsa visión de los mayas armónicos y democráticos a ultranza. (Humberto Ruz 2002: 12)

Dentro de las contradicciones internas, se nota primero el autoritarismo presente en varios niveles de la organización. A pesar de lo antes citado como mejora de las condiciones de la mujer, la mayoría todavía vive, en lo cotidiano y adentro de la organización comunitaria zapatista, situaciones de injusticia crónica. Las tensiones entre zapatistas y no zapatistas a veces se resuelven de manera no democrática (Martínez Espinosa 2008). También, se ha documentado la interferencia del EZLN –desde 2003 normalmente encargado principalmente de la protección de los civiles– en las decisiones de las JBG, y la imposición a las comunidades de definirse como zapatistas o no zapatistas (Martínez Espinosa 2008, Barmeyer 2009, Collier y Collier 2005). Esa imposición, de lógica binaria, se aleja de las condiciones de una ciudadanía intercultural, condensadas en su lema “un mundo donde quepan muchos mundos”.

No hay que olvidar que así como la identidad se construye mediante relaciones, fruto

¹⁷ “[L]as JBG pueden definirse como la institucionalización regional de un proceso de gestión política y reorganización interna de las CIZ [Comunidades Independientes Zapatistas] del Movimiento Zapatista que tiene el propósito de fortalecerlas en: 1) la práctica de su autonomía; 2) la satisfacción de sus condiciones mínimas de subsistencia; 3) la aplicación de principios democráticos propios en sus procesos de gobierno, y 4) la resistencia frente a las condiciones de hostigamiento a las que están expuestas” (Martínez Espinosa 2008: 168)

¹⁸ En la ciudadanía liberal “minimalista”, un Estado “neutro” protege los derechos civiles y políticos individuales siguiendo dos principios básicos: tolerancia y no discriminación. Esa condición de ciudadanía queda en un “reconocimiento y protección negativa de la autonomía” (Etxeberria 2003: 96), ya que no hay mecanismos positivos de refuerzo hacia la pervivencia de la diversidad cultural.

de negociaciones constantes, también existe esta relación entre la teoría y la práctica. De ahí la dificultad de una crítica desinteresada de un movimiento que pide un reconocimiento básico de sus derechos humanos, normalmente garantizados por las constituciones. La academia no pierde nada al hacer una crítica negativa, desde un punto de vista localizado, geográfica e históricamente en posición de poder; el pueblo que integra el movimiento zapatista en cambio, tiene mucho que perder. Niels Barmeyer, que hizo trabajo de campo antropológico en Chiapas durante dos años, cuenta el rechazo que recibió de un responsable de una ONG con la cual debía trabajar:

He has a big problem with me being an anthropologist and doesn't see how that will benefit anyone in the communities. On the contrary, he insists that a publication of my findings could only help their enemies. He even argues that the fact that I received an official visa for doing research in Chiapas is proof that the Mexican government expects to benefit from my study. (Barmeyer 2009 : xv)

La dinámica política entre el gobierno federal y el movimiento zapatista complica aún más la reapertura de un diálogo fructífero. La dicotomía nosotros/ellos se ha reforzado después del fracaso de las negociaciones de paz a fines de los años noventa. Todavía sigue vigente la retórica de la modernidad, del progreso, del desarrollo, de un lado; de otro lado, todos los esfuerzos hacia un diálogo intercultural se han desplazado hacia intentos de volverse autónomos del gobierno federal. Las comunidades, a iniciativa del EZLN, rechazan toda ayuda federal desde 2003¹⁹ e intentan imponer su autonomía sin esperar que el cambio venga del gobierno.

7. Perspectivas futuras del movimiento

Las posiciones, en el conflicto entre el movimiento zapatista y el gobierno federal, se han fijado y casi nada se mueve hacia un diálogo que ponga fin a la ocupación militar de Chiapas, y conduzca por último a una paz duradera. El ensanchamiento de las perspectivas en la academia, en la enseñanza y en los movimientos sociales no ha entrado todavía a las redes del poder. Es fuerte la herencia de la modernidad colonial. El movimiento zapatista debe luchar en contra de ideas que fueron repetidas miles de veces hacia convertirse en verdades aparentes. Y la verdad, cuando se trata de asuntos humanos, es “totale et oppressive. Elle réduit la pluralité du monde à l'unité, fait violence à la diversité qu'elle anéantit” (Sosoe 2002: 27). Frente a esas verdades construidas, el movimiento soporta todo el peso de tener que demostrar la posibilidad de existencia de su forma de vida en el mismo tiempo histórico que la modernidad europea-americana, forma de vida que tiene otra perspectiva sobre el mundo, su origen, su dirección o destino. Tiene que luchar en contra de la idea muy de que su tradición no puede cambiar, que está fijada en el tiempo, que todo cambio lleva a una aculturación, a la corrupción de dicha tradición (Colombes 1993). Salir de tal esencialización es también tarea del movimiento, que se reconoce a partir de una “orgullosa esencia indígena” (EZLN 1995).

Es indispensable un cambio de perspectiva por parte de la clase política y de la sociedad mexicana. Un cambio de perspectiva sobre la historia, que a pesar de la labor de los estudios poscoloniales y subalternos, no integró el campo político y el imaginario

¹⁹ “Nada aceptaremos que venga del corazón podrido del mal gobierno, ni una moneda sola ni un medicamento ni una piedra ni un grano de alimento ni una migaja de las limosnas que ofrece a cambio de nuestro digno caminar” (EZLN 1994c).

nacional, de modo que todavía domina la visión teleológica de una historia unilineal. Un cambio de perspectiva sobre la identidad nacional, que a pesar de la persistencia en el tiempo de una diferencia indígena, sigue identificándose en México como mestiza. En suma, un cambio de perspectiva sobre la cultura, la tradición, la justicia. Lo que se necesita es una revolución copernicana: “abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común” (Fornet-Betancourt 2000: 76)

Frente a las fuerzas del mercado, se manifiesta la dificultad de encontrar un lenguaje común para el diálogo. El mercado habla el lenguaje de las cifras, de los beneficios y del crecimiento; los movimientos sociales hablan el lenguaje de la dignidad, de la paz, de la democracia y de la justicia, que no se pueden valorar. Además, en el contexto mexicano, la retórica estatal de la guerra al terrorismo y la guerra al narcotráfico complica aún más la posibilidad de articular una resistencia local en un movimiento nacional para el cambio social, sin hostigamiento externo. Los movimientos sociales indígenas están en mejor posición que en los años setenta para reivindicar la aplicación justa de los principios democráticos y constitucionales. Pero todavía queda mucho camino que recorrer antes de entrar en un diálogo que sea dialógico de verdad.

Bibliografía

- Barmeyer, Niels. 2009. *Developing Zapatista Autonomy: Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Beaucage, Pierre y Rosa Cuminsky. 1988. “La condición indígena en México”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 1, 191-211.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1996. *México Profundo: Reclaiming a Civilization*. Austin: University of Texas Press.
- CDHCU (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión). 2012. “Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos”. Sitio web de la Cámara de Diputados de México.
< <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>>. Consultado el 17/12/2012.
- Castillo, Debra A. 2006. “Impossible Indian” en *Chasqui*, Vol. 35, No. 2, 42-57.
- Collier, George A. y Jane F. Collier. 2005. “The Zapatista rebellion in the context of globalization” en *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 32, No. 3, 450-460.
- Colombres, Adolfo. 1993. “El desarrollo cultural indígena en el marco del proyecto civilizatorio de América Latina”. *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. Guillermo Bonfil Batalla. México: Consejo Nacional para la Cultura.
- Conant, Jeff. 2010. *The poetics of Resistance: The Revolutionary Public Relations of the Zapatista Insurgency*. Oakland: AK Press.
- De Huerta, Marta Durán. 1999. “An Interview with Subcomandante Insurgente Marcos, Spokesperson and Military Commander of the Zapatista National Liberation Army (EZLN)”. *International Affairs*, Vol. 75, No. 2, 269-279.
- Dussel, Enrique. 2005. “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”. Sitio web de la AFYL, Asociación de Filosofía y

- Liberación. <<http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>>. Consultado el 5/12/2011.
- Etxeberria, Xavier. 2003. "La ciudadanía de la interculturalidad". *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. N. Vigil y R. Zariquiey. Lima: Cooperación Técnica Alemana, 91-110.
- EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). 2005. "Sexta declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>. Consultado el 9/12/2011.
- __2003. "Chiapas: la treceava estela. Segunda parte: Una muerte". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_b.htm>. Consultado el 9/12/2011.
- __1996. "Cuarta declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm>. Consultado el 9/12/2011.
- __1995. "Tercera declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_01_01_a.htm>. Consultado el 9/12/2011.
- __1994a. "Declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>>. Consultado el 9/12/2011.
- __1994b. "Carta de Marcos sobre su posición en el EZLN y sobre las demandas y formas de luchas de éste". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_01_20_b.htm>. Consultado el 9/02/2011.
- __1994c. "Segunda Declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm>. Consultado el 9/12/2011.
- Fabian, Johannes. 1983. "Our Time, Their Time, No Time: Coevalness Denied". *Time and the other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 37-70.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2000. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica". *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 65-78.
- Fukuyama, Francis. 1992. *La fin de l'Histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion.
- Gall, Olivia. 2004. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 66, No. 2, 221-259.
- Gutiérrez, Natividad y Rosamaría Núñez. 1998. "Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 60, No. 1, 81-90.
- Higgins, Nicholas. 2000. "The Zapatista Uprising and the Poetics of Cultural Resistance". *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 25, No. 3, 359-374.
- Janssen, Eric y Regina Martínez Casas. 2006. "Una propuesta para estimar la población indígena en México a partir de los datos censales". *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 21, No. 2, 457-471.

- Johnston, José y Gordon Laxer. 2003. "Solidarity in the Age of Globalization: Lessons from the Anti-MAI and Zapatista Struggles". *Theory and Society*, Vol. 32, No. 1, 39-91.
- Martínez Espinosa, Manuel Ignacio. 2008. "Democracia para la dignidad. Movimientos políticos sociales y ciudadanía como aportes a las reflexiones sobre la democracia en América Latina. El caso del Movimiento Zapatista". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, No. 123, 151-183.
- Mignolo, Walter D. 2003. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal. [2000]
- Mouffe, Chantal. 1994. "For a politics of nomadic identity". *Traveler's Tales. Narratives of Home and Displacement*. George Robertson. Londres: Routledge, 105-113.
- Nash, June. 2003. "The War of the Peace: Indigenous Women's Struggle for Social Justice in Chiapas, Mexico". *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America*. Susan Eva Eckstein y Timothy P. Wickham-Crowley. Berkeley: University of California Press, 285-312.
- O'Gorman, Edmundo. 2006. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica. [1958]
- Quijano, Anibal. 1995. "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America". *The Postmodernism Debate in Latin America*. J. Beverley, M. Aronna y J. Oviedo. Durham: Duke University Press, 201-216 [1993]
- Rabasa, José 2010. *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Saldaña-Portillo, María Josefina 2002. "Reading a Silence. The « Indian » in the Era of Zapatismo". *Nepantla: Views from South*, Vol. 3, No. 2, 287-314.
- Sarup, Madan 1994. "Home and Identity". *Traveler's Tales. Narratives of Home and Displacement*. George Robertson. Londres: Routledge, 93-104.
- Sosoe, Lukas K. 2002. "Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine". *Diversité humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec: Presses de l'Université Laval, 3-27.
- Stahler-Sholk, Richard. 2007. "Resisting Neoliberal Homogenization". *Latin American Perspectives*, Vol. 34, No. 2, 48-63.
- Veltmeyer, Henry. 2000. "The Dynamics of Social Change and Mexico's EZLN". *Latin American Perspectives*, Vol. 27, No. 5, 88-110.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores). 2002. *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. México: Centro de estudios mayas del Instituto de investigaciones filológicas.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.
- Williamson, John. 2003. "The Washington Consensus and Beyond". *Economic and Political Weekly*, Vol. 38, No. 15, 1475-1481.
- Zugman, Kara Ann. 2005. "Zapatismo and Urban Political Practice". *Latin American Perspectives*, Vol. 32, No. 4, 133-147.

La literatura en la enseñanza de las ciencias sociales

Sandra Judith Algarra Garzón
Université de Montréal

Resumen

Por diversas razones, en Colombia no es común el uso de literatura en el marco de programas de pregrado en ciencias sociales. Usualmente, se piensa que la literatura es irrelevante para desarrollar las competencias profesionales de un sociólogo o de un historiador; también se cree que el modo como la literatura aborda los temas carece de profundidad y de rigor. El propósito de este artículo es argumentar en contra de estos prejuicios y mostrar las opciones positivas que abre el uso de literatura en el campo de las ciencias sociales. El desarrollo consta de dos partes. Primero se aclara el marco teórico y metodológico de la propuesta; luego se examinan las posibilidades formativas de la literatura desde cuatro perspectivas complementarias: singularidad, multiplicidad, sensibilidad y subjetividad.

Palabras claves: literatura, ciencias sociales, métodos de enseñanza.

Résumé

Pour diverses raisons, il n'est pas commun en Colombie d'utiliser la littérature dans le cadre de programmes de 1er cycle en sciences sociales. Normalement, il est pensé que la littérature n'est pas utile pour développer les compétences professionnelles d'un sociologue ou d'un historien; il est également pensé que la façon dont la littérature aborde les sujets manque de profondeur et de rigueur. Le propos de cet article est d'argumenter à l'encontre de ces préjugés et de montrer les options positives qu'ouvre l'utilisation de la littérature dans le domaine des sciences sociales. Le développement se divise en deux parties. Premièrement, le cadre théorique méthodologique de la proposition est clarifié; ensuite, les possibilités formatrices de la littérature sont examinées depuis quatre perspectives complémentaires : singularité, multiplicité, sensibilité et subjectivité.

Mots clés : littérature, sciences sociales, méthodes d'enseignement.

Abstract

For several reasons, the use of literary texts is not very common in social sciences programs in Colombia. Usually it is thought that literature is not relevant to the professional skills that a sociologist or historian must develop. It is also a common belief that the way literature approaches problems lacks depth and rigor. The purpose of this article is to offer arguments aimed at dismantling these unfounded prejudices. To this end, the text centres its effort on demonstrating the different possibilities that literature may offer to the field of social sciences. The text is divided into two parts. In this first, I will clarify the theoretical and methodological basis for the proposal. In the second part, I

will examine the pedagogical possibilities of literature from four complementary perspectives: singularity, multiplicity, sensibility, and subjectivity.

Key words: literature, social sciences, teaching methods.

1. Introducción

En el marco de programas universitarios de formación profesional en América Latina es poco habitual utilizar textos literarios como herramientas de enseñanza en ramas distintas a la literatura. Esto obedece a dos factores. Por una parte, la mayoría de programas de formación profesional se orientan al desarrollo de habilidades para el desempeño laboral de los estudiantes en disciplinas concretas. Esta orientación se refleja en el uso de textos típicamente disciplinares (manuales, tratados científicos, revistas especializadas, etc.). Por otra parte, en las universidades latinoamericanas es común ver la literatura como un pasatiempo, o como un estudio especializado y, por tanto, también disciplinar. De este modo, es posible que se pierdan parcial o totalmente muchas de las opciones positivas que ofrece la literatura para la enseñanza.

En este contexto, plantear la posibilidad de utilizar la literatura como una herramienta central en la estructuración y en la transmisión del conocimiento puede parecer algo novedoso. Sin embargo, no lo es. En la tradición de la cultura occidental desde hace tiempo existen modelos curriculares en los que la utilización de textos clásicos de la literatura universal constituye uno de los ejes de la formación.

Para el caso específico de la enseñanza en el ámbito de las ciencias sociales, el debate sobre el uso de la literatura resulta especialmente relevante. Una característica de la enseñanza de las ciencias sociales en América Latina es la tendencia al uso exclusivo de textos disciplinares y de manuales. El texto literario sigue siendo considerado por muchos profesores del área como anticientífico, como una forma de esparcimiento o como una propiedad reservada a los estudios lingüísticos o de crítica literaria. Por otra parte, también es común encontrar en los estudiantes una actitud de desinterés con respecto al trabajo con textos literarios, los cuales son considerados como faltos de la objetividad y la precisión que deben caracterizar al trabajo científico. Estas ideas son comunes en estudiantes tanto de ciencias sociales como de otras áreas.

Frente a estas tendencias, el presente artículo ofrece argumentos a favor de las ventajas de la utilización de la literatura en el estudio y la enseñanza de las ciencias sociales. Los argumentos se basan en la idea de que la literatura es, entre otras cosas, una manera de estudiar la sociedad desde una perspectiva crítica que ayuda a construir conceptos y a contextualizar los resultados del trabajo científico. Para el logro de este objetivo desarrollaremos ejemplos de análisis de textos literarios, a partir de los cuales se precisarán y detallarán sus características, sus debilidades, sus posibilidades y su complementariedad con respecto a los textos disciplinares.

Dado que el área de las ciencias sociales reúne disciplinas muy diversas (antropología, economía, jurisprudencia, geografía, historia, psicología, sociología), es preciso aclarar que este trabajo sólo desarrollará la argumentación a partir de ejemplos específicamente relacionados con el estudio de la historia y de la sociedad. Acotar el trabajo facilita el manejo de las fuentes sin perjuicio de la posibilidad de aplicar el tipo de argumentación aquí empleado a otras disciplinas del área o al examen de objetos de estudio diferentes.

Esperamos con ello ampliar las posibilidades pedagógicas de la enseñanza de las ciencias sociales, aportando elementos que profundicen la reflexión sobre el tema y enriquezcan la visión que, sobre el funcionamiento de los procesos de aprendizaje, tenemos tanto los profesores como los estudiantes. Los argumentos desarrollados aquí también pueden resultar quizá útiles para el diseño de estrategias de enseñanza similares que apliquen el uso de literatura en áreas del conocimiento bastante alejadas del ámbito de los estudios sociales. Esta reflexión pone así de relieve el papel central de la literatura en los procesos educativos de formación del pensamiento, transmisión del saber, conformación de la memoria y prolongación de las prácticas culturales.

2. Consideraciones teóricas y metodológicas

2.1 La literatura como enfoque holístico cualitativo

La literatura aborda la realidad como un todo cuyas partes se interrelacionan de manera compleja. A diferencia de las disciplinas científicas, cuyo método se basa en el examen de porciones claramente delimitadas de la realidad, la clave del texto literario consiste en que no efectúa tal disección. En otras palabras, la literatura no está obligada a examinar los diferentes aspectos de la realidad de manera aislada. Así, mientras en el trabajo científico tiende a primar lo analítico, en el trabajo literario prima un enfoque de carácter sintético. Tanto los científicos como los literatos utilizan ambos enfoques, ya que los dos son igualmente necesarios para el buen funcionamiento del pensamiento. Sin embargo, en principio entre los científicos predomina la tendencia al análisis –el cual establece distinciones y divide los problemas en partes que pueden ser examinadas y explicadas por separado– mientras que entre los literatos predomina la tendencia a la síntesis –la cual reúne las partes en el todo del cual forman parte, adoptando hacia él una perspectiva globalizante y privilegiando la comprensión frente a la explicación–.

Como desarrollo de estas tendencias, ya desde el inicio de la era moderna las ciencias denominadas “duras” experimentaron un notable avance gracias al uso del método científico. Entretanto, algunos saberes no cuantificables, ligados a las prácticas populares –por ejemplo, las tradiciones de la narración oral y de la juglaría– se vieron desplazados frente al desarrollo de la ciencia. Cuanto con mayor éxito la ciencia logró descubrir el funcionamiento del cosmos, tanto mayor fue el contraste entre este avance arrasador y las dificultades para utilizarlo con idéntico resultado en el área de las ciencias sociales. Cuanto con mayor eficacia el saber científico fue puesto al servicio de la transformación del mundo a través de la tecnología, tanto más notoria fue la incapacidad de las ciencias sociales de ofrecer un saber apto para su uso en la transformación planificada de la sociedad, merced al conocimiento exhaustivo de las fuerzas histórico-sociales.

En este contexto, la mayoría de las ciencias sociales trataron de formalizar sus métodos de procesamiento de información y de perfeccionar sus técnicas de investigación, utilizando como modelo ideal el proyecto científico representado en forma paradigmática por la física. De hecho, las denominadas ciencias “blandas” durante largo tiempo persiguieron como meta el logro de un nivel de precisión y de exactitud análogos a los de las ciencias naturales. Sin embargo, como lo ha señalado Edgar Morin (1994: 7), diversas circunstancias pusieron pronto de manifiesto que esto no era posible, al menos no mediante la utilización de idénticos métodos. En primer lugar, limitaciones físicas apenas obvias impiden que la sociedad pueda ser objeto de manipulaciones experimentales como las que pueden hacerse en un laboratorio. En segundo lugar, el

valor de la vida humana impone restricciones morales a los intentos de tratar a las personas o a las colectividades como si fuesen conejillos de indias, al tiempo que la libertad de la acción humana introduce un elemento aleatorio irreductible en el análisis de la interacción social. En tercer lugar, como los eventos sociales no son susceptibles de reproducción controlada, la verificación empírica de hipótesis relativas a la evolución de la sociedad resulta muy difícil, cuando no imposible. Finalmente, la realidad histórica ha mostrado el carácter contingente de las “leyes” formuladas por las corrientes historicistas, aniquilando sus pretensiones de cientificidad. Según Morin (1994: 9), las realidades socio-históricas se caracterizan por una “multidimensionalidad” y una “complejidad” irreductibles a leyes universales. Aludiendo a este hecho, el biólogo Francisco Varela señaló en una oportunidad que “las ciencias duras tratan los asuntos blandos y las ciencias blandas se ocupan de los duros” (citado en Berman 1992: 103). Bajo estas circunstancias, no es de extrañar que las ciencias sociales, liberadas de una concepción burda del positivismo, hayan retomado poco a poco los enfoques holísticos para el estudio de fenómenos complejos y hayan rescatado el uso de las herramientas interpretativas de la tradición narrativa y de la literatura, sobre todo mediante la creciente importancia concedida en los últimos tiempos a los métodos cualitativos.

Lo anterior no significa, desde luego, que los métodos cualitativos hagan inútil el uso de herramientas cuantitativas estadísticas; significa simplemente que el análisis de lo particular y de las cualidades constituye un complemento indispensable para la comprensión de fenómenos y de tendencias sociales e históricas. Este es uno de los puntos en los que es más visible la importancia del uso de la literatura como herramienta de enseñanza: ella facilita el trabajo con los estudiantes en torno a los aspectos cualitativos de los objetos de estudio de las ciencias sociales. Al poner el acento en las singularidades, la literatura hace palpables facetas de la realidad que pasarían inadvertidas a la luz de los datos, las fechas y las cifras. En términos de Ortega y Gasset, esto se explica porque a la ciencia “no le importan las cosas, sino el sistema de signos que pueda sustituirlas. El arte tiene una misión contrapuesta y va del signo habitual a la cosa misma. Le mueve un magnífico apetito de ver” (1982: 21). Adicionalmente, el arte literario puede abrir los sentidos del lector a matices del mundo que seguramente escaparían a una sensibilidad que, como la de muchos estudiantes, suele estar embotada por el continuo roce con una cotidianidad acelerada y estridente. En este sentido, la literatura es una poderosa herramienta para lo que podríamos llamar la “educación de la sensibilidad”. Por ello Claudio Magris afirma que “la historia cuenta los hechos, la sociología describe los procesos, la estadística proporciona los números, pero no es sino la literatura la que nos hace palpar todo ello allí donde toman cuerpo y sangre en la existencia de los hombres” (2002: 25). Mientras las teorías científicas necesitan demostrar sus afirmaciones para legitimarse, las artes y la literatura no demuestran nada pero en cambio muestran y hacen palpable un conocimiento concreto de la realidad. El arte literario no se refiere al mundo sino que lo revive o lo recrea, esto es, no habla de las cosas como si se tratara de un conjunto de objetos externos al lenguaje, sino que, mediante una manipulación conscientemente dirigida de las herramientas que el lenguaje ofrece, hace que las cosas existan en el ámbito de la representación artística a fin de descubrir su esencia, su modo de existir, con la fe implícita de que entre el lenguaje y las cosas existe una relación de afinidad que encierra la clave para una comprensión profunda del mundo. Citando de nuevo a Magris, “la revelación poética, que se acerca a

la mente y toca el alma haciendo aparecer de repente la verdad de la vida, es siempre una forma, un ritmo que permite percibir el flujo de la existencia” (1998: 22).

La literatura, sin embargo, en ningún caso sustituye las herramientas disciplinares propias de la historia, la sociología o la antropología. Cada disciplina tiene un ámbito en el cual funciona como un campo de saber relativamente autónomo, con un lenguaje específico que da lugar a la existencia de una comunidad académica bien delimitada frente al conjunto de la comunidad científica. Las comunidades académicas de las disciplinas comparten un conjunto de reglas de formulación y de contrastación de teorías e hipótesis que se materializan en la existencia de instancias especializadas, encargadas de regular la publicación y circulación de los productos de investigación y de ajustar su inserción paulatina en los sistemas de enseñanza. Estos son aspectos disciplinares en los que la literatura no necesita intervenir. Lo que la literatura sí puede ofrecerle a los profesores y a los estudiantes es una vía de acceso privilegiada para la comprensión de los problemas de los que estas disciplinas se ocupan. Esta vía de acceso es ‘privilegiada’ porque es interdisciplinaria –como suelen serlo los problemas, los cuales siempre desbordan, por su complejidad, el alcance de un único lente de análisis. Es evidente que la literatura no puede suplir los aspectos disciplinares del trabajo mediante el cual cada una de las ciencias sociales resuelve sus problemas. Lo que interesa destacar aquí es que la literatura hace posible una aproximación comprensiva a la naturaleza y al sentido profundo de esos problemas. En otras palabras –y esta es la ocasión para formular la hipótesis básica de nuestro trabajo–: *La literatura es una herramienta efectiva en los procesos de enseñanza para la comprensión*. En ello radica su pertinencia pedagógica: en su capacidad para dar acceso al núcleo del aprendizaje.

Desde esta perspectiva, el aporte de la literatura a la modernización de los procesos de enseñanza resulta tanto más adecuado por cuanto se refiere a las bases de la formación del estudiante. Es obvio que la adecuada comprensión de los problemas constituye un punto de partida conveniente para diseñar modelos que expliquen los hechos y métodos que desemboquen en soluciones. Si nuestra hipótesis es correcta, el uso de textos literarios es pertinente justamente a la hora de aclarar los problemas básicos de los que se ocupa cada disciplina. El entendimiento y el uso de los enfoques teóricos y las herramientas profesionales disciplinares son un ingrediente medular en la formación del profesional, pero esta formación es pobre si no profundiza en los problemas básicos que forman los cimientos de las disciplinas. Lo primordial, la auténtica base del proceso formativo, es la comprensión de los problemas y de lo que ellos ponen en juego. A este respecto, el aporte de la literatura es esencial, debido al acercamiento sintético a la realidad que caracteriza su modo de proceder. Luego viene el trabajo de entender las aproximaciones disciplinares a los problemas: aquí la literatura, si bien facilita el entendimiento profundo de las respuestas a los problemas y de su ensamblaje con una realidad dada, requiere del concurso de las herramientas propias de cada disciplina. De lo que se trata entonces es de equilibrar y ajustar los componentes disciplinares e interdisciplinares del aprendizaje¹ en aras de hacer justicia a los problemas que son objeto

¹ Como dice Heidegger, “en donde no aparecen los límites de las disciplinas no por eso reina la ausencia de límites de lo vago e indefinido. Por el contrario, puede llegar a la palabra la estructura, propia y libre de cualquier encasillamiento en una disciplina, del asunto pensado puramente” (1995: 299). La idea no es, por tanto, diluir la precisión del análisis en la indistinción de lo indiferenciado, sino posibilitar que la precisión del análisis recaiga sobre la estructura fundamental de los problemas tratados.

de estudio; el presente artículo describe algunas estrategias mediante las cuales la literatura juega un papel substancial en esta tarea.

Pensar la enseñanza en estos términos nos obliga a invertir la relación tradicional según la cual el profesor o el libro son los depositarios autorizados de las explicaciones e interpretaciones convalidadas por la tradición o por la academia. Según este viejo modelo, el trabajo de los estudiantes no consiste en entender cuál es el problema que se trata de resolver, sino en asimilar las diferentes soluciones que la historia ha registrado para dicho problema. La comprensión del problema, en el mejor de los casos, se da como un hecho; la mayoría de veces, se supone que dicha comprensión no constituye un problema. Por eso no es raro que tantos manuales y libros de texto consistan en un inventario, ordenado cronológicamente, de las respuestas o las soluciones a un problema o a un conjunto de problemas. La enseñanza tradicional siempre ha tenido dificultades para enseñar a los estudiantes una actitud crítica que les permita problematizar las soluciones que los textos o los profesores les ofrecen. ¿Y cómo podrían hacerlo, si nunca entendieron en qué consistían los problemas a los que esas soluciones se referían? ¿Cómo podrían examinar críticamente las respuestas a unas preguntas cuya estructura y forma nunca fue revisada? El papel central de la literatura en los procesos de enseñanza se hace manifiesto cuando nos percatamos de que los textos literarios casi nunca ofrecen respuestas teóricas a los problemas que plantean –aunque, por lo general, proponen tesis, argumentos y perspectivas de análisis–. Su forma de plantear los problemas nos conduce en primer término a la formulación de preguntas; las respuestas, cuando llegan, lo hacen a través de un proceso de reflexión en torno a aquello que el texto literario ha descrito o narrado. Estas son las dos cuestiones centrales que las siguientes páginas tratan de desarrollar con mayor detalle. Se trata, por una parte, de examinar cuáles son las posibilidades de análisis de problemas que ofrecen los textos literarios, y por otra, de entender el modo como los textos literarios plantean problemas, proponen hipótesis y abren escenarios propicios para la formulación de preguntas y para la comprensión de cuestiones complejas.

2.2 Claves para interrogar y debatir los textos

Antes de pasar al análisis temático, hay que hacer ciertas precisiones metodológicas. La principal es que el empleo de textos literarios que se propone aquí está asociado a una estrategia de trabajo en el aula basada en el método de seminario. En efecto, partimos del hecho de que la función esencial de la educación consiste en ayudar a los estudiantes a pensar por sí mismos y a asimilar el conocimiento y construir las opiniones con criterio propio; como efecto de ello, las clases magistrales dejan de ser la estrategia pedagógica central de la enseñanza. Estamos convencidos de que el profesor no es un depositario privilegiado del saber, provisto con las respuestas a todas las preguntas: es un miembro de la comunidad universitaria que tiene un poco más de experiencia en el trabajo académico y que, merced a esa experiencia, está en condiciones de ejercer sobre sus estudiantes una cierta autoridad y de orientar el proceso. En esta perspectiva, el profesor deja de ser alguien que asume toda la responsabilidad académica en torno a la construcción del conocimiento y aparece como una persona que, por estar familiarizada con el trabajo en torno a problemas, con las técnicas de debate y confrontación de opiniones y con las metodologías de investigación, puede apoyar y acompañar a los estudiantes en su proceso de construcción de conocimiento. En este sentido, la

orientación del profesor sólo en escasa medida (según lo exijan las circunstancias de la clase) se refiere a cuestiones de contenido o a aclaraciones conceptuales; la principal función del profesor consiste en encauzar y afianzar el buen funcionamiento de la metodología de trabajo.

La alianza del texto literario con la metodología de seminario constituye una fórmula concebida expresamente para activar el pensamiento de los estudiantes, para ponerlos a pensar, para provocar en ellos inquietudes y cuestionamientos. Los textos literarios, según veremos, tienen características que suelen despertar la curiosidad y el interés de los estudiantes; conviene reforzar este buen comienzo mediante la formulación de preguntas que se proponen al grupo como cuestiones para debatir. Una vez el debate está en marcha, inevitablemente tienen que surgir nuevas preguntas o inquietudes nacidas de los propios estudiantes. En cierto modo, aunque ello suene paradójico, hay que estar preparados para improvisar, es decir, para conducir un debate que toma un rumbo imprevisto o para afrontar inquietudes relativas a temas en los que no somos expertos. Lo importante es mantener vivo el interés por el debate y aprovechar las oportunidades que éste ofrezca para profundizar en los aspectos más relevantes del problema.

Desde este punto de vista, la formulación de preguntas se convierte en un ingrediente esencial de la pedagogía en el aula. Esto obedece a la concepción de la enseñanza como un proceso en el cual el estudiante, antes que nutrirse de información, ejercita su capacidad para pensar y afrontar con criterio y buen juicio los problemas. A este respecto, compartimos la posición de Deleuze según la cual “pensar no es nunca el ejercicio natural de una facultad. Nunca el pensamiento piensa solo y por sí mismo; nunca tampoco viene simplemente turbado por fuerzas que serían simplemente exteriores. Pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento”. Por consiguiente, se hace necesario desarrollar estrategias capaces de activar el pensamiento, ya que éste “no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar” (1995: 152-153). Las preguntas tienen como función primordial activar el pensamiento; ellas son una fuerza capaz de orientar el pensamiento hacia un problema, forzándolo a sacudirse la inercia de la vida cotidiana, del tedio o de la distracción. Por ello, es preferible no plantear preguntas en función de soluciones que se consideran correctas de antemano; es mejor formularlas para someter el texto o el tema en cuestión a un examen crítico. En principio, no existe una respuesta universalmente correcta para una pregunta. He aquí dos principios reguladores que mejoran el desempeño formativo del trabajo de seminario: 1) las respuestas que se obtengan en el debate tienen un carácter provisional, y 2) la mejor respuesta es aquella que, en el transcurso del debate, haya esgrimido los mejores argumentos a su favor.

Ahora bien, es fácil notar que tampoco los problemas están necesariamente prefijados. Esto implica que la formulación misma de los problemas o de las preguntas puede ser objeto de debate. En efecto, esos problemas... ¿para quién son un problema? Esas preguntas... ¿para quién constituyen una cuestión interesante? Muchas veces sucede que el estudiante no entiende una pregunta o no percibe lo problemático de un problema que el profesor considera crucial. Por eso es buena idea que, en la medida de lo posible, los estudiantes participen en la formulación de los problemas; ello incrementa la posibilidad de que intervengan de manera espontánea en los intentos de solución. Es cierto que, a menudo, los estudiantes incurren en imprecisiones a la hora de formular un problema o de plantear una hipótesis. Esto es un rasgo frecuente de los seminarios con el que hay que

contar. Precisar una pregunta, señalar puntos flojos en la argumentación, evitar la dispersión del debate; en suma, disciplinar el pensamiento: esa es justamente la tarea de orientación que el seminario exige del profesor.

En el caso de textos literarios, la conducción del debate determina en gran medida el rumbo y los resultados finales. Los textos literarios, por su riqueza temática y su profusión de detalles, dan lugar a comentarios, apreciaciones y asociaciones de ideas inesperados. Esto es un arma de doble filo, ya que las intervenciones de los estudiantes, según su calidad y pertinencia, pueden tanto motivar un debate interesante como dar al traste con él. Sin embargo, creemos que vale la pena correr el riesgo en aras de propiciar una actividad académica fructífera.

3. Las cuatro vías de acceso

A continuación, para estructurar mejor esta exploración de las posibilidades del trabajo pedagógico con textos literarios, presentaré cuatro vías de acceso (*singularidad, multiplicidad, sensibilidad, subjetividad*) y las ilustraré mediante el examen de textos seleccionados.

3.1 Literatura y singularidad

La singularidad es generalmente entendida como particularidad o distinción. Esto requiere algunas aclaraciones. En lenguaje cotidiano, llamamos ‘singular’ a aquello que es único, distinto, incluso extraño. Empero, el campo semántico del concepto es mucho más amplio: lo singular se opone a lo general o a lo universal; la singularidad alude a la característica o al conjunto de características diferenciales que determinan la identidad de un objeto, un sujeto, un conjunto social, una comunidad. Lo general es propio del concepto que homogeneiza su objeto de estudio o que lo subsume bajo un principio universal; la singularidad es característica de la búsqueda de la diferencia, esto es, de aquello que particulariza a cada cosa y la distingue, haciéndola única. Por lo tanto, la singularidad es la diferencia. La diferencia no nace de la identidad sino que la identidad nace de la diferencia. Solamente las cosas que son diferentes pueden identificarse como tales; por contraste, un conjunto de objetos completamente idénticos no podrían distinguirse. De esta manera, la diferencia está en la raíz de la relación del ser humano con el universo, y por consiguiente, del uso que los seres humanos hacemos del lenguaje. Captar la diferencia a través del lenguaje significa acceder a la esencia de las cosas, de los hechos y de nosotros mismos. En este sentido, Foucault afirma que “somos diferencia: nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. La diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos” (1989: 223). Si somos diferencia, el lenguaje es el principal vehículo que tenemos para expresar esa diferencia, esa singularidad que nos constituye.

Ahora bien: una de las pruebas de la asombrosa complejidad del lenguaje humano es la diversidad de funciones que puede cumplir. La comunicación cotidiana, por ejemplo, exige un uso pragmático de los vocablos, que, en este contexto, tienen valor sobre todo como transmisores de mensajes y portadores de información. Para los fines de la investigación filosófica y científica, el lenguaje es puesto al servicio de la búsqueda de la verdad; en este contexto, lo que vale ante todo es la posibilidad de usar el lenguaje para elaborar conceptos y modelos teóricos abstractos que permitan construir explicaciones

teóricas cuyo valor sea evaluable según su validez lógica y su eficacia para demostrar hipótesis o aseveraciones. En el ámbito de la creación literaria la relación del ser humano con el lenguaje es distinta. La función poética del lenguaje subordina las funciones pragmáticas y lógicas ante las posibilidades estéticas que ofrecen las combinaciones de las palabras. En la literatura, la construcción de las frases se rige menos por leyes lógicas que por leyes de afinidad y disimilitud, de simpatía y antipatía. Una composición hermosa, en la que las palabras se ensamblan unas con otras de manera armoniosa, es también única, singular: es *diferente*. Y así como los lenguajes lógicos traducen el esfuerzo de la razón por alcanzar la precisión, la certeza y la verdad, la literatura abre un camino para expresar la singularidad de los deseos, las pasiones y los modos de vida de las personas, tanto en su dimensión individual como social –lo cual pone de manifiesto la complementariedad de las funciones lógicas y los usos poéticos del lenguaje. La lógica y la ciencia ganan en rigor y en objetividad al precio de una pérdida en la captación de la singularidad de los eventos y de los objetos. La literatura hace posible expresar esa singularidad, así como su devenir histórico, captando múltiples facetas que suelen pasar desapercibidas en la red de clasificaciones de la lógica y la ciencia.

Esto puede ilustrarse bien en el ámbito concreto de los estudios históricos. A diferencia de la forma tradicional de escribir la historia, la escritura literaria no está obligada a generalizar o abstraer. La escritura histórica suele fundar sus interpretaciones en afirmaciones generales acerca de los acontecimientos. Esto se explica porque el historiador tiene como objetivo establecer los rasgos genéricos de una situación o de una época. Incluso cuando el historiador es más minucioso en la descripción de los hechos, los individuos o los contextos, su discurso permanece atado a la pretensión de objetividad. El historiador no puede tomarse libertades con respecto al acervo documental que maneja. En el texto literario el autor se puede desprender de los temas y la forma propios del estudio histórico, los cuales implican una jerarquización de lo que es importante saber y lo que no. El escritor de novelas por lo general se documenta tan exhaustivamente como un historiador profesional; sin embargo, su manera de aprovechar la información recogida es diferente. El novelista se sirve de la información desde una perspectiva que va más allá de los datos: puede, por así decirlo, ‘olisquear’, ‘saborear’ los datos hasta fundirlos en un todo que los trasciende al imprimirles una forma. Un texto de economía medieval informa sobre la economía medieval; un texto de la política del Renacimiento informa sobre la política en el Renacimiento. El *Decamerón*, los *Cuentos de Canterbury* o *El nombre de la rosa* nos ofrecen representaciones del Medioevo tardío en las que no sólo las manifestaciones cotidianas de la interacción económica, sino también los factores políticos, las creencias, las costumbres, los imaginarios colectivos aparecen descritos y recreados de una manera compleja. Otro tanto vale para *Gargatúa y Pantagruel*, *Opus nigrum* o *Bomarzo* con respecto al Renacimiento.

El historiador ofrece datos e informaciones cuya veracidad está soportada en documentos que pueden ser objeto de revisión crítica por parte de sus colegas o de expertos; el literato, por su parte, ofrece bloques de sensación que, si bien a menudo están soportados en los documentos e informes que el trabajo del historiador pone a su disposición, contiene además datos procedentes de otras fuentes (memorias, rumores de periódico o revista, anécdotas, relatos) o incluso de su propia imaginación. Esto no significa que el escritor ‘inventa’ o ‘fantasea’ los hechos; quiere decir solamente que el escritor recurre a su imaginación como la herramienta que le permite ‘situar’ los datos en

el marco de la representación de la que se ocupa su obra. Adicionalmente, el creador literario puede hacer un uso amplio de su propio bagaje humano, de su propia biografía, en el momento de escribir. Incluso, existen muchos casos en los que el elemento autobiográfico ocupa el primer plano del texto literario, cosa que difícilmente puede ocurrir en los textos históricos. El acervo autobiográfico constituye de hecho una fuente muy rica de materiales, puesto que hace referencia a experiencias y sucesos que han sido vividos por un individuo. Pero, al margen del uso de estos materiales específicos, las obras del género narrativo nutren la realidad representada de detalles que no siempre están sustentados en fuentes. En términos de Ortega y Gasset, “los detalles que forman la textura del cuerpo novelesco pueden ser de la más varia calidad. Pueden ser observaciones tópicas, triviales como las que suele usar en la existencia el buen burgués. O bien advertencias de plano más recóndito que sólo se hallan cuando se bucea en el abismo de la vida hasta capas profundas” (1982: 51).

Un ejemplo de esta capacidad de la literatura para captar y expresar la singularidad lo encontramos en la obra del escritor francés Marcel Schwob. De acuerdo con Schwob, “la ciencia de la historia nos sume en la incertidumbre acerca de los individuos. Nos los muestra sólo en los momentos que empalmaron con las acciones generales”. Empero, “el arte es lo contrario de las ideas generales, describe sólo lo individual, no desea sino lo único. No clasifica, desclasifica” (1986: 11). En concordancia con esta tesis, en su libro *Vidas imaginarias* Schwob emplea un procedimiento singular. Si bien los protagonistas de cada una de las ‘minibiografías’ que forman el libro son personajes históricos, los hechos narrados pueden ser legendarios y aun ficticios. No obstante, se trata de textos muy adecuados para revivir la atmósfera de la época correspondiente y estudiar sus rasgos más importantes. A fin de ilustrar esto en detalle, transcribimos a continuación el texto de Schwob dedicado a Empédocles (1986: 21-25) y examinaremos enseguida las posibilidades que abre como herramienta didáctica para el estudio de diversos aspectos de la historia de la civilización griega.

Empédocles (Dios supuesto)

Nadie sabe cuál fue su cuna ni cómo llegó a esta tierra. Apareció en las cercanías de las orillas doradas del río Acragas, en la bella ciudad de Agrigento, poco después del tiempo en que Jerjes hizo azotar al mar con cadenas. La tradición refiere solamente que su abuelo se llamaba Empédocles; nadie lo conoció. Sin duda esto ha de entenderse como que era hijo de sí mismo, tal como cuadra a un Dios. Pero sus discípulos aseguran que antes de recorrer en su gloria los campos de Sicilia, ya había pasado por cuatro existencias en nuestro mundo, y que había sido planta, pez, pájaro y muchacha. Llevaba un manto de púrpura sobre el cual caían sus largos cabellos, alrededor de la cabeza una banda de oro, en los pies sandalias de bronce y en las manos guirnalda trenzadas de lana y de laureles.

Por la imposición de las manos curaba a los enfermos y recitaba versos a la manera homérica, con acento pomposo, subido a un carro y con la cabeza levantada hacia el cielo. Mucha gente de pueblo lo seguía y se prosternaba ante él para escuchar sus poemas. Bajo el cielo puro que alumbra los trigales, los hombres llegaban de todas partes a Empédocles, con sus brazos cargados de ofrendas. Él los dejaba boquiabiertos cantándoles la bóveda divina, hecha de cristal, la masa de fuego a la que llamamos sol y el amor, que lo contiene todo, semejante a una vasta esfera.

Todos los seres, decía, no son sino pedazos desprendidos de esa esfera de amor en la cual se insinuó el odio. Y lo que llamamos amor es el deseo de unirnos y de

fundirnos y de confundirnos, como estábamos antes, en el seno del dios globular que la discordia rompió. Invocaba el día en que la esfera divina se inflaría después de todas las transformaciones de las almas. Pues el mundo que conocemos es obra del odio y su disolución será obra del amor. Así cantaba por las ciudades y por los campos; y sus sandalias de bronce llegadas de Laconia tintineaban en sus pies y delante de él sonaban címbalos. Mientras tanto, de las fauces del Etna surgía una columna de humo negro que echaba su sombra sobre Sicilia.

Semejante a un rey del cielo, Empédocles estaba envuelto en púrpura y ceñido de oro, mientras que los pitagóricos iban con sus leves túnicas de lino, con calzado hecho con papiros. Se decía que sabía hacer desaparecer las legañas, disolver los tumores y sacar los dolores de los miembros; se le suplicaba que hiciese cesar las lluvias o los huracanes; conjuró las tempestades en un círculo de colinas; en Selinonte echó a la fiebre volcando dos ríos en el lecho de un tercero; y los habitantes de Selinonte lo adoraron y le levantaron un templo y acuñaron medallas en las cuales su imagen estaba colocada cara a cara con la imagen de Apolo. Otros sostienen que fue adivino instruido por los magos de Persia, que dominaba la necromancia y la ciencia de las hierbas que vuelven loco. Un día, cuando cenaba en casa de Anquitos, un hombre furioso irrumpió en la sala, la espada en alto. Empédocles se incorporó, tendió el brazo y cantó los versos de Homero sobre la nepenta, que da la insensibilidad. E inmediatamente la fuerza de la nepenta aferró al furioso, y éste quedó inmóvil, con la espada en el aire olvidado de todo, como si hubiese bebido el dulce veneno mezclado con el vino espumoso de una crátera.

Los enfermos iban a él en las afueras de las ciudades y era rodeado por la multitud de miserables. Había mujeres mezcladas en su séquito. Besaban los bordes de su capa preciosa. Una de ellas se llamaba Panthea, era hija de un noble de Agrigento. Debía ser consagrada a Ártemis, pero huyó lejos de la fría estatua de la diosa y consagró su virginidad a Empédocles. Nunca se vieron signos de su amor, pues Empédocles preservaba su insensibilidad divina. No profería palabras como no fuera en metro épico y en el dialecto de Jonia, a pesar de que el pueblo y sus fieles se valiesen sólo del dórico. Todos sus gestos eran sagrados. Cuando se acercaba a los hombres era para bendecirlos o para curarlos. Casi todo el tiempo permanecía silencioso. Ninguno de aquellos que lo seguían pudo jamás sorprenderlo en medio del sueño. Se lo vio sólo majestuoso.

Panthea iba vestida de fina lana y de oro. Peinaba sus cabellos a la rica moda de Agrigento, donde la vida se deslizaba blandamente. Sostenía sus senos una almilla roja y las suelas de sus sandalias estaban perfumadas. Por lo demás, era bella y larga de cuerpo y de color muy deseable. Era imposible asegurar que Empédocles la amase, pero tuvo piedad de ella. En efecto, el soplo asiático engendró la peste en los campos sicilianos. Muchos hombres fueron tocados por los dedos negros del flagelo. Y hasta los cadáveres de los animales cubrían los bordes de las praderas y por un lado y otro se veía ovejas peladas, muertas con el hocico vuelto hacia el cielo, con sus costillas salientes. Y Panthea comenzó a languidecer por esta enfermedad. Cayó a los pies de Empédocles y no respiraba más. Desataron la almilla roja que ceñía sus jóvenes senos y la envolvieron con vendas. Y su boca entreabierta fue cerrada con un broche y sus ojos huecos ya no contemplaban la luz.

Empédocles la miró, desprendió el círculo de oro que le ceñía la frente y se lo impuso. Depositó en sus senos la guirnalda de laurel profético, cantó versos desconocidos sobre la migración de las almas y le ordenó por tres veces que se levantara y anduviera. La muchedumbre estaba llena de terror. Al tercer llamado, Panthea salió del reino de las sombras y su cuerpo se animó y se irguió sobre sus pies, todo envuelto en las vendas funerarias. Y el pueblo vio que Empédocles era evocador

de los muertos.

Pisiánates, padre de Panthea, acudió a adorar al nuevo dios. Se tendieron mesas bajo los árboles de sus campos para ofrecer libaciones. A los lados de Empédocles había esclavos que sostenían grandes antorchas. Los heraldos proclamaron, como en los misterios, el silencio solemne. De pronto, en la tercera velada, las antorchas se apagaron y la noche envolvió a los adoradores. Y hubo una voz fuerte que llamó: “¡Empédocles!”. Cuando se hizo la luz, Empédocles había desaparecido. Los hombres no volvieron a verlo. Un esclavo espantado contó que había visto una saeta roja que surcaba las tinieblas hacia la cima del Etna. Los fieles treparon las cuestas estériles de la montaña a la luz melancólica del alba. El cráter del volcán vomitaba un haz de llamas. Se encontró, en el poroso brocal de lava que rodea el abismo ardiente, una sandalia de bronce retorcida por el fuego.

Desde la primera frase, el texto de Schwob admite implícitamente la incertidumbre que rodea nuestro conocimiento de la figura de Empédocles: la validez de las fuentes documentales (en su mayor parte, fragmentos doxográficos) es incierta, y en ellas los datos presumiblemente históricos aparecen mezclados con los elementos legendarios tejidos alrededor del personaje. Sin embargo, Schwob no desdeña estas leyendas sino que las entretiene en su reconstrucción como si se tratara de datos verificables. Esto se explica porque, para Schwob, cada anécdota llegada hasta nosotros es significativa y constituye un referente de lo que fue Empédocles en su momento y del entorno en que vivió. En este orden de ideas, las noticias legadas por la tradición se convierten en síntomas que deben ser interpretados porque, si bien refieren eventos que quizá nunca sucedieron, es un hecho que ‘se dice’ o ‘se cree’ que sucedieron. La validez del procedimiento empleado por Schwob queda justificada cuando advertimos la habilidad con que el texto pone de manifiesto la complejidad de la figura de Empédocles, ese extraño personaje que reunía en sí mismo rasgos diversos y aun contrapuestos que lo hacen aparecer ante sus contemporáneos y ante la posteridad alternativamente como hechicero, curandero, sabio, poeta, pensador, o incluso, como dios. De este modo, el relato de Schwob ambienta esa época temprana de la civilización griega en que la filosofía aún no tenía ese nombre y en que la figura emergente del filósofo aparecía aureolada de una serie de rasgos mágicos y sagrados tras los que se adivina el entorno de creencias mitológicas y sobrenaturales a partir del cual se configuró poco a poco una nueva forma de explicar los fenómenos del universo. A su manera, el relato de Schwob nos hace reflexionar sobre el contexto histórico en el que se sitúan los orígenes del pensamiento racional en Occidente.

Sin embargo, la red de singularidades que el texto pone al descubierto no se agota con la caracterización del contexto histórico, sino que aplica también a la manera como Empédocles aparece ante el lector. En el relato encontramos a Empédocles en acción: lo vemos vestido con un atuendo cuya descripción es minuciosa y precisa, lo acompañamos en su curiosa relación con Panthea, tenemos una noción clara de las ideas claves de su pensamiento, asistimos a sus hazañas más recordadas y observamos cómo los múltiples rasgos del personaje se ensamblan y dan lugar a una figura unitaria y coherente. Los sucesivos bloques de sensación no se limitan a trazar un esbozo y a dibujar una escenografía sino que reconstruyen lo esencial de una figura histórica y de su entorno. Ante nuestros ojos pasan, cual si se tratase de una secuencia de pinturas, los episodios que constituyen la ‘biografía’ oficial de Empédocles. Esa biografía no sólo es interesante

–pues despierta la curiosidad y activa el pensamiento–, sino que además la forma como está relatada es hermosa y evocadora.²

No se trata en absoluto de explicar esto aludiendo a la ‘magia’ del texto literario o de justificar preferencias con base en argumentos estéticos. Se trata de algo al mismo tiempo menos ingenuo y más elocuente: del ejercicio de síntesis mediante el cual el texto literario revive al personaje en su singularidad, lo pone ante nuestros ojos y lo muestra en su acoplamiento con el entorno social e histórico que le corresponde. Esta recreación imaginaria de la realidad, justamente por su carácter sintético, posibilita una gran variedad de enfoques de lectura. Según los intereses del lector (o, en este caso, de los estudiantes), a través del texto de Schwob se pueden explorar las costumbres de la época, las características de las cosmologías de los primeros filósofos y el estilo de pensamiento en el cual están basadas, las modalidades de la religiosidad griega, las formas de convivencia y su impacto en la estructura social, etc. Y ello con la ventaja de que ninguno de estos aspectos aparece en el texto como un fragmento aislado sino como un elemento que opera en relación con los otros componentes de un conjunto cuyo funcionamiento es complejo; así la lectura posibilita un acercamiento sistémico a los problemas y los temas de que se ocupa. Por ejemplo, los párrafos en que se describe la peste que azota la isla de Sicilia (la cual arrastra consigo a Panthea y da lugar al episodio en el cual Empédocles la devuelve a la vida mediante un conjuro), en los que aparece retratada la fragilidad de las comunidades humanas frente a las plagas naturales, sobre todo en una época de escaso o nulo desarrollo de la salud pública tal como hoy la conocemos, admiten el planteamiento de la hipótesis según la cual el terror del pueblo frente a los ataques de la muerte constituye el abono que prepara el terreno para el florecimiento de múltiples creencias supersticiosas que contribuirían a explicar la divinización de Empédocles. Pero admiten también una lectura comparada con el episodio evangélico de la resurrección de Lázaro, lo que daría lugar a sugestivos planteamientos relativos al trasfondo religioso de estos relatos. Resulta igualmente plausible analizar estos párrafos en el marco de una reconstrucción de las costumbres funerarias en la Grecia arcaica o de una reflexión acerca de las creencias de los antiguos en relación con el destino póstumo de las almas. Una constatación similar vale para los demás párrafos que componen el texto y para éste considerado en su totalidad. La singularidad del texto no se refiere sólo, por tanto, a su contenido descriptivo y narrativo –este relato es único e irrepetible–, sino también a las diferentes lecturas que hace posibles –cada una de ellas singular en su óptica y en su motivación–.

Supongamos que se quiere iniciar un debate luego de la lectura conjunta del texto de Schwob. He aquí algunas preguntas que podrían plantearse para iniciar: 1) ¿Cómo es posible que Empédocles sea descrito al mismo tiempo como pensador, hechicero, poeta y dios? 2) ¿Cuáles son las características que definen la noción de ‘lo sagrado’ que se desprende del texto? 3) ¿Qué nos enseña la teoría cosmológica de Empédocles en relación con el surgimiento del pensamiento racional en la antigua Grecia? 4) ¿Cuáles son las relaciones entre medicina, magia y técnica que se vislumbran en los actos de

² Desde este punto de vista, el texto literario tiene ventajas, no sólo respecto a las reseñas generales de las enciclopedias o de las historias de la filosofía, sino también respecto a textos especializados que examinan en detalle el pensamiento empedócleo y su circunstancia histórica, política y sociocultural. Incluso textos de este nivel de profundidad se leen a una luz diferente con la perspectiva que aporta el relato de Schwob.

Empédocles? Estas pocas preguntas dan una idea de la amplitud del espectro de posibilidades de análisis. El propio texto de Schwob contiene indicios que sugieren caminos de interpretación. Si se complementa la lectura de su relato con información obtenida en textos disciplinares escogidos para tal fin, se enriquece aún más la posibilidad de alimentar el debate y de plantear hipótesis o respuestas tentativas –que, a su turno, pueden ser objeto de debate en clase–. Este caso ilustra el modo como un texto literario puede propiciar un tratamiento amplio de temas y de problemas habitualmente reservados a las disciplinas particulares.

3.2 Literatura y singularidad

La interpretación de la multiplicidad está directamente conectada con la interpretación de la singularidad. El texto de Schwob nos ha hecho entrever esta relación, pues la singularidad del personaje de su relato y el carácter único de la reconstrucción efectuada abre perspectivas diversas de lectura al sugerir, en el plano mismo de los hechos narrados, la posibilidad de recortar diferentes niveles de análisis (un nivel religioso, un nivel filosófico, un nivel histórico, etc). Esto se explica porque una singularidad siempre se define por su relación con otras singularidades. Si esta relación faltase, la singularidad no lo sería realmente. Como dice Serres: “si sólo hubiera una estación no habría estaciones, si sólo hubiese una era no habría eras en absoluto, si no hubiese más que una isla no habría islas...” (1994: 173). Pero si la singularidad se define por la multiplicidad, esta se define a su vez por la complejidad de las relaciones posibles entre singularidades que, al estar en continuo movimiento, producen a cada momento combinaciones diferentes. Parafraseando a Serres, podría decirse que, desde el momento en que hay no una sino muchas islas, se genera el desafío de descubrir los diferentes archipiélagos que conforman y de situar su posición en un mapa. Del mismo modo, desde el momento en que todos los eventos aparecen impregnados, saturados de multiplicidad, se abre una inagotable tarea de interpretación.³

Una característica esencial de los textos literarios consiste en su capacidad para reflejar o recrear la multiplicidad de la realidad. Esto es especialmente válido para las obras cumbres del género novelesco. Toda buena novela es, a su manera, un microcosmos. El afán de la literatura por ser fiel a la multiplicidad motiva la obsesión de muchos novelistas por convertir el texto en una representación del mundo como “un enredo o una maraña o un ovillo, de representarlo sin atenuar en absoluto su inextricable complejidad, o mejor dicho, la presencia simultánea de los elementos más heterogéneos que concurren a determinar cualquier acontecimiento” (1989: 121). Novelas como *Ulises* de Joyce, *En busca del tiempo perdido* de Proust, *La guerra y la paz* de Tolstoi o *Cien años de soledad* de García Márquez constituyen grandes frescos novelescos en los que la realidad social (tanto en su dimensión colectiva como en su dimensión individual) aparece retratada de una manera multidimensional, en una grandiosa visión de conjunto

³ A este respecto, Deleuze escribe refiriéndose a la filosofía algunas frases que nos parecen aplicables al trabajo literario entendido como exploración de la multiplicidad: “No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado. (...) La evaluación de esto y aquello, el delicado acto de sopesar las cosas y los sentidos de cada una, la estimación de las fuerzas que definen en cada instante los aspectos de una cosa y sus relaciones con las demás, todo aquello (o todo esto) revela el arte más alto de la filosofía, el de la interpretación” (1995: 11).

que, sin embargo, no vacila en descender hasta el examen de detalles aparentemente nimios, a sabiendas de que en ellos bien puede estar cifrado el espíritu de la época. Sin embargo, esa voluntad de representar la “maraña” de la realidad a la que se refiere Calvino no corresponde en absoluto a una voluntad paralela de “enmarañar” la comprensión. Al contrario: si la realidad es un laberinto, el escritor aspira a encontrar la clave, a trazar el mapa que permita recorrerlo. Cada una de las grandes novelas producidas en Occidente durante los últimos cinco siglos dice, a su manera: *La realidad es más compleja de lo que parece a primera vista; su aparente simplicidad es ilusoria, su familiaridad es una comodidad nacida de la inercia de la rutina diaria*. A fuerza de existir rodeados de personas cuya compañía nos resulta natural, a fuerza de vivir con un repertorio limitado de pensamientos y preocupaciones, olvidamos fácilmente la multiplicidad de sentidos que todo ello encierra. Una buena novela, un buen cuento, un poema bien escrito nos hacen ver la realidad de todos los días a una nueva luz. Esto no significa que embellezcan la realidad: significa que la ponen súbitamente al descubierto, que la hacen despertar del letargo en el que había quedado sumida debido al embotamiento de nuestra sensibilidad.

Para efectos del estudio de la realidad social, esta característica de los textos literarios resulta relevante. Un rasgo típico de los textos que examinan científicamente la sociedad (sean históricos, sociológicos o antropológicos) es que están obligados a presentar los diversos niveles de realidad que conforman los acontecimientos de manera sucesiva y separada, es decir, a recortar la multiplicidad y reducirla a porciones aisladas. Esto se debe a que el trabajo del científico social se basa en procedimientos de carácter analítico. Esta es sin duda una de sus mayores fortalezas pero también es una de sus debilidades. En relación con la multiplicidad, el trabajo del científico se parece al de un mecánico capaz de desarmar una complicada maquinaria y de describir las funciones de cada una de sus piezas, pero incapaz de volverla a armar; el trabajo del literato, por contraste, consiste en articular las piezas y en poner a funcionar la máquina en un lugar específico y en un contexto complejo. El texto científico suele consistir en una enumeración de piezas; el texto literario reconstruye los acontecimientos en acción, con sus múltiples piezas engranadas y en marcha. Un texto histórico menciona eventos, cita fechas, establece cronologías, acumula pruebas y documentos; un texto sociológico resume el estado del arte de un tema, acumula información estadística, propone hipótesis alternativas, las sustenta; un texto antropológico hace acopio de datos, los organiza en un relato o en un informe y los ofrece al lector como el testimonio etnográfico objetivo de una experiencia o de la forma de vida de una comunidad. El texto literario no hace nada de esto: crea/recrea un lugar real o imaginario y le cuenta al lector algunos de los sucesos que en él han sucedido (o que podrían suceder, porque la cobertura de los textos literarios no atañe sólo al ámbito de lo real sino también al de lo posible). Con frecuencia, leer un texto histórico o sociológico se parece a consultar un archivo bien documentado; leer una novela o un cuento implica una experiencia muy distinta: la de revivir una situación y contemplarla mientras acontece, todo ello a través del lenguaje.⁴

⁴ En cierto sentido, la eficacia literaria, sobre todo en el ámbito de la narrativa, depende de la capacidad del relato para introducir al lector en su mundo imaginario e imponerle su realidad, cual si se tratase de un mundo con consistencia ontológica propia. Refiriéndose a la novela, escribe Ortega y Gasset: “La táctica del autor ha de consistir en aislar al lector de su horizonte real y aprisionarlo en un pequeño horizonte hermético e imaginario que es el ámbito interior de la novela” (1982: 44).

Las situaciones creadas y/o recreadas por la literatura nos hablan del mundo y nos ayudan a entenderlo, muchas veces incluso a pesar de que los acontecimientos relatados sean fruto de la imaginación. Esto se explica porque toda obra de arte es un producto social y, en cuanto tal, su configuración reproduce, en mayor o menor grado, la complejidad general del sistema de producción y la estructura institucional a cuya sombra ella se ha gestado. De acuerdo con Adorno:

[...] los estratos básicos de la experiencia, que constituyen la motivación del arte, están emparentados con el mundo de los objetos del que se han separado. Los insolubles antagonismos de la realidad aparecen de nuevo en las obras de arte como problemas inmanentes de su forma. Y es esto, y no la inclusión de momentos sociales, lo que define la relación del arte con la sociedad. (1983: 15-16)

La obra de arte aparece, con respecto a la sociedad en la cual tiene lugar su creación, no como un espejo sino como el resultado de un trabajo de configuración artística que, por estar mediado socialmente, irradia una cierta imagen de las cualidades estructurales que definen ese entorno social. Por lo tanto, no es decisión del artista poner su obra en relación con la sociedad, ya que esa relación está dada de manera inmanente en el acto de creación. Este es el sentido de la afirmación de Broch según la cual “el realismo no es un estilo sino la satisfacción de una exigencia racional. Y como toda época piensa racionalmente a su manera, es decir, parece racional a sus propios ojos, todo arte auténtico es, en último análisis, realista. Representa la imagen de la realidad de su tiempo, en el vocabulario específico de éste” (1970: 66).

El realismo en la literatura es entonces un extracto destilado a partir de la propia multiplicidad de los procesos sociales antes que un resultado de la voluntad verista de su autor. La principal cuota del autor en la expresión de la multiplicidad reside en la elección que él hace de los materiales a partir de los cuales realizará su obra. Si bien esta elección también está mediada socialmente, su contenido no está prefijado. En efecto, ninguna obra de arte reproduce la multiplicidad de la realidad tal como ella aparece ante los ojos. Frente al fluir difuso y caótico de la existencia, es necesario elegir. Cada autor escoge para su obra los materiales que considera relevantes, significativos. El acierto de la elección y de su posterior transmutación estética se mide según la capacidad de la forma artística resultante para iluminar la realidad y aclarar su sentido (o su sinsentido) sin traicionar su multiplicidad.

Ilustraremos enseguida estos aspectos de la creación literaria y su relevancia para la enseñanza mediante el examen de un relato de Juan José Arreola (1998: 19-23).

En verdad os digo

Todas las personas interesadas en que el camello pase por el ojo de la aguja, deben inscribir su nombre en la lista de patrocinadores del experimento Niklaus.

Desprendido de un grupo de sabios mortíferos, de esos que manipulan el uranio, el cobalto y el hidrógeno, Arpad Niklaus deriva sus investigaciones actuales a un fin caritativo y radicalmente humanitario: la salvación del alma de los ricos.

Propone un plan científico para desintegrar un camello y hacerlo que pase en chorro de electrones por el ojo de una aguja. Un aparato receptor (muy semejante en principio a la pantalla de televisión) organizará los electrones en átomos, los átomos en moléculas y las moléculas en células, reconstruyendo inmediatamente el camello según su esquema primitivo. Niklaus ya logró cambiar de sitio, sin tocarla, una gota

de agua pesada. También ha podido evaluar, hasta donde lo permite la discreción de la materia, la energía cuántica que dispara una pezuña de camello. Nos parece inútil abrumar aquí al lector con esa cifra astronómica.

La única dificultad sería en que tropieza el profesor Niklaus es la carencia de una planta atómica propia. Tales instalaciones, extensas como ciudades, son increíblemente caras. Pero un comité especial se ocupa ya en solventar el problema económico mediante una colecta universal. Las primeras aportaciones, todavía un poco tímidas, sirven para costear la edición de folletos, bonos y prospectos explicativos, así como para asegurar al profesor Niklaus el modesto salario que le permite proseguir sus cálculos e investigaciones teóricas, en tanto se edifican los inmensos laboratorios.

En la hora presente, el comité sólo cuenta con el camello y la aguja. Como las sociedades protectoras de animales aprueban el proyecto, que es inofensivo y hasta saludable para cualquier camello (Niklaus habla de una probable regeneración de todas las células), los parques zoológicos del país han ofrecido una verdadera caravana. Nueva York no ha vacilado en exponer su famosísimo dromedario blanco.

Por lo que toca a la aguja, Arpad Niklaus se muestra muy orgulloso, y la considera piedra angular de la experiencia. No es una aguja cualquiera, sino un maravilloso objeto dado a luz por su laborioso talento. A primera vista podría ser confundida con una aguja común y corriente. La señora Niklaus, dando muestras de fino humor, se complace en zurcir con ella la ropa de su marido. Pero su valor es infinito. Está hecha de un portentoso metal todavía no clasificado, cuyo símbolo químico, apenas insinuado por Niklaus, parece dar a entender que se trata de un cuerpo compuesto exclusivamente de isótopos de níquel. Esta sustancia misteriosa ha dado mucho que pensar a los hombres de ciencia. No ha faltado quien sostenga la hipótesis risible de un osmio sintético o de un molibdeno aberrante, o quien se atreva a proclamar públicamente las palabras de un profesor envidioso que aseguró haber reconocido el metal de Niklaus bajo la forma de pequeñísimos grumos cristalinos enquistados en densas masas de siderita. Lo que se sabe a ciencia cierta es que la aguja Niklaus puede resistir la fricción de un chorro de electrones a velocidad ultracósmica.

En una de esas explicaciones tan gratas a los abstrusos matemáticos, el profesor Niklaus compara el camello en su tránsito con un hilo de araña. Nos dice que si aprovechamos ese hilo para tejer una tela, nos haría falta todo el espacio sideral para extenderla, y que las estrellas visibles e invisibles quedarían allí prendidas como briznas de rocío. La madeja en cuestión mide millones de años luz, y Niklaus ofrece devanarla en unos tres quintos de segundo.

Como puede verse, el proyecto es del todo viable y hasta diríamos que peca de científico. Cuenta ya con la simpatía y el apoyo moral (todavía no confirmado oficialmente) de la Liga Interplanetaria que preside en Londres el eminente Olaf Stapledon.

En vista de la natural expectación y ansiedad que ha provocado en todas partes la oferta de Niklaus, el comité manifiesta un especial interés llamando la atención de todos los poderosos de la tierra, a fin de que no se dejen sorprender por los charlatanes que están pasando camellos muertos a través de sutiles orificios. Estos individuos que no titubean al llamarse hombres de ciencia, son simples estafadores a la caza de esperanzados incautos. Luego destilan el líquido por el ojo de la aguja, mediante una clepsidra de vapor, y creen haber realizado el milagro. Como puede verse, el experimento es inútil y de nada sirve financiarlo. El camello debe estar vivo antes y después del imposible traslado.

En vez de derretir toneladas de cirios y de gastar el dinero en indescifrables obras de caridad, las personas interesadas en la vida eterna que posean un capital estorbo,

deben patrocinar la desintegración del camello, que es científica, vistosa y en último término lucrativa. Hablar de generosidad en un caso semejante resulta del todo innecesario. Hay que cerrar los ojos y abrir la bolsa con amplitud, a sabiendas de que todos los gastos serán cubiertos a prorrata. El premio será igual para todos los contribuyentes: lo que urge es aproximar lo más que sea posible la fecha de entrega.

El monto del capital necesario no podrá ser conocido hasta el imprevisible final, y el profesor Niklaus, con toda honestidad, se niega a trabajar con un presupuesto que no sea fundamentalmente elástico. Los suscriptores deben cubrir con paciencia y durante años sus cuotas de inversión. Hay necesidad de contratar millares de técnicos, gerentes y obreros. Deben fundarse subcomités regionales y nacionales. Y el estatuto de un colegio de sucesores del profesor Niklaus, no tan sólo debe ser previsto, sino presupuesto en detalle, ya que la tentativa puede extenderse razonablemente durante varias generaciones. A este respecto no está por demás señalar la edad proyectada del sabio Niklaus.

Como todos los propósitos humanos, el experimento Niklaus ofrece dos probables resultados: el fracaso y el éxito. Además de simplificar el problema de la salvación personal, el éxito de Niklaus convertirá a los empresarios de tan mística experiencia en accionistas de una fabulosa compañía de transportes. Será muy fácil desarrollar la desintegración de los seres humanos de un modo práctico y económico. Los hombres del mañana viajarán a través de grandes distancias, en un instante y sin peligro, disueltos en ráfagas electrónicas.

Pero la posibilidad de un fracaso es todavía más halagadora. Si Arpad Niklaus es un fabricante de quimeras y a su muerte le sigue toda una estirpe de impostores, su obra humanitaria no hará sino aumentar en grandeza, como una progresión geométrica, o como el tejido de pollo cultivado por Carrel. Nada impedirá que pase a la historia como el glorioso fundador de la desintegración universal de capitales. Y los ricos, empobrecidos en serie por las agotadoras inversiones, entrarán fácilmente en el reino de los cielos por la puerta estrecha (el ojo de la aguja), aunque el camello no pase.

Nada en este relato corresponde a un evento fechable o una circunstancia reconocible de la historia contemporánea. Los hechos que narra son el fruto de una fértil imaginación que, con humor desbordante, se complace en crear una situación fantástica, extravagante, que nadie pensaría en tomarse en serio. Sin embargo, esto no significa que el relato se abstenga de utilizar materiales tomados de su situación histórica, ni que haya abandonado la pretensión de decir algo interesante acerca de ella. Todo lo contrario. En primer lugar, y desde el punto de vista de la forma, el relato imita paródicamente algunos rasgos del lenguaje de la prensa, pero también del formato propio de los artículos de divulgación científica. En segundo lugar, la relevancia histórico-sociológica del relato se sitúa en la época de la hegemonía del discurso científico y centra su atención en los efectos desestructurantes que ejerce la ciencia sobre componentes culturales mucho más antiguos, asentados desde tiempo atrás en la tradición, como el de las creencias religiosas. Importa subrayar la profundidad de la mirada que, oculta detrás de una fachada de fino buen humor, arroja el texto sobre esta cuestión. En efecto, la clave de la gracia que impregna todo el relato nace del hecho de que en él la ciencia es puesta al servicio de una causa que ella misma ha contribuido a demoler. Desde una lectura puramente científica del mundo, ¿cómo creer en el alma? ¿Por qué utilizar la ciencia para abrir la entrada a un reino de los cielos cuya existencia es negada por la propia ciencia? Si se aceptan los argumentos de la ciencia y, con ellos, su crítica de la creencia en realidades trascendentales o incorpóreas, entonces no se puede aceptar consistentemente el dogma

de la existencia del cielo y el infierno. Si se acepta este dogma y la creencia en la vida eterna, lo que resulta inconsistente es acudir a la ciencia en busca de ayuda.

Por otra parte, si bien el relato alude a un contexto histórico en el que la ciencia se encuentra sólidamente anclada en el sistema cultural, luego de más tres siglos de asentamiento progresivo durante los cuales los sistemas tradicionales de interpretación de la realidad, tales como la religión y la filosofía, le han cedido la primacía, no falta en el texto un guiño de socarronería que dice sin decirlo: *Creemos en la ciencia, pero no por una asimilación racional de sus contenidos, sino por la autoridad que le concedemos y que, por lo mismo, tiende a convertirse en una confianza ciega.* De este modo, el texto pone de manifiesto el peligro de que el principio crítico en que se funda la actividad científica dé lugar a un nuevo dogma, aceptado socialmente de manera acrítica. Basta con que en un texto figuren expresiones como “isótopos de níquel”, “osmio sintético” o “grumos cristalinos enquistados en densas masas de siderita” para que la vigilancia crítica del lector común ceda ante la magia y la aparente inaccesibilidad de la jerga especializada. Sin embargo, esto no es ninguna ‘extravagancia’. Seguramente todos hemos tenido ocasión de observar alguna vez cómo la frase ‘comprobado científicamente’ es puesta sin mayor pudor al servicio de la publicidad o de otras causas poco científicas. El relato, por su tono burlesco, hace objeto de sus dardos no sólo a los dogmas anticuados sino también a la propia ciencia, excesivamente confiada en su capacidad de cumplir las grandes esperanzas depositadas en ella y al mismo tiempo incapaz de impedir que otros subsistemas culturales la utilicen como herramienta de legitimación.

Ahora bien, la cuestión se torna aún más compleja si consideramos los factores económicos en juego. La época del triunfo del proyecto científico-tecnológico es también la época de máxima expansión del sistema de producción capitalista. Este es un factor central que no escapa a los dardos de Arreola. El hecho de que la publicidad aparezca en el texto como una de las herramientas que es preciso utilizar para sacar adelante el proyecto Niklaus no constituye sólo un apunte irónico: señala el papel central de los medios de comunicación en los procesos de circulación y acumulación de capital. Existe un proyecto científico que necesita obtener recursos. Desde este punto de vista, las viejas creencias y los viejos temores de arraigo religioso bien podrían resultar útiles. Seguramente existen muchas personas ricas dispuestas a aportar dinero en aras de la salvación póstuma de sus almas. Pero si ello es así, entonces también habrá muchos ‘vivos’ interesados en aprovechar de la oportunidad única que el proyecto Niklaus ofrece: “estafadores a la caza de esperanzados incautos”, prestos a idear todo género de ardides y estratagemas para engañar a los crédulos. Así es como patrocinadores, publicistas, científicos y charlatanes resultan trenzados en una batalla por forzar el acceso a los flujos de capital.

Como puede apreciarse, la ácida crítica que se esconde en el texto toca mucho más hondo de lo que parece a primera vista. El proyecto Niklaus resulta cómico como proyecto científico, pero la preocupación por la “salvación del alma de los ricos” en un mundo en el que la pobreza atenaza con sus garras a la mayoría de la población ya no es motivo de risa sino de irrisión. En el texto de Arreola, como en la realidad, los ricos llevan las de ganar. El texto mismo lo indica con exquisita ironía al advertir que el fracaso del proyecto Niklaus no lo sería en realidad, pues haría que los poderosos de la tierra, “empobrecidos en serie por las agotadoras inversiones”, lograran de todos modos

la salvación eterna. Por otra parte, un eventual éxito reforzaría aún más la desigualdad reinante, ya que la empresa de Niklaus convertiría a sus patrocinadores (los ricos) en “accionistas de una fabulosa compañía de transportes” altamente lucrativa.

Las líneas de interpretación que acabamos de esbozar no comprometen ideológicamente al texto, ya que este concentra su atención en relatar una serie de hechos y no en interpretarlos desde un marco teórico cualquiera. Por eso, en el contexto de una clase, el texto no sería útil como instrumento descriptivo sino como material de discusión. El texto, de hecho, no ofrece la ilustración de alguna teoría ni efectúa una descripción disciplinar de las dinámicas de la sociedad contemporánea: el texto se limita –pero justo en eso radica su fuerza– a permanecer fiel a la multiplicidad inherente a su objeto de representación. Si Calvino tiene razón al definir la obra literaria como “una operación en el lenguaje escrito que implica simultáneamente a varios niveles de realidad” (1995: 339), el texto de Arreola lo confirma en la medida en que, desde un punto de vista temático, funcionaría bien como material didáctico para polemizar cuestiones relativas a: 1) la relación entre los recursos de capital y el desarrollo del conocimiento, 2) el efecto de la ciencia sobre los sistemas de creencias, 3) el papel de los medios masivos en la configuración de las representaciones colectivas del desarrollo científico, 4) la función del humor y de la fantasía en la recreación literaria de la realidad, etc. El análisis realizado revela hasta qué punto el cuento de Arreola, con toda su fantasía y su imaginación exuberante, está profundamente anclado en las preocupaciones del presente. Es por ende un texto que confirma la opinión de Ginzburg según la cual “de la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa, sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación. Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada” (1981: 18). El relato que hemos examinado, lejos de dar pie a un ejercicio de evasión fantasiosa o a un mero divertimento artístico, aprovecha esa libertad condicionada para llevar a cabo un sugestivo ejercicio de creatividad literaria. El resultado, al poner sobre el tapete asuntos que le interesan a cualquier persona y que, de una u otra manera, afectan la comprensión del mundo en que vivimos, produce asombro, genera inquietudes y motiva a los estudiantes a reflexionar y profundizar en sus estudios.

3.3 Literatura y sensibilidad

Los eventos espacio-temporales son elementos de la experiencia cuya riqueza de cualidades sensibles se presta particularmente para su expresión a través de la literatura. La historia no es solamente el relato de los acontecimientos memorables, la enumeración de las costumbres o el seguimiento temporal de las tendencias de largo plazo; el estudio de la sociedad no se reduce a la descripción del funcionamiento de sus instituciones y de las relaciones que las conectan: esto es algo que los sociólogos e historiadores siempre han tenido muy claro. En la realidad concreta, la experiencia está llena de detalles que la lupa del análisis científico puede ignorar sin menoscabo de su precisión cognitiva pero no sin pérdida en la captación de la riqueza sensible de lo vivido. Los detalles no son nunca un telón de fondo irrelevante y del cual se podría prescindir sin riesgo. Son, por el contrario, la substancia misma de la sensibilidad. Tiene razón Nietzsche al señalar que “hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado color a la existencia” y al preguntar:

¿dónde podría encontrarse una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad? (...) ¿Se han hecho objeto de investigación las diferentes divisiones del día, las consecuencias de un establecimiento reglamentado del trabajo, la fiesta y el descanso? (...) ¿Se han recopilado ya las experiencias acerca de la vida en común, por ejemplo, las experiencias de los conventos? ¿Se ha expuesto ya la dialéctica del matrimonio y de la amistad? (1995: 7)

Sin embargo, su visión resulta estrecha al abstenerse de mencionar cuánto debe Occidente a la literatura como rastreadora incansable de las facetas objetivas y subjetivas de la experiencia humana. El estudio de la obra de los grandes novelistas y poetas nos permitiría reconstruir en gran medida la historia del amor; otro tanto puede decirse acerca de los otros temas mencionados por Nietzsche.

Pensemos, por ejemplo, en cuestiones relacionadas con el espacio, con el entorno en el que tienen lugar los hechos. Estos espacios son para el historiador o el sociólogo un escenario, un decorado de los eventos que se pretende analizar y entender. Son algo con lo que es preciso contar, pero no el núcleo de sus esfuerzos científicos. Para el poeta o para el novelista, el espacio es inseparable del fluido cambiante de la historia, es parte integrante de un todo multiforme y móvil. En el texto disciplinar es común que se pierda la fuerza presencial del entorno. Aunque el científico sabe muy bien que el entorno incide en la forma como ocurren los hechos que estudia, este conocimiento no se traduce en una descripción que acompañe cada etapa de su camino de investigación y cada fruto de ese trabajo. Un tratado de historia sobre la época napoleónica nos informa acerca de las batallas y nos pone al tanto del nombre del sitio donde tuvieron lugar. Tolstoi, en *La guerra y la paz*, a medida que relata el enfrentamiento entre el ejército invasor francés y el ejército ruso, reconstruye los lugares en los que tienen lugar las batallas de Austerlitz y Borodino. Buena parte del esfuerzo de Tolstoi se concentra en transmitir al lector los bloques de sensación mediante los cuales podemos imaginar el avance de las tropas a través de la estepa rusa antes de la estación invernal, y luego, la huida catastrófica del ejército de Napoleón, acosado por el hambre y por el rigor del frío. El propio Tolstoi advierte, en los ensayos que intercala con la descripción novelesca, que en ese como en tantos otros episodios de la historia, el entorno geográfico no fue un mero escenario neutro, sino un protagonista que jugó un papel determinante en el desenlace de los hechos.⁵ Los historiadores lo saben muy bien, sin duda, pero la estructura novelesca es la que hace posible convertir ese dato aprehendido racionalmente en una experiencia vivida con la sensibilidad.

Veamos otro ejemplo, esta vez acudiendo a un conocido pasaje de una novela de Carpentier (1985: 227-228):

Los pasos perdidos (fragmento)

Lo que más me asombraba era el inacabable mimetismo de la naturaleza virgen. Aquí todo parecía otra cosa, creándose un mundo de apariencias que ocultaba la realidad, poniendo muchas verdades en entredicho. Los caimanes que acechaban en los bajos fondos de la selva anegada, inmóviles, con las fauces en espera, parecían maderos

⁵ Claro que el espacio y la geografía son determinantes no sólo en las grandes jornadas de la historia, sino también en los detalles más corrientes de la vida cotidiana; recordemos cómo, en *El extranjero* de Camus, es el calor de la tarde el que mueve a Mersault a cometer el asesinato en el que se centra la novela.

podridos, vestidos de escaramujos; los bejucos parecían reptiles y las serpientes parecían lianas, cuando sus pieles no tenían nervaduras de maderas preciosas, ojos de ala de falena, escamas de ananá o anillas de coral; las plantas acuáticas se apretaban en alfombra tupida, escondiendo el agua que les corría debajo, fingiéndose vegetación de tierra muy firme; las cortezas caídas cobraban muy pronto una consistencia de laurel en salmuera, y los hongos eran como coladas de cobre, como espolvoreos de azufre, junto a la falsedad de un camaleón demasiado rana, demasiado lapislázuli, demasiado plomo estriado de un amarillo intenso, simulación, ahora, de salpicaduras de sol caídas a través de hojas que nunca dejaban pasar el sol entero. La selva era el mundo de la mentira, de la trama y del falso semblante; allí todo era disfraz, estratagema, juego de apariencias, metamorfosis. Mundo del lagarto-cohombro, la castaña-erizo, la crisálida-ciempiés, la larva con carne de zanahoria y el pez eléctrico que fulminaba desde el poso de las linazas. Al pasar cerca de las orillas, las penumbras logradas por varias techumbres vegetales arrojaban vaharadas de frescor hasta las curiaras. Bastaba detenerse unos segundos para que este alivio se transformara en un intolerable hervor de insectos.

En este y otros pasajes el Narrador, protagonista de la novela, transmite su sensación de asombro ante el espectáculo prodigioso de la selva virgen. La descripción resulta bellísima en su manera de precisar cada detalle (singularidad), en el efecto acumulativo de los detalles sucesivos (multiplicidad), acoplados hasta crear una atmósfera, un bloque de sensación en el cual el relato adquiere la consistencia de la experiencia vivida (sensibilidad). La lectura atenta de este párrafo deja entrever en qué medida lo real maravilloso corresponde menos, como creía Carpentier, a la descripción de una realidad exuberante, que a la exuberancia de la propia descripción. La selva ha sido escenario de capítulos claves de la historia de varios países y asiento del desenvolvimiento de muchas comunidades de la región. Buena parte de la literatura latinoamericana del siglo XX ha realizado grandes esfuerzos para expresar artísticamente la vida de la selva. Los habitantes de las ciudades siempre han sabido que ella está ahí, en el margen; innumerables informes la señalan como la región con mayor biodiversidad del planeta y como un inmenso depósito de recursos; sin embargo, su existencia misma fue una especie de misterio hasta que la fuerza de la literatura la transformó en algo vivido. Basta con pensar que, sin obras como *Canaima*, *La vorágine*, *La casa verde* o *Los pasos perdidos*, nuestra imagen de la selva se reduciría a las vistas panorámicas y los primeros planos de los programas de televisión, para entender la fuerza con que estos ejercicios de apropiación del territorio a través de la literatura han incidido en las representaciones colectivas de la selva y en su integración como componente clave de la identidad regional. El asombro del Narrador de Carpentier en este 'redescubrimiento de América' es compartido todavía por la mayoría de sus lectores (muy pocos de los cuales han estado en la selva). Y si la descripción de la selva hace de ella un lugar de magia, un río puede convertirse también en un ritmo, en una sutil cadencia de los sentidos, como ocurre en este poema de Neruda (1980: 14-15):

Amazonas

Amazonas,
capital de las sílabas del agua,
padre patriarca, eres
la eternidad secreta
de las fecundaciones,

te caen ríos como aves, te cubren
los pistilos color de incendio,
los grandes troncos muertos te pueblan de perfume,
la luna no te puede vigilar ni medirte.
Eres cargado con esperma verde
como un árbol nupcial, eres plateado
por la primavera salvaje,
eres enrojecido de maderas,
azul entre la luna de las piedras,
vestido de vapor ferruginoso,
lento como un camino de planeta.

La literatura explora así los territorios geográficos con una mirada que los puebla de significados y hace posible su incorporación a las estructuras mentales al convertirlos en bloques de sensación, en paquetes de datos altamente sensorializados que se entremezclan y, a menudo, se fijan de manera duradera en la memoria.⁶ En este sentido, textos como los de Carpentier, Neruda y otros autores, proporcionarían un buen aporte para aproximaciones a la geografía amazónica o para contextualizar el estudio de procesos históricos acaecidos en la región, como la explotación cauchera o la colonización del Vaupés. También en este caso, para dar inicio a los debates con los estudiantes, se pueden formular preguntas como, por ejemplo: 1- ¿Qué concepto de 'naturaleza' se desprende de los textos de Carpentier y Neruda? 2- ¿Qué rasgos de los entornos naturales por ellos descritos han incidido o podrían incidir en la actividad humana? 3- ¿En qué direcciones se podría desplegar, en los paisajes descritos, la intervención del ser humano? 4- Otras preguntas a que haya lugar según la naturaleza del tema específico que se esté tratando.

Pero la literatura abre también la posibilidad de crear entornos fabulosos, geografías de la fantasía y de la imaginación. Macondo no existe en el mapa pero sí en el imaginario como una entidad concreta y como un punto de referencia cuya historia está regida por una férrea lógica interna que es preciso descifrar. Mientras el historiador o el antropólogo tienen que atenerse a un espacio cuya existencia tanto él como su lector saben objetiva, el texto literario puede crear sus propios espacios (pensemos en el planeta Marte de Bradbury, en el centro de la tierra de Verne, en la Comala de Rulfo o en las Ciudades invisibles de Calvino) y plasmar en ellos su percepción de la historia. De este modo, la literatura crea mundos posibles que enriquecen nuestra imaginación y que afinan nuestra sensibilidad ante lo que ocurre en el mundo real.

Como sucede con el espacio, la ciencia tradicional también tropieza con dificultades para entender el tiempo como algo más que una estructura lineal que fluye del pasado hacia el futuro de una manera homogénea y uniforme que, precisamente por ello, es susceptible de medición abstracta. Esta concepción produce la sensación de que el tiempo efectivamente es lineal y que la medida que lo divide en porciones específicas es objetiva. A menudo se pierde de vista el carácter convencional e histórico de la medición, diseñada para organizar y racionalizar el uso del tiempo. En todo caso, el científico social está subordinado a la pretensión de objetividad que caracteriza su forma de situar los

⁶ Utilizamos aquí la expresión 'bloque de sensación' en el sentido que le dan Deleuze y Guattari cuando definen la obra de arte como "un bloque de sensaciones, es decir un compuesto de perceptos y de afectos" (1994: 165).

eventos en la escala temporal. Por tal razón, el trabajo del historiador gira alrededor de los aspectos cuantitativos del tiempo: cronologías, fechas, periodizaciones; estos aspectos, desde luego, son de suprema importancia, pues materializan el esfuerzo de racionalizar de algún modo esa substancia abstracta que es el tiempo. En la literatura, por contraste, se cuenta con las herramientas para profundizar en los aspectos cualitativos del tiempo. La percepción psicológica y sociológica del tiempo –el cual ni para los individuos ni para las comunidades transcurre siempre de la misma manera o al mismo ritmo– constituye un hecho del cual la literatura y la narración oral han dado cuenta con mayor hondura que las propias ciencias positivas. El complicado entrelazamiento de los tiempos individuales con el tiempo colectivo y los correspondientes desfases, la relación entre tiempo y espacio: he aquí problemas que han constituido preocupación central de novelistas y poetas. El escritor se apropia de los elementos de la temporalidad y deshace la estructura convencional del tiempo para profundizar la comprensión de aquellos aspectos que, de otro modo, pasarían ignorados.

Estos aspectos son de varios tipos. 1) El tiempo como regresión –en el cuento *Viaje a la semilla* de Carpentier el tiempo se convierte en un flujo que discurre del futuro hacia el pasado–. 2) El tiempo como sustancia que se contrae o se expande, de acuerdo con el punto de vista –el *Ulises* de Joyce, novela en la cual se relata con todo detalle un día en la vida de Leopold Bloom, abarca 800 páginas, mientras que *Cien años de soledad*, que narra un siglo de eventos acaecidos a las sucesivas generaciones de la familia Buendía en Macondo, tiene apenas 400 páginas en las que, a menudo, se tiene la sensación de que el relato se desplaza por períodos históricos mucho más amplios, no solo de la historia de Colombia, sino de la historia de la modernidad, como cuando describe el tránsito de la comunidad agraria premoderna hacia la modernidad capitalista–. 3) El tiempo como circularidad –el extenso poema *Piedra de Sol* de Octavio Paz nos suministra un buen ejemplo de este tipo de bloque de sensación en el cual todas las cosas al final regresan a su punto de partida–. 4) El tiempo como historia –en esta corriente se sitúan todas las grandes novelas enraizadas en la tradición de la narrativa de trasfondo histórico, de *La cartuja de Parma* de Stendhal al *Memorial del convento* de Saramago–. 5) El tiempo como coexistencia o interpolación de planos temporales y espaciales distintos –en la *Inmortalidad* de Kundera, Goethe conversa con Hemingway en un ejercicio literario a la vez lúdico e irónico; en el relato *Los advertidos* de Carpentier asistimos al encuentro de numerosos ‘Noés’, incluido el bíblico, cada uno con su propia Arca llena de animales y procedentes del Amazonas, de la antigua Grecia, del Pacífico Sur, etc.–. 6) El tiempo como futuro encarnado –en esta perspectiva se sitúan todas las grandes obras del género utópico, de la *Utopía* de Moro a *Un mundo feliz* de Huxley, las cuales funcionan a la manera de laboratorios para el cálculo de los estados futuros de la sociedad–. 7) El tiempo como presente detenido –en las novelas de Faulkner es común la aparición de bloques de sensación en los cuales el tiempo se inmoviliza; ciertos cuentos de Borges radicalizan esta experiencia y la transforman en una imagen del absoluto, como ocurre en el cuento *El Aleph*–.

En estos juegos y transfiguraciones imaginarias de la realidad se configura una de las herramientas más poderosas con que cuenta el docente de las ciencias sociales para debatir con sus estudiantes la naturaleza del tiempo y del espacio y su influjo en la estructuración de la experiencia humana, individual y colectiva. Este ejercicio de aclaración de conceptos claves es crucial porque el uso de estos conceptos determina la

noción misma de 'ser humano' que está en el corazón de las ciencias sociales. Según Morin, "conocer lo humano es, principalmente, situarlo en el universo y a la vez separarlo de él"; por ello, "cualquier conocimiento debe contextualizar su objeto para ser pertinente. *¿Quiénes somos?* es inseparable de un *¿dónde estamos?* *¿de dónde venimos?* *¿adónde vamos?* Interrogar nuestra condición humana es, entonces, interrogar primero nuestra situación en el mundo" (2000: 37). Aprender la condición humana es aprender a afrontar el mundo, tanto desde el punto de vista de lo real como desde el de lo posible. Gracias a la manera como enriquece y despierta la sensibilidad, la literatura contribuye poderosamente a situar al individuo en la riqueza experiencial del marco espacio-temporal concreto en que vive, tanto a nivel global (ya que es preciso hacer de los estudiantes ciudadanos del *cosmos*) como a nivel local (porque también es clave hacerlos ciudadanos de la *polis*). Gracias a la riqueza de los experimentos mentales que plantea, la literatura abre escenarios para confrontar la realidad, tal como ella aparece, con el núcleo de potencialidades que encierra.

3.4 Literatura y subjetividad

La subjetividad atañe a cuestiones de percepción, cognición, memoria, sentimientos, etc. Estos componentes de la subjetividad suponen la existencia de procesos de subjetivación que desbordan la distinción entre lo individual y lo colectivo, ya que, por una parte, incluso los componentes psicológicos más firmemente anclados en las profundidades del inconsciente son construcciones sociales históricamente mediadas, y por otra, incluso los eventos objetivos aparentemente más desligados de las voluntades y los deseos individuales arrastran consigo las huellas de la acción de los hombres y mujeres que los han construido. Por ello la frontera entre subdisciplinas como la psicología cognitiva y la sociología del conocimiento en cierto punto se vuelve difusa, mientras que el análisis psicológico de los sentimientos requiere como complemento el análisis de la construcción social de esos sentimientos en la historia. Podemos imaginar la historia como un escenario en el que los individuos despliegan sus acciones. De hecho, tal es la ilusión que produce el texto histórico. Sin embargo, es mediante la literatura que comprobamos hasta qué punto la historia hace parte de la condición humana. Para la literatura, cada individuo hace historia y, a su vez, la historia incide en las pequeñas decisiones, en las respuestas irracionales, en el fluir de la vida cotidiana, en la densidad de las sensaciones de cada día. Para detectar esta dinámica es preciso que los procesos de subjetivación sean vistos como un factor decisivo en la evolución de las sociedades. Uno de los grandes descubrimientos de la literatura occidental es que todo incidente privado encierra hilos que conducen al ámbito de la historia y de la política y que, como contrapartida, en todo acontecimiento político o histórico existen hilos que conducen al ámbito de la vida afectiva. Deleuze lo expresa del siguiente modo:

No hay acontecimientos privados y otros colectivos; como tampoco existe lo individual y lo universal, particularidades y generalidades. Todo es singular, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal. ¿Qué guerra no es un asunto privado? E inversamente, ¿qué herida no es de guerra, y venida de la sociedad entera? (1994: 160)

Como efecto y a la vez como síntoma de esta constatación, desde comienzos del siglo XX la historia de las mentalidades y la sociología de procesos han desplegado un movimiento que establece nexos entre la escritura de la historia y la psicología. A

historiadores y sociólogos como Philippe Ariès, Georges Duby, Carlo Ginzburg, Jacques Le Goff, Jean Delumeau o Norbert Elías se deben importantes trabajos que examinan el papel de la percepción, el aprendizaje, la memoria, la imaginación, el miedo y otras facetas de la conducta humana en su despliegue en el escenario de la historia. Sin embargo, en esta exploración la literatura ha ocupado hasta ahora el primer plano. Esto se explica porque la literatura, a través de la representación de personajes y de situaciones, adopta un enfoque que le permite poner de manifiesto la dimensión histórica de la existencia humana. Como dice Kundera, “el historiador escribe la historia de la sociedad, no la del hombre” (1985: 174). Por eso lo individual y lo colectivo no poseen el mismo significado en un texto de historia y en una narración. Pensemos, por ejemplo, en la novela *El lector* de Bernhard Schlink. Gran parte de la novela, ambientada en la Alemania de la posguerra, se ocupa del juicio realizado a un grupo de mujeres que, durante el Tercer Reich, trabajaron como empleadas de un campo de concentración. Una de ellas, Hanna, había sostenido años antes de la guerra una relación amorosa con Michael, un hombre mucho más joven que ella. Cuando Michael se entera que Hanna está siendo juzgada por un crimen de guerra, asiste al juicio. Hanna finalmente es condenada a cadena perpetua, pero para Michael la culpabilidad de Hanna es relativa, ya que en buena medida para él es claro que ella actuó arrastrada por la fuerza de unas circunstancias a las que no supo escapar. Algunos meses después de la condena, durante las manifestaciones del movimiento estudiantil Michael encuentra que una de las principales reivindicaciones del movimiento consiste en la repulsa del pasado nazi que gravitaba como una sombra sobre la generación de la posguerra. Reflexionando sobre este hecho, Michael hace esta significativa apreciación:

A veces pienso que el verdadero motor del movimiento estudiantil era un conflicto generacional, y la revisión crítica del pasado nazi una mera pose que adoptaba el movimiento. Toda generación tiene el deber de rechazar lo que sus padres esperan de ella. En este caso resultaba más fácil, ya que esos mismos padres quedaban desautorizados por el hecho de no haber sabido plantar cara al Tercer Reich ni siquiera a posteriori. La generación que había cometido los crímenes del nazismo, o los había contemplado, o había hecho oídos sordos ante ellos, o que, después de 1945, había tolerado o incluso aceptado en su seno a los criminales, no tenía ningún derecho a leerles la cartilla a sus hijos. Pero los hijos que no podían o no querían reprocharles nada a sus padres también se veían confrontados con el pasado nazi. Para ellos, la revisión crítica del pasado no era la forma que adoptaba exteriormente el conflicto generacional, sino el problema en sí mismo. La culpabilidad colectiva, se la acepte o no desde el punto de vista moral y jurídico, fue de hecho una realidad para mi generación de estudiantes. No sólo se alimentaba de la historia del Tercer Reich. Había otras cosas que también nos llenaban de vergüenza, por más que pudiéramos señalar con el dedo a los culpables: las pintadas de esvásticas en cementerios judíos; la multitud de antiguos nazis apoltronada en los puestos más altos de la judicatura, la Administración y las universidades; la negativa de la República Federal Alemana a reconocer el Estado de Israel; la evidencia de que, durante el nazismo, el exilio y la resistencia habían sido puramente testimoniales, en comparación con el conformismo al que se había entregado la nación entera. Señalar a otros con el dedo no nos eximía de nuestra vergüenza. Pero sí la hacía más soportable, ya que permitía transformar el sufrimiento pasivo en descargas de energía, acción y agresividad. (1997: 158-159)

Estas palabras ilustran hechos que fácilmente escaparían a la lente del historiador o del sociólogo, pero que, sin embargo, tienen una importancia antropológica enorme. Por una parte, resulta de por sí sugestivo que un crimen histórico de tal magnitud pueda ser utilizado como arma de ataque en el marco de un conflicto generacional. La energía fogosa de la juventud tiende a convertir así en banal pose de rebeldía una serie de acontecimientos cuyo alcance histórico es mucho más profundo debido a sus implicaciones éticas. Pero, por otra parte, nada nos autoriza a burlarnos de esta actitud inmadura, ya que muchos de estos mismos jóvenes se abstuvieron de hacer reproches a sus padres, en parte por amor hacia ellos pero también en parte porque se sentían avergonzados. Michael encarna muy bien este conflicto, ya que él mismo está entre dos fuegos. En efecto, si bien él pertenece a la nueva generación, un vínculo afectivo muy poderoso lo había unido a una mujer de la generación precedente sobre la cual pesa una dura condena. Bajo esta perspectiva, la novela relativiza la posibilidad de emitir juicios tajantes acerca de los hechos históricos.⁷ El texto citado muestra además cómo la sensación de culpabilidad que agobia a la generación de la posguerra no es simplemente un estado psicológico nacido de saber que sus seres queridos pueden haber participado, así sea por omisión, en actos indignos. Por el contrario, la vergüenza está sustentada en hechos concretos contra los cuales los jóvenes tampoco han podido hacer nada. El texto mismo los enumera: son muchos los exmilitantes nazis que en la posguerra disfrutaban de altos cargos; es el propio estado alemán el que, aquí y ahora, se niega a reconocer la soberanía israelí sobre su nuevo territorio; etc. Así, la novela de Schlink no sólo afina la lectura científica de los hechos, sino que permite una crítica más amplia y certera del fascismo y de sus consecuencias. A la luz de esta crítica, y simplificando un poco, puede decirse que el fascismo aparece como un complejo proceso de subjetivación del cual lo objetivo (los campos de concentración) y lo subjetivo (el entusiasmo nacionalista) son facetas indisolubles.

Ahora bien, ya hemos visto la capacidad de la literatura para expresar la indisolubilidad de lo objetivo y lo subjetivo, de lo histórico y lo psicológico, en cuanto atañe a la percepción y a la cognición. Pero es en cuestiones relacionadas con la memoria –sobre todo la memoria colectiva– donde la literatura sacude con mayor fuerza el carácter legitimador que a menudo compromete la validez de la ciencia histórica y social concebida como análisis objetivo de los hechos. De hecho, la memoria de las comunidades se configuró originalmente a través de los relatos transmitidos por la tradición oral. Incluso luego de la aparición de la escritura, la forma del relato oral se mantuvo por algún tiempo, sin que aún hoy haya desaparecido del todo. Empero, con el avance de los procesos de racionalización, la relación entre los saberes populares y la memoria sufrió un cambio importante: grandes porciones de la tradición popular resultaron inasimilables desde el punto de vista de la racionalidad, razón por la cual su supervivencia en la memoria colectiva estuvo ligada a formas discursivas ajenas o paralelas al racionalismo. (La obra de Rabelais, entre otras, ilustra esto de manera ejemplar. En ella es posible apreciar cómo muchas costumbres asociadas con la forma de vida de los estratos populares subsisten por debajo y a despecho de la versión oficial

⁷ Y, en efecto, una de las funciones esenciales de la literatura consiste en lograr que los acontecimientos históricos no aparezcan simplemente como historia, pues así quedan despojados de toda su concreción vivencial. Es preciso que la historia se convierta en experiencia vivida; es preciso, no sólo que sepamos lo que ocurrió, sino que lo experimentemos como propio, aunque sólo sea mientras dure la lectura.

sustentada por la cultura cortesana). Para los estudiantes, el contacto con textos que desmitifican o muestran la cara oculta de la historia oficial resulta una experiencia sugerente. Al hacerlo, se abre el camino para aclarar cómo la historia no es sinónimo de memoria. Bien sabemos que lo que persiste en la memoria de las comunidades no coincide siempre con los relatos establecidos por el trabajo historiográfico. La lista de los héroes o de los presidentes, las fechas de conmemoración, etc., por lo general carecen de arraigo en la memoria social y se mantienen con vida únicamente a través de los discursos oficiales y la historia consagrada en los libros de texto, en los anales, en los museos o en los archivos institucionales.

Este tipo de historia implica un juicio de valor cuya objetividad es susceptible de debate. En el momento de reconstruir un acontecimiento histórico, el historiador trabaja sobre la base de una decisión previa acerca de qué es lo que vale la pena mencionar o citar. Dicha decisión está limitada por algunas condiciones propias de su trabajo. Por ejemplo: es preciso evitar a toda costa la mención de hechos que no tengan algún soporte documental. Esta forma de proceder se justifica, de acuerdo con este modelo, porque constituye una forma de garantizar la autenticidad de lo referido. Sin embargo, la noción misma de documento es cambiante y está determinada por los intereses específicos del historiador y por su particular enfoque de trabajo. De hecho, no todo merece figurar en los anales de la historia. Al contrario, son ciertas figuras o ciertos hechos de carácter específico los que engalanan ese museo repleto de figuras de cera.⁸

Veamos, a través de un breve relato de Augusto Monterroso (1995: 5-6), un ejemplo de la manera como la literatura puede desbordar los márgenes de esa historiografía tradicional:

El eclipse

Cuando fray Bartolomé Arrazola se sintió perdido aceptó que ya nada podría salvarlo. La selva poderosa de Guatemala lo había apresado, implacable y definitiva. Ante su ignorancia topográfica se sentó con tranquilidad a esperar la muerte. Quiso morir allí, sin ninguna esperanza, aislado, con el pensamiento fijo en la España distante, particularmente en el convento de Los Abrojos, donde Carlos Quinto condescendiera una vez a bajar de su eminencia para decirle que confiaba en el celo religioso de su labor redentora.

Al despertar se encontró rodeado por un grupo de indígenas de rostro impasible que se disponían a sacrificarlo ante un altar, un altar que a Bartolomé le pareció como el lecho en que descansaría, al fin, de sus temores, de su destino, de sí mismo.

Tres años en el país le habían conferido un mediano dominio de las lenguas nativas. Intentó algo. Dijo algunas palabras que fueron comprendidas.

Entonces floreció en él una idea que tuvo por digna de su talento y de su cultura universal y de su arduo conocimiento de Aristóteles. Recordó que para ese día se esperaba un eclipse total de sol. Y dispuso, en lo más íntimo, valerse de aquel conocimiento para engañar a sus opresores y salvar la vida.

⁸ Esta crítica solamente aplica, desde luego, a la historiografía decimonónica y de comienzos del siglo XX, cuyo enfoque continúa teniendo una influencia determinante en los libros de texto de primaria y secundaria. Las nuevas corrientes (como la historia de las mentalidades o la sociología de procesos) están superando de manera cada vez más decisiva las limitaciones de la estrecha concepción positivista tradicional de la historia, pero sólo paulatinamente están empezando a permear los sistemas de enseñanza de la historia a nivel básico.

–Si me matáis –les dijo– puedo hacer que el sol se oscurezca en su altura.
Los indígenas lo miraron fijamente y Bartolomé sorprendió la incredulidad en sus ojos. Vio que se produjo un pequeño consejo, y esperó confiado, no sin cierto desdén.

Dos horas después el corazón de fray Bartolomé Arrazola chorreaba su sangre vehemente sobre la piedra de los sacrificios (brillante bajo la opaca luz de un sol eclipsado), mientras uno de los indígenas recitaba sin ninguna inflexión de voz, sin prisa, una por una, las infinitas fechas en que se producirían eclipses solares y lunares, que los astrónomos de la comunidad maya habían previsto y anotado en sus códices sin la valiosa ayuda de Aristóteles.

La estratagema mediante la cual fray Bartolomé busca salvar su vida en este relato lo convierte en ejemplo de una visión eurocéntrica de la historia, la cual no pone en duda la superioridad de la civilización occidental frente a las tradiciones indígenas encontradas por los españoles en América. “No sin cierto desdén”, el fraile supone que estos indígenas, debido a su desconocimiento de la autoridad universal de Aristóteles, no tienen, no pueden tener los conocimientos astronómicos necesarios para saber que ese día se producirá un eclipse total de sol. El texto, no sin cierta ironía, muestra cómo el eclipse en efecto se produce, pero el fraile es precisamente el único que no puede contemplarlo. Parte de la ironía consiste en que la derrota del fraile no es sólo suya: en el primer párrafo del cuento se subraya que su presencia en la selva de Guatemala obedece al mandato del rey Carlos Quinto, con lo cual se pone en evidencia que el fraile constituye uno de los heraldos del proceso de apropiación territorial (conquista) y cultural (evangelización) puesto en marcha por la Corona española. Sin embargo, en cierto modo la misión del fraile corresponde a un nivel de realidad equiparable al de los indígenas mayas que se disponen a sacrificarlo. El celo religioso del sacerdote es contrapuesto a la actitud de respeto ceremonial con que el sacrificio se lleva a cabo. No se trata en absoluto de una derrota de la civilización frente al salvajismo, sino de la afirmación del sistema de creencias y de valores de los indígenas. A la postre, los indígenas serán los derrotados, y esa derrota se traducirá en que su cultura queda relegada al silencio. El relato de Monterroso, en cierto modo, representa un esfuerzo por devolverles la voz, por labrarles un pequeño espacio en la memoria. En todo caso el relato, pese a su brevedad, plantea las bases para desarrollar con los estudiantes un debate en torno al colonialismo y a las consecuencias históricas, políticas y éticas del encuentro de culturas.

Pero la exploración de los procesos de subjetivación exige también una consideración de sus efectos en la dimensión psicológica individual, para poder captar mejor la relación que ésta guarda con el plano social. En esta labor, la poesía constituye una herramienta idónea. Finalizaremos entonces el planteamiento del proyecto con el desarrollo de este tópico a través del examen de un poema:

Al volante

Al volante del Chevrolet por la carretera de Sintra,
al claro de luna y al sueño, por la carretera desierta,
conduzco solo, conduzco casi despacio y un poco
me parece, o me fuerzo un poco para que me parezca
que sigo por otra carretera, por otro sueño, por otro mundo,

que sigo sin que exista Lisboa dejada atrás o Sintra a la que llegar,
que sigo, ¿y qué más habrá en seguir sino no parar, proseguir?

Voy a pasar la noche a Sintra por no poder pasarla en Lisboa,
pero, cuando llegue a Sintra, tendré pena de no haberme quedado en Lisboa.
Siempre esta inquietud sin propósito, sin nexo, sin consecuencia,
siempre, siempre, siempre
esta angustia excesiva del espíritu por nada,
en la carretera de Sintra, o en la carretera del sueño, o en la carretera de la vida...

Maleable a mis movimientos subconscientes en el volante,
trepa sobre mí el automóvil que me prestaron.
Sonrío del símbolo al pensar en él y al girar a la derecha.
¡En cuántas cosas que me prestaron sigo en el mundo!
¡Cuántas cosas que me prestaron conduzco como mías!
¡Cuánto de lo que me prestaron, ay de mí, soy yo mismo!

A la izquierda una casucha –sí, una casucha– al borde de la carretera.
A la derecha el campo abierto, como la luna a lo lejos.
El automóvil, que parecía hace poco darme libertad,
ahora es una cosa donde estoy encerrado,
que sólo puedo conducir si estoy encerrado en él,
que sólo domino si me incluyo en él, si él me incluye.

A la izquierda allá atrás la casucha modesta, más que modesta.
La vida allí debe ser feliz, sólo porque no es mía.
Si alguien me vio desde la ventana de la casucha, soñará: aquél sí que es feliz.
Quizá para el niño que acechaba por los cristales de la ventana del piso que está arriba
quedé (con el automóvil prestado) como un sueño, un hada real.
Quizá para la muchacha que miró, oyendo el motor, por la ventana de la cocina
en el piso de abajo,
sea algo del príncipe que tiene todo corazón de muchacha,
y ella me mirará de reojo, por los cristales, hasta la curva en que me perdí.
¿Dejaré sueños detrás de mí, o es el automóvil el que los deja?
¿Yo, conductor del automóvil prestado, o el automóvil prestado que yo conduzco?
En la carretera de Sintra, al claro de luna, en la tristeza, ante los campos y la noche,
conduciendo el Chevrolet prestado desconsoladamente,
me pierdo en la carretera futura, desaparezco en la distancia que alcanzo,
y, en un deseo terrible, súbito, violento, inconcebible,
acelero...
Pero mi corazón se quedó en el montón de piedras, del que me desvié al verlo sin verlo
a la puerta de la casucha,
mi corazón vacío,
mi corazón insatisfecho,
mi corazón más humano que yo, más exacto que la vida.

En la carretera de Sintra, cerca de la medianoche, al claro de luna, al volante,
en la carretera de Sintra, qué cansancio de la propia imaginación,
en la carretera de Sintra, cada vez más cerca de Sintra,
en la carretera de Sintra, cada vez menos cerca de mí...

En este poema de Pessoa (1998: 60-65) encontramos el testimonio de uno de sus heterónimos, Alvaro de Campos, quien, atormentado por una inexplicable inquietud, expresa en el texto un estado anímico de desasosiego y de incertidumbre acerca del rumbo de su existencia. Los síntomas de esa inquietud son curiosos, pues consisten en la imposibilidad de encontrar calma y en una perpetua insatisfacción para consigo mismo y con las circunstancias. Esta expresión anodina de un estado psicológico malsano se torna interesante cuando notamos que está asociada a un hecho social específico: conducir un automóvil. Uno de los efectos más importantes del despliegue tecnológico e industrial del siglo XX consiste en el enorme y rápido desarrollo de la industria automotriz. La producción masiva de automóviles hizo posible que, en corto tiempo, millares de personas en el mundo accediesen a este producto. De hecho, el automóvil es quizá el artefacto tecnológico más deseado por grandes masas de población –sobre todo de clase media– de las sociedades contemporáneas. Este incremento de la producción y comercialización de automóviles ha estado acompañado de dispositivos de subjetivación formadores de un mercado concomitante de compradores y usuarios de la industria automotriz. Entre estos dispositivos ocupa un lugar importante la publicidad, la cual ha asociado de diversas maneras el acto de conducir un automóvil con ideas como bienestar, seguridad, velocidad, confort, potencia y libertad.

El poema de Pessoa resulta desconcertante porque pone entre paréntesis este conjunto de asociaciones de ideas patrocinado por la publicidad y por la industria y que está hondamente arraigado en las representaciones colectivas de lo que significa vivir una vida cómoda. Para el heterónimo de Pessoa, conducir el automóvil no representa bienestar ni confort sino desasosiego e inquietud; la velocidad y la potencia del vehículo le resultan irrisorias porque –como le pasa a tantas personas en la sociedad moderna– no sabe adónde quiere ir; la sensación de conducir, antes que despertarle la emoción de la libertad, le produce un sentimiento de opresión y de asfixia. Desde luego, no sería sensato culpar al automóvil por estos sentimientos de angustia que ha provocado en alguien; pero tampoco se puede pasar por alto el hecho de que el uso del automóvil tiene efectos sociales más amplios –y que calan mucho más hondo– de lo que dejan traslucir los mensajes publicitarios.

Sin pretender esclarecer esos efectos aquí, vale la pena señalar cómo el texto constituye un buen punto de partida para tematizar y debatir cuestiones relacionadas con el impacto social de la tecnología en el mundo contemporáneo. En efecto, el hecho particular relatado por el poema, ¿en qué medida es generalizable? ¿De qué juego de fuerzas constituirá un síntoma? ¿Cómo averiguar si refleja una experiencia compartida por muchos? Y aunque no lo fuere, ¿qué nos enseña acerca de los posibles efectos de la tecnología sobre nuestra sensibilidad y nuestra forma de asumir la existencia? El texto sugiere que vivir la vida es como transitar por una carretera. Si esta metáfora es válida, ¿qué es lo que echa a perder en este caso las posibilidades positivas del uso del automóvil? ¿Qué otras máquinas pueden provocar efectos similares? ¿Qué componentes sociales están asociados a la aparición de efectos de este tipo? Esta es una pequeña muestra del tipo de cuestiones a que puede dar lugar un poema que problematiza, desde el ámbito de la expresión psicológica individual, la incuestionada vigencia de un uso social muy extendido.

4. Conclusiones

En esta investigación hemos descrito, a través de cuatro tópicos (singularidad, multiplicidad, sensibilidad y subjetividad), los principales rasgos en los que se apoya la relevancia de la literatura para la enseñanza en las ciencias sociales. El ejercicio ha puesto de manifiesto que la comprensión profunda de la sociedad requiere de una aproximación transversal específicamente orientada a entender los problemas propios del área en toda su complejidad. En esta tarea, el aporte de la literatura resulta esencial porque, mediante la representación artística de la realidad, los textos literarios nos permiten identificar sin reduccionismos la gran variedad de factores que inciden en el funcionamiento de la estructura social y en sus transformaciones.

La principal ventaja de los textos literarios consiste en que proveen al lector de bloques de sensación que aportan un marco perceptual en el cual es posible acoplar toda nueva información con la ya existente e interpretarla a su luz. Adicionalmente, estos textos recrean situaciones reales o imaginarias que aún no han sido tamizadas por ejercicios de conceptualización. Presentan, por así decirlo, el problema al rojo vivo. El texto literario es como un paisaje imaginativo que se va enriqueciendo con detalles concretos que hacen más y más compleja la interpretación pero que, por lo mismo, se convierten en un acicate para el pensamiento y la curiosidad de los estudiantes. En el texto literario, la coexistencia de las singularidades en un espacio-tiempo imaginario creado por el lenguaje da paso a la multiplicidad. Ese tránsito hace posible un ejercicio de reconstrucción y expresión de la realidad que afina nuestra sensibilidad y que pone al descubierto los procesos de subjetivación que entretejen los componentes individuales y colectivos de las relaciones sociales. De esta manera, estos textos iluminan las transformaciones de la sociedad y a la vez constituyen uno de los síntomas de esa sociedad y de su proceso de transformación.

Desde el punto de vista de la práctica docente es indudable que, para analizar mediante la lectura de un relato o de un poema la complejidad de una problemática sociocultural, es necesario reconstruir, entre el texto y la realidad, los nexos de significación que posibilitan que lo uno sea representación de lo otro. A este respecto, la presente investigación ha ilustrado con ejemplos la conveniencia de asociar el uso de textos literarios como herramientas de enseñanza con una metodología de seminario basada en la formulación de preguntas y orientada a la comprensión de problemas. Esta metodología le amplía al docente las posibilidades de generar en su clase debates interesantes y promover que sean los estudiantes los que examinen, interpreten y problematicen los textos literarios a la luz de sus propios intereses e inquietudes.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. 1983. *Teoría estética*. Barcelona: Orbis.
- Arreola, Juan José. 1998. *Confabulario*. México: Joaquín Mortiz.
- Berman, Morris. 1992. *Cuerpo y espíritu*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Broch, Hermann. 1970. *Kitsch, vanguardia y el arte por el arte*. Barcelona: Tusquets.
- Calvino, Italo. 1995. *Punto y aparte*. Barcelona: Tusquets.
- Calvino, Italo. 1989. *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela.
- Carpentier, Alejo. 1985. *Los pasos perdidos*. Madrid: Cátedra.

- Deleuze, Gilles. 1994. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 1995. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1994. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel. 1989. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Ginzburg, Carlo. 1981. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik.
- Heidegger, Martin. 1995. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Kundera, Milan. 1985. *Literatura, socialismo y poder*. Bogotá: Minotauro.
- Magris, Claudio. 1998. *Ítaca y más allá*. Caracas: Monte Ávila.
- Magris, Claudio. 2001. *Utopía y desencanto*. Barcelona: Anagrama.
- Monterroso, Augusto. 1995. *El eclipse y otros cuentos*. Madrid: Alianza.
- Morin, Edgar. 2000. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Bogotá: Unesco.
- Morin, Edgar. 1994. *Sociologie*. París: Librairie Arthème Fayard.
- Neruda, Pablo. 1980. *Canto general*. Barcelona: Bruguera.
- Nietzsche, Friedrich. 1985. *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila.
- Ortega y Gasset, José. 1982. *Ideas sobre el teatro y la novela*. Madrid: Alianza.
- Pessoa, Fernando. 1998. *Poemas de Alvaro de Campos, vol. II: Tabaquería*. Madrid: Hiperión.
- Schlink, Bernhard. 1997. *El lector*. Barcelona: Anagrama.
- Schwob, Marcel. 1986. *Vidas imaginarias*. Barcelona: Orbis.
- Serres, Michel. 1994. *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*. Valencia: Pre-Textos.

El hombre y el resto de los animales

Gabriela Frandsen
Université de Montréal

Resumen

¿Es posible repensar el lugar de nuestra especie en el mundo que habita? En tiempos en que la ecología se impone como una realidad objetiva, en un planeta que no es el espacio infinito que imagináramos antaño, sino un mundo cuyo delicado equilibrio se ve amenazado por la actividad humana, la revisión de la relación entre el ser humano y los demás animales es uno de los primeros pasos para concebir esa nueva visión ecológica. Este artículo se dedicará a caracterizar dicha relación a través de la historia occidental, abordando las tendencias que, a partir del siglo veinte, generan nuevas posibilidades.

Palabras claves: ética animal, derechos animales, liberación animal, consciencia animal, instinto humano.

Résumé

Est-il possible de repenser la place de notre espèce dans le monde qu'elle habite? L'écologie s'imposant comme réalité objective sur une planète qui n'est pas cet espace infini que l'on imaginait autrefois, mais plutôt un monde dont l'équilibre se voit compromis par l'activité humaine, la reconsidération du lien entre l'être humain et le reste des animaux s'avère essentielle pour aboutir à sa reformulation dans une optique écologique. Cet article se consacre à la caractérisation de cette relation à travers l'histoire occidentale pour aborder ensuite les visions alternatives qui ont vu le jour au XXe siècle.

Mots clés : éthique animale, droits des animaux, libération animale, conscience animale, instincts humains.

Abstract

Is it possible to rethink the place of our species in the world that it inhabits? At a time when ecology imposes itself as an objective reality, in a planet that is not the infinite space that we once imaged it to be, but rather a world whose delicate balance is threatened by human activity, a review of the relationship between human beings and the other animals is one of the first steps to conceiving this new ecological vision. This article is dedicated to characterizing that relationship throughout Western history and addresses tendencies that, since the twentieth century, are generating new possibilities.

Key words: animal ethics, animal rights, animal liberation, animal consciousness, human instincts.

1. Introducción

La visión que el ser humano ha reservado al mundo que lo rodea se ha caracterizado por su utilitarismo: luego del advenimiento de la Modernidad, particularmente, el hombre se ha cortado del resto del mundo, erigiéndose en una clase aparte, situándose por encima del resto del planeta y reservándose el derecho a disponer del mismo. En esta época de cambio en que la ideología moderna se ha agotado y sus sistemas están en crisis, buscamos nuevas formas de concebir la relación de nuestra especie con el resto del mundo.

Pero, ¿cómo repensar el lugar del ser humano en el contexto del espacio que habita? La ecología se impone como realidad objetiva, señalando la interrelación existente entre el hombre y el planeta, que ya no podemos concebir como un espacio infinito e inagotable sino como un mundo pequeño, cuyo delicado equilibrio se ve amenazado por una actividad humana que se ha revelado irresponsable frente a las necesidades de los demás seres que habitan el globo.

¿Es posible reconsiderar la posición del ser humano? Una visión más ecológica, ¿es factible? Uno de los aspectos que resultan fundamentales para forjar esa nueva visión pasa por un replanteo de la relación del hombre con el resto de los animales. Y decimos con el resto porque a estas alturas de la investigación científica, la diferencia entre humanos y animales no parece ser cualitativa, sino cuantitativa. El ser humano no parece ser esencialmente diferente de muchos otros animales, sino tan sólo poseer un grado de desarrollo que, para nuestros parámetros, resulta superior.

En este trabajo nos proponemos explorar los diferentes ángulos desde los que se ha observado la relación entre el ser humano y los animales a lo largo de la historia occidental, centrándonos en la evolución de los últimos dos siglos, para intentar comprender la dinámica que los une y los opone. Con un énfasis en el enfoque del hombre moderno, intentaremos ver cuáles son las respuestas que nuestros contemporáneos esbozan como posibilidades de continuación del vínculo hacia el futuro, con el objeto de salir de la estrechez de visión en la que nos ha encerrado el pensamiento moderno.

Para ello, nos basaremos principalmente en los análisis de Tom Regan, Peter Singer y Mary Midgley, indiscutibles referentes en este campo, así como en el libro que Jeangène Vilmer preparó sobre el tema, que presenta una excelente síntesis de su evolución y de los debates que la misma ha ido planteando a lo largo de los siglos.

2. Los tiempos antiguos

La realidad de la coexistencia del hombre con los demás animales en un mismo espacio los sitúa en una disyuntiva: optar o bien por una relación de colaboración o por una de competencia por la comida, el territorio, o aún la subsistencia. En respuesta a esta realidad, desde los tiempos inmemoriales en que el hombre comenzó a cobrar conciencia de sí mismo y con ello, a sentirse diferente del resto de los seres, su relación con el animal fue más de competencia o de explotación que de cooperación. Esa forma de relacionarse se tradujo en innumerables prácticas, desde la domesticación de animales para consumo a su uso en trabajos pesados, en tanto que tecnología (numerosas guerras se decidieron gracias al rol jugado por los caballos), o su utilización como sirvientes (como es el caso de los perros pastores).

Pero la cercanía entre hombres y animales no sólo se tradujo en conflicto: a lo largo de los tiempos, el ser humano ha cultivado también un gusto por la compañía animal. A pesar del rechazo que manifiesta de ciertos rasgos que considera negativos y cree característicos de los animales, también manifiesta admiración por los rasgos positivos que encuentra a veces encarnados en ellos, como la proverbial lealtad canina. Es así que, a menudo, la religión se ha poblado de dioses animales o híbridos de hombre y animal. Dioses altísimos o terribles. Monstruos o ángeles, las representaciones humanas de lo sobrenatural están prácticamente condenadas a tener una parte humana y otra animal. Es esta mezcla de admiración y rechazo, de amor y odio la que hace que la relación entre animales y hombres sea compleja e intrincada.

Sabemos que la construcción de la identidad se realiza frente a lo otro, a lo diferente. Una maniobra básica que realiza el ser humano (proveniente tal vez de una antigua conciencia de clan que posee, en tanto que animal social), es la de percibir lo Otro como amenaza, reservando el sentimiento de seguridad para lo que considera como propio. Una primera generalización de esta conducta lo lleva a ver lo propio como bueno y lo diferente como malo, ya que puede constituir una amenaza. Y a partir de allí, extremando el mismo proceso, se llega a la transferencia de las cualidades que rechazamos de nosotros mismos, para colocarlas sobre los hombros del Otro: ya que ese Otro personifica lo malo, lo negativo, es el más indicado para cargar con lo que se percibe como negativo en nosotros mismos, culpándolo de la existencia o la irrupción de esos rasgos negativos, que no se quieren reconocer como propios. De esta manera, nos afirmamos en tanto que seres buenos por naturaleza, cuyos actos de maldad son generados por la influencia exterior de un agente negativo, y no por nuestra propia psiquis.

Como señala Mary Midgley en su obra *Beast and Man*, en Occidente podemos distinguir dos momentos sucesivos en esa transferencia de lo negativo hacia lo que se percibe como lo Otro, momentos que marcaron definitivamente la relación del ser humano con los animales. En un primer momento, esta transferencia se instrumentalizó a través de deidades que poseían todos los defectos y virtudes de los humanos, pero en un grado mucho mayor. Hasta ese momento, los animales no eran vistos como seres básicamente malos o perversos, sino como seres diferentes. En una segunda etapa se produce un cambio en la visión que los hombres tienen de lo divino: los dioses son despojados de su carácter humano para volverse ejemplares, devolviendo al hombre la carga oscura de su psiquis, que precisó un nuevo portador. Llamativamente, es el momento en que la condición animal comienza a ser caracterizada como perversa y baja. Esta caracterización estigmatizará la condición animal, a partir de entonces y sin interrupción, en todo Occidente (Midgley 1978: 42-43).

Para analizar con más detalle estas etapas, comenzaremos por señalar que *La Ilíada* (uno de los monumentos de la literatura antigua) nos habla continuamente de dioses que intervienen en los sucesos narrados. Estos dioses son criaturas celestes que se interesan en los asuntos de los mortales, mezclándose con ellos más para crear problemas que para arreglarlos. Estas deidades constituyen una suerte de versión exaltada de los humanos, llevando sus características al extremo: tanto lo más alto como lo más bajo cabe en estas deidades antiguas, como pasa a menudo en las religiones primitivas (pensemos simplemente en el Dios vengativo y celoso del Antiguo Testamento cristiano, o el de los libros judíos). Estamos definitivamente en el primero de los períodos citados, en el que

los dioses asumían la responsabilidad por los aspectos que el hombre reprimía de su vida psíquica.

Es altamente sugerente que sea en el momento en que la concepción griega de las divinidades comienza a cambiar cuando empiezan a aparecer las primeras declaraciones que definen la brutalidad como algo propio de los animales: Platón es el primero en introducir la noción de animalidad en tanto que fuerza oscura, como tendencia que desequilibra y pierde al ser humano (al menos de acuerdo a lo poco que nos ha llegado como testimonio escrito del pensamiento de la época) (Midgley 1978: 43). Resulta lógico inferir que en el momento en que se decretó que los dioses eran buenos por naturaleza, la visión acerca del animal cambió. Ya que el peso de los defectos humanos volvía a depositarse sobre los hombres, la solución más simple que éste encontró para deshacerse de la carga incómoda de sus tendencias no asumidas, fue colocarla a lomos de los animales. La consecuencia fue devastadora para el reino animal, que directa o indirectamente quedó desprestigiado, sospechoso de maldad innata y visto, por lo tanto, con muy pocos escrúpulos.

Pero esta respuesta dada por la civilización occidental en tiempos antiguos no ha sido la única, a lo largo de la historia de la humanidad. Como ya hemos señalado, incluso en nuestras sociedades existió una época en la cual los animales fueron percibidos de manera menos estigmatizante. Además de ese caso, constatamos la existencia de numerosos sistemas que integran al humano en la vasta red de seres existentes en la tierra, a través de tradiciones chamánicas, animistas y panteístas, o de la inclusión en sus panteones de deidades animales o híbridas de animales y humanos. De esta manera, muchas sociedades anclaron al ser humano en un universo amplio del que no era más que una parte, tratando con ello de preservar un cierto equilibrio con el resto de los seres que también forman parte del universo. No hablamos aquí de situaciones utópicas o idealizadas en las que el hombre y el animal fueran iguales, ya que el ser humano siempre ha sido consciente de la situación de competencia que lo liga a los demás animales. Señalamos más bien el hecho de que por esos medios, se intentaba establecer un cierto equilibrio entre las necesidades de ambos grupos, dándole a cada uno su lugar mediante la creación de un estatuto más bien igualitario, si no en los aspectos más prácticos de la vida, al menos sí en los principios. A pesar de que todos los grupos humanos privilegiaran sus derechos a los de los demás animales en casos de necesidad, existía una cosmovisión que aseguraba el respeto por el resto de los seres, sirviendo como freno ante la tentación de la destrucción innecesaria, ya que el humano se percibía como parte de un tejido viviente, que no podía atacar sin lastimarse a sí mismo. La visión de estos pueblos es ecológica: el hombre es parte del mundo, y por lo tanto no puede dañar ninguna parte del mundo sin dañarse al mismo tiempo. Así, el código de Hammurabi prescribe el deber de no maltratar a los bueyes de tiro y el rey Açoka, cuyo reino ocupaba una buena parte de la India, ordena tres siglos antes de Cristo la creación de un hospital donde su pudiera atender tanto a personas como a animales (Toynbee 1976: 220). Estos ejemplos no señalan una práctica generalizada, pero sí ilustran bien una preocupación que muchas sociedades humanas se encargaron de atender, de diferentes maneras.

La situación cambia completamente si consideramos la visión de las religiones monoteístas. Estas religiones constituían una rara excepción al politeísmo generalizado que florecía en el mundo en esa época, y para protegerse del mismo, atacaron severamente la posibilidad de identificar características animales (o femeninas) con la

divinidad. Para las religiones monoteístas, la figura divina era única, humana y masculina. Si bien esta medida era fundamental para combatir las tendencias politeístas de un pueblo que, por lo que parece, era bastante proclive a rendir culto a deidades de diferentes religiones (no hay que olvidar que en Cercano Oriente convivían numerosos pueblos en un espacio bastante modesto), el resultado práctico en relación a los animales fue su degradación en la escala de valores. El mundo animal quedaba excluido de toda visión sobrenatural (salvo las demoníacas), y de los aspectos más altos de la existencia, que le correspondían por derecho (tan original como su pecado) al ser humano. El rol que se le asignó al animal fue el de mero auxiliar del ser humano, sujeto a sus deseos y necesidades, vedándosele el acceso a cualquier tipo de derecho o reconocimiento, salvo en función de su utilidad o pertenencia al humano.

Pero, más allá de esta postura que nos llega a través de nuestra herencia judeo-cristiana, la posición de Occidente acerca del tema está íntimamente ligada al debate que se dio en tiempos de los grandes filósofos griegos, alrededor de los siglos VI y V antes de Cristo. Siguiendo la síntesis que realiza Jean-Baptiste Jeangène Vilmer en su libro *Éthique animale*, se puede ver que los griegos debatieron en torno a una posición más conciliadora, como la sostenida por Pitágoras, que consideraba, en principio, al alma animal no tan diferente del alma humana. Otras posiciones (que terminarían por imponerse) sostenían la supremacía humana debido a su racionalidad. Pero es importante notar que, en la época, no constituyeron una respuesta unánime. Los debates en torno a los animales y el trato que les correspondía se articularon alrededor de ciertos puntos centrales: uno de ellos intenta evaluar la relación entre el daño infligido al animal y el beneficio obtenido, a fin de establecer si una práctica es o no tolerable. Otro enfoque intenta caracterizar el tipo de diferencia existente entre el ser humano y los animales. ¿Es de naturaleza, o tan sólo de grado, de desarrollo? En algunos filósofos, entre ellos Aristóteles, la respuesta no es tajante, pudiéndose encontrar ambas posiciones en diferentes partes de su obra; otros pensadores son más categóricos y declaran que las cualidades que se suelen indicar como típicamente humanas también están presentes en el animal, pero en menor grado (Vilmer 2008: 22-24).

Un elemento importante que surge de los debates clásicos está relacionado con la natural afinidad que parece tener el ser humano con los animales. Se constata con regularidad el aprecio y el placer que el ser humano manifiesta como fruto del vínculo más o menos estable con un animal: esta realidad, tal vez poco explorada por pertenecer al ámbito privado y, por lo tanto, ampliamente subestimada por los pensadores occidentales, es sumamente reveladora, ya que ese vínculo, si bien puede basarse en aspectos racionales (como el cultivo de ciertos principios o virtudes), se desarrolla principalmente por motivos afectivos: un punto a tener en cuenta a la hora de ver por qué Occidente, tan preocupado por justificar su racionalidad y por esconder su afectividad, la desestimó repetidamente como argumento.

Grandes pensadores de la Antigüedad hablaron en defensa de los animales. Celso, en su refutación del cristianismo, denunciaba el pensamiento antropocéntrico, característico de la tradición judaica, como un vicio de pensamiento, un sofisma (Vilmer 2008: 25). Pero las posiciones más interesantes son las de Plutarco o Porfirio, que consideran la utilización indiscriminada del animal para los fines humanos como un abuso: “Pero en razón de un pequeño bocado de carne privamos un alma del sol y de la luz, y de la parte

de vida y tiempo para cuyo gozo ha venido al mundo”, dice Plutarco en su *Moralia* (citado por Franklin 2005: VII; la traducción es mía).

3. El gran cambio de enfoque

Con el triunfo del cristianismo, la relación entre el hombre y el animal se vuelve completamente rígida: la visión escolástica establece el sometimiento absoluto del mundo a la voluntad humana. Si bien existieron excepciones, como la posición de Francisco de Asís (basada en el principio del sufrimiento del animal como fuente de su derecho a ser protegido), la escolástica, de la mano de Tomás de Aquino, coloca la piedra fundacional de lo que sería el edificio que, construido por los cartesianos, constituiría la justificación del maltrato animal. En efecto, es él quien introduce la comparación del movimiento del animal con el funcionamiento de un reloj, en apoyo a su declaración de que la diferencia existente entre ser humano y animal no es de grado sino de naturaleza. Tomás de Aquino declara en su *Summa Theologica* que, siendo esta diferencia de naturaleza, la compasión (que, en su opinión, no es más que una forma de amistad) no puede aplicarse a los animales por no verificarse la relación de igualdad, necesaria a su criterio, para hablar de amistad (ver Regan, Singer 1989: 10). Una posición filosófica que basa su razonamiento en la premisa (no probada) de que la razón engendra derecho. La tradición budista, sin embargo, considera este tipo de razonamiento inválido, ya que la cualidad básica de la compasión consiste en poder ser consciente de lo que otro ser *siente*. Es basado en esa comprensión que los budistas consideran un deber ser compasivos hacia todos los seres que sufren, ya que nuestra experiencia del sufrimiento basta para hacernos saber que es algo negativo. Por estas razones, la compasión budista se extiende a todos los seres vivos, en la medida de lo posible, ya que, como indicara Albert Schweitzer en *Civilization and Ethics*, resulta imposible no dañar a otros, ya que la vida implica la muerte y no se puede vivir sin matar (ver Regan, Singer 1989: 10). Por ello el gran humanista habla de la ética de la reverencia por la vida y de nuestra obligación de minimizar los daños que causamos, tal como pensaban y piensan multitud de sociedades humanas respetuosas de la vida, que cuando matan es por necesidad, tal como lo hacen en general los predadores animales.

Aún en un marco general de abuso del animal por parte del hombre, el Renacimiento encuentra defensores de la causa animal en grandes humanistas como Leonardo da Vinci y Montaigne, que denunciaron ese abuso. Si bien la visión escolástica estaba muy generalizada, se puede constatar en estos testimonios que no era unánime, sino que parece ser la versión oficial que el poder político de la religión católica reservaba para ese tema. Una vez más se comprueba que las opiniones eran variadas. En la Inglaterra de Cromwell, por ejemplo, se dictaron leyes en prevención del maltrato de los animales de tiro y, algunos años después, aparecerían voces como las de Thomas Tyron, que presentaría el maltrato de los animales como una de las fuentes de la criminalidad (Regan, Singer 1989: 29). Llamativamente, es también en Inglaterra (libre del poder de la Iglesia Católica) que se constituirán las primeras sociedades de protección de animales, y donde surgirán las voces más potentes en la defensa de sus intereses.

Cabe destacar que, en esta época, una de las razones más fuertes que se invocan para no maltratar a los animales sigue teniendo su origen en la conveniencia del ser humano: en efecto, es muy marcada la percepción, confirmada en nuestros días por la psiquiatría, de que la crueldad para con los animales es peligrosa para el ser humano en sí mismo, ya

que traduce un gusto por la violencia que puede fácilmente volverse contra el hombre mismo.

4. La destitución superlativa: los cartesianos y el “animal-máquina”

Tal vez el mayor distanciamiento entre hombres y animales se haya dado con el advenimiento de la Modernidad, que decretó la superioridad del ser humano basado en la primacía de la razón, y con ello su separación total del resto de la naturaleza. A partir de ese momento el hombre rebaja aún más el estatus del animal, asignándole la categoría de objeto, privándolo de alma, de sentimiento, aún de animalidad, para convertirlo en una cosa. La Modernidad relega al animal al rol de mecanismo viviente, despojándolo de la categoría de alma inferior pero cercana a la humana que se le había concedido hasta el momento, en el mismo acto que inviste al hombre del carácter privilegiado de poseedor único del raciocinio y, por lo tanto, señor de todo lo que existe, sin tener siquiera deberes que cumplir ante unos dioses que, otrora se creía, pedirían un día cuenta de sus actos, ya que el tiempo de los dioses ha pasado. En ese mundo sin dioses, el ser humano no tiene más límite que su conciencia.

Con los cartesianos se entroniza el pensamiento dualista, ya que para ellos el mundo está constituido por dos sustancias completamente diferenciadas: la materia y el espíritu. Descartes desarrolla la famosa teoría del animal-máquina que llega a afirmar, contra todo uso del sentido común, que los animales no sienten, siendo las reacciones que manifiestan frente al dolor puras respuestas mecánicas. Forzoso es señalar, sin embargo, que estas reacciones son idénticas a las de los humanos. En efecto, ante un golpe, tanto humanos como animales se quejarán de maneras análogas, con mayor intensidad a medida que el dolor aumenta. Pero esta realidad no constituye un problema para la teoría cartesiana: Descartes llegará a la insólita conclusión de que en el caso de los humanos se trata de sufrimiento, pero en el de los animales, en cambio, no existe más que una *apariencia de sufrimiento*. Semejante falseamiento de lo que el sentido común mostraba como evidente (la misma naturaleza del hecho en ambos casos) era el resultado de las maniobras teóricas de Descartes, que trataba de instalar la razón (y su evidencia en el uso del lenguaje) como norma y condición previa de la conciencia. Como Descartes basó todo su sistema filosófico en la racionalidad humana, consideró el sufrimiento como consecuencia de la conciencia. Pero en el caso del animal, del que no se sabe si razona o no (por resultar sus procesos inaccesibles al conocimiento humano), *la duda* permite excluirlo de la categoría de seres racionales (Vilmer 2008: 31). Es decir que como consecuencia de una imposibilidad de conocimiento que se origina en el ser humano, el animal queda excluido del campo del espíritu (una de las dos únicas opciones previstas por el sistema cartesiano). Para ser coherente con su sistema, Descartes lo integra, entonces, al campo de la materia, reduciéndolo a mero mecanismo. Refinado y sutil, pero un mecanismo al fin y al cabo.

Resulta curioso, sin embargo, verificar que Descartes justifica en varias ocasiones esta posición mediante la “imposibilidad de constatar si los animales razonan” (Descartes 1967: 799; 965), y no de la “imposibilidad de razonar por parte de los animales”, como bien señala Vilmer (2008: 31). Semejante limitación, evidentemente, fue dejada de lado a la hora de repetir y utilizar la teoría cartesiana, transformándola en una aseveración más dogmática que razonada. Estas declaraciones acerca del animal, proviniendo del que se convertirá en el filósofo más influyente de su época, constituyeron en la práctica una

condena para los animales, dando carta blanca a los humanos para usar y abusar de ellos, ya que se los pasó a concebir apenas como un mecanismo.

Se constata en el hombre moderno un doble movimiento que parece, a primera vista contradictorio: liberarse del gobierno de la religión, reteniendo al mismo tiempo la visión religiosa de la jerarquía de seres vivientes. Pero con esa maniobra, el moderno retiene lo mejor de ambos mundos: descarta las restricciones que le impone la religión, sin por ello privarse de los privilegios que ésta le había conferido, creando una visión antropocéntrica e impregnando al mismo tiempo el fondo de su conciencia con la convicción judeo-cristiana de constituir un ser aparte “creado a imagen y semejanza de Dios”. Esta dualidad constituye la base de la explotación que el moderno lleva adelante en contra del mundo entero, fundamentada en la también cristiana idea de progreso, que se confunde a menudo con la misión del humano en el mundo para justificar la explotación y destrucción de todo lo que existe, en nombre de la supuesta supremacía humana.

Las reacciones no tardan en hacerse oír. Si bien una buena parte viene, nuevamente, de Inglaterra, Jean Jacques Rousseau será el primero en invocar el sufrimiento del animal como base de los deberes del hombre para con él. Este potente argumento, ya mencionado por los antiguos, constituirá uno de los ejes fundamentales del debate del tema hasta nuestros días. El criterio central para gobernar la relación del hombre con el animal se desplaza así desde la racionalidad hacia la sensibilidad: el tema ya no se trata en términos de superioridad intelectual, sino de igualdad de sensibilidad. Se retoma, por lo tanto, el argumento que tiempo atrás utilizara Francisco de Asís, que presenta una lógica difícil de atacar, salvo cuando (como en el caso del catolicismo o de los cartesianos) se parte de una premisa que deniega al animal una parte de sus características.

Pero el debate gira aún en torno a la idea de expresar consideración hacia los animales por razones morales (un deber del hombre para consigo mismo), como ocurre en el caso de Kant. La motivación sigue siendo utilitaria. Kant representa una línea de pensadores que retoma la idea de la peligrosidad de la violencia, que puede comenzar victimizando animales para luego dirigirse hacia los humanos. Esta línea será duramente criticada por pensadores como Schopenhauer, que defendió decididamente la causa animal, denunciando la filosofía cartesiana y el antropocentrismo judeo-cristiano: los animales tienen derechos, y los humanos tienen deberes para con ellos, ya que ambos son manifestaciones de la Voluntad, la fuerza fundamental creadora de todo lo que existe; y en ese sentido, son equiparables (Vilmer 2008: 35). Schopenhauer anuncia que “el sentimiento de los derechos animales se despierta cada día más” en Europa. Visión, como lo señala Vilmer, casi profética, facilitada tal vez por el hecho de que cada vez más personas poseían mascotas, en un mundo occidental que abandonaba el campo para establecerse en las ciudades. Esta cercanía con unas mascotas que tienden a ser humanizadas por sus dueños, se traduce en el crecimiento sin pausa de las sociedades protectoras de animales¹. Y en un despertar de la sensibilidad frente al sufrimiento animal.

¹ Jasper y Nelkin señalan que hacia 1700, especialmente en Inglaterra, se comenzó a dar nombre a las mascotas, siendo frecuentemente nombres de persona. Asimismo, a su muerte no se las consumía sino que, por lo general, se las incineraba (Jasper 1992: 15).

Éste es, a grandes rasgos, el estado del tema cuando irrumpe Darwin en el horizonte, revolucionando el enfoque de las ciencias acerca de la vida, los seres vivos y su evolución, desde su aparición en la Tierra hasta el estado actual. La teoría evolucionista de Darwin, rápidamente aceptada y oficializada por la ciencia, marca un punto de inflexión en el debate de la relación entre el ser humano y el animal, ya que a partir de entonces, la idea de una diferencia de naturaleza entre ambos pierde enormemente su fuerza: se asume la evolución del ser humano a partir de los primates superiores. El hombre, por lo tanto, *es* un animal, no habiendo diferencia substancial entre su naturaleza y la de los demás animales. La distinción es sólo de grado: como se ha estudiado en el siglo XX, numerosos primates, así como otros animales más alejados del hombre evolutivamente, alcanzan el grado de comprensión y de desarrollo racional de los infantes humanos de menos de cinco años.

A partir de este momento, el gran debate se amplía: el ser humano ya sabe que los animales son semejantes a él mismo, aunque tengan un desarrollo menor². La ciencia que el hombre de la Modernidad ha creado prueba que su manera de interactuar con el mundo es errónea. Sin embargo, sintiéndose dueño del mismo, el ser humano se muestra renuente a dejar de lado sus supuestos privilegios, invocando razones de corto plazo ya sean sociales, políticas o económicas. La contradicción se manifiesta de manera evidente: las bases del gran debate sobre la relación con el animal están sentadas.

5. Los aportes del siglo XX

El interés por la mejora de las condiciones de vida de los animales dio lugar a la actividad creciente de los grupos de defensa del bienestar animal, traducida en un trabajo de terreno que no cesó de crecer a partir de su aparición en el siglo XIX. Pero el desarrollo filosófico del tema no tuvo grandes representantes ni mayor repercusión en la primera mitad del siglo XX.

Si bien existen varios precedentes, como el caso notable de Albert Schweitzer, el interés por el desarrollo teórico de la discusión sobre los derechos animales comienza a manifestarse en la Universidad de Oxford hacia los años setenta. Abonado por los relatos de las observaciones científicas realizadas en el curso del siglo, fue disparado por el trabajo de Ruth Harrison sobre la cría industrial de animales para consumo (Jeangène Vilmer 2008: 42). Interesados por avanzar en la dirección señalada por Harrison, algunos alumnos de esa universidad se convertirían en los grandes teóricos del tema. Entre las figuras que se aglutinan en la década del '70 en el llamado "Grupo de Oxford" destacan Peter Singer, que publica *Animal Liberation* en 1975, Tom Regan (*The Case for Animal Rights*, en 1983) y Mary Midgley, que en 1978 publica *Beast and Man*. En el transcurso de tan sólo una década, el tratamiento del tema avanza sustancialmente: comienza a hablarse en términos de derechos animales, liberación animal u obligaciones humanas, así como de nuevas categorías para designar animales y humanos. Animales humanos y no humanos, persona animal, persona humana... los pensadores buscan salir de la oposición que caracteriza el pensamiento occidental. Asimismo, el debate avanza cada vez más

² Este enfoque refleja, sin embargo, una visión sesgada, ya que el hombre se considera más evolucionado que todo otro animal, pero al emitir esta consideración lo hace basándose en la retención de la razón como cualidad relevante, sin privilegiar otras en las que es claramente poco evolucionado. Sería interesante debatir si bajo la apariencia racional de este tipo de juicios no se esconde un prejuicio.

hacia el terreno jurídico, de la mano de la actividad de los grupos de defensa de los animales.

Ryder da el gran paso de generalizar el uso del concepto de “especismo”, que será retomado por otros teóricos, partiendo de una analogía entre el trato que el ser humano reserva los animales con las prácticas del racismo o el sexismo. El especismo denuncia la posición por la cual se da preferencia a una especie sin más criterio o justificación que el hecho de ser la propia. Como señala Ryder, no sólo en el caso de las especies se ha verificado este comportamiento, observado a menudo en el seno de las sociedades humanas. Ryder muestra cómo los argumentos de los explotadores de los animales reproducen uno por uno los que los esclavistas invocaban en su época, lo que atrae la atención sobre el punto de que lo que en una cierta época puede parecer normal, resulta aberrante en otra. La esclavitud, que durante mucho tiempo se justificó como natural, es vista en nuestro tiempo como un abuso flagrante. Tal vez lo mismo ocurra en el futuro con la manera en que el ser humano trata a los animales en el presente³ (Regan, Singer 1989: 36).

Desde otra perspectiva, Peter Singer invoca directamente el sufrimiento como fuente de derecho (ver Vilmer 2008: 52). Este argumento, que hunde sus raíces en la antigüedad y que fuera en su momento defendido por Jeremy Bentham, además de ser altamente coherente presenta la ventaja de hacerse eco de una tendencia intuitiva del hombre, resultante de la afinidad que siente por los animales. La consideración principal acerca de la validez de este argumento es si el animal sufre o no (objeto de tanta teorización por parte de René Descartes, entre otros). Y es en ese aspecto que nuestra época ofrece ciertas ventajas con respecto a siglos pasados, ya que los estudios realizados en etología concernientes al comportamiento animal, así como los avances llevados a cabo por la neurobiología animal muestran que, básicamente, el sistema nervioso de un animal y el de un ser humano funcionan de manera semejante frente a situaciones semejantes (como el dolor, el temor o la cólera).

Las dudas que se planteaban en la época de los análisis escolásticos o cartesianos caen frente al peso de las pruebas que refutan la especulación de que la ausencia de lenguaje, y por lo tanto (según razonaba Descartes) de inteligencia, coloque a los animales en la imposibilidad de sufrir. La etología señala, por ejemplo, que uno de los errores de ese análisis reside en la presunción de considerar únicamente como lenguaje al lenguaje humano, siendo que otras especies poseen otros lenguajes (poco comprensibles para el ser humano). La base de estos errores de comprensión reside justamente en la dificultad que experimenta el ser humano para reconocer modalidades de lenguaje, de comportamiento, de razonamiento o de emoción diferentes de la propia, interpretando esta falla propia como una ausencia de la cualidad, que no logra identificar. El hecho es que la misma existe, pero se expresa de manera diferente. Estaríamos en ese caso frente a un comportamiento similar al que denuncia el concepto de especismo articulado por Ryder.

Singer es, sin embargo, un utilitarista: su consideración moral central tiene que ver con el criterio de sufrimiento. En caso de que el sufrimiento sea minimizado (digamos, si

³ Es el pensamiento de Henry Salt el que se reproduce aquí. Tal como Bentham, Salt anunció la liberación animal en el siglo XIX, en la línea de la de los esclavos y la de las mujeres, recordando a los escépticos que “lo que constituye el hazmerreír en una generación puede ser la preocupación de la que la sigue” (la traducción es mía) (Vilmer 2008: 38).

fuese posible explotar un animal sin causarle sufrimiento, hecho más que hipotético en una sociedad y una industria como la actual), no se opondría a ello. Su punto de vista, pragmático, se contrapone a la visión de quienes sostienen la falta esencial de ética de dicha explotación, como los grupos que abogan por los derechos de los animales. Tal es el caso de Tom Regan, considerado como el principal teórico de los derechos animales y el abolicionismo (Vilmer 2008: 79), y principal opositor teórico del utilitarismo. Regan no cree en una posición intermedia, basada en la regulación de las condiciones de explotación de los animales. En su opinión, abuso es abuso: no se lo puede tolerar simplemente porque sus consecuencias no sean graves. Por el contrario, la mejora de condiciones retrasa la abolición de la explotación, que para él debería darse sin transición, como ocurriera con la esclavitud, ya que de otro modo se corre el riesgo de que no llegue a producirse. La posición de Regan, por lo tanto, deja de lado el pragmatismo que manifiesta Singer, para abordar plenamente la cuestión desde el punto de vista del derecho, lo que puede tener gran importancia en el desarrollo de herramientas jurídicas para la defensa de los animales y su reconocimiento como sujeto de derecho.

Existe una tercera vía que intenta salir de la oposición planteada por el utilitarismo y la teoría de los derechos, que se basa en la visión moral intuitiva del ser humano: tanto el sentido común como la intuición, o un cierto sentido ligado a la comprensión de la vida señalan que la superioridad no puede justificar el abuso y que poco importante resulta la superioridad racional del ser humano sobre el animal, centro del debate durante mucho tiempo, ya que ésta no puede ser fuente de ningún derecho a abusar de seres racionalmente inferiores (Vilmer 2008: 85).

Es importante señalar, que, de todos modos, la pretensión de superioridad del ser humano es discutible, ya que depende de los parámetros que se utilicen para realizar esa evaluación de superioridad. En última instancia, los resultados dependerán de las definiciones y de la metodología que se utilicen para llevarla a cabo. La noción de superioridad del ser humano se basa en una comparación con otros animales que se realiza únicamente en los campos que constituyen su punto fuerte, sin salir de su propio terreno a la hora de realizar su evaluación. ¿Cuál sería la nota que obtendría el hombre si se definiera como criterio de superioridad no la racionalidad sino la excelencia en orientación nocturna, en detección por sonar, en velocidad de nado o en navegación magnética? La humanidad obtendría una nota paupérrima, engrosando las filas de los seres inferiores. Es evidente que para ser capaces de comparar, el primer requisito consiste en ser capaz de observar. En ese sentido, parece que el ser humano tuviese un problema para conceptualizar y valorar lo que observa, salvo que lo describa en referencia a sí mismo. Existe una tendencia a ignorar todo aquello que no se posee, y en ese gran borrón desaparecen grandes capacidades y habilidades de otros seres. La tendencia es bastante natural: hablamos más de lo que conocemos mejor; pero su existencia demanda al ser humano el esfuerzo de tener en cuenta esa subjetividad a la hora de posicionarse con respecto al resto de los seres y, sobre todo, de decidir acerca de la importancia que los mismos pudieran tener en el equilibrio de los ecosistemas. Esa vigilancia debería traducirse en una gran prudencia a la hora de declarar que otros seres o mecanismos vitales no son importantes, porque tal vez ocurra que, simplemente, los humanos desconocemos su importancia.

Cabe preguntarse si una de las causas de este comportamiento de sobrevaloración no está ligado a la conceptualización de lo diferente como negativo, peligroso o inferior,

estrategia que para los hombres primitivos puede haber sido ventajosa. En efecto, los miembros de un grupo conciben el rechazo de lo desconocido como mecanismo de seguridad. En este principio (que puede brindar protección cuando se viven tiempos violentos, ya que lleva a desconfiar de lo que no se conoce) parece basarse una buena parte de los chauvinismos que estigmatizan a los desconocidos o a los que son diferentes, a quienes se hace cargar con los males y temores de la sociedad. En todo caso, en él se encuentran las bases que dieron origen al racismo (ya que se considera como raza superior la propia), al sexismo (considerando al propio sexo como superior), al clasismo, a la esclavitud o a la intolerancia religiosa. Por otra parte, la conceptualización es un proceso que requiere indispensablemente el filtrado de toda una masa de datos con el fin de descartar una buena parte y retener otra. Como lo señala el Dalai Lama en los diálogos entre investigadores del Instituto Mind & Life, consagrado al estudio de la consciencia,

[...] en términos de cognición conceptual existe un número infinito de perspectivas sobre cualquier cosa que se presente a la mente. Y ello es así porque la cognición mental selecciona determinados rasgos concretos del objeto en cuestión, cosa que no ocurre con la percepción sensorial. De ese modo, lo que uno filtra o selecciona determina lo que es verdadero desde esa perspectiva (Goleman, 2003: 134).

En el mismo diálogo, el investigador Francisco Varela señala al respecto que “la mente occidental está muy determinada por la tradición empírica, y los empiristas no dudan en convertir sus afirmaciones en torno a la verdadera naturaleza de la realidad en modalidades objetivas e incuestionables” (Goleman, 2003: 134). Causa, tal vez, de muchos de los malentendidos científicos que se han dado en nuestra civilización, creyendo que la observación es, básicamente, objetiva, al ignorar el filtro que se hace hasta en la comprensión más elemental de un fenómeno.

De esta importancia acerca de la manera de conceptualizar la realidad, que se realiza a menudo de manera desapercibidamente arbitraria, da cuenta la observación de que el “animal” del que tantos filósofos han hablado, más que animal es una construcción mental del hombre, resultante de la combinación de sus creencias y experiencias acerca de los animales, sumados al fruto de su pensamiento. Mary Midgley señala que el lobo de la mayoría de las descripciones literarias o caracterizaciones filosóficas no tiene gran cosa en común con el lobo real (Midgley 1978: 25-26). Las imágenes del animal responden de cerca al estereotipo con el que se trató también a otros *diferentes*, por turno: tribus enemigas, extranjeros, esclavos, negros, indios, mujeres, homosexuales, judíos, cristianos, cátaros, protestantes, obreros... la lista de enemigos y de diferentes es interminables, pero parece incluir desde hace mucho tiempo a los animales.

Esta concepción se refleja notablemente en el lenguaje, en el cual para describir la excelencia moral de una persona y su comportamiento compasivo y altruista se lo designa simplemente como alguien “humano” (sin por ello hacer referencia al hombre como único animal capaz de masacrar a su propia especie por gusto y sin necesidad). En cambio, para denotar a una persona cruel, egoísta, sanguinaria, lasciva, testaruda, salvaje, poco inteligente, poco refinada, y un largo etcétera que traduce todo aquello que no goza de prestigio a ojos de una persona civilizada, se le llama bruto, animal o bestia. Curiosamente, es el hombre el que explota el resto del mundo más allá de sus necesidades reales, por codicia, generando sufrimiento ajeno. Pero la imagen que crea de sí mismo es la de un ser altruista: cuando el hombre se designa como humano, lo que quiere decir es “compasivo”.

Hablando a propósito del libro de Charles Darwin, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Paul Owen, un referente en el campo de la investigación de las emociones, señala que “el pensamiento occidental ha oscilado entre dos opiniones diferentes, que la emoción es exclusiva de los animales, o que lo es del ser humano. Si reconociésemos que los animales tienen emociones, no podríamos tratarlos del modo en que los tratamos” (Goleman, 2003: 183).

En todo caso, se puede decir sin asumir grandes riesgos que si algo ha caracterizado al pensamiento occidental es esa búsqueda de caracteres exclusivos: o la emoción es exclusiva del ser humano, o del animal (y en ese caso es la razón la que es exclusiva del hombre). La polarización occidental es, como toda polarización, extremista. Generando posiciones excluyentes, produce una carga de características “indeseables”, que es la que a lo largo de la historia ha ido depositando en todos los seres que ha estigmatizado. Como lo señala el Dalai Lama,

Occidente considera a la emoción como algo opuesto al pensamiento, mientras que el sistema tibetano, por su parte, los ve como partes diferentes de la misma totalidad integrada. [...] Si queremos comprender por qué Occidente presta tanta atención a las emociones, deberíamos remontarnos a la Ilustración o quizás antes incluso de santo Tomás de Aquino, épocas en las que se concedía una atención desmesurada a la inteligencia y a la razón. [...] La visión occidental de separación entre la emoción y la cognición están en contradicción con los descubrimientos realizados por la neurociencia, que señalan que es como si el cerebro no estableciese distinción clara alguna entre el pensamiento y la emoción. [...] Así pues, los circuitos neuronales implicados en la emoción y la cognición se encuentran estrechamente interrelacionados, lo cual parece apoyar la hipótesis budista de que se trata de dos aspectos indisolubles (ver Goleman 2003: 211-212).

La razón, al parecer, es indisoluble de la emoción. El ser humano está en un *continuum* con el animal. Los mecanismos neurológicos de seres humanos y animales son semejantes. Pero la visión occidental clásica habla del animal como de “otro”, diferente, inferior, separado del hombre.

En definitiva, ¿qué es el animal?, ¿y qué sabemos de él?

6. El animal que conocemos

Como ya mencionamos, Mary Midgley discurre acerca de cómo el “lobo” del que habla Hobbes en su famoso *Leviatán* tiene más de proyección humana que de lobo, ya que analizando detenidamente la descripción que se hace en ese libro y la que realizan quienes han estudiado la vida y comportamiento social de los lobos, nos encontramos frente a dos descripciones que no tienen prácticamente ningún punto de contacto (Midgley 1978: 26). Clásicamente, los filósofos han trabajado el tema a partir de su razonamiento, teniendo habitualmente un escaso conocimiento del mundo animal, salvo el que proviene de ciertas generalidades que dan cuenta más bien del área de contacto del animal con el humano que del animal en sí. En ese sentido, sus juicios son parciales, cuando no equívocos.

Este gran vacío conceptual empezó a remediarse en el momento en que la biología comenzó a estudiar seriamente el comportamiento animal, desarrollándose la etología como disciplina científica. A medida que los científicos estudiaban rigurosamente el mundo animal, comenzaron a ver la luz un sinnúmero de resultados sorprendentes: la

exclusividad humana en el terreno de la inteligencia empezó a verse seriamente puesta en tela de juicio, y con el apoyo de pruebas. Ampliamente definida por una serie de capacidades que varían en función de la clasificación que se utilice, la inteligencia incluye habilidades tales como la capacidad de abstracción, la capacidad de utilizar conocimiento adquirido para, recombiniéndolo, definir nuevos objetos o eventos, la capacidad de utilizar herramientas, la capacidad de usar un lenguaje, la autoconciencia (conciencia de sí mismo), etc. Sorprendentemente, comenzaron a publicarse estudios en los cuales animales de diferentes especies mostraban algunas o varias de dichas habilidades. Recibidos con entusiasmo y escepticismo por el medio científico, más y más estudios comenzaron a ver la luz, llevando a nuevas constataciones. Lo que se creyó en un primer momento patrimonio exclusivo de los primates superiores se reveló luego realidad presente, en diferentes niveles de desarrollo, en los más variados tipos de animales. Recientemente, un oceanógrafo obtuvo la filmación de un pez coralífero en plena utilización de una herramienta (Giacomo 2012), registrando una actividad en la cual el animal consiguió una herramienta y luego la trasladó una distancia considerable, utilizándola entonces para obtener comida en un proceso que requiere tanto planificación como perseverancia para lograr el fin deseado. Es decir que se han constatado casos de utilización de herramientas aún en animales que poseen escasas posibilidades físicas de manipulación. Estudio tras estudio, la etología ha ido formando un corpus aplastante de evidencia de inteligencia en el mundo animal, así como de comportamientos que permanecen *más allá de la comprensión humana*, pero que reflejan resultados sistemáticamente satisfactorios en habilidades complejas que los humanos poseen en muy bajo grado.

Como ya se ha mencionado, la manera en que el ser humano ha planteado la relación con el resto de los animales a lo largo de los siglos tiene más que ver con su propia mentalidad que con los animales en sí. Esta posición denota a menudo la ya mencionada tendencia a reservar las cualidades que el hombre considera positivas para sí, atribuyendo las que considera negativas a alguien más que, por ello, se puede matar o reducir a la servidumbre sin mayores problemas de conciencia. Es así como se forjó a lo largo de la historia de la humanidad la idea de grupos privilegiados, siendo los vencedores quienes impusieron como grupo privilegiado al suyo propio. El caso del animal no es diferente: el humano se “despegó” del reino animal reservándose un lugar de privilegio. El sentido práctico de esta diferenciación tiene que ver con la utilidad: al proclamarse diferente, el ser humano se distancia; al distanciarse, puede disponer de los otros sin culpabilidad.

Mary Midgley señala que los animales predadores (como los lobos) tienen altas inhibiciones que les permiten arreglar sus problemas sin tener que matar. Estas inhibiciones tienden a conservar un equilibrio, ya que dichos animales pueden matar con gran facilidad. Pero su programación evolutiva ha desarrollado herramientas altamente sofisticadas que les permiten vivir en sociedad (1978: 26). Las inhibiciones de las que hablamos consisten en mecanismos relacionados con el respeto de la vida de los individuos que se someten al poder de otro (comportamientos de sumisión), así como con el cuidado de las crías y el buen comportamiento dentro del grupo. El ser humano, que no parece haber sido predador en sus comienzos, sino más bien presa, no llegó a desarrollar sus inhibiciones a un grado ni remotamente comparable al de los lobos, quedándose en un punto medio entre la posesión de inhibiciones y su ausencia. Pero al adquirir la inteligencia y, con ella, las herramientas para volverse dominante, se encontró frente a

tendencias destructivas poco domesticadas, lo que permite que en tantos casos mate por placer, o sin verdadera necesidad. En ese sentido, el argumento de la diferencia (señalado más arriba) le permite justificar parte de esas tendencias de destrucción o de dominación. Dado que el conflicto constituye un punto importantísimo en la relación del humano con otros animales, así como lo es entre diferentes grupos humanos o diferentes individuos, este procedimiento es importante. Y es que la competencia es una realidad para los animales: aunque no siempre de manera despiadada, los seres vivos están en competencia por el territorio y por el alimento. El humano come a los animales; a la vez muchos animales cazan animales que los humanos reclaman para sí, o matan humanos. Paralelamente, a medida que el humano reclama más y más territorios para sí, se vuelve exclusivo, al punto de no tolerar ni siquiera la presencia de insectos en sus territorios. ¿Cuál es la consecuencia? El humano desea apropiarse del mundo, pero de un mundo sin espacio para los otros seres: esta fantasía se vuelve contra su propia supervivencia, ya que es materialmente imposible que el ser humano sea el único habitante del planeta.

El detalle está en que, lo admita o no, él también es parte de un ecosistema. La gran paradoja consiste en constatar que ese mundo que el judaísmo le promete como herencia, no puede poseerse, ya que el humano no es exterior a él. Cuando un teórico como William Frankena declara que “[...] un organismo debe ser más que simplemente viviente para tener derecho a continuar viviendo. Su vida debe tener además ciertas cualidades adicionales, o ser capaz de tener[las]” (citado por Vilmer 2008 : 75), vemos hasta qué punto el ser humano habla con el tono de quien lo conoce *todo*: pero es poco lo que sabe de las cualidades y funciones de cada ser viviente, particularmente aquellos que le resultan más extraños. Cuánto más, acerca de las interrelaciones que los unen. Conocemos bien el rol que juegan algunos animales en la transmisión de la vida, como es el caso de las abejas. Pero infinidad de otros casos nos resultan más oscuros. Los baobabs, por ejemplo, están haciendo frente a una declinación marcada de sus niveles de reproducción. Algunos científicos piensan que entre otras causas que afectan la limitada distribución de estos árboles figura la desaparición de especies animales que pueden haber participado en la propagación de sus semillas, como el ave elefante, un pájaro en cuya extinción parece haber jugado un rol decisivo el ser humano (Puy 1996: 93), (Baum 1995: 444). ¿Qué puede decirnos al respecto un juicio como el de Frankena? Hace muy poco que se empezó a tener en cuenta la existencia de ese mecanismo biológico que conecta la supervivencia de un gigante vegetal con especies animales extintas. Las “cualidades adicionales” que exige Frankena a viva voz son posiblemente invisibles a sus propios ojos⁴.

El primer paso para comprender la realidad animal y poder posicionarnos respecto a la misma consiste en aprender a mirar. Para ello, los científicos contemporáneos han dejado de lado la teorización, partiendo de la humilde observación de lo que no conocen. El conocimiento es la única cura a los prejuicios: a medida que conocemos más a los animales, al lobo real, con su organización social ejemplar y su racionalidad a la hora de cazar, nos alejamos de la idea del lobo sanguinario de Hobbes que mata a traición, por el simple gusto de la sangre, y podemos aceptar el hecho de que es más frecuente encontrar seres humanos sanguinarios que lobos sanguinarios. Ese primer paso de apertura a la

⁴ William Frankena, filósofo moral estadounidense, sostenía sin embargo una posición cercana a la de Singer acerca de los derechos animales, difiriendo de la visión de los deontologistas, que defienden el carácter sagrado de la vida en sí, sin requisito de autoconsciencia (ver Vilmer 2008: 75).

experiencia ha ayudado a encuadrar mejor la realidad animal. Gracias a él, la etología ha desmitificado una buena parte de los lugares comunes que la humanidad había acuñado respecto a los animales.

La otra gran fuente de información que ha explotado nuestro tiempo viene del aporte de la descripción de los mecanismos fisiológicos animales realizada por las neurociencias. En efecto, ya no es posible decir, como lo hiciera Descartes, que, ante un maltrato idéntico, el hombre sufre y el animal no. Ya sabemos sobradamente que en lo que se refiere a sensibilidad y a emotividad, los mecanismos humanos y animales funcionan siguiendo las mismas leyes. El dolor de dos mamíferos diferentes se traduce en reacciones prácticamente calcadas, que implican el mismo mecanismo de transmisión de impulsos eléctricos y bioquímicos, la misma captación de sustancias, las mismas señales fisiológicas. La continuidad entre humanos y animales está clara. En cuanto a la diferencia evolutiva, cada vez se descubren más puentes de unión entre las dos categorías. Charles Darwin ya decía en su libro *The Descent of Man*, que

[...] el hecho de que los animales inferiores se animen con exactamente las mismas emociones que nosotros está tan bien establecido que no debería ser necesario agobiar al lector con numerosos detalles” y que “sólo algunas personas discuten aún que los animales posean algún tipo de razonamiento. Se ve continuamente a los animales detenerse, considerar y resolver. Es un hecho significativo que a medida que un naturalista estudia los hábitos de un animal en particular, más los atribuye a la razón y menos a instintos aprendidos. Ciertos animales extremadamente en la base de la escala muestran un cierto grado de racionalidad (Regan, Singer 1989: 27).

7. El concepto del instinto: confrontación con la inteligencia animal y el instinto humano

Frente a esta reflexión de Darwin surgen dos problemas fundamentales: ¿qué es el instinto? ¿Y cómo podemos distinguirlo del comportamiento consciente o racional? Las preguntas no son fáciles de responder, ya que se hunden profundamente en la propia psicología del ser humano y en el uso vacilante y ambiguo que del término “instinto” ha mantenido durante siglos.

Como lo señala Mary Midgley, cuando hablamos de instinto en la actualidad no nos referimos a sentidos un tanto oscuros o místicos tales como una “voz interior” o una entidad sobrenatural, sino a una cierta disposición, a un conjunto de propiedades causales. Algunos de ellos son innatos (como el desplazamiento de los bebés canguros hasta el marsupio de sus madres), pero la mayoría no, apareciendo ante el acontecimiento apropiado y mediando un cierto grado de madurez del animal, como ocurre en el caso de los instintos sexuales (Midgley 1978: 52).

Aunque muchos usos de la palabra hayan servido para cubrir simplemente comportamientos que no entendemos, el instinto se revela en realidad una herramienta básica de la evolución. Es gracias a él que ciertas actividades fundamentales para la supervivencia y para el funcionamiento social de los animales se ven aseguradas. En efecto, estos programas de comportamiento recuerdan a otros mucho más sofisticados que rigen, por ejemplo, la percepción. Dado que en cada acto de percepción el sujeto se enfrenta, literalmente, a cientos de miles de estímulos diferentes que forman parte de esa percepción compleja, existen filtros que simplifican esa serie de datos, volviéndola inteligible. Muchos de esos filtros son imperceptibles en la práctica y tienen que ver con

comportamientos automáticos, como ocurre cuando caminamos por el bosque y escuchamos pasos detrás nuestro: buena parte de los demás estímulos (que consideramos rutinarios o poco amenazantes, como la sucesión de golpes de la brisa en las diferentes partes del cuerpo) son descartados, reteniéndose principalmente los que sí pueden ser significativos para nuestra integridad, como las características precisas de esos pasos detrás nuestro. Algo similar ocurre en el caso del instinto, que establece mecanismos automáticos tendientes a facilitar la vida de los animales. Pueden estar relacionados con conductas más o menos generales, como lo sería el impulso de moverse de una determinada manera para buscar comida (rutina que varía según las especies, ya que sus alimentos son diferentes), el de cazar, el de jugar, etc.

Se distinguen dos tipos de instintos: los cerrados y los abiertos. Mientras que los primeros son muy específicos, casi como un programa que se ejecuta desde el principio hasta el final sin grandes variaciones, los segundos incluyen la adaptación a circunstancias variadas, tal como sucede con el instinto de cazar, que provee una serie de movimientos y reflejos conexos, pero que no dice exactamente y paso por paso cómo ha de cazarse un animal en particular en un terreno específico, quedando los detalles librados a la circunstancia puntual, que es siempre diferente (Midgley 1978: 52-53). Los instintos abiertos son, como se puede apreciar, mucho más complejos que los cerrados y son los que priman en la vida de los animales más evolucionados, como los mamíferos. Si bien la existencia de estos automatismos o tendencias innatas es evidente, también es un hecho que fueron utilizados como una solución fácil de invocar en cuanta situación problemática se planteara con respecto a las formas de actuar de los animales, sobre todo cuando se percibieran como demasiado parecidas a la de los humanos, justificándose la acción animal como el mero resultado de un instinto. En el caso del ser humano, en cambio, se ha preferido tradicionalmente una explicación apelando a la presencia o ausencia de razones. Debido a ese abuso que se ha realizado del concepto de “instinto”, numerosos teóricos y etólogos prefieren en la actualidad hablar de *drive*, un término relacionado únicamente con las conductas animales organizadas en mecanismos y que no posee ninguna connotación misteriosa o irracional (Midgley 1978: 51).

El gran paso que se ha dado en nuestros tiempos es el de tratar de observar el comportamiento de animales y humanos sin un preconcepto establecido de antemano acerca de qué son o cómo actúan. Gracias a ello podemos ver que tanto los humanos como los demás animales poseen instintos. Por otra parte, los estudios llevados a cabo con numerosas especies han probado la existencia de inteligencia, conciencia y autoconciencia animal. En un hito que marca un antes y un después definitivo en la relación del hombre con el resto de los animales, un prestigioso grupo de investigadores en neurobiología, en neurociencias cognitivas y otras disciplinas afines, firmó en julio de 2012 la “Declaración de Cambridge sobre la Consciencia”, que afirma, entre otras cosas, la evidencia de estados de consciencia similares al humano en animales no humanos (especialmente aves, mamíferos y otros animales como los pulpos). La Declaración menciona que “el peso de la evidencia indica que los humanos no son los únicos en poseer el sustrato neurológico que genera la consciencia”, que otros animales lo poseen también, acompañado por la capacidad de exhibir comportamientos intencionales (Low 2013). Esta declaración sella los descubrimientos realizados en el campo de la neurobiología en los últimos 30 años, que han reelaborado completamente la comprensión que teníamos de la psiquis y su sustrato físico.

El tema del instinto en el humano ha sido ampliamente acallado a causa del deseo de mostrarlo como un ser fundamentalmente racional. El instinto más mencionado en el caso del humano es, y no extraña, el maternal. En una sociedad fundamentalmente patriarcal, otro de los destinos tradicionales de los aspectos negativos que el hombre rechazaba de sí mismo ha sido la mujer, el sexo sometido. Por eso, no han existido mayores reparos a la hora de reconocerle un comportamiento instintivo, que en los términos de los racionalistas de la época se equiparaba a “animal”, ya que justamente una de las bases de la polarización realizada por los racionalistas pasaba por reivindicar la existencia de seres humanos superiores e inferiores, polarización que se declinaba en una larga y variada lista de inferiores, teniendo por contrapartida, en el polo superior, a la élite del grupo del cual provenían los pensadores de la época, esto es: al hombre blanco, europeo, educado, masculino. Este antecedente es el que hace que las teóricas feministas se identifiquen con la defensa de los derechos animales, ya que reconocen en los argumentos utilizados para explotarlos aquellos que se utilizaron en su momento tanto en contra de los grupos esclavizados como de las mujeres. En cuanto a la presencia de comportamientos instintivos en el ser humano, Midgley aclara que, como en la mayoría de los animales más evolucionados, nuestros instintos pertenecen al grupo de instintos abiertos, que aseguran estrategias de comportamiento tendientes a facilitar la supervivencia y el éxito de la especie en circunstancias complejas (1978: 56-57). Algunos ejemplos serían los *drives* relacionados con la territorialidad, o con la protección de los jóvenes (la sonrisa de los bebés menores de dos meses es prácticamente un acto instintivo, que dispara el comportamiento protector de los adultos).

El reconocimiento de la existencia de instintos en los humanos es un paso inmenso hacia la reivindicación de su condición animal. Si el ser humano ha insistido tanto en su superioridad basada en su carácter racional, ha sido por las razones que generalmente yacen detrás de toda invocación de una superioridad innata: el reclamo de una prerrogativa. Históricamente, la invocación de superioridad ha implicado el gozo de ciertos beneficios, como apropiación de la autoridad, del poder, de la verdad. En todo caso, esas ventajas han conllevado privilegios: son los privilegiados de turno (los nobles, los ricos, los conquistadores, etc.) los que disponen de las demás cosas y seres, humanos o no humanos. Una explotación que le resulta, si no imprescindible para su supervivencia en la mayoría de los casos, sí altamente conveniente.

8. La explotación del animal

Utilizándolo como comida, como fuerza de trabajo, como diversión o como destinatario de su violencia, el hombre ha declinado su uso del animal en interminables ejemplos. Muchos de esos usos no sólo han estado presentes en la relación del hombre con el animal, sino también en la de los humanos entre sí, durante una buena parte de la historia y en una buena parte de la geografía del globo. Los más importantes son:

8.1 *El consumo*: la explotación del animal por su carne, leche, cuero, marfíl, etc., que se ha vuelto más cruel a medida que el hombre aumentaba en medios tecnológicos y en conocimiento pragmático, pone en evidencia que el trato “inhumano” del animal no tiene que ver con la falta de civilización o de racionalidad. Al contrario, ha sido facilitada en muchos casos por ella. Baste el ejemplo de la “granjas” industriales, donde se explota a los animales en condiciones de tortura, sin respeto de sus más esenciales necesidades de espacio, de higiene, etc.

8.2 *Su uso como esclavo*: animales de trabajo. Desde el ejemplo clásico del animal de tiro a los delfines utilizados por el ejército estadounidense con fines de espionaje, los animales cuentan con pocas defensas efectivas a la hora de regular su utilización laboral.

8.3 *Como esparcimiento*: animales de compañía, de circo, etc. Se trata en realidad de una forma particular de esclavitud, ya que su bienestar queda prácticamente librado a la buena o mala voluntad de su propietario legal.

8.4 *Como objetos de laboratorio*: la experimentación reduce a los animales en la mayoría de los casos a objetos, a materia compleja. En el mejor de los casos, se “dispone” de ellos contemplando medidas para “minimizar” su sufrimiento (quedando abierto el criterio que establece el límite); en el peor, se tolera en los laboratorios comportamientos sencillamente crueles, a fin de evitar problemas en el seno de los equipos. Numerosas denuncias de asociaciones de defensa de los animales denuncian el hecho como común (ofreciendo pruebas de ello). Por otra parte, la industria sigue utilizando pruebas de toxicidad que se han probado obsoletas hace mucho tiempo, pero continúan vigentes por no haber evolucionado la legislación que las estableciera. Estas pruebas, que se traducen en el envenenamiento progresivo de millones de animales por año sin administración de analgésicos, constituyen en la práctica un mero acto burocrático, sin ventajas sanitarias.

8.5 *Como diversión y pasatiempo*: la caza y la pesca son dos ejemplos clásicos.

Estos puntos sirven para ejemplificar el tipo de explotación al que sometemos al animal, sin pretender constituir una lista exhaustiva. Interesante observación, el consumo del animal está reñido con el conocimiento del mismo. Y este hecho es lógico, ya que si creemos que los lobos son tal como Hobbes los describe, no tendremos muchos miramientos a la hora de eliminarlos. En cambio, luego de mirar una buena cantidad de los numerosos documentales que dan testimonio de su realidad, tendremos bastantes más objeciones para matarlos sin una buena razón.

El fenómeno de despersonalización que ha utilizado frecuentemente el ser humano en su explotación del animal puede tener que ver con la manera de funcionar de los animales sociales, de los cuales forma parte: a medida que el Otro se reconoce no como objeto sino como sujeto, se ponen en marcha los mecanismos sociales, y con ellos, las inhibiciones que permiten la coexistencia pacífica entre los miembros de una sociedad. Este mecanismo se constata fácilmente en el caso de las guerras, en las que es vital proceder a la despersonalización del enemigo para poder agredirlo.

El lenguaje es, seguramente, uno de los mayores bastiones del desconocimiento en estos casos, ya que es una de las pocas herramientas que pueden representar lo que no se conoce directamente, creando una imagen de ello. Lamentablemente, la utilidad del lenguaje reposa sobre la veracidad con la que se lo utilice, siendo en consecuencia tanto una de las mejores armas de guerra como un instrumento de paz, ya que como toda herramienta, es manipulable, pudiéndose utilizar para bien o para mal. Pero lo interesante es señalar que su papel es clave para proceder a la despersonalización del enemigo, gracias a la distancia que permite interponer con aquello que se describe.

El tema del abuso animal es a menudo falseado y despojado de sus elementos más violentos gracias al uso del lenguaje y un cuidadoso ocultamiento de la “parte que molesta”. En efecto, la explotación animal, sobre todo en lo que a crueldad y aberración se refiere, se oculta tras las puertas cerradas de laboratorios, circos y factorías industriales. Los mataderos, con prácticas que erizarían los cabellos del consumidor

promedio en caso de que las conocieran, someten a la tortura a los animales que explotan con el único fin de maximizar sus ganancias. Con el problema de que, para la visión a corto plazo de la economía de mercado, nada es suficiente. Las jaulas se achican cada vez más, el maltrato se multiplica, las condiciones “inhumanas” a las que se somete a los animales se vuelven práctica industrial aceptada y avalada por los gobiernos, sin mayor injerencia de un público que se escandalizaría frente a los “detalles técnicos”. El tema suena a conocido, y si realizamos un esfuerzo para tratar de descubrir a qué nos suena todo esto, nos vendrá a la memoria un rumor de lamentos y la imagen de ciertos edificios en los que se amontonaba a los prisioneros, apiñados, sin espacio, sin casi aire para respirar, para embarcar a los que sobrevivían (considerados “resistentes”) en bajeles negreros. O en trenes rumbo a campos de concentración. El argumento es el mismo; el tratamiento, análogo. Neutralizar el lenguaje para extirpar la carga emocional de lo que se dice, utilizando descripciones tecnificadas, evitando los aspectos que nos molestan de una realidad que intentamos manipular. O recurrir directamente al silencio. Son todas técnicas que han sido utilizadas con fines aberrantes.

Estas técnicas recuerdan en su aspecto práctico a la teoría del “animal-máquina” de René Descartes. Como si aquellos que explotan a los animales lo hicieran basados en esa imagen de inicios de la Modernidad, los explotadores insisten en verse a sí mismos separados del resto de los animales, apropiándose del medioambiente que compartimos todos los habitantes del planeta, sin expresar ninguna consideración hacia las necesidades de los otros seres. Pero, tal como señalan quienes consideran los resultados de las prácticas tecnológicas del último siglo, que ha destruido buena parte de los ecosistemas del planeta, *los explotadores del mundo animal parecen no darse cuenta de que los humanos también formamos parte de este mundo* y que, por ello, dañar los ecosistemas que en él existen, rompiendo el delicado equilibrio que poseen, en el que intervienen innumerables factores sutilmente regulados, nos pone en peligro a nosotros también.

El debate acerca de la relación del ser humano con los demás animales es, por lo tanto, fundamental no sólo para el futuro de esos animales, sino también para el de los humanos. El trabajo emprendido con el propósito de lograr un reconocimiento jurídico de los animales como sujetos de derecho materializa la reacción de una parte de la sociedad humana que, ante la urgencia desatada por la degradación extrema de los ecosistemas, comienza a actuar concretamente para poner límites a los abusos del humano, ya no en el ámbito privado (en el que ampliamente se llevara a cabo esa defensa en el pasado) sino en el público.

9. Algunas consideraciones y comentarios, a modo de conclusión

La arbitrariedad con la cual el hombre ha tratado el tema de las diferencias y parecidos que tiene con el resto de los animales puede deberse a diversas razones. Una de ellas, el hecho de que el humano haya instituido como signos de inteligencia los que corresponden a *su* modalidad de inteligencia, confundiendo entonces la forma con la esencia: al no encontrar la *misma* modalidad de expresión en los animales, les niega la posesión de la cualidad. Pero existe una diversidad de formas equivalentes para expresar el mismo fenómeno, como se ve en el estudio que etólogos y psicólogos han realizado acerca del lenguaje. Un punto interesante a tener en cuenta, en este sentido, tiene que ver con la propia capacidad humana de conocer: una de las problemáticas relacionadas con la interpretación de las conductas instintivas y racionales tiene que ver con el propio

observador: ¿qué es lo que nos lleva a sentir que ciertos tipos de comportamiento son acompañados por un pensamiento racional? Lo que es complejo en ese caso no es solamente el comportamiento animal, sino nuestra propia cognición. Una prueba de esa problemática consiste en constatar que cuanto más nos alejamos de nuestro patrón genético, menos comprendemos los patrones conductuales de otras especies, porque nos cuesta más entenderlo. Es decir que, a menudo, lo que los estudios científicos nos permiten conocer no es tanto la presencia o ausencia de inteligencia en los animales, sino las limitaciones que la inteligencia humana posee para razonar.

En segundo lugar, el famoso debate entre moralidad humana y la existencia o no de un deber hacia los animales parece un poco desviado del centro del problema: la realidad del maltrato animal. ¿Hasta qué punto se puede o debe tolerar? En efecto, violencia es violencia, y quien la utilice sin motivos válidos (como la defensa), expresa una tendencia, que le es propia, a hacer uso de ella. No existen dos (o muchas) violencias diferentes: no existe el hombre que es tranquilo, “solo que” golpea a su mujer y sus niños: se trata más bien de una persona violenta que es frenada por las normas coercitivas o por la fuerza pública y que, *por ello*, no hace lo que no le conviene. Ese tipo de persona no se priva de hacer uso de la violencia en caso de no mediar represión por parte de la sociedad. Violencia es violencia; explotación es explotación. Una gran cantidad de personas, aunque tenga claro el principio de igualdad de derechos de todos los seres humanos, no actúa en consecuencia. No es mejor su comportamiento hacia los no humanos, porque quien explota, puede hacerlo en cualquier grado. No hablamos aquí en términos de moral sino de aprendizaje: quien se habitúa a hacer uso de una técnica, avanza en su dominio. La violencia no es una excepción: si se cultiva, se desarrolla y se generaliza. Siempre ha existido en el hombre la tendencia a abusar de su poder: basta dar un vistazo a la Historia para constatarlo. Pero en un momento crítico en el que los ecosistemas del planeta se degradan a una velocidad alarmante, la violencia del ser humano hacia el resto de los seres pone en riesgo la supervivencia de un inmenso número de especies, tal vez hasta la nuestra.

En cierto modo, la humanidad se encuentra en una encrucijada: aunque esté bastante claro que ciertos comportamientos no son permisibles (como la violencia, la tortura, o la explotación), a una parte de la especie la renuncia a esas prácticas no le resulta tentadora. Y he aquí la gran paradoja: si bien otra parte de la humanidad cree en ese cambio y realiza el esfuerzo de llevarlo a cabo, la que lo resiste se limita simplemente a moverse por las zonas en las que no hay castigo a esos abusos, y trabaja por perpetuarlos. Este es un problema que emana de una globalización de las prácticas económicas, comerciales y culturales que no ha sido acompañada por la correspondiente globalización de la justicia, creando una Corte Internacional de Justicia cuyo poder sea coercitivo. El problema de la destrucción de ecosistemas a escala global parece estar ligado a la naturaleza de la depredación en los humanos, que sin poseer los instintos que regulan la actividad de los grandes predadores, cuenta con los medios para destruir y matar a gran escala. Un predador que poseyera tan bajo nivel de inhibiciones sería considerado como peligroso (Midgley 1978: 28). En ese sentido, el ser humano, librado al saqueo del ecosistema planetario, es altamente peligroso.

Como vía para salir de la caracterización del mundo propia de la visión moderna que, oponiendo al ser humano y el resto del mundo permitió su explotación y devastación, el concepto de persona puede ser útil, ya que puede incluir tanto la persona humana como la

no humana. Sin embargo, también bajo esa categoría se incluyen en el ámbito jurídico a las personas no humanas de existencia ideal, es decir, las sociedades comerciales, asociaciones y otras entidades que se caracterizan como personas sin ser individuos humanos. En ese aspecto, hay un trabajo inmenso a realizar con el fin de incorporar al lenguaje categorías más amplias, pero también más realistas. Para poder crear un futuro diferente de lo que ya se ha vivido, se necesitan nuevas narraciones, nuevas ideas que muestren el camino para salir de lo conocido y generar lo nuevo. Thierry Gaudin, especialista francés en prospectiva, señala que, así como la Revolución Industrial fue alimentada por las visiones de Jules Verne o H.G.Wells, nuestro tiempo también necesita nuevos relatos, nuevas palabras capaces de inspirar la construcción de nuevas realidades (Gaudin 2013). En relación con los derechos animales, el hecho de poseer conceptos más variados puede ayudar a salir de un discurso altamente antropocéntrico, que es el que ha dominado, gran parte de la historia de la humanidad, y muy particularmente la de nuestro mundo occidental.

Una reflexión más personal que proponemos tiene que ver con la valoración de la razón, concepto que ha sido tradicionalmente utilizado como eje para pensar la relación del hombre con los demás animales. ¿Es la razón una muestra de superioridad incondicional? Mirando detenidamente la historia de nuestro mundo, se podría concluir que así como ha originado grandes avances, una parte de los males que han afligido a nuestro planeta tienen que ver justamente con su uso: en efecto, es a menudo el pensamiento racional el que ha llevado adelante guerras de conquista, que ha instaurado la tortura y el terror como instrumento de dominio. Es la inteligencia la que, basada en el concepto de identidad, ha perpetrado genocidios. La razón es una herramienta y, como tal, puede ser usada para bien o para mal. Al servicio de la locura, es peligrosa. Su posesión no implica *a priori* superioridad, sino complejidad.

Como última observación, mencionaremos que el ser humano parece aún poseer la tendencia a considerar a los animales como iguales basados en las capacidades cognitivas que se les conocen cada vez más. En cierta manera, centrado aún en el argumento de la superioridad racional, quiere “elevar” al animal en su escala de valoración. Tal vez sería más interesante que el humano “descendiera” de su sobrevaloración de lo intelectual que le hace verse dueño de un conocimiento del mundo mayor del que realmente posee, reconociendo que los efectos nefastos de su desconocimiento han destruido ya buena parte del capital vital del mundo. De seguir centrado en la idea de la superioridad de la razón, el hombre se seguirá sintiendo dueño de decidir *sobre todos los animales y sistemas* que no demuestran ser racionales, como los océanos, o las selvas, o la vida unicelular.

Si, en cambio, actúa valorando como principio superior la existencia, sus actos tomarán en cuenta el derecho a existir que poseen todos los seres, racionales o no, individuales o no. Ésa parece ser una estrategia más rica a la hora de plantear la interacción del ser humano con el resto del planeta. Como lo dijo Michel de Montaigne,

Hay más diferencia de un hombre determinado a otro que de determinado hombre a determinado animal. [...] Los animales poseen también lenguaje, inteligencia y emociones, cuyo único problema es el ser diferentes a los nuestros: es por un loco y testarudo orgullo que nos preferimos al resto de los animales (Montaigne 1962: 444).

Bibliografía

- Baum, David. 1995. A systematic revision of *Adansonia* (Bombacaceae). *Annals of the Missouri Botanical Garden*, Vol. 82, N° 3, p. 440-471. St. Louis, Missouri Botanical Garden Press.
- Bernardi, Giacomo. 2011. "The Use of Tools by Wrasses (Labridae)". *Coral Reefs*, N° 31, p. 39, consultado en línea el 12-12-2012 en <http://bio.research.ucsc.edu/people/bernardi/Bernardi/Publications/2012Tools.pdf>
- Descartes, René. 1967. *Oeuvres philosophiques*. Editor: Ferdinand Alquié. 3 tomos. Paris: Garnier.
- Montaigne, Michel de. 1962. *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard.
- Franklin, Julian. 2005. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Jasper, James and Dorothy Nelkin. 1992. *The Animal Rights Crusade: the Growth of a Moral Protest*. Toronto: Maxwell Macmillan Canada.
- Gaudin, Thierry. 2013. "Nous franchissons le mur du temps". *Le Monde*, 01-02-2013, consultado el 01-02-2013 en <http://reseaux.blog.lemonde.fr/2013/02/01/revolution-cognitive/#more-1939>
- Goleman, David. 2003. *Emociones destructivas*. Buenos Aires: Editorial Vergara.
- Herscovici, Alan. 1985. *Second Nature. The Animal-Rights Controversy*. Toronto: CBC Enterprises/Les entreprises Radio-Canada.
- Low, Philip. 2012. *The Cambridge Declaration of Consciousness*. Consultada el 20-7-2012 en <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Midgley, Mary. 1978. *Beast and Man*. New York: Cornell University Press.
- Moussaieff Masson, Jeffrey. 2003. *The Pig Who Sang to the Moon. The Emotional World of Farm Animals*. New York: Ballantine Books.
- Puy, Blaise Du. 1996. The baobabs of madagascar. *Curtis's Botanical Magazine*, Vol. 13, N° 2, p. 86-95. Wiley-Blackwell Publishing, consultado el 01-02-2013 en <http://onlinelibrary.wiley.com/store/10.1111/j.1467-8748.1996.tb00547.x/asset/j.1467-8748.1996.tb00547.x.pdf?v=1&t=hja4i1kv&s=02260611f8664027d7d8beb68c85890b0fffc33e>
- Regan, Tom and Peter Singer (eds.). 1989. *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Rollin, Bernard. 1981. *Animal Rights and Human Morality*. Buffalo: Prometheus Books.
- Toynbee, Arnold. 1976. *La grande aventure de l'humanité*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Vilmer, Jean-Baptiste Jeangène. 2008. *Éthique animale*. Paris: Presses Universitaires de France.

NOTAS

El discurso de emancipación en dos cuentos mayas contemporáneos

Denis Alberto Pech Dzib
Université de Montréal

Resumen

En el presente trabajo se analizan dos cuentos mayas contemporáneos: “Ojos verdes de piedra” de María Luisa Góngora Pacheco y “Una narración sobre Yum Tziles” de Miguel Ángel May May. En cada cuento se observa un concepto de la realidad cotidiana maya (el *respeto*, el *don*), cuyas expresiones permiten constatar la presencia un orden de pensamiento maya que desmitifica la idea occidental sobre el concepto de Naturaleza, a la vez que actualizan dicho concepto desde la propia perspectiva maya. Dentro del análisis se sugiere, además, una “emancipación de la naturaleza” con respecto al pensamiento moderno occidental que ha colonizado el conocimiento maya en los últimos siglos.

Palabras clave: narrativa maya contemporánea, discurso, emancipación, respeto, don.

Résumé

Dans ce travail nous analysons deux contes mayas contemporains “Ojos verdes de piedra”, de María Luisa Góngora Pacheco, et “Una narración sobre Yum Tziles”, de Miguel Ángel May May. Dans chacun de ces contes, nous observons un concept de la réalité quotidienne maya (le *respect*, le *don*), dont les expressions permettent d’observer la présence d’une manière de penser maya qui démystifie l’idée occidentale du concept de Nature, tout en actualisant ledit concept depuis la perspective maya. Dans cette analyse, nous proposons, en plus, une “émancipation de la nature” par rapport à la pensée occidentale moderne qui a colonisé le savoir maya au cours des derniers siècles.

Mots clés: récit maya contemporain, discours, émancipation, respect, don.

Abstract

In this paper we analyse two contemporary Mayan stories, “Ojos verdes de piedra,” by María Luisa Góngora Pacheco and “Una narración sobre Yum Tziles,” by Miguel Ángel May May. In each story we observe a understanding of Mayan daily reality (*respect*, *gift*), whose expressions allow us to observe the presence of a Mayan way of thinking that both demystifies the Western idea of the concept of Nature and renews this concept from the Mayan perspective. Moreover, this analysis suggests the existence of an idea of the

“emancipation of nature” vis-à-vis modern Western thinking, which has colonised Mayan knowledge over the last centuries.

Key words: contemporary Mayan narrative, discourse, emancipation, respect, gift

1. Introducción

Con discurso de emancipación me refiero a ciertos tópicos o temas recurrentes en la literatura maya peninsular contemporánea en donde se demuestra un conocimiento de las leyes naturales y el orden divino que justifican la lógica de pensamiento, presente y actualizada, de las comunidades mayas peninsulares distinta al pensamiento moderno/colonial. Dichos tópicos se hallan frecuentemente descritos en textos narrativos, tal vez porque éstos últimos son de fácil difusión o acceso, o bien, porque el formato del género lo permite. Eso no significa que sean exclusivos a él, porque también son evidentes en otros géneros como la poesía o el teatro e, incluso, en las leyendas de transmisión oral. Para el presente trabajo me centro en el análisis del *respeto* y el *don* porque, desde mi perspectiva, son tópicos que se repiten en el discurso literario maya contemporáneo. Para mi análisis, me centro en la trayectoria de los personajes en dos cuentos, el primero, “Ojos verdes de piedra” de María Luisa Góngora Pacheco, y el segundo, “Una narración sobre Yum Tziles”, de Miguel May May, ambos escritores en lengua maya peninsular yucateca. Brevemente, el trabajo que presento a continuación utiliza un análisis semiótico-interpretativo para la comprensión del discurso literario maya contemporáneo. No obstante, dicho análisis lo enmarco dentro del modelo del mundo moderno/colonial bajo una perspectiva fronteriza, según lo esbozado por Walter Dignolo (2003), donde, además de lo señalado en líneas anteriores, contemplo los elementos que conforman el pensamiento fronterizo, a saber: la diferencia colonial, el propio pensamiento fronterizo perceptible en los textos, y la doble conciencia.

2. El respeto

Para el análisis del respeto he tomado el cuento “Ojos verdes de piedra” de María Luisa Góngora Pacheco. La trama del cuento es sencilla: Un personaje llamado Faisán, al no tener éxito en la caza, le pide ayuda a los dioses. En eso se le presenta una mujer muy bella de ojos verdes y cabello negro acompañada de dos venados a su costado; ésta le entrega uno de sus ojos para que pueda cazar cuanto quiera pero con la condición de que, pasados cuatro años, le regrese el ojo en el mismo lugar donde se lo entregó. Así lo hace Faisán y el ojo, que es en realidad de una piedra verde, continúa pasando a otros cazadores. Luego, un cazador llamado Zarigüeya, al enterarse de la existencia de la piedra, hace todo lo posible por obtenerla; cuando al fin lo logra, ya no quiere devolverla. Un día la mujer se le aparece y le reclama la piedra a Zarigüeya, éste se la devuelve pero, como castigo por haber cazado más venados de la cuenta, termina siendo cazado él.

Como ya dije, dedicaré mi análisis a la trayectoria de los personajes en los textos, en este caso, a los personajes Faisán y Zarigüeya. No obstante, antes de entrar al programa narrativo de éstos, describiré quién es y qué es lo que podría representar la figura de la mujer de los ojos verdes de piedra. Analizo, a continuación, su funcionalidad dentro del texto para, posteriormente, ponerla en relación con los otros dos personajes.

La primera aparición de Ojos verdes de piedra (como denominaremos a la misteriosa mujer del relato) se da al principio del texto y sólo ahí se la describe, pero de manera muy

concisa, como puede leerse a continuación en la siguiente cita:

[Faisán] Lloraba lastimeramente cuando sintió una ráfaga de viento y vio que de muy adentro del monte salía una mujer vestida de blanco, muy hermosa; a sus lados venían dos venaditos llevando en sus cuernos un panal [...] Sus ojos eran verdes, su cabellera negra y larga, y sus vestidos eran mecidos por el aire que le pegaba a Faisán en la frente. (Góngora 1998: 45)

A pesar de la limitada descripción de la misteriosa mujer, es posible distinguir un concepto que se repite y se relaciona con otros, me refiero al elemento “aire” o viento (“una ráfaga de viento”/“sus vestidos eran mecidos por el aire”). Dicho elemento, en sus dos acepciones, le da al personaje cierta ambigüedad entre lo liviano, lo estremecedor y lo misterioso. Además, conserva un estrecho vínculo con la naturaleza, lo cual podría otorgarle también un carácter divino. La referencia a su cabellera larga y negra, en contraste con el vestido blanco que porta, cumple la función no solo de resaltar su belleza sino también de darle un cierto aire erótico. Tal como está descrita, la mujer se acerca a otro personaje bastante común en las leyendas populares yucatecas, conocida como X-tab o X-tabay. Si bien pudiera tener algo que ver con esta última, el texto también podría tratar sobre la reivindicación del personaje Ojos verdes de piedra frente a aquél otro de influencia, más bien, mestiza. No obstante, tampoco es mi interés ahondar sobre este hecho, por el momento.

Tras esa primera descripción, en el texto se muestra una fuerte relación entre la mujer, su ojo de piedra (el que le da a Faisán para tener éxito en la caza), el venado, (animal considerado como una divinidad solar, y apreciado entre los mayas por sus propiedades alimenticias) y el dominio sobre los elementos de la naturaleza. Sobre esta relación, quisiera esbozar la siguiente hipótesis: Ojos verdes de piedra –tanto el texto como el personaje femenino– es en realidad de una figuración (o antropomorfización) del séptimo día del calendario Tzolkín maya, el cual se conoce con el nombre de Manik. Para sustentar mi hipótesis, parto del análisis que sobre este glifo ha realizado el conocido filólogo yucateco Alfredo Barrera Vásquez (1900-1980).

En su estudio titulado “Manik (Manik’). El séptimo día del calendario maya”(s/f)¹, Alfredo Barrera Vásquez habla sobre el posible significado de este día del calendario sagrado Tzolkín. El autor parte de la posible relación entre este signo y el séptimo día del calendario náhuatl (o náhua) mexicano, el cual, como ha sido demostrado en otros estudios, mantiene cierta relación con el calendario Tzolkín maya. En el calendario náhuatl, el séptimo día es representado por la cabeza, las patas, o bien, los cuernos de un ciervo (Barrera s/f: 125) y es denominado Mázatl, cuyo significado no merece mayor explicación pues es el mismo de ‘venado’. El problema surge cuando se intenta encontrarle un significado tanto a la palabra maya ‘Manik’ como a su representación jeroglífica para el calendario Tzolkín. Sobre la palabra, apenas se tiene conocimiento de ciertas variantes, entre ellas, que la palabra “ah may”, con la cual comparte la sílaba “ma-”, significa, según el diccionario de Motul: “‘venadillo pequeño criado en casa; ix may, venadilla así’. May (...) significa pezuña y, ah may e ix may, valen por 'el pezuñas' y 'la pezuña', respectivamente” (Barrera s/f: 131). No obstante, el desconcierto de Barrera se encuentra en la representación jeroglífica del término, la cual describe de la siguiente

¹ El texto se encuentra disponible en el sitio:
http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_6/IND_06_Vasquez.pdf

manera:

El signo del séptimo día de la veintena del calendario maya, es la figura de una mano derecha en aparente actitud de agarrar: el pulgar en posición horizontal y los dedos largos, ligeramente curvados; en el ángulo inferior izquierdo, debajo del dedo pulgar, luce una joya, *una piedra redonda, posiblemente una cuenta de jade*, en figura de un círculo con un centro en forma de otro círculo muy reducido o punto; saliendo de la joya generalmente, aparece un par de dientes, símbolo de materia dura. (Barrera, s/f: 125; las cursivas son mías)

Aunque en su estudio Barrera se esmera en relacionar el acto de “agarrar” (con la mano, según el glifo maya) con el acto de sacrificar a un ser vivo, en este caso, un siervo², no obstante, deja de lado, o más bien, ignora por completo, el sentido que la “piedra de jade” pueda tener en el jeroglífico, a pesar de que, como se ve en la cita anterior, lo mencione. Continuando con la representación jeroglífica (una mano “agarrando” una piedra de jade) y el análisis que realiza Barrera sobre la posible relación semántica de la palabra manik con “ma-” que se refiere al venado o “cervatillo”, sólo hace falta un elemento para comprender el origen mítico-conceptual en el que podría estar fundado el relato de “Ojos verdes de piedra”.



Manik (representación jeroglífica)

Es el mismo Barrera quien, de nuevo, lo explica: “Notemos para terminar, que en algunas representaciones de ‘manik’ el espacio entre el pulgar y el índice, forman el signo ‘ik’ que significa aire, aliento, espíritu, vida.” (Barrera, s/f: 131). Entonces, Manik, tanto semántica como fonológicamente, y contemplando los elementos anteriormente mencionados, se relaciona con el venado o cervatillo (“ma-“), el aire o espíritu (“ik”), una cuenta de jade (o piedra verde) y el acto de “agarrar” algo.

Todo lo anterior cobra sentido en el análisis que me propongo si se relacionan las descripciones que se hacen de Ojos verdes de piedra al principio del texto. Recuérdese que la mujer emerge del monte tras un fuerte viento (¿“ik”?) y sus vestidos se mecen a causa de éste; luego se dice que viene acompañada de dos venados o cervatillos (¿“ma-”?”; “may”?) que llevan en sus cuernos un panal.³ Tan solo en esta primera descripción

² Al respecto, él mismo se da por vencido: “En la abstracta simbología maya el signo manik alude al sacrificio del ciervo –o del hombre– cogido vivo para tal efecto; pero en términos lingüísticos mayas el análisis de sus componentes y su significado recto escapa a mi conocimiento; solo porque en la mayoría de las otras lenguas mayas el nombre del 7º día significa directamente “ciervo”, al igual que en el calendario náhua y en el de otros grupos mesoamericanos, es dable sospechar que se trata del nombre esotérico del venado, con un valor metafórico desconocido”. (Barrera s/f: 130)

³ Existe una creencia maya sobre el dios protector de los venados, Sip: “Es un venado, según cuentan, del tamaño de un conejo; no es grande, pero tiene una cornamenta mucho más grande que su propio cuerpo;

intuyo una posible relación semiótico-semántica con “manik” el séptimo día del calendario Tzolkín maya. Pero el elemento que englobaría mejor esta idea, sería la representación jeroglífica de este signo que, como Barrera lo ha expresado en la cita anterior, sería *una piedra redonda, posiblemente una cuenta de jade*. Esta piedra podría no ser otra que el ojo de piedra verde que la misteriosa mujer le entrega a Faisán. El hecho mismo de que se le otorgue un “ojo verde de piedra” a un cazador para ser *beneficiado* por el espíritu divino del monte para la caza del venado, y que dicho objeto pase “de mano en mano”, le da un mayor sentido a lo que podría haber significado originalmente el día séptimo del calendario maya Tzolkín; es decir, el día de pasar la piedra de jade o “devolver” la piedra al espíritu del monte en vez del día de la caza o del “sacrificio” del venado, como lo habría interpretado Barrera. Esto último tendría qué ser el tema principal del presente relato y el principio de donde habría qué partir para el análisis de los personajes.

Pues bien, teniendo en cuenta el universo mítico-conceptual maya descrito en los párrafos anteriores, es posible proceder con mejores bases epistémicas para el análisis de la trayectoria de los otros dos personajes que me interesan del texto. Como ya mencioné, el relato se compone de dos protagonistas que se relacionan, cada uno a su manera, con Ojos verdes de piedra, por lo que el cuento pareciera encontrarse dividido en dos partes. De ello, es posible inducir la existencia de dos programas narrativos (PN) para cada personaje, los cuales defino de la siguiente manera:

$$\begin{array}{l} \text{PNSO}_1: \quad S_1 \vee O_1 \quad \rightarrow \quad S_1 \wedge O_1 \\ \text{PNSO}_2: \quad S_2 \wedge O_2 \quad \rightarrow \quad S_2 \vee O_2 \quad \rightarrow \quad S_2 \vee O_2 \end{array}$$

donde:

S₁ : Faisán	∧ : Conjunción
S₂ : Zarigüeya	∨ : Disjunción
O : Objeto de deseo	→ : Trayectoria/Cambio
O₁ : <i>poder</i> cazar	
O₂ : Ojo verde de piedra	

La explicación al esquema es la siguiente: Faisán (S₁) se encuentra desunido de su objeto de deseo que es *poder* cazar venado (O₁). Su desesperación lo lleva a pedir ayuda a las divinidades del monte para lograrlo, es entonces cuando se le aparece la mujer de los Ojos verdes de piedra (*sujeto transformador*) quien le entrega uno de sus ojos, con el cual obtiene dicho “poder” para cazar cuanto se le antoje. De esta manera, a Faisán se le otorga un “Don” divino con el cual puede conseguir su objeto de deseo; en pocas palabras, Faisán parte de un estado inicial de dis-junción a un estado final de conjunción. A partir de la obtención del objeto de deseo de Faisán, comienza el programa narrativo de Zarigüeya (S₂) con la variante de que su objeto de deseo es distinto. En Zarigüeya, el deseo no es tanto poder cazar venados sino, más bien, obtener el objeto que lo representa, es decir, el Ojo verde de piedra (O₂). Aquí, la piedra es vista no tanto por su calidad de un “Don” divino, sino como el objeto o la representación material del Poder. De ahí que el

en medio de su cornamenta viene un panal redondo, gris, de avispa. Esta es la versión visible del dios protector de los venados, Sip”. (Feliciano Sánchez Chan citado en Frischmann, 2009: 73).

programa narrativo de Zarigüeya sea distinto al de Faisán, puesto que pasa de un estado inicial de dis-junción a uno intermedio de conjunción con su objeto de deseo. Sin embargo, debido a sus prácticas abusivas, Zarigüeya sufre la acción del mismo sujeto transformador del principio, la mujer de los ojos verdes, la cual le obliga a devolverle la piedra. Como consecuencia, el estado final del personaje es de dis-junción, lo que finalmente lo lleva a la muerte.

Al principio del texto, se nos dice que Faisán se ve obligado a cazar porque se le ha acabado el maíz y el frijol de su milpa, lo cual indica que la caza no representa para él una actividad habitual y que la siembra es su actividad y sustento principal: “Faisán salía a ver si podía cazar algo, ya que tenía que alimentar a la gente de su casa, y de su milpa se había acabado el maíz y el frijol.” (Góngora 1998: 45) También se nos muestra como un personaje consciente y bondadoso por pensar siempre en los suyos antes que en él mismo: “-Que cuando salga de cacería, cace algo para llevar a los míos.” (Góngora 1998: 45). Se lo ve en una relación solidaria dentro de su propia comunidad: “Todos sus compañeros se reunieron para ayudar a beneficiarlo.” (Góngora 1998: 46); y se muestra prudente al mantener en secreto la piedra tal como la mujer se lo ordenó: “Cuando ya estaba listo el animal, Faisán pidió que le dieran el estómago y fue a lavarlo lejos; allí encontró la piedra verde, la tomó y regresó a su casa a guardarla muy bien dentro de su sabucán” (Góngora 1998: 46). Además, respetó el pacto con la mujer misteriosa al devolverle la piedra pasados los cuatro años de su uso: “Desde entonces Faisán cazó cuanto quiso. Así pasaron los años que le había predicho la de los ojos verdes de piedra y llegó el día en que debió devolverla y así lo hizo.” (Góngora 1998: 47) Otro momento donde se muestra respetuoso de las tradiciones y el orden divino es cuando, después de haber sacrificado al animal para su consumo, nuestro personaje le rinde tributo a los dioses en agradecimiento por la dádiva recibida: “Se horneó en la tierra el venado. Al sacarlo, lo primero que Faisán hizo fue tomar la parte más pequeña que tiene el hígado y arrojarlo por pedazos hacia los cuatro puntos cardinales, dando gracias a los Señores, y un pedazo más, al centro, para el Dios Único.” (Góngora 1998: 47) Los señores a los que se refiere son los Yum Tziles, de los cuales dedicaremos un apartado más adelante. El Dios Único se trataría pues de un sincretismo con el dios cristiano.

En contraste, a Zarigüeya se lo describe como un personaje codicioso y avaro: “Zarigüeya, supo de la piedra y comenzó a buscar la manera de obtenerla. Pero cuando se la dieron no quiso devolverla” (Góngora 1998: 47); además de flojo y mentiroso:

Un día que salió de cacería comenzó a dormitar y de repente escuchó que raspaban el árbol donde estaba encaramado y se dio cuenta que estaba rodeado de venados; entre ellos estaba la mujer que se le apareció a Faisán y le habló así:

-¿Por qué no me devolviste mi ojo?

-No sabía que era tu ojo- contestó Zarigüeya.

-Te dijeron las condiciones y ahora te cazarán, por haber cazado los venados que no te pertenecían. Dame mi ojo.

Zarigüeya entregó la piedra a su dueña y bajó los ojos. Cuando los levantó ya no estaba. (Góngora 1998: 47 y 48)

Aunque Zarigüeya terminó por devolver el ojo a la mujer, su mal ya estaba hecho, por lo que se cumplió la predicción de Ojos verdes de piedra y finalmente resultó cazado: “El día que salió para cazar, lo cazaron a él.” (Góngora 1998: 48). Sobre esto último, no se da mayores detalles, y al parecer se deja a la imaginación del lector la forma en que sucedió.

Existen dos interpretaciones posibles, la primera, que Zarigüeya haya sido cazado por los venados de Ojos verdes de piedra, como así parece darse a entender al principio del relato cuando ésta le advierte a Faisán sobre lo que le sucedería de no devolverle la piedra: “Pero cuando pasen cuatro años, me lo devolverás aquí mismo; si no lo hicieras, mis venados vendrán a buscarte y, si no lo entregaras, te matarán” (Góngora 1998: 46). Otra posible interpretación se halla en la voz popular de las comunidades mayas, donde a veces es posible escuchar historias o anécdotas de cacerías en las cuales un cazador suele ser confundido con un venado; en consecuencia, éste es cazado como tal. Posteriormente, se sabe que se ha matado a un hombre y no a un animal, afirmándose en la mayoría de los casos que lo que se vio fue a este último⁴.

Continuando con el análisis, tenemos a dos personajes diametralmente opuestos. Mientras que Faisán se muestra como un personaje consciente, bondadoso, solidario y prudente, es, principalmente, respetuoso con su compromiso de devolver la piedra y con la tradición; Zarigüeya, en cambio, es codicioso, avaro, flojo, mentiroso e irrespetuoso con las tradiciones, con su compromiso hacia la divinidad e, incluso, con su comunidad. Acerca de esto último, es de resaltar el hecho que Zarigüeya cazó venados que *no le pertenecían* (ver cita), lo cual significa que tomó venados que podían haber cazado otros. Esto se contrapone directamente con la buena conciencia de Faisán quien, como ya vimos, prefería compartir con su comunidad lo que había obtenido para sí. El sentido de pertenencia juega aquí dos roles importantes. Por un lado, el del benefactor, como el caso de Faisán, quien pertenece a una comunidad, piensa por ella y se siente obligado de compartir lo que tiene. Por el otro, el del infractor, como en el caso de Zarigüeya, quien toma más de la cuenta de lo que se le ha otorgado, y no solamente goza de algo que no es suyo (pues pertenece a un orden divino o natural) sino que, también, le está restando la oportunidad a otro de poder aprovecharlo. El *respeto* es la línea que polariza las acciones de ambos personajes y cuyas consecuencias son determinantes. El diálogo entre la ambición y el respeto (por lo ajeno y por lo propio) se resume en los párrafos finales del texto:

Por eso, cuando se le regala un venado al cazador y encuentra la piedra verde, tiene que devolverla cuando le digan.

Y ayer, cuando fuimos a cazar, entre nosotros había un cazador que le tocó un venado y hasta ahora sigue buscando la piedra del venado. (Góngora 1998: 48)

La sentencia de este párrafo, que se mantiene abierto, soslaya la codicia por parte de los cazadores para encontrar la piedra verde en el interior del venado. Esto contrasta con la sentencia del primer párrafo donde se advierte la responsabilidad que tienen éstos por hacer respetar la ley natural ya que, como se dice explícitamente, el venado es un regalo de las divinidades. El vínculo entre lo divino y el orden natural debe respetarse por encima de la codicia de los hombres. En este sentido, el mensaje es bastante claro en el relato: conviene respetar las condiciones de las divinidades naturales para obtener su beneficio, de lo contrario, se puede salir perjudicado.

En general, el respeto expresa una forma de pensamiento en la tradición maya que

⁴ En la pieza teatral contemporánea maya titulada *Kéej'ob / Venados* (2009) del escritor Feliciano Sánchez Chan, el personaje principal experimenta estas posibles aseveraciones, librándose sin embargo de ambas. En el texto no se habla de una *piedra verde* sino de un *tuunich kéej*, el cual se traduce como “piedra de venado” que otorga el mismo poder a quien lo posee.

contempla los “modos de convivencia” entre el sujeto individual, la familia, la comunidad y los seres del orbe divino-natural. Se pugna por una idea de convivencia respetuosa de los órdenes establecidos por estos últimos, pues son ellos los que finalmente deciden darle al hombre el beneficio del alimento. En otras palabras, la naturaleza se encuentra emancipada, no solo del hombre mismo sino de la idea moderna de naturaleza misma, la cual se considera como algo que se debe dominar. Un discurso emancipador se encuentra implícito en el texto. A continuación, veremos hacia qué otros orbes se dirige dicho discurso.

3. El don

Se ha visto en el análisis anterior que la piedra verde para cazar el venado puede ser un *don* igualmente benéfico como perjudicial para quien lo porta, sobre todo si no se cumple con la responsabilidad de mantenerlo. Esto último es una falta de respeto a la divinidad otorgadora. A pesar de ello, el *don* casi siempre es un regalo y, como tal, uno parece no poder negarse a recibirlo, sobre todo si es de manos de alguna divinidad. Pero, ¿podría suceder? Quiero decir, ¿es posible que alguien pueda negarse a recibir un regalo de esta naturaleza de manos de un dios? ¿Y al hacerlo, no se cometería una falta de respeto? Aunque parezca extraño, es posible negarse a un regalo divino y todavía sin faltarle al respeto a las divinidades; esto por lo menos dentro del universo literario maya. Lo anterior sucede en un cuento de Miguel Ángel May May titulado “Una narración sobre Yum Tziles”. En él se cuenta la historia de Clavio, un campesino maya que a petición de su vecino se va a la milpa a cortar leña, pero en su camino de regreso se encuentra con un anciano quien le sugiere reposar en su casa antes de que lleguen las lluvias. En la casa del anciano, Clavio se encuentra con otros tres ancianos que habitan en el mismo lugar y, para su sorpresa, todos resultan ser los generadores de las lluvias. Por la prudencia que muestra Clavio al estar con ellos, los ancianos le ofrecen convertirlo en *jmen* (sacerdote maya). Clavio se niega y los ancianos tampoco le insisten, por lo que lo regresan al monte haciéndole creer que todo lo que vivió con ellos fue un sueño. Clavio regresa al pueblo y le cuenta todo a su vecino, quien pensó que se encontraba perdido. Éste le confirma que, en efecto, los ancianos a quien visitó eran los dioses generadores de las lluvias llamados Yum-Tziles y que en tiempos de su abuelo se habían llevado a otra persona que sí aceptó la oferta y se convirtió en *jmen*. El relato termina con la duda implícita del por qué Clavio no aceptó convertirse en *jmen* y la frase: “hubiera sido el mejor de los *jmenes*.”

La trayectoria Clavio es un poco más compleja de lo que parece, y podemos traducir su programa narrativo de la siguiente manera:

$$\text{PNSO}_1: \quad S_1 \vee O_1 \quad \rightarrow \quad \underbrace{(S_1 \wedge O \rightarrow S_1 \vee O_2)}_{S_2} \quad \rightarrow \quad S_1 \vee O_1$$

donde:

S_1 : Clavio	\wedge : Conjunción
O_1 : Compromiso (leña)	\vee : Disjunción
S_2 : Ancianos	\rightarrow : Trayectoria
O_2 : Don	

Siguiendo el esquema, nuestro personaje principal, Clavio (S_1) tiene un primer objeto de deseo (O_1) que es traer la leña a su vecino, es decir, *ser* responsable. No obstante, se

encuentra con un obstáculo, la lluvia, que es presentada en la figura de los ancianos o Yum Tziles (S_2) quienes interfieren con un nuevo objeto de deseo (O_2) y es convertir a Clavio en *jmen*. En consecuencia, estos Yum Tziles potencialmente son los transformadores de la trayectoria de nuestro personaje pues tienen el Saber y el Poder de otorgar el *don*, es decir, de enseñar los secretos de ser *jmen*, pero ellos también se encuentran con un obstáculo, la negativa de Clavio, el no-deseo de convertirse en *jmen*, pues, según él, de nada le serviría, ya que se encuentra “bien como está”. Finalmente Clavio es regresado al sitio donde se encontró con el primer anciano, es decir, en el monte junto a la leña que al principio había recolectado, pero que, a pesar de la lluvia, no se encontraba mojada:

Se acercó y le echaron el agua de uno de los calabazos en su cabeza. La sintió fría y cerró los ojos; cuando los abrió se dio cuenta que se encontraba otra vez en el monte donde había visto al viejito y su leña ya no se encontraba mojada. Se restregó los ojos porque no alcanzaba a comprender qué era lo que había sucedido realmente. (...) Como estaba hambriento y sediento, cargó con la leña y regresó al pueblo. (May 2009: 157)

Los Yum Tziles, en vez de impedir o transformar la trayectoria de Clavio, devienen los otorgadores del primer objeto de deseo de éste, que era regresar con la leña (seca) para su vecino y cumplir con su responsabilidad primera (O_1).

De nuevo tenemos un personaje que no se nos describe físicamente, sino a partir de sus acciones. Las únicas descripciones o referencias sobre él en el texto se encuentran en la siguiente cita:

Hubo una persona que vivía en una casita de paja, a la salida del pueblo, rumbo a la ciudad de Izamal; tartamudeaba mucho al hablar pero se daba a entender; siempre mascaba tabaco y trabajaba haciendo mandados.
Un día que descansaba en su casa, en su vieja hamaca, como a las ocho de la mañana, don Nolo llegó a verlo... (May 2009: 155)

Llama la atención que la primera información que se da sobre Clavio es sobre el sitio en donde vive: una casa a la salida del pueblo rumbo a la ciudad. Es decir, Clavio habita en los límites de la comunidad, pero en el camino de ‘en medio’ hacia la ciudad; dicho de otra manera, Clavio es un personaje *fronterizo* entre lo rural y lo urbano. Esto es de tomar en cuenta porque tal vez tenga qué ver en las razones de Clavio para no querer convertirse en *jmen*. Por otro lado, aunque el narrador no dé muchos detalles sobre los rasgos físicos de Clavio, sí se nos enumera algunas de sus peculiaridades, como el hecho de que tartamudeaba al hablar (“pero se daba a entender”), le gustaba el tabaco y trabajaba haciendo mandados. Todo esto hace pensar que se trata de un hombre de condición y características humildes, puesto que “mascar” tabaco no es lo mismo que “fumar” tabaco. Se nos describe también como alguien con cierto servicio hacia la comunidad, ya que hacer “mandados” tampoco es lo mismo que trabajar para alguien más o para beneficio propio; esto último se refuerza cuando notamos que el objeto de deseo de Clavio es cumplir con su promesa de llevarle la leña a su vecino don Nolo. No obstante, también se intuye que nuestro personaje era medio flojo, pues “descansaba en su casa, en su vieja hamaca, como a las ocho de la mañana”, hora del día en la que la mayoría de los campesinos mayas se encuentran trabajando en la milpa. En otro momento, se nos muestra también a Clavio como alguien prudente. Por ejemplo, cuando a pesar del

ofrecimiento de los ancianos de que coma algo de lo que tenían sobre su mesa, Clavio no lo acepta porque se da cuenta que se trata de ofrendas sagradas:

Clavio se acercó a la mesa y vio elotes que se habían cocido bajo la tierra, atole, pozole, la sopa y los panes que se utilizan para las ceremonias de Ch'a' cháak y Wajil Kol, pollos y todos los productos de las milpas. Se dieron cuenta que estaba mirando mucho la comida y le dijeron:

-Si tienes hambre, ¿por qué no tomas lo que quieras comer?

-No, no tengo hambre –contestó apenado porque lo habían descubierto. (May 2009: 156)

El ofrecimiento de los Yum Tziles aquí es para probar la prudencia de Clavio y si tiene conocimiento del respeto hacia las ofrendas. Esto explica por qué luego los Yum Tziles, o señores de las lluvias, le ofrecen convertirlo en *jmen*, aunque sin éxito.

Hago un breve paréntesis para aclarar qué es y lo que significa un *jmen*, así como su importancia dentro de las comunidades mayas peninsulares de Yucatán. Esto para contraponerlo con las características del personaje principal del texto y para comprender el posible mensaje implícito en la negativa de Clavio a convertirse en uno.

Como se mencionó hace un momento, el *jmen* es el sacerdote maya tradicional, y difiere del religioso católico en que éste se dedica, evidentemente, a las ceremonias exclusivamente cristianas mientras que el otro, es decir, el *jmen*, es el intermediario entre los dioses de la naturaleza o los espíritus naturales y los hombres y mujeres de las comunidades. Entre otras muchas acciones, como la curación por medio de las plantas o su capacidad de adivinación y predicción, el *jmen* se encarga de diferentes tipos de ceremonias. Interviene en la bendición de terrenos, en la ofrenda de las cosechas y en la petición de lluvias mediante plegarias, cantos y rezos.⁵ Dentro de las ceremonias más importantes, la del Ch'a' chaak es la más representativa. Ésta consiste en la petición de las lluvias a las divinidades que las rigen, es decir, los Yum Tziles, como acabamos de ver en el relato. En ellas se otorgan diferentes tipos de ofrendas, como las descritas en la cita anterior. Estas ofrendas solo se pueden hacer llegar a las divinidades por medio del *jmen*, ya que sin su intervención los dioses no recibirían ningún alimento y los humanos no recibiríamos las lluvias. La reciprocidad, es un factor importante en este sentido. De ahí la importancia del *jmen*, quien no solo es indispensable en la vida de las comunidades, otorgándoles el beneficio de los dioses, sino también en el mantenimiento de las divinidades, alimentándolos con ofrendas, cantos y rezos. De ello se asume que el rol del *jmen* es sumamente importante y conlleva una gran responsabilidad, lo cual podría estar en contra de nuestro personaje. La duda que surge al respecto es: ¿por qué escoger a Clavio y no a otro?

Regresando al texto. La única explicación que se da en él sobre la negativa de Clavio para convertirse en *jmen*, él mismo la dice: “¿de qué me serviría aprenderlo? Estoy muy contento como estoy.” (May 2009: 157) Por lo que se ve, él no le encuentra ninguna utilidad al ofrecimiento de los Yum Tziles, no tanto porque lo obligaría a colaborar de manera más eficiente con su comunidad, es decir, asumir una responsabilidad mayor, sino porque no parece contribuir en su felicidad personal. Si, por otro lado, consideramos que Clavio es tartamudo y flojo, contemplando que, inclusive, se dedica a los mandados posiblemente para no obtener un trabajo fijo, esto también supone que no posee una

⁵ Ver H. Frischmann y Carlos Montemayor 2009, Apéndice A, p. 315 y 316.

actitud decidida y se trata de alguien conformista. Recuérdese la situación fronteriza de Clavio, que habita en el camino del pueblo hacia la ciudad de Izamal. Intuyo que es esa situación la que no le permite tomar decisiones importantes. El no pertenecer completamente a la comunidad (por vivir en las afueras) y por sus aspiraciones a la vida de la ciudad (por estar en el camino a la ciudad de Izamal), Clavio representa al sujeto fronterizo que no interfiere por completo en ningún espacio social, lo cual le da un carácter de indeterminación, conformismo (estar contento como está) y ambigüedad. A pesar de que el personaje parece consciente de las dos realidades a las que no pertenece completamente, no parece poseer un pensamiento fronterizo, es decir, un pensamiento que lo haga reflexionar sobre su papel de sujeto colonial, cuya labor sea la de cambiar el pensamiento de modernidad/colonialidad del que forma parte. Con ello intento sugerir que un sujeto fronterizo, a pesar de poseer una doble consciencia, no necesariamente posee, precisamente, *pensamiento fronterizo*. Contemplándolo de esta manera, la doble consciencia puede surgir dentro de un pensamiento moderno y lograr ser consciente de la diferencia cultural del sujeto mismo, mas no de la diferencia colonial. Por lo menos esto es lo que se traduce de este personaje. Sin embargo, una cosa es lo expresado en la trayectoria del personaje y otra lo expresado por la voz narrativa, la cual se hace evidente al final del texto terminando con la frase siguiente: “Tal como le sucedió a ese señor, a Clavio lo habían elegido para que fuera un buen *jmen*, pero no lo aceptó; hubiera sido el mejor de los *jmenes*.” La voz narrativa, al contrario que Clavio, sí parece poseer *pensamiento fronterizo* al encontrarse consciente de la diferencia colonial del personaje, es decir, de su situación privilegiada, fronteriza, y del alcance que hubiese tenido al llegar a ser “el mejor de los *jmenes*”.

Recapitulando, la diferencia en la idea del “don” en este relato con respecto al anterior, es que aquí el don es algo que se escoge, o el cual uno puede aceptar o rechazar de acuerdo a una situación particular, como lo fue en este caso, de un personaje fronterizo. Podría decirse, por lo tanto, que en el relato existe un discurso emancipador pero en el sentido inverso a lo expresado en Ojos verdes de piedra. Aquí, la emancipación se da desde los límites de la hegemonía subalterna, es decir, como un rechazo a la tradición. No obstante, eso no significa necesariamente el rechazo total de un vínculo con las divinidades naturales o la tradición maya de un pensamiento, pues aunque el personaje de Clavio no haya decidido ocupar el rol de *jmen* para el potencial beneficio de su comunidad, el narrador hace una llamada de atención (con la última frase del relato), con una mezcla de nostalgia e ironía, para aquellos que se encuentren en una situación fronteriza, como Clavio, y tomen mayor conciencia de su situación privilegiada.

4. Conclusiones

Para concluir este trabajo, solo queda decir que el respeto y el don evidencian dos formas de pensar que se relacionan con el conocimiento y la emancipación del orden natural. Durante el análisis del relato de Ojos verdes de piedra, se concluyó que el respeto expresa una forma de pensamiento que mira hacia los “modos de convivencia” tanto dentro de la comunidad maya, como fuera de ella, es decir, con otras comunidades, o con otros órdenes naturales. Al formar todos parte de uno o varios orbes compartidos, un principio básico como lo es la obtención de alimento (sea a partir del don de beneficiarse en la caza o del don para la obtención de las lluvias) debe partir del respeto a las normas dadas por las divinidades naturales. La convivencia, que es una forma de la

interculturalidad, no se limita por lo tanto a las relaciones sociales o humanas sino también a una relación respetuosa hacia los seres espirituales, a menudo personificados en los elementos naturales. El discurso emancipador en este caso se dio en la separación del concepto moderno sobre la naturaleza, cuya influencia es también una forma de colonialidad. La soberanía que se obtiene de ello radica en el cambio de concepción sobre la idea de “naturaleza” misma buscando precisamente la emancipación de esta última de la modernidad. Por otro lado, el discurso emancipador en el relato de “Una narración sobre los Yum Tziles” se da, por el contrario, del sujeto fronterizo hacia su propia tradición, no tanto porque no la respete o la desconozca (pues como se vio, ha sido todo lo contrario) sino porque éstas no forman parte de su realización personal. Esto último podría considerarse como una situación moderna, pero como se resaltó aquí, no es tanto el grado de colonialidad que posee el sujeto fronterizo, sino la conciencia de pertenecer y no pertenecer al mismo tiempo a una (o dos) comunidad(es). El hecho es que un sujeto fronterizo como el personaje no necesariamente posee un *pensamiento fronterizo* a pesar de poseer doble consciencia. El discurso emancipado del personaje (liberado de su tradición) no necesariamente es el discurso emancipador de la voz narrativa, pues la última frase del texto parece sugerir más una emancipación del orden de pensamiento moderno/colonial. En términos generales, se puede decir que el discurso emancipador desde la perspectiva en la que fueron analizados ambos relatos, va en dos sentidos: hacia uno mismo, es decir, emancipándose de los postulados mayas tradicionales sobre la responsabilidades hacia comunidad y las divinidades (como en Clavio); o bien, hacia la mismidad occidental, que es lo mismo que emanciparse de la hegemonía moderna que mira el orden natural como un objeto-sujeto de dominación (como en Ojos verdes de piedra).

Bibliografía

- Barrera Vásquez, Alfredo. (s/f). “Manik (Manik’). El séptimo día del calendario maya.” Disponible en: http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_6/IND_06_Vasquez.pdf. Consultado en marzo de 2013.
- Ceh Moo, Marisol. 2008. *X-Teya, u puksi'ik'al ko'olel / Teya, un corazón de mujer*. México: CONACULTA – Dirección General de Culturas Populares – Letras Indígenas Contemporáneas.
- May May, Miguel Ángel. 2009. “Una narración sobre Yum Tziles” en Montemayor, Carlos y Donald H. Frischmann (eds.) *U túumben k'aayilo'ob x-ya'axche' / Los nuevos cantos de la ceiba / The new songs of the ceiba*. México: Instituto de Cultura de Yucatán.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Ediciones Akal.

Interculturalidad y traducción. Retos al entendimiento y la comunicación

Fernando Limón Aguirre
El Colegio de la Frontera Sur (México)

Resumen

El mundo de los múltiples mundos, entendido como el anhelo utópico de la interculturalidad, fruto del respeto, del entendimiento y de la comunicación, pasa por trabajos de traducción conscientes y comprometidos en dicha causa. Tratándose de una interculturalidad incluyente de pueblos indígenas, ahora discriminados, la labor del traductor intercultural no es sólo comunicar una lengua, sino un modo de vida con el cual debe estar compenetrado, al igual que una visión específica del mundo y un acervo cultural particular que contiene una historia y los gérmenes del futuro anhelado.

Palabras claves: Conocimientos culturales, utopía, traductor intercultural, alteridad, diálogo, apuesta.

Résumé

Un monde de multiple monde, compris comme le souhait utopique de l'interculturalité, fruit du respect, de la compréhension et de la communication, passe par un travail de traduction conscient et engagé à cette cause. En considérant une interculturalité inclusive des peuples autochtones, actuellement discriminés, le traducteur interculturel doit envisager que son travail n'est pas seulement celui de communiquer une langue, mais un mode de vie avec lequel il se doit d'être imprégné, tout comme une vision spécifique du monde et des acquis culturels particuliers qui contiennent une histoire et les germes d'un futur désiré.

Mots clés: Connaissances culturelles, utopie, traducteur interculturel, altérité, dialogue, pari.

Abstract

The world of multiple worlds, understood as the utopic yearning for interculturality, a fruit of respect, understanding, and communication, occurs through the work of conscious translation that is committed to this cause. The work of the intercultural translator, concerning an interculturality that includes indigenous peoples, who are currently discriminated against, is not only to communicate a language. Rather, the translator must be permeated by a way of life, as well as a specific world view and particular cultural heritage that contains a history and the seeds of a desired future.

Key words: Cultural knowledge, utopia, intercultural translator, alterity, dialogue, wager.

1. Introducción

La traducción se enfrenta cada vez más con las dinámicas crecientes del multiculturalismo cargado de tensiones y conflictos y, por tanto, con la problemática y las exigencias de la interculturalidad. Este hecho de repercusiones cotidianas en muchos lugares del planeta, en los sitios de encuentro de pueblos con sus culturas y sus idiomas, apremia a la traductología a abrirse a otras disciplinas y a acudir a ellas mediante la realización de trabajos interdisciplinarios.

El presente texto se propone atraer la atención del quehacer traductológico respecto de los conocimientos culturales de los pueblos indígenas y autóctonos. La situación común de estos pueblos, con las circunstancias y experiencias que enmarcan sus conocimientos culturales, es un reto de dimensiones éticas y políticas para quienes desde la traducción pueden asumir una causa de vida y reconciliación que haga frente a la discriminación y el desprecio vividos sistemáticamente por estos pueblos.

Según la UNESCO (2012), actualmente 350 millones de personas en más de 70 países del mundo, pertenecen a alguno de los pueblos y comunidades indígenas autóctonas, que representan alrededor de 5 mil lenguas y culturas. A pesar de la riqueza de sus conocimientos culturales, de su aporte a la historia y la cultura de todos los países del mundo y de su modo de vida reconocidamente más atento y cuidadoso de la biodiversidad y de la vida natural del planeta, muchos de estos pueblos y su gente permanecen marginados socialmente, viéndose privados de sus derechos fundamentales.

Este conjunto de hechos: el paisaje cultural mundial, la diversidad biológica y cultural vinculada a la historia y los territorios de los pueblos indígenas y autóctonos, el imperativo de una justicia social, la necesaria correspondencia a su aporte en beneficio de la humanidad, la conveniencia y pertinencia de continuar con su aporte y su acogida con gratitud para hacerle acervo accesible y recurso real para todas las personas y familias, convocan a la actuación que propicie, fomente y realice el diálogo entre pueblos y culturas. Empero, el diálogo con los pueblos indígenas y autóctonos, aun con la mejor de las intenciones, no puede hacer caso omiso al acontecimiento histórico de la colonización que han sufrido y siguen padeciendo, que a quererlo o no es el marco y contexto del pretendido y propuesto diálogo. Esta colonización ha llevado a los pueblos, sus comunidades y su gente a la muerte, al sufrimiento y a la marginación, ubicándolos en entornos e imaginarios sociales de estigma, sin importar el país de que se trate, en posición de minusvalía, como pobres, como dependientes, como gente incivilizada, sin educación y sin conocimientos. La carga misma que implica esta representación social es injusta, es lacerante y tiene consecuencias nefastas, contra las que los pueblos y las personas tienen que enfrentarse.

2. La interculturalidad como experiencia utópica

Al interesarse uno en la temática de la interculturalidad y mayormente al pretender involucrarse en una actividad tendente a realizarla, debe uno primero pensar y reconocer cuál es su propia experiencia, su conocimiento, su imaginario y sus deseos al respecto. ¿Cómo ha estado constelada mi experiencia al respecto: cuáles han sido mis convivencias con otras culturas, qué conflictos o dificultades personales o sociales han marcado esta experiencia, qué reglas y leyes la intentan orientar y contener, qué mensajes se transmiten en los medios, qué formación se me ha dado y qué cotidianeidad de relaciones multiculturales alimento?

De igual manera, resulta fundamental reconocer cuáles son las imágenes del pasado que se renuevan en las presentes relaciones, muchas de ellas renovando negaciones y lógicas de aprovechamiento. ¿Qué nociones de futuro la condicionan? ¿Qué racionalidades están en juego? Económica, política y sociológicamente, las experiencias históricas del contacto siguen presentes, por eso resulta importante reconocer el origen y las intenciones manifiestas en tal contacto: ¿Qué lógicas, sentidos, intencionalidades e intereses han marcado la relación?

La interculturalidad no puede ser entendida sino desde una perspectiva utópica, es decir esperanzada, siguiendo lo expuesto por Bloch (1977), en la lógica de los sueños conscientes y del anticipo de lo aún no logrado. La interculturalidad se verifica en el hecho de que personas y grupos en convivencia con concepciones diferentes de la vida, del ser, del mundo y de las relaciones implicadas, mediante el dialogo, apuestan a aprender unas de las otras, enriqueciéndose recíprocamente y realizando en complicidad el mundo de los múltiples mundos, como proyecto de vida común. Esta comprensión de la interculturalidad es el planteamiento básico del presente texto.

Es de remarcarse que hay una dimensión esperanzada y utópica. La interculturalidad es a la vez una complicidad (como hecho empírico) y una apuesta (como trasgresión de la lógica imperante). Esta aseveración reconoce la dialéctica implicada en la cual es igualmente empírico el hecho de que el multiculturalismo está atravesado por conflicto y dolor (Wieviorka 1997). El multiculturalismo que se experimenta continua y normalmente está pautado por relaciones de poder colonial y colonizante, es decir opresor, cuyas consecuencias son de muerte, pues muere gente, mueren lenguas, mueren culturas, mueren conocimientos culturales y, debido a ello, se pierde el respeto a la naturaleza, se le maltrata y mueren muchas especies.

De modo que el interculturalismo se verifica en relaciones trasgresoras, es decir, en relaciones fecundas de esperanza, donde la complicidad es una trasgresión a lo establecido. Pero, ¿cómo es esto posible? Cuando en nuestra definición se habla de concepciones se está haciendo referencia a visiones y nombramientos que son marcadamente diferentes, por lo que no puede haber interculturalidad sin la mediación de diálogo. Este diálogo pasa necesariamente por una interpretación y una traducción y en él son las personas particulares quienes van a dar contenido al hecho, a la comprensión y al concepto de interculturalidad. Este diálogo resulta a su vez concreción y base para la apuesta en común. En esta lógica, debe decirse en sentido semejante que la interculturalidad es ya y en sí misma un principio dialéctico de esta mediación.

La interculturalidad como utopía es siempre un reto al entendimiento y a la comunicación, más aún cuando la convivencia se da entre grupos culturales y pueblos atravesados por relaciones de colonización. La interculturalidad, y por lo tanto el diálogo, y por consiguiente la traducción, están convocados a ocupar un papel activo y consciente de ruptura de prejuicios, que deshaga barreras reales e imaginarias, que deconstruya identidades, que destrone a los poderosos y engréidos. El reto es reconciliar con la verdad a los pueblos, a la historia y a las lenguas (Benjamin 1996).

La interculturalidad es camino (que se hace al andar), es un camino por el cual se configuran las subjetividades, maneras concretas de vivir en la diversidad sin perderse, modos creativos y flexibles de relacionarse para ofrecer y aceptar, para dar y recibir, así como también prácticas precisas de respetarse. Es por tanto una epistemología, una siempre renovada epistemología, que va condicionando nuestra forma de entender y de

relacionarnos con las cosas, los hechos, los procesos y los fenómenos.

No es un camino unívoco, pues en él se verifican múltiples disposiciones y perspectivas; no obstante, hay la presencia de una teleología –un sentido último, una orientación que es esperanza y reconciliación–. Esta teleología, siguiendo con la perspectiva dialéctica, tiene y no tiene reglas (pues es lógico que haya procesos de reglamentación y porque muchas veces son resultado de la complicidad), y las reglas que tiene tanto le ayudan como le estorban; le estorban porque hacen rígido el camino pero a su vez le ayudan porque hace más factible la complicidad.

Antes de transitar al tema de la lengua y la cultura, conviene dejar planteados algunos cuestionamientos que favorezcan la reflexión y la toma de conciencia del hecho real del diálogo intercultural y de su posible contenido, que incluirá conocimientos culturales los cuáles, más que ser anatema según la lógica moderna, serán premisa y proyecto. Y dado que se trata de una apuesta libre y soberana, conviene dejar planteadas las preguntas de nueva cuenta en primera persona: Cuando estoy en un diálogo intercultural ¿qué comunico? ¿Qué comprendo? ¿Qué alcanzo a comunicar a otro diferente? ¿Qué alcanzo a comprender de otro muy diferente? Cuando comunico ¿qué des-cubro al otro?, ¿qué le muestro? Cuando comprendo ¿qué se me revela?, ¿qué des-cubro del otro? Des-cubrir es siempre un renovado cubrimiento, puesto que se le pone un nuevo manto que es el de “mi entendimiento”, es el recubrimiento que se le hace al hecho revelado, ahora con “mi experiencia” y con “mis categorías”, ésas que me permiten comprender y desenvolverme.

3. Lengua y cultura

A la lengua, en muchos sentidos y remitiéndose a la noción de comunidad lingüística (Moreno 2009), la debemos tener como sinónimo de conocimiento: conocimiento cultural, modo de vida, modo de percepción, conocimiento de la naturaleza desde el territorio que se habita, conocimiento de la biodiversidad y relación con la misma (Limón 2010). Las lenguas contienen y expresan la totalidad de las ideas en su conjunto; es decir, contienen el universo de pensamiento, de percepción y de apreciación que ha sido producido por la vida humana.

Cada lengua es la expresión de un modo de vida particular, de una visión específica del mundo y de un acervo cultural. Los hablantes de una lengua son herederos de la sabiduría con la que su pueblo ha resuelto los requerimientos de la interacción con su entorno, en el marco de su ubicación territorial y a lo largo de su historia; conteniendo por tanto memoria y esperanza.

No obstante, como sugiere Benjamin (1996: 338), la imaginaria correlación entre las lenguas se caracteriza por una convergencia: “Consiste ésta en que las lenguas no son extrañas entre sí, sino que están emparentadas, a priori y dejando a un lado toda relación histórica, mediante lo que quieren decir”. Desde esta perspectiva, el parentesco de las lenguas se atestigua precisa y profundamente en la traducción, que buscará expresar la “enorme añoranza” de complementariedad entre las lenguas.

La traducción, según nuestro autor, es una “tarea independiente” (1996: 341). Por tanto la traducción no es el camino, sino que el traductor también está convocado a la toma de conciencia de andar por ese camino. El traductor y el intérprete tienen frente a sí el reto de la libertad del espíritu humano, presente en las producciones textuales, frente a las reglamentaciones.

Suscribiendo la teleología de Benjamin, la traducción está convocada a contribuir con

la búsqueda y consecución de la definitiva y decisiva reconciliación. Para ello debe ir en pos de encontrar la intención que está contenida en la lengua, en el nombramiento, en el conocimiento de las cosas y de la vida, a saber: la verdad.

Considerando lo expuesto hasta ahora y para ubicarnos en el terreno de nuestro interés, es pertinente hacer algunos señalamientos relativos a lo que comprendo por conocimientos culturales (Limón 2009; 2010), pues son éstos los que contienen los gérmenes de la verdad, acrisolada en la historia vivida, los que específicamente se dirigen a ella y son su forma particular de expresión, y también porque se trata precisamente de lo que se pone en juego en los espacios multiculturales.

Conviene empezar advirtiendo que el marco de comprensión de los conocimientos culturales es la vida humana como vida cultural, pues se trata de conocimientos cuya concreción son modos de vida particulares y diferentes unos de otros. Su afirmación nos ubica en un principio relacional, implicando la noción de alteridad, por lo que, en el ámbito de su propio universo, están compelidos a aportar una perspectiva ética. Nos referimos por consiguiente a conocimientos alternativos, a *otros* conocimientos que contienen siempre *otra* lógica, *otra* forma de pensar y *otro* modo de existir. La afirmación de la noción de conocimientos culturales –y de éstos mismos– hace frente a los conocimientos proclamados y defendidos por el sistema hegemónico y pretendidamente totalitario, que se proclaman y se asumen como universales (Levinas 2002).

Se trata de conocimientos construidos históricamente por los pueblos, generalmente en sus espacios habitados como territorios ancestrales con los que están vinculados y de los que dependen, y que se expresan en una forma específica de existencia, en su modo particular de habitar y vivir en el mundo. Son el referente de toda existencia en carácter de comunidad; esto es: el modo (como contenido y sentido) como vivimos nuestra vida en comunidad. Dicho de otra forma, son el referente por el cual vivimos nuestra vida comunitariamente de un modo particular y característico; el marco de conocimientos según los cuales ha aprendido a vivir y vive todo pueblo cuya existencia tenga como base a su propia cultura.

A los conocimientos culturales, por tanto, los percibimos en el modo como cada pueblo vive su vida en comunidad, con su historia, su tiempo, su espacio y su vida; en la forma de relacionarse con la realidad, de vivir y comprender la vida, de vivir y construir la realidad, de vivir y construir la esperanza; en las memorias, las tradiciones, los ritos, costumbres, organización y creencias; en los principios y valores; en los consejos y en toda expresión que refleje la vida cultural: las costumbres y las instituciones, las disposiciones corporales, las prácticas y las acciones, los discursos y todo acto del habla, los documentos, construcciones, etcétera.

Es fundamental comprender que cada pueblo vive sus conocimientos, los articula y los significa de diferente manera según la constelación particular de su existir; empero, este tipo de conocimientos es más evidente entre los pueblos indígenas, precisamente por sus vínculos y apegos culturales y territoriales bastante bien definidos por lo general. Entre los pueblos indígenas y autóctonos, sus conocimientos culturales –sabidurías con raíces ancestrales– son detentados y vividos como legados históricos, son comunicados y defendidos como camino de vida para las siempre renovadas generaciones, orientando a las personas para que se guíen según la sabiduría de su pueblo y son renovados y utilizados contra la alienación y contra la superficialidad en la imagen del mundo y de la

vida. En ellos reside la clave de su resistencia. Por todo ello es de concluirse que los conocimientos culturales poseen un potencial liberador o *redentor*, si seguimos los términos benjaminianos.

4. Traducción intercultural

Entonces, ¿cómo hacer una labor de traducción que no reproduzca el contexto y que no refuerce las lógicas colonizantes?; ¿cómo hacer la labor de traducir en ambientes multiculturales donde están en juego relaciones de equidad, la posibilidad de vida y la necesidad de diálogo, de comunicación y de comprensión entre pueblos? Para ello es fundamental que haya una posición consciente de apuesta por la interculturalidad.

Sabemos de antemano de la disposición “fagótica” de la cultura y la clase dominantes, tomando la imagen de Georges Mounin (1994), que remite a la disposición de los reconocidos traductores de la Francia de los siglos XVIII y XIX, con su irrespeto a los textos originales, a sus sentidos culturales y alternativos. Es decir que no desconocemos la cerrazón y la dificultad a abrirse de parte de quienes se ostentan como poseedores del poder y de quienes se arrojan la determinación de lo por hacer, de su dificultad para salir de la cárcel de sí mismos. ¿Qué hacer ante ello?

El traductor intercultural debe responder con apego a su anhelo, a la utopía y a la esperanza de la realización del mundo de los múltiples mundos y a la complicidad con el texto original con una perspectiva ética (una ética de la vida, que plantea la exigencia de dejarse interpelar por el dolor y la muerte del otro; Dussel 1998). Este traductor ha de tomar opción de hacer frente a las oposiciones, a los obstáculos y hasta las sanciones provenientes de las lógicas de poder, que son excluyentes, así como a los purismos de los academicismos y sus “imparcialidades” enajenantes, a sus “neutralidades” y “objetividades”. En esta perspectiva, la traducción se iniciará como determinación político-ética de coadyuvar con tal interpelación y animando a la respuesta y actuación en calidad de prójimos. Es necesario exponerse, y a partir de ello, quien traduzca e interprete ayudará a quien se ha expresado o se expresa en ese momento a darse a conocer y a develarse ante los demás, ayudará a afirmar lo propio y a recibir, a entender, a respetar y a apreciar y amar lo ajeno, a hacerse cómplices y corresponsables.

Se tratará, entonces y siguiendo a Ricoeur, de un

trabajo de traducción, conquistado a partir de las resistencia íntimas motivadas por el miedo, incluso el odio, a lo extranjero, percibido como amenaza dirigida contra nuestra propia identidad lingüística. Pero también trabajo del duelo, aplicado a renunciar al ideal mismo de *traducción perfecta* [...] Abandonar el sueño de la traducción perfecta es la confesión de la diferencia insuperable entre lo propio y lo extranjero. Es la experiencia de lo extranjero. (Ricoeur 2005: 49)

Es, por tanto, la experiencia de lo diverso, de lo múltiple y lo diferente.

Se hace así patente que, en el mundo de los múltiples mundos, lo peor es la incomunicación. Mas debe tenerse cuidado ante esta imagen, pues hay “comunicación” (la más comunicada, la más publicitada) que alimenta la incomunicación, que impone, que presupone erradamente, que reproduce simulaciones, falsedades, dominaciones. Ante ello se tiene que buscar la forma de salir las identidades carcelarias, de comunicarse, de romper la incomunicación, o dicho de otra manera, de romper la incomprensión. He ahí el trabajo y el reto de quien traduce (dirigida a sí mismo y a los sujetos que pone en

contacto y comunicación): no cerrarse en sí mismo, en el secreto.

Ricoeur (2005: 10) alude a “una noción del traducir que se vincula con la felicidad que procura la posibilidad de comunicación con el otro”, que se encamina a la consecución de la lengua verdadera, como diría Benjamin. Pero ¿cómo hacer frente a las dos resistencias que aquél mismo expone?: por una parte, el etnocentrismo de la lengua receptora o traductora, su tendencia a fagocitar, a absorber y a la hegemonía cultural y su dificultad para decir al otro porque no puede dejar de decirse a sí misma (Levinas 2002); y, por otra parte, la inescrutabilidad del texto en lengua extranjera.

Quien traduce sabrá, sobradamente, que las palabras al alcance están cargadas de significados, por lo que la utilización de palabras cargadas de asignaciones prejuiciadas, de palabras que reproducen las jerarquías y que renuevan las estigmas deben ser desechadas. Por otro lado, comprenderá y asumirá que las traducciones de los conceptos y nociones claves del conocimiento cultural de los pueblos deberán ser muy cuidadosa de manera que no les ampute la potencia contenida en su propia inescrutabilidad y en su sentido alterno de existencia. Precisamente porque las traducciones, siguiendo a Lefevre (1992), confrontan la cultura que recibe con otra, han de ser ejecutadas realizando su potencial, favoreciendo el encuentro ¡y sobre todo los frutos!, de las diferentes maneras de mirar y expresar la vida y la sociedad (incluyendo su potencial subversivo).

Los traductores, como dice Victor Hugo (1996: 299), “tienen una función civilizadora. Sirven de puente entre los pueblos. Trasvasan el espíritu humano de unos hombres a otros”. Lo que comunica una lengua es tarea de la traducción que logre ahormarse amorosamente en la otra. Entonces encontramos a dos sujetos con lenguas distintas y a la persona que traduce en un mismo plano y en la misma disposición, dirigiéndose a la reconciliación, encaminándose a la *lengua verdadera* porque, una vez más con Ricoeur (2005: 52-53), “con otros definimos, reformulamos, explicamos, buscamos decir lo mismo de otra manera”. Estamos, pues, en presencia de un diálogo transformador, favorecedor de la toma de conciencia y de una traducción virtuosa, ¿en qué sentido?, en el sentido que mediante ella se reformulan las ideas, se reformula la experiencia y se reformula la historia.

Al dar explicaciones necesarias, requeridas o no, o simplemente en el esfuerzo por reformular la idea para que sea mejor comprendida, quien se expresa acrecienta lo sabido, alimenta lo expresado; se trata de una actitud abierta a las nuevas exigencias de los tiempos y de las interacciones demandadas y posibles. El resultado es que el *otro*, con quien se habla y a quien se le transmiten conocimientos, experiencias, convicciones, etcétera, se interesará de lo que ahora no sabe y de lo que no tiene ni idea. Se estará nutriendo. Al conocer de mejor forma, de manera directa, con una formulación descolonizada, entonces se sorprenderá y muy probablemente gozará con lo encontrado, con lo des-cubierto. Es así como se logra el diálogo intercultural.

5. Reflexión final

La comunicación intercultural en los espacios multiculturales con presencia de pueblos indígenas y autóctonos es una posibilidad poco explorada. La traducción emerge como protagonista para favorecer y potenciar la mediación que representa el diálogo para el logro de la interculturalidad. Es un reto de apertura.

La no cerrazón es la consigna de quienes dialogan y de quien favorece o media en el diálogo. Cerrarse, tal y como es una tendencia consecuente y como respuesta a la

discriminación y el desprecio vivido entre los pueblos, es no ser fiel a sí mismos y mucho menos ser fieles a los otros; es el obstáculo primero a la “proximidad”. Por el contrario, cerrarse es matar lo propio, matar la herencia para no tener que compartir, para no tener que hacer el esfuerzo por hacer valer lo propio, para no tener que hacer el esfuerzo por compartir lo propio.

Dar cuenta de lo propio y explicarlo es un prerrequisito para la interculturalidad; ésta será posible sólo en el diálogo verdadero, de dos o más que se encuentran y que se quieren conocer, que se hacen valer a sí mismos en el encuentro con el *otro* –la alteridad–, en la valoración del *otro*, en la valoración de lo porvenir, del futuro, como futuro de ambos, de ambas posibilidades potenciadas, no disparadas en sentidos opuestos, sino enriquecidas por la atracción que puede producir el *otro* por su propia cualidad, por su propia especificidad, por su propia particularidad. Quien traduce, fascinado y cómplice de este encuentro, sabe, asume y acepta la diferencia insuperable de lo propio y lo extranjero; lo acepta y lo asume con humildad y hasta con gozo: ¡es su trabajo, su reto y su derrotero!

Este reto de la traducción y de la interculturalidad en su conjunto es del tamaño de la humanidad.

6. Bibliografía

- Benjamin, Walter. 1996. “La tarea del traductor”. *Teorías de la traducción. Antología de textos*. Dámaso López García (ed.). Toledo: Servicio de Publicaciones, Universidad de Castilla-La Mancha, 335-347.
- Bloch, Ernst. 1977 *El principio esperanza*. Tomo I. Madrid: Aguilar.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México: Trotta – Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lefebvre, André. 1992. *Translation/History/Culture, a sourcebook*. London: Routledge.
- Levinas, Emmanuel. 2002. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Limón Aguirre, Fernando. 2009. “Aproximación etnográfica a los chuj mexicanos. Esbozos de su conocimiento cultural”. *Sociedad y desigualdad en Chiapas. Una mirada reciente*. J.L. Cruz y A. Nazar (eds.). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: El Colegio de la Frontera Sur, 92-125.
- Limón Aguirre, Fernando. 2010. *Conocimiento cultural y existencia entre los chuj*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Moreno Fernández, Francisco. 2009. *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*. Barcelona: Ariel. 4ª ed.
- Mounin, Georges. 1994. *Les belles infidèles. Essai sur la traduction*. Paris: Presses Universitaires de Lille.
- Ricoeur, Paul. 2005. *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.
- UNESCO –Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura–. 2012. “L'UNESCO et les peuples autochtones: un partenariat pour la diversité culturelle”. Consultada en marzo de 2012 en: http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.php-URL_ID=35393&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

- Victor Hugo. 1996. "Los traductores". *Teorías de la traducción. Antología de textos*. Dámaso López García (ed.) Toledo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 283-308.
- Wieviorka, Michel. 1997. "Culture, société et démocratie". *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Michel Wieviorka (dir.) Paris: La Découverte.

Oralidad y escritura: consideraciones teóricas sobre la consignación del conocimiento indígena

Nicolas Beauclair
Université de Saint-Boniface

Resumen

Muchas veces, cuando se piensa en la tradición oral, uno tiene la impresión de que esta es típica de sociedades antiguas o menos avanzadas. En realidad, las tradiciones orales están presentes en todas las sociedades humanas, pero pueden tener más o menos importancia según los demás medios de consignación de la memoria, y pueden ser consideradas como el medio por el cual se trasmite la memoria de un pueblo en lo que concierne una variedad de funciones sociales (históricas, religiosas, filosóficas, etc.). En este artículo, exploramos cuestiones teóricas que apuntan a la tradición oral como un tipo de archivo y explicamos por qué las tradiciones orales indígenas americanas, y también su consignación por escrito, pueden ser fuentes válidas a la hora de estudiar las sociedades indígenas. Primero, definimos a la tradición oral; luego, nos detenemos sobre consideraciones teóricas que indican que la tradición oral puede considerarse un archivo tan “sólido” como la escritura; finalmente, mostramos cómo el mito, una de las formas típicas de la tradición oral, puede verse como un lugar de consignación de las consideraciones éticas de un pueblo.

Palabras claves: tradiciones orales indígenas, escritura, memoria, archivo, mito, ética.

Résumé

Souvent, lorsque l'on pense à la tradition orale, on a l'impression qu'elle se trouve à être typique des sociétés antiques ou moins avancées. En réalité, les traditions orales sont présentes dans toutes les sociétés humaines, mais peuvent avoir une importance plus ou moins grande selon les autres modes de consignation de la mémoire, et peuvent être considérées comme le moyen par lequel est transmise la mémoire d'un peuple en ce qui concerne une variété de fonctions sociales (historiques, religieuses, philosophiques, etc.). Dans cet article, nous explorons des questions théoriques qui indiquent que la tradition orale est un type d'archive et pour quelles raisons les traditions orales autochtones des Amériques, ainsi que leur consignation à l'écrit, peuvent être des sources valides au moment d'étudier les sociétés autochtones. Premièrement, nous définissons la tradition orale; ensuite, nous nous arrêtons sur des considérations théoriques qui indiquent que la tradition orale peut être considérée comme une archive aussi “solide” que l'écriture; et, finalement, nous considérons comment le mythe, une des formes typiques de la tradition orale, peut être vu comme un lieu de consignation des considérations éthiques d'un

peuple.

Mots clés: Traditions orales autochtones, écriture, mémoire, archive, mythe, éthique

Abstract

Often, when we think of oral traditions, we are under the impression that they typically belong to ancient or less advanced societies. In reality, oral traditions are present in all human societies, but may be given more or less importance depending on the existence of other modes of recording memory and can be considered the manner by which a people's memory is transmitted, with regard to a variety of social functions (historical, religious, philosophical, etc.). In this article, we explore theoretical questions that demonstrate that oral traditions are a kind of archive. We also explore the reasons for which the oral traditions of indigenous peoples in the Americas, as well as their written recording, can be considered valid sources for studying indigenous societies. Firstly, we define oral tradition. Then, we focus on theoretical considerations that demonstrate that oral traditions can be considered an "archive" as solid as writing. Finally, we consider how myth, one of the typical forms of oral tradition, can be seen as a place of recording the ethical considerations of a people.

Key words: Indigenous oral traditions, writing, memory, archive, myth, ethics

1. La tradición oral y el archivo

La tradición oral no siempre es entendida en su justo valor en muchos sectores de estudios que la ven menos accesible y una fuente de información menos sólida que un texto escrito¹. Ciertos estudiosos de la literacidad incluso dicen que las sociedades sin escritura y que se basan en la oralidad carecen de un pensamiento lógico desarrollado². Frente a este tipo de juicios, cabe definir las tradiciones orales y examinar lo que realmente las diferencia de las escritas.

Jan Vansina, uno de los grandes especialistas de las tradiciones orales, define la tradición oral como "tous les témoignages oraux et rapportés concernant le passé" (1961: 22). La particularidad de la tradición oral es que los testimonios son contados y, por consiguiente, auriculares, mientras que los testimonios oculares son directos y no implican una transmisión repetida de una persona a otra. Es esta cadena de testimonios la que constituye la tradición:

Le fait observé est communiqué par l'observateur dans un témoignage qu'on peut appeler proto-témoignage ou témoignage initial. Ce témoignage est entendu par une personne qui le rapporte à une deuxième personne, qui à son tour le divulgue en le racontant à une troisième etc. Ainsi naît une chaîne de tradition où chaque témoin est un maillon et chaque témoignage auriculaire. (Vansina 1961: 23)

Así, los referentes de estos testimonios verbales son otros testimonios verbales y no tienen objeto material externo en su transmisión; sin embargo, a veces un objeto puede

¹ Es muy poco frecuente que las ciencias sociales y humanas, aparte de la antropología y la historia, recurran al estudio de las tradiciones orales para entender las diferentes facetas de una cultura.

² Por ejemplo, Walter J. Ong en su estudio sobre la escritura y la oralidad afirma que la filosofía depende de la escritura y que "logic itself emerges from the technology of writing". (Ong 1982: 172)

servir de ayuda mnemotécnica sin ser el soporte como tal de la consignación. En este sentido, la mayor parte de las sociedades que tienen como base tradiciones orales han desarrollado medios para evitar las pérdidas de memoria. Estos medios pueden ser objetos, como es el caso de los quipus en el mundo andino; o verbales, como la rima y otros elementos retóricos; o musicales, como la melodía de las canciones. Desde un punto de vista formal, existen tradiciones “qui sont figées dans leur forme, apprises par cœur et transmises telles quelles et celles qui sont libres, qu'on n'apprend pas par cœur et que chacun transmet à sa façon” (Vansina 1961: 25). En las formas fijadas, encontramos, por ejemplo, los poemas; y en las formas libres, los relatos, las leyendas y los mitos. Sin embargo, es de notar que las formas libres no admiten cualquier cambio, pues si bien las palabras son de quien cuenta, el esquema general del relato pertenece a la tradición. Evidentemente, por su naturaleza verbal los testimonios son más vulnerables y sujetos a variaciones. De ahí que se hayan desarrollado medios mnemotécnicos, siendo el control y la frecuencia de la reproducción elementos importantes. Muchas veces las sociedades organizadas, como, por ejemplo, la de los incas, supervisan, por medio de instituciones, la trasmisión de la tradición para ayudar a la conservación de los testimonios importantes para su cultura. Hay que señalar, igualmente, que los testimonios son difícilmente accesibles a personas que no forman parte de la cadena de trasmisión y si los miembros de la cadena desaparecen, los testimonios desaparecen con ellos.

Evidentemente, a la luz de estos elementos, tenemos que especificar la diferencia entre *tradiciones orales* y *literatura de fuente oral*, es decir, relatos provenientes de la tradición oral que han sido pasados a la forma escrita. En este segundo caso, Frank Salomon señala que los estudiosos tienen que prestar atención sobre todo a los procesos de textualización³ para comprender cómo las tradiciones se encontraron bajo la forma de texto; dice: “se debe contemplar el texto *indígena* como concreción de un acto de memoria *a priori* desconocido. Nos toca concentrar los esfuerzos en la reconstrucción de los procesos que colocaron el recuerdo indígena dentro del archivo” (1994: 253). Entendemos, pues, que se considera a la tradición oral indígena como parte constitutiva del dominio de la memoria, una memoria *a priori* desconocida, no compartida fuera de los círculos de su trasmisión y diferente del archivo. Admitiendo cierta oposición entre “oralidad y escritura” y “memoria y archivo”, la tradición oral se asocia a la memoria y resulta entonces vulnerable al olvido, mientras que el texto se asocia al archivo y resulta entonces más durable; una ‘puesta en escritura’ de la tradición oral sería, pues, una manera de tener un “texto sólido”. Ahora bien, si nos fiamos de las teorías de Jacques Derrida, la oralidad y la escritura no tienen diferencias mayores en cuanto a solidez. Para señalar esto Derrida emplea el término “différance” (1972); este término marca la naturaleza dividida del signo, tanto espacial como temporalmente, y viene del verbo francés “différer”, pero tomándolo en sus dos aspectos: diferir como concepto espacial (diferenciarse), en el que el signo emerge de un sistema de diferencias distribuidas en el sistema, atributo del signo subrayado por Saussure; y diferir como concepto temporal (aplazar), en el que los significantes imponen un aplazamiento sin fin de la “presencia”. Así, con la “différance” Derrida subraya que tanto la voz como la escritura están

³ Frank Salomon identifica seis de estos procesos: el vertimiento de la memoria en lenguas y lenguajes específicamente coloniales; la “criollización cultural”; la escenificación de la cultura y la dramaturgia del poder; historias propietarias, mitohistoria, y “concretización” colonial de las memorias; la bibliificación como proceso endógeno y la bibliificación como proceso exógeno (Salomon 1994).

implicadas en un sistema de distanciamiento con una “verdad pura” que quisieran transmitir y, por lo tanto, están sometidos a la repetición y la interpretación. En este orden de ideas, la oralidad y la escritura no se oponen como tales, sino que son sólo formas de expresión diferentes y, muchas veces, complementarias; y el paso de lo oral a lo escrito no es cualitativo, sino simplemente material. Por su parte, la oposición entre memoria y archivo es más complicada y, en realidad, no podemos negar que la tradición oral esté estrechamente ligada a la memoria y que esta sea difícilmente asociable con el archivo. Derrida dice: “car l’archive, si ce mot ou cette figure se stabilisent en quelques signification, ce ne sera jamais la mémoire ni l’anamnèse en leur expérience spontanée, vivante et intérieure. Bien au contraire : l’archive a lieu au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire” (1995: 26). Sin embargo, la tradición oral, aunque recurre de modo evidente y obligado a la memoria, va más allá de la memoria individual y transmite elementos que forman parte de lo que podríamos llamar el “inconsciente colectivo”. En efecto, la tradición oral transmite esquemas que están ligados con la aprehensión cognitiva del mundo propia de una cultura y que podríamos poner en la categoría de “arquetipo cultural⁴”. Estos arquetipos, que se ocultan en el inconsciente de la colectividad, se manifiestan en todos los aspectos de la vida de los actores de una cultura. De ese modo, la tradición oral, lugar de consignación, da sentido a estas manifestaciones.

Según el psicoanálisis⁵, el inconsciente registra todos los eventos que uno vive a lo largo de su existencia y es el lugar privilegiado de los eventos traumáticos que la parte consciente de la mente no puede soportar. De este modo, el inconsciente acumula todo, y esto más allá de la memoria, y nos hace seres condicionados que repiten las reacciones acumuladas en el inconsciente. Evidentemente, Freud constató esta dinámica en personas que sufrían graves traumas ligados a eventos fuertes, amplificándose de este modo la dinámica y, por eso, suelen utilizarse términos con sentidos graves tales como “represión” y “repetición forzada”. Sin embargo, se debe entender que esta dinámica entre el inconsciente y el consciente no es exclusiva de las personas que sufren de problemas psicológicos; en realidad, todos los individuos, en cada momento de su vida, están sujetos a esta dinámica que no comporta sólo elementos negativos y patológicos. Así, el humano, siendo un ser “gozador”, tiende a ir hacia los elementos agradables y a eludir las tensiones y elementos desagradables; esto constituye el “principio del placer”. Paralelamente a este principio, las pulsiones de vida y muerte están en una lucha constante: la muerte, en realidad, es el objetivo de la vida, pero ésta hace todo para evitarla. Así, la pulsión de muerte es omnipresente y provoca “comportamientos destructores”, pero la pulsión de vida lucha contra ésta con “comportamientos procreadores”. El ser humano es entonces regido por una multitud de elementos inconscientes que están fuera de su control y que están listos para surgir de un instante a

⁴ El arquetipo es un concepto desarrollado sobre todo por C. G. Jung y que designa modelos universales que estructuran el aparato psíquico humano, un poco como el instinto animal, y forman el inconsciente colectivo. Hablamos más bien aquí de “arquetipo cultural” como modelos que estructuran la vida de una cultura en relación a su medio ambiente. Evidentemente, como una cultura y su medio están en constante cambio, el arquetipo cultural cambia según las necesidades de supervivencia de los actores. No es una esencia fijada, sino un modelo duradero y adaptativo.

⁵ Los elementos que presentamos del psicoanálisis son una síntesis personal hecha a partir de la lectura de Jung (1968), Freud (1971 y 1996) y Derrida (1995).

otro, para lo mejor o lo peor, con una tendencia hacia una perpetuación del placer, que podríamos llamar felicidad, involucrándose así en un proceso de represión y de repetición constante.

En esta perspectiva, el inconsciente funciona un poco como el archivo e, igualmente, el archivo funciona como el inconsciente en el sentido de que los dos conservan las huellas del pasado, sin que su naturaleza importe, dando lugar a una lucha entre la pulsión de muerte y la pulsión de vida, una lucha entre la destrucción y la perpetuación.

Conséquence: à même ce qui permet et conditionne l'archivation, nous ne trouvons jamais rien d'autre que ce qui expose à la destruction, et en vérité menace de destruction, introduisant a priori l'oubli et l'archiviolitique au cœur du monument. Dans le « par cœur » même. L'archive travaille toujours et a priori contre elle-même. (Derrida 1995: 26-27)

De hecho, Derrida afirma que Freud postula el inconsciente como un archivo del aparato psíquico humano. La tradición oral, por su parte, tiene muchos elementos que pueden ser puestos en paralelo con las teorías psicoanalíticas y del archivo derridiano. Como hemos dicho, la tradición oral da sentido al inconsciente colectivo. Este último, aunque está en relación con el inconsciente individual, no funciona como éste. En efecto, el inconsciente colectivo acumula elementos que no son el bagaje únicamente del individuo, sino más bien de la colectividad; así, lo que hemos llamado “arquetipo cultural” es el elemento acumulado por el inconsciente de un grupo cultural. El individuo lo tiene en sí mismo, pero sin los demás miembros de su cultura este arquetipo no existiría. En este sentido, el arquetipo no es consignado sólo en el inconsciente colectivo, sino también en la transmisión de la tradición. Si el archivo trabaja a priori contra él mismo, como lo dice Derrida, la tradición oral se sitúa en esta línea, ya que la pulsión de muerte, la destrucción, amenaza todo el tiempo a esta tradición y la obliga a ser repetida constantemente. Además, al contrario del archivo material, la tradición oral se destruye y renueva cada vez que se transmite, está en constante transformación. Sin embargo, estas transformaciones son superficiales y afectan casi sólo a los elementos formales, cambiando a un ritmo mucho más lento el arquetipo. Es decir que, sin el arquetipo, la tradición oral no tiene más función profunda y se vuelve una simple manifestación folclórica expuesta al olvido que ya no es portadora de los fundamentos de la cultura. También, sin la tradición oral, el arquetipo está relegado al mismo estatuto que un instinto o una pulsión; al no tener más manifestación exterior que lo explique, pierde su fuerza cultural e identitaria. En esta perspectiva, la tradición oral se vuelve una especie de consignación exterior de los fundamentos culturales y entra en la concepción del archivo de Derrida, quien dice: “Point d'archive sans un lieu de consignation, sans une technique de répétition et sans une certaine extériorité. Nulle archive sans dehors” (1995: 26). Insistimos en las palabras consignación, repetición y exterioridad, pero, obviamente, la consignación y la exterioridad se interiorizan también; es decir que se encuentran en el interior de la mente humana, no siendo materialmente exteriores. Pero, al mismo tiempo, son muchas veces humanamente exteriores porque son conservadas e interpretadas por personas particulares y entonces son exteriores a los individuos ordinarios. Esta función se parece a la del arconte, personaje encargado de conservar e interpretar los documentos en la Grecia antigua y etimológicamente ligado al archivo:

Les archontes en sont d'abord les gardiens [de los archivos]. Ils n'assurent pas seulement la sécurité physique du dépôt et du support. On leur accorde aussi le droit et la compétence herméneutique. Ils ont le pouvoir d'interpréter les archives. Confiés en dépôt à de tels archontes, ces documents disent en effet la loi: ils rappellent la loi et rappellent à la loi. (Derrida 1995: 13)

Esta descripción del arconte corresponde bastante bien a lo que podríamos llamar un guarda de la tradición (Vansina 1961: 31-32); muchas veces éste es un guía espiritual que debe transmitir, guardar e interpretar los relatos. Son archivos vivos. En cuanto a explicación o interpretación, los guardas de la tradición no se sitúan tanto en la hermenéutica como los arcontes, sino más bien en la relación analógica. En efecto, muchas veces los relatos y otros contenidos de la tradición oral no se reparten de cualquier manera y tienen que poder ilustrar o ejemplificar una situación para que se pueda tener una cierta lección; están contados en situaciones en las que la lección será útil para los oyentes. Además, esta transmisión situacional colma los fallos de una memoria que pudiera resultar demasiado rígida, enfocada en la exactitud de los detalles, y así los relatos se reactivan por el contexto. “L'archive a lieu au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire”. El archivo se encuentra entonces entre, pero también alrededor de, el arquetipo y la oralidad; en otras palabras, se podría considerar la tradición oral como archivo sólo si hay un diálogo entre el inconsciente colectivo y los relatos de la tradición. En este sentido, la literatura de fuente oral podría considerarse como un archivo de archivos en el que se encuentran el archivo de las tradiciones orales y el de las tradiciones escritas; así, más que una puesta en el archivo de la memoria, como lo dice Salomon, sería el paso de un tipo de archivo a otro.

2. El mito y la ética

Si bien el mito es uno de los tipos de relato que se encuentra en todas las sociedades del mundo, tiene un lugar privilegiado en las sociedades que tienen como base “archivística” a la tradición oral. Es en el siglo XIX cuando el mito empezó a captar la atención de los intelectuales occidentales, que se empeñaron en rehabilitarlo como objeto de estudio, entendido como algo más que un simple relato ficticio, acepción que muchas veces sigue teniendo. A partir de entonces, los estudios sobre el mito se multiplicaron, proviniendo de varias disciplinas y teniendo varios enfoques. Mircea Eliade (1963) dice que el mito tiene un lugar privilegiado dentro de las sociedades “primitivas”, siendo el lugar de consignación de la historia, más precisamente de la historia sagrada que explica el porqué de la existencia del mundo tal como es. Es cierto que en las sociedades con tradiciones principalmente orales el mito es uno de los relatos privilegiados que instaura un contraste entre el pasado y el presente y, a menudo, tiene la misma función que la historiografía tiene en otras sociedades. Michel de Certeau va hasta decir que la historia es un tipo de mito, “l'histoire est devenue notre mythe” (1975: 72). En realidad, tanto el mito como la historia son relatos que ponen en juego el pasado y el presente y, según Paul Ricoeur (citado en Yáñez del Pozo 2000: 32), el tiempo se hace humano cuando se articula de modo narrativo, tanto en la historiografía como en los relatos de ficción; en los dos casos la memoria y la capacidad de recordar están en juego. Así, aun cuando los mitos pueden parecer ficticios por poner en escena seres sobrenaturales o acontecimientos no verificables (desde una perspectiva occidental), en realidad, estos pueden ser considerados como historias verdaderas porque se refieren a realidades existentes. “Le mythe cosmogonique est ‘vrai’ parce que l'existence du Monde est là

pour le prouver; le mythe de l'origine de la mort est également 'vrai' parce que la mortalité de l'homme le prouve, et ainsi de suite" (Eliade 1963: 17). El mito, pues, da explicaciones a acontecimientos y fenómenos que la ciencia y la historia son incapaces de explicar. "El mito es un modo de conciencia social a través del cual una cultura construye un marco interpretativo y orienta sus actividades sociales [...] surge como metáfora a través de la cual una sociedad se reproduce y dibuja su identidad en el espacio y el tiempo" (Gerassi-Navarro 1995: 95). Esos mitos establecen una relación entre pasado y presente y, así, son una forma de afirmar y reproducir las estructuras de la sociedad (y cosmológicas) y pueden ser considerados como la conciencia histórica de una cultura. Eso no significa que las culturas en las que el mito tiene una gran importancia no tengan relatos históricos más factuales; en realidad, se puede conceptualizar "el mito y la historia 'de los hechos' como discursos intrínsecamente vinculados en relación dialéctica" (Salomon 1994: 237). El mito tiene importancia por poner en escena orígenes sagrados inmemoriales; la veracidad de los mitos no se encuentra en los hechos pasados, sino más bien en los hechos presentes⁶ y en la relación entre el que cuenta y su público. Además, tienen una función que podríamos llamar ética porque, aun cuando no se conceptualizan como un código ético en sentido estricto, son una fuente de modelos de conducta, "ils fondent et justifient tout le comportement et l'activité de l'homme" (Eliade 1963: 15). En la misma línea, Levi-Strauss atribuye al mito la función de mecanismo de resolución de los conflictos y un papel de mediador entre polos contradictorios existentes en una cultura y una sociedad (citado en Lacroix 2002: 19). Como hemos dicho anteriormente, los relatos de la tradición oral, más precisamente los mitos, están para dar sentido a las prácticas cotidianas de la gente. Los actores de los mitos son figuras muchas veces deificadas, a menudo asociadas a elementos reales como montañas, animales, etc., que ponen en escena arquetipos culturales, es decir, modelos de comportamientos duraderos que están asociados al medio ambiente y a las dinámicas sociales que este exige⁷. En este sentido, los mitos son una de las fuentes de transmisión de los valores y normas que rigen una sociedad. Evidentemente, todo valor o norma social no puede ser considerado como arquetipo cultural, sino que más bien este es a menudo traducido por esquemas aplicables a varios niveles conceptuales y, por consiguiente, los valores y las normas se establecen a partir de él. Por ejemplo, en el mundo andino los términos *tinkuy*, *unanchay* y *atiy*⁸

⁶ Hay una corriente que habla del mito en otro sentido, más bien relacionado con el mundo moderno. Este mito moderno se aplica al presente y al futuro, es decir que se concibe como un medio para hacer presente en la realidad una situación ideal y tiene una tendencia aglutinadora, borrando sus particularidades para concretizarse en la mente colectiva como una idea "homogénea" portadora de sentido. Georges Sorel es uno de los autores que desarrolló más esta visión del mito moderno a través de sus escritos sobre el socialismo, ejemplificándolo con la idea de la huelga general que vino a ser, según él, el mito central del socialismo. Para tener más información sobre Sorel y su concepción del mito ver Willy Gianinazzi *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante* (2006).

⁷ En este sentido, Henri Bergson (citado en Caillois 1938: 24) dice que las representaciones míticas están destinadas a provocar, en ausencia de instinto, el comportamiento que la presencia de éste habría provocado. Es decir que el instinto tendría un poder de preservación ligado a la supervivencia y, entonces, lo que llamamos el arquetipo se reemplazaría por medio del mito.

⁸ *Tinkuy*: la confrontación de los oponentes simétricos para crear una unidad, que es también uno de los términos referentes a las batallas rituales (práctica andina ampliamente difundida); *unanchay*: un signo que pide una respuesta específica, esto es, aquella que señala diligencia para crear una nueva visión de reciprocidad; *atiy*: confrontaciones, en donde un grupo suplanta, más que complementa (como en el *tinkuy*), al otro. (Salomon 1984)

pueden representar tanto patrones históricos como eventos rituales y relaciones cotidianas; así, “esa terminología sugiere que la experiencia andina del mundo se moldea preferentemente, y bajo múltiples manifestaciones, por esos procesos dinámicos ‘arquetípicos’” (Godenzzi 2005: 18). Los valores y normas de base de las sociedades andinas como la dualidad mantenida en equilibrio por la reciprocidad, la complementariedad, el paralelismo, etc. están relacionados con estos procesos arquetípicos y son transmitidos a través de los relatos. Se entiende entonces que los mitos están modelados por estos arquetipos culturales y el sentido de éstos es expresado y perpetuado por medio de los relatos. Así, el estudio de los mitos puede seguramente revelarnos mucho sobre las éticas de las culturas que los produjeron, ya que sirven de modelos y pueden ser soportes en la transmisión de los valores y las normas de una sociedad.

En conclusión, hemos querido mostrar que las tradiciones orales pueden ser consideradas como un archivo tan sólido y válido para el estudio como cualquier texto escrito. Al estudiar las tradiciones orales, no sólo podemos tener acceso a una parte de las representaciones históricas de un pueblo, sino también a sus maneras de concebir el mundo y los modos de relacionarse con él. En este sentido, las tradiciones orales y la literatura de fuente oral que se desprende de ellas deben ser consideradas como textos sobre los cuales hay que detenerse al querer entender la cultura profunda de cualquier pueblo.

Bibliografía

- Caillois, Roger. 1938. *Le mythe et l'homme*. Paris: Éditions Gallimard.
- de Certeau, Michel. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques. 1995. *Mal d'Archive. Une impression freudienne*. Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Eliade, Mircea. 1963. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.
- Freud, Sigmund. 1971. *Malaise dans la civilisation*. Paris: Presses Universitaire de France.
- Freud, Sigmund. 1996. “Au-delà du principe du plaisir”. *Oeuvres complètes*. Vol. XV (1916-1920). Paris: Presses Universitaire de France.
- Gerassi-Navarro, Nina. 1995. “Huarochirí: Recordando las voces del pasado en los mitos de creación”. *Revista iberoamericana*, 61, 170-171, 95-105.
- Gianinazzi, Willy. 2006. *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Godenzzi, Juan Carlos. 2005. *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima, Perú: Universidad del Pacífico; Organización Universitaria Interamericana; Colegio de las Américas.
- Jung, Carl Gustav. 1968. *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9. Princeton: Princeton University Press.
- Lacroix, Bianca. 2002. *Le mythe de Tshakapesh: Analyse éthicologique*. Mémoire de maîtrise. Université du Québec à Rimouski.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.
- Salomon, Frank. 1984. “Crónica de lo imposible: Notas sobre tres historiadores indígenas peruanos”. *Revista Chungará*, 12, 81-98.

- Salomon, Frank. 1994. "La textualización de la memoria en la América indígena: una perspectiva etnográfica comparada". *América indígena*, 54, 4, 229-61.
- Vansina, Jan. 1961. *De la tradition orale: essai et méthode historique*. Tervuren, Belgique: Musée Royale de l'Afrique Centrale.
- Yáñez del Pozo, José. 2000. *Yanantin: The Dialogic Andean Philosophy of the Huarochiri Manuscript*. Dissertation. The Catholic University of America.

Los relatos fundacionales de la ciudad de Rosario, Argentina

Santiago Javier Sánchez
Université de Montréal

Resumen

A diferencia de otras ciudades argentinas, Rosario carece de acta fundacional. Su formación fue espontánea, a partir de la merced de tierras otorgada por el Cabildo de Santa Fe a Romero de Pineda, en 1689. Las posteriores subdivisiones de esta propiedad, la gradual radicación de pobladores y la creación del curato de los Arroyos en 1730, propiciaron el surgimiento de la aldea de la “Capilla del Rosario”, convertida en “Ilustre y Fiel Villa” en 1823 y declarada ciudad en 1852. Desde 1802, los intelectuales de Rosario apelaron a todos los factores, reales o imaginarios, que resultaran útiles para escribir una historia local y configurar una identidad distintiva. La lista es tan larga como sugerente: la presencia de los primeros conquistadores españoles en la región, la construcción de los fuertes de Sancti Spiritu y Corpus Christi, la “fundación” de 1725, los milagros de la Virgen epónima, las bondades de un clima templado y de un suelo ubérrimo, la majestad del río Paraná, la creación de la bandera argentina por el general Belgrano en 1812, la contribución de soldados y de coraje a la Guerras de Independencia y del Paraguay, el rechazo al estereotipo de urbe “fenicia” y el orgullo de ser una “ciudad autoconstruida”.

Palabras claves: Rosario, relatos fundacionales, historia local, identidad.

Résumé

Contrairement à d'autres villes argentines, Rosario ne possède pas d'acte de fondation. Sa formation fut spontanée, à partir de la concession de terres octroyée par le Cabildo de Santa Fe à Romero de Pineda, en 1689. Les sous-divisiones de cette propriété, l'établissement graduel de colons et la création de la paroisse « de los Arroyos » en 1730, favorisèrent la formation du village de la « Capilla del Rosario », devenue l'« Ilustre y Fiel Villa » en 1823 et déclarée ville en 1852. Depuis 1802, les intellectuels de Rosario profitèrent de tous les éléments, réels ou imaginaires, qui fussent utiles pour écrire une histoire locale et configurer une identité distinctive. La liste est autant longue que suggestive : la présence des premiers conquistadors espagnols dans la région, la construction des forts de Sancti Spiritu et Corpus Christi, la « fondation » de 1725, les miracles de la Vierge éponyme, les bontés d'un climat tempéré et d'une terre extrêmement fertile, l'immensité imposante du fleuve Paraná, la création du drapeau argentin par le général Belgrano en 1812, la contribution des soldats et de courage aux Guerres d'Indépendance et du Paraguay, le rejet du stéréotype de ville « phénicienne » et l'orgueil d'être une ville « auto-bâtie ».

Mots-clés: Rosario, récits de fondation, histoire locale, identité.

Abstract

Contrary to other Argentinean cities, Rosario does not possess an act of foundation. Its formation was spontaneous, since land concessions were granted by the Council of Santa Fe at Romero de Pinedo, in 1689. The sub-divisions of this property, the gradual establishment of colonists, and the creation of the Parish of Los Arroyos in 1730, favoured the formation of the village of “Capilla del Rosario”, which would become the “Illustrious and Faithful Villa” in 1823, and declared a city in 1852. Since 1802, Rosario intellectuals benefitted from all elements, real or imagined, that were useful in writing a local history and configuring a distinct identity. The list is as long as it is suggestive: the presence of the first Spanish conquistadors in the area, the building of the Sancti Spiritu and Corpus Christi forts, the “foundation” of 1725, the miracles of the eponymous Virgen, the bounty of a temperate climate and an extremely fertile land, the immensity of the Paraná river, the creation of an Argentinean flag by General Belgrano in 1812, the contribution of soldiers and the courage in the Wars of Independence and with Paraguay, the rejection of the stereotype of the “Phoenician” city, and the pride of being a “self-constructed” city.

Key words: Rosario, foundational narratives, local history, identity

1. Introducción. Pedro Tuella, el primer cronista

Pedro Tuella (1738-1814) nació en Naval (Huesca, España), arribó al Río de la Plata en 1759 y se estableció en la aldea de la Capilla del Rosario, en la que transcurriría el resto de su existencia. Fue maestro en la escuela pueblerina, administrador particular de tabacos y receptor de alcabalas, pero en sus ratos de ocio cultivó las letras. En 1802 publicó la “Relación histórica del Pueblo y jurisdicción del Rosario de los Arroyos en el Gobierno de Santa Fe, provincia de Buenos Aires”, en el *Telégrafo Mercantil, Rural, Político e Historiógrafo del Río de la Plata*. Además, publicó algunos versos en el *Telégrafo* y luego en la imprenta de los Niños Expósitos. Pero su contribución más señalada fue el relato sobre los orígenes de la Capilla, complementado con una descripción de la geografía y de los recursos naturales de la región, un censo, y una serie de proyectos para el desarrollo agrícola y comercial.

En el texto de Tuella, la aldea del Rosario se confunde con un territorio más amplio, comprendido entre el río Carcarañá y el Arroyo del Medio. Pueblo y campaña son tratados como una unidad, no sólo desde el punto de vista geográfico sino también histórico. Es que, para Tuella –como luego para otros intelectuales rosarinos– ya desde la llegada misma de los primeros españoles la región conocida como “Pago de los Arroyos”, jugó un rol particular y aventajado:

Este lugar de *Nra. Señora del Rosario de los Arroyos*, que por ser ya un Pueblo bastante crecido, se avergüenza de que se le trate con el nombre de Capilla, está setenta leguas de Buenos Aires ... Su jurisdicción ... es de veinte leguas en cuadro, cuyos límites son: al Norte *el Paraná*: al Sudoeste *el Arroyo del medio* ... al Sudoeste *las pampas*, pero en este rumbo es indefinida su jurisdicción ... y hasta ahora, la Providencia ha ordenado de intento los acontecimientos para enseñarnos, que el

hombre civilizado que habite en esta tierra nada, echará menos de cuanto pueda apetecer para su consuelo, comodidad y delicias. (Tuella 1897: 115)

Pedro Tuella fue el primero en esgrimir una posición localista y en ponderar los atributos –reales o exagerados– de esta región de límites brumosos. Hacia el sudoeste la llanura se perdía en la frontera con los indios. Sólo después de la Campaña del Desierto, en el año 1882, se deslindarían con exactitud las jurisdicciones que allí poseían las provincias de Santa Fe, Córdoba y Buenos Aires (Álvarez 1998: 28).

En 1527 Sebastián Gaboto fundó el fuerte de Sancti Spiritu en la desembocadura del río Carcarañá en el Paraná. Este hecho es recalado con orgullo por Tuella, quien lo explica por las bondades de una tierra que habría demostrado ser la más apta para ser poblada:

Cerca de este lugar fue donde en esta Provincia se enarboló por primera vez el estandarte de nuestra redención, pues por aquí fue donde en el año 1527 Sebastián de Gaboto levantó la primera fortaleza en nombre del Rey de España, a la que llamó de *Sancti Spiritus*; sin duda porque desde que embocó con sus navíos por el Río de la Plata (hasta entonces de Solís) no encontró paraje más agradable para el designio de poblar. (Tuella 1897: 116)

Otro hecho subrayado por Tuella es el arribo de Francisco de Mendoza a la misma desembocadura del Carcarañá, en 1546, cuando del fuerte, incendiado por los indios, sólo quedaban las ruinas. Este conquistador español llegaba proveniente del Perú, “de manera, que en esta provincia del Río de la Plata, éste es el primer suelo que señalaron, tanto los primeros que vinieron de Levante como los primeros que vinieron de Poniente.” (Tuella 1897: 117)

Pero además de elogiar aquella geografía propicia, Tuella hace referencia de manera directa a un designio divino que favorecería a la región y guiaría los hechos que en ella tenían lugar:

Estos acontecimientos, que yo atribuyo a las bellas disposiciones de la divina Providencia, se comprenderá que no son acaso si se combinan con los sucesos recientes, que en nuestros días llenan de gloria a este territorio; pues en él se hallan los documentos más tiernos de nuestra religión. (Tuella 1897: 117)

A continuación, Pedro Tuella comienza a enumerar una serie de “milagros” o “señales” atribuidos a la Virgen del Rosario. Primeramente, relata cómo en 1773 fueron transportadas de Cádiz al puerto de Buenos Aires dos imágenes de esta Virgen realizadas por el mismo artesano. Una de ellas había sido encargada por Francisco Cossio y Therán, cura párroco del Rosario, y la otra por los padres de Santo Domingo de Buenos Aires, quienes, al intentar –por curiosidad– abrir el cajón que contenía a la estatua destinada a la Capilla, no pudieron hacerlo de ninguna manera. En cambio, al arribar a la aldea, el cajón fue desclavado “a la menor diligencia.” (Tuella 1897: 117)

En 1776, la peste asoló las tierras de la Intendencia de Buenos Aires, pero la jurisdicción rosarina se mantuvo indemne a sus efectos. Pedro Tuella no duda en afirmar que esto se debió a la protección de la Virgen (Tuella 1897: 117). Tres años más tarde, los malones azotaban los partidos de Areco, Luján, la Magdalena y otros adyacentes, cometiendo todo tipo de violencias contra los pobladores cristianos. Pero al llegar a la Capilla, los indios pampas “pasaban por junto a las casas diciendo: al Rosario no hemos

venido a matar y llevar cautivos, y se fueron sin causar más daño que el de llevarse un poco de ganado. Siempre se acuerdan con admiración de este suceso los que aún viven y lo presenciaron.” (Tuella 1897: 118)

Teniendo en cuenta la fecha en que tuvo lugar el malón, podemos deducir que Tuella ya habitaba en la Capilla, pero el incidente es relatado como algo que les sucedió a otras gentes, y cuyo testimonio reproduce el cronista. Otro hecho que Tuella considera milagroso y propiciado por la Virgen del Rosario, ocurrió en 1801, cuando el capitán de milicias y Alcalde de la Santa Hermandad Pedro Moreno, acompañado de sus hombres, persiguió a tres delincuentes. Cuando éstos fueron alcanzados, campo adentro, hubo un intercambio de disparos que tuvo como únicas consecuencias que una bala le rozara la mejilla al Alcalde y que otra abriera un agujero en su sombrero. Esta situación es explicada por Tuella con la misma lógica que las anteriores:

¿No es éste un verdadero prodigio? ... Debo anotar que dicho Alcalde y los que iban en su auxilio han acreditado su devoción para con María Santísima en la Iglesia nueva que se va a hacer en este pueblo en honor de su patrona. Estos y otros raros sucesos que a mí no me toca persuadir como milagrosos, la piedad los debe al menos reconocer como unas señales de protección de la Santísima Virgen, dadas a los que saben cuánto pueden esperar de ella. (Tuella 1897: 118)

A juzgar por lo que se relata en los *Anales de la ciudad de Rosario de Santa Fé*, de Eudoro y Gabriel Carrasco (que analizaremos más adelante), la devoción a la Virgen seguiría estando muy presente en el imaginario colectivo rosarino durante el siglo XIX. En 1840, la escuadra francesa pasó frente a la Villa, produciéndose un intenso cañoneo entre los barcos enemigos y las baterías montadas sobre las barrancas:

Los buques lanzaron algunas balas tomando por blanco las torres de la iglesia, único edificio elevado que podían divisar: fue creencia popular que durante ese bombardeo ‘una señora, vestida de blanco, se paseaba por sobre la techumbre de la iglesia, teniendo en sus manos una bandera’ y que las balas encadenadas, al acercarse a ella, eran desviadas y pasaban por alto sin causar daño alguno. ¡Era la Virgen del Rosario, que protegía a su pueblo! (Carrasco 1897: 211)

Esta tradición oral fue transmitida a Gabriel Carrasco por Feliza Juárez de Zeballos, madre de Estanislao (otro prominente intelectual rosarino cuya crónica también veremos). Carrasco, a pesar de su profundo catolicismo, sigue escribiendo: “Es así como se forman las leyendas que en el futuro sintetizan los recuerdos piadosos del pueblo, que une casi siempre lo sobrenatural a todos los grandes acontecimientos.” (Carrasco 1897: 211)

Esta última pareciera ser la posición de Tuella, para quien incluso los orígenes mismos de la aldea fueron inspirados por la presencia de la Virgen. Sin ésta, la Capilla del Rosario no habría surgido nunca. Pero veamos el pasaje más importante de la “Relación...”, aquel que sería tomado al pie de la letra durante todo el siglo XIX y buena parte del XX:

Hacia el año 1725 se descubre el principio de este pueblo... Había por las fronteras del Chaco una nación de indios reducidos... llamados los Calchaquíes, o Calchaquiles a quienes hacían guerra e incomodaban mucho los Guaycurús, nación brava y numerosa. Era de los Calchaquíes muy amigo Francisco Godoy, y por libertarlos de estas extorsiones, los trajo a estos campos... Éste fue el principio de este pueblo; y no

sería mucho si entre sus glorias hiciese vanidad de tener su origen de un personaje que tenía el ilustre apellido de Godoy. (Tuella 1897: 121)

Según afirma Tuella, la acción de Godoy fue emulada por otras familias, que formaron estancias en la zona, aprovechando no sólo sus ventajas naturales sino también “la conveniencia de tener subordinados.” (Tuella 1897: 122)

Pocos años más tarde, se creó el curato y se construyó la capilla. El cura Ambrosio Alzugaray, sigue contando Tuella, logró trocar una imagen de “escultura ordinaria” (Tuella 1897: 122) de Nuestra Señora de la Concepción por la más agraciada de la Virgen del Rosario que poseían los indios, y ésta quedó en el modesto oratorio. Años más tarde, los calchaquíes habrían sido trasladados a una reducción a orillas del Carcarañá, atendida por los franciscanos, y se habrían extinguido. (Tuella 1897: 123)

Más adelante, Pedro Tuella describe las condiciones físicas de la región, resaltando la benignidad del clima, superior, en su opinión, al de Buenos Aires. Esta circunstancia explicaría la existencia de muchos longevos. Entre ellos, al menos cinco personas habrían llegado a los ciento veinte y a los ciento treinta años de edad, y habrían fallecido en los diez años anteriores a la publicación de la “Relación...”. De uno de ellos, llamado Pascual Zabala, Tuella escribe “que dos meses antes de morir montaba con la agilidad de un mozo en caballos briosos; y no se puede dar mejor prueba de la benignidad de este temperamento, que la larga vida que aquí han gozado estas personas.” (Tuella 1897: 125)

Pero quizás lo más interesante de este relato sea el vaticinio de prosperidad formulado por Tuella:

El terreno de su naturaleza es liberal, franco y generoso, de manera que no solamente hasta ahora por sí solo se ha tomado el cuidado, digámoslo así, de sustentar a sus habitantes, sino que promete al hombre incalculables riquezas, siempre que con su sudor se las pida, de cuya certeza son testimonio los cortos ensayos que hasta ahora ha hecho el labrador, de los tesoros que podrán sacar de este terreno sus fatigas. (Tuella 1897: 126)

Pedro Tuella continúa enumerando los cultivos habituales del lugar, cuyas cosechas resultaban exitosas: el trigo, la cebada, el maíz, todas las hortalizas, los parrales y árboles frutales más diversos y, curiosamente, también el algodón (Tuella 1897: 126). Acto seguido, esboza un conjunto de proyectos para el desarrollo comarcal. El primero de ellos consiste en el cultivo de cáñamo, lino y morales en las islas del Paraná, por considerar que el suelo y el microclima allí existentes son propicios para ello. Pero la mirada de Tuella no se detiene en el río, y abarca también los campos y arroyos más alejados. Tras describir la vasta llanura y la leve inclinación que hace descender al Carcarañá y a los arroyos al Paraná, propone un sistema de acequias y molinos con el objeto de combatir las sequías periódicas y sus efectos perniciosos en la ganadería. El agua podría ser conducida artificialmente hasta la Capilla y otros puntos de la región desde el primero hasta el segundo de aquellos ríos. Tuella propone la construcción de represas y puentes, aprovechando la madera de ñandubay de los montes santafesinos, la arcilla abundante de la zona, la arena del Paraná y la cal cordobesa. Esta última podría ser traída trocándola por ganado vacuno. (Tuella 1897: 129)

Además de todo esto, Pedro Tuella se manifiesta preocupado por el punto de la costa en que se encontraba la Capilla. Su barranca y su playa –la actual Bajada Sargento Cabral– no le satisfacen como embarcadero. Así, propone emplear como tal la

desembocadura del arroyo Salinas –hoy Ludueña–, una legua al norte de la población. Para mejorar aún más este sitio, podrían removerse las piedras del fondo y formar un islote artificial frente a la boca del arroyo. De esta manera, las embarcaciones podrían fondear con mayor resguardo y en aguas más profundas (Tuella 1897: 131). Tuella es el primero en comprender la importancia de Rosario como puerto y en advertir la necesidad de obras que potenciasen aún más sus ventajas naturales. Muchos años después, los rosarinos bregarían por un dragado del Paraná que llegase hasta la isla Martín García, y por muelles convenientes.

Por último, cabe destacar que Pedro Tuella realizó también un censo, el primero que tuvieron Rosario y su área de influencia. El historiador Juan Álvarez lo considera “lo más sólido de la *Relación*” (Álvarez 1998: 118), y calcula que de los 5879 habitantes que Tuella registra en el Pago de los Arroyos alrededor de 400 residían en la Capilla (Álvarez 1998: 124). Como ya señaláramos, este texto de Pedro Tuella, mezcla de crónica histórica, leyenda regional, descripción geográfica y estudio económico y estadístico, tuvo una profunda influencia hasta el siglo XX, inclusive, y no sólo no fue cuestionado en lo que hace a la pretendida fundación de Godoy, sino que fue enriquecido o modificado con datos adicionales.

2. Estanislao Zeballos y “La región del trigo”

Estanislao Zeballos nació en Rosario en 1854 y falleció en Liverpool en 1923. Educado en Buenos Aires, en donde transcurrió la mayor parte de su vida, fue periodista, abogado, escritor, político y diplomático. *La región del trigo*, publicada en 1883, no es sólo un libro de viajes por las principales ciudades y colonias agrícolas de la provincia de Santa Fe. El propósito que animó su redacción fue eminentemente político. Zeballos buscaba lanzar su candidatura a gobernador por el Partido Constitucional. Todos los capítulos que componen la obra confluyen en el objetivo de mostrar a la provincia de Santa Fe como una armónica unidad, sin conflictos entre sus regiones componentes. Zeballos, al escribir, se dirige a *todos* los habitantes de Santa Fe, a los del norte y a los del sur, a los argentinos y a los extranjeros. La identidad colectiva a la que se pretende hacer alusión es la provincial. En consecuencia, cuando se refiere a Rosario, Estanislao Zeballos procura vincularla a toda la provincia de Santa Fe:

Fue Santa Fe la primera Tierra Argentina poblada por la Conquista, y la pequeña área de suelo santafesino limitada por el Arroyo del Medio al sur y el Carcarañá al norte, con un fondo que se pierde en el desierto de la Pampa, está vinculada por acontecimientos memorables y gloriosos a todas las grandes épocas de la Historia Nacional. (Zeballos 1984: 139)

Una vez más, como en la “Relación...” de Pedro Tuella, el Pago de los Arroyos aparece recortado y diferenciado. En 1802 éste formaba parte de la “provincia” –en realidad de la Intendencia– de Buenos Aires. En 1883, en cambio, ya lo era de la provincia de Santa Fe y de la República Argentina. Precisamente, fue esta “pequeña área de suelo santafesino” el escenario de sucesos cruciales:

En la época del Descubrimiento y de la Conquista de nuestro país, tuvo lugar en la jurisdicción de mi ciudad natal el hecho trascendental de la primera población argentina: ‘la de Gaboto’; y en la época de la Independencia fue teatro de otros dos acontecimientos no menos señalados, que iluminan sus anales con claridad de gloria. El primer triunfo alcanzado sobre las armas de España por el Libertador Don José de

San Martín, lleva el nombre de San Lorenzo, el 3 de febrero de 1813... y la bandera... había nacido un año antes, del fervor revolucionario, y tremolado sobre las armas libertadoras en lo alto de las barrancas del Rosario, desplegada por la inspiración y por el brazo de Belgrano el 27 de febrero de 1812. (Zeballos 1984: 40)

Aquí, como en la crónica de Tuella, Rosario se funde con un espacio geográfico mayor. El campo de batalla de San Lorenzo y la desembocadura del Carcarañá parecen ser, para Zeballos, tan rosarinos como las barrancas en las que el general Belgrano creara y enarbolara la bandera argentina. Por otra parte, Estanislao Zeballos cita textualmente al propio Tuella, aunque sin mentarlo y refiriéndose a él como “un sencillo cronista del Rosario” (Zeballos 1984: 42). Zeballos coincide con él en que el destino pareciera sonreírle a la región, ya desde los inicios mismos de la conquista española, cuando en 1536 Juan de Ayolas fundara el fuerte de Corpus Christi, luego llamado “de la Buena Esperanza”:

El establecimiento de la *Buena Esperanza* no fue el fruto de aquellos delirios de las grandezas que agujoneaban al conquistador. Fundáronlo nobilísimos caballeros, la crema de la armada de Mendoza, como el granero destinado a sustentar la ocupación española en las orillas del Plata, y como si una misteriosa concomitancia predestinara a la tierra santafesina a transformar la faz económica de la República, como ya sucede, por medio de los cereales. (Zeballos 1984: 42)

Para Zeballos, la historia de la región está impulsada por un sentido teleológico, esto es, la marcha en pos de una meta predeterminedada. Zeballos encuentra el fundamento y la causa del siglo XIX en aquel pasado remoto del siglo XVI, al cual no duda en ennoblecer apelando al linaje de los conquistadores (Zeballos 1984: 43). La necesidad de urdir una genealogía prestigiosa para su ciudad natal era en él tan apremiante como había sido en Tuella, y quizás aún más, puesto que, en el ínterin, Rosario había crecido extraordinariamente. Los 400 habitantes de la aldea de 1802 habían ascendido a 45.000 en 1883. Una urbe tan joven, casi sin pasado colonial, que se había formado en pocos años, con el aporte multitudinario de las migraciones internas y de la creciente inmigración europea, comenzó a experimentar la necesidad de crear su propio mito fundador. Éste serviría, indudablemente, como base para la construcción de una identidad que hasta entonces había sido modesta e imprecisa.

Con esta lógica, Estanislao Zeballos ofrece su aporte personal a la supuesta fundación de Rosario, brindando detalles adicionales, que enriquecen o modifican la versión original de Tuella. Los indios son caracterizados positivamente, como pacíficos y civilizados, además de resaltarse su linaje “quichua”, y sus enemigos no son los guaycurúes, sino los guaraníes. Pero no es éste el único cambio operado por Zeballos respecto a la crónica de Pedro Tuella. Más adelante, habla de “Manuel” Godoy, y no de Francisco, confirmándolo como fundador de Rosario y equiparando al Pago de los Arroyos con una suerte de “tierra prometida”: “... un español llamado Manuel Godoy, concibió el plan de trasplantar la tribu amiga a una tierra blanda a sus arados, bondadosa por su clima, accesible a la civilización... y la tierra elegida lo fue de promisión.” (Zeballos 1984: 45)

Zeballos sigue aportando datos de interés tales como la emigración de la tribu, dirigida por Godoy, la detención frente a las ruinas de Buena Esperanza y la fundación de una ciudad que aún no se llamaría Rosario, pero que sería su antecedente directo:

Tal fue el núcleo que en 1725 echó los cimientos de la ciudad que hubo de llamarse *Concepción del Paraná*, y cuyo nombre actual, nacido de la casualidad, viene envuelto, como los orígenes de las ciudades griegas, en los celajes de la fantasía popular, inspirada por el fervor religioso. (Zeballos 1984: 45)

Tal como haría años más tarde Leopoldo Lugones, con mayor sofisticación y en relación al *Martín Fierro*, Zeballos ensaya una analogía entre la historia helénica y la historia local, casi homologando el origen divino de las ciudades griegas con el de Rosario. Más adelante, cita textualmente a Tuella para referir el trueque de la Virgen del Rosario, la extinción de los calchaquíes y los milagros acaecidos durante el siglo XVIII (Zeballos 1984: 45). Sin embargo, desestima el peso de la religión en la forja de la ciudad moderna y pujante:

Si el Rosario ha correspondido a las esperanzas que en su porvenir cifraron los conquistadores y que simboliza su nombre primitivo, en materia religiosa su desenvolvimiento ha seguido un camino inverso. Los mismos elementos y las mismas causas que han desarrollado sus fuerzas económicas, la mezcla de las razas, de las lenguas y de las religiones, han creado un espíritu de indiferencia religiosa, que no han sido parte a vencer los milagros mismos de la histórica Titular, cuyos devotos ven raleadas sus filas de año en año, y no han podido en un siglo erigirle un templo digno de su fama y de la arquitectura de una ciudad moderna. (Zeballos 1984: 47)

Para Zeballos, existe una diferencia fundamental entre los orígenes míticos y nobles de la aldea del Rosario y su desarrollo posterior como ciudad. Si el pasado colonial rosarino estaba regido, para él, por fuerzas irracionales que se traducían en los milagros de la Virgen, su porvenir, en tanto, estaba signado por el triunfo de la razón y del progreso.

Aquel Rosario “primitivo”, criollo, había cedido su paso a una ciudad culturalmente heterogénea, cuya nueva población impulsaba su desarrollo material. Las familias fundadoras, en tanto, habían desaparecido junto a los viejos usos y creencias de un pasado definitivamente superado:

Las guerras civiles han destrozado estos árboles frondosos. Han herido de muerte sus raíces, tronchado sus gajos robustos o aventado sus hojas y esterilizado sus retoños. La muerte, la emigración o la miseria, por causas políticas, son fuerzas activas que durante setenta años han trabajado la sociedad del Rosario, arrebatándole su vida, su vigor y su carácter propio. Así, a la sociedad fundadora ha sucedido una sociedad nueva, heterogénea en sus elementos, sin unidad en el pasado. (Zeballos 1984: 48)

El paso de la época criolla a la aluvional habría supuesto para Rosario el cambio de una identidad colectiva a otra. El “nosotros” criollo y colonial, signado por la austeridad y por la fe, fue suplantado por un mercantilismo dinámico y saludable:

La sociedad del Rosario, bebe ya en las fuentes mismas del mercantilismo, el impulso de una vida nueva y feliz, que si ha perdido el subido tinte criollo de nuestros mayores, ostentará la portentosa fisonomía de la sociedad norteamericana, en la cual han fundido sus virtudes y sus debilidades todas las razas humanas. (Zeballos 1984: 49)

A despecho de este progreso material notable y creciente, Zeballos intuye un peligro que se encarga pronto de disipar:

La ciudad de Rosario es una inmensa factoría. Cuando se llega por primera vez a su puerto en que alzan sus árboles buques de todas las banderas, a su aduana henchida de mercaderías y a sus calles obstruidas por la actividad del comercio, se recuerda involuntariamente el genio emprendedor, sagaz y rápido de las colonias fenicias, que dieron en la antigüedad el más grande impulso a la navegación y al intercambio. Se dice que el Rosario es ante todo una ciudad mercantil, para excusar una evidente decadencia de su economía social; pero éste es un estado transitorio de cosas, que procede de hondas desgracias pasadas, y que no persistirá en lo futuro, como rasgo característico. (Zeballos 1984: 48)

Estanislao Zeballos rechaza y combate el estereotipo de “ciudad fenicia” con el que Rosario comenzó a ser caratulada en el siglo XIX. La floreciente actividad comercial bien podía traer como efecto inmediato “una evidente decadencia de su economía social”, esto es, de las manifestaciones culturales y espirituales, mas esta situación no podía ser pensada como permanente. Es que, para Zeballos, aquel desarrollo material era saludable por definición y contenía el germen de una evolución futura más trascendente.

Al describir la ciudad de 1883, Zeballos vuelve a subrayar su aspecto efímero y precario. Así, los vestigios del antiguo poblado criollo se entremezclaban con las desordenadas y antiestéticas construcciones modernas:

Depósitos de basuras, ruinas de saladeros y de viejas baterías recuerdos dolorosos de muestras luchas civiles, *rancheríos* propios del Villorio fronterizo o de la estancia primitiva, muelles en ruinas o en eterna y rutinaria reconstrucción, edificios sin estilo, ni gusto arquitectónico, a veces paralizados o a medio hacer y alguna fábrica importante que rompe la monotonía de aquel desfavorable espectáculo, tal es la vanguardia de la ciudad del Rosario, sobre las aguas mismas de uno de los mejores puertos argentinos. (Zeballos 1984: 53)

Hacia 1883, Rosario, según Zeballos, se hallaba transitando aún el proceso de transición de los viejos a los nuevos tiempos, del atraso criollo a la pujanza cosmopolita. La impresión general era la de un gran campamento u obra en construcción, en la que las ruinas del pasado aún no habían sido barridas. Rosario, en la visión de Zeballos, no valía tanto por lo que era sino por lo que llegaría a ser.

Varios años más tarde, en 1910, la ciudad no había perdido aún este carácter provisional. Así lo señalaba Juan A. Ortiz, en el Censo Municipal levantado ese mismo año:

La edificación es reciente. Aún fuera de los bulevares, resulta una novedad hallar una casa vieja o un rancho de aspecto desagradable... Por todas partes, en el centro como en las afueras, el andamio y los materiales de construcción, denuncian al viajero que lo definitivo está por construirse. A la casa chata, con amplias ventanas y grandes patios, literalmente obstruidos por hileras de tinajas con plantas más o menos artísticas –trasunto del coloniaje– van sucediendo habitaciones coquetas, más aireadas y sanas, por lo general de dos pisos. Zaguanes de mayólica, balconcitos elegantes, con baranda de bronce, a veces, y persianas de cedro, muestran desde el exterior una vivienda alegre, característica del verdadero ‘home’ que en el lujo cede sus exigencias a la comodidad y al confort del ‘*savoir vivre*’. (Ortiz 1910: 39)

En el Centenario de la Revolución de Mayo, Rosario, como todo el Litoral poblado por los inmigrantes, proseguía su apresurado desarrollo y aún estaba en proceso de construcción, no sólo en lo que hace a su autoconciencia local, sino en el sentido más

material y concreto de la expresión. La edificación y la planta urbanas aún no estaban definidas, seguían siendo un esbozo, un proyecto a medio ejecutar. Sin embargo, a diferencia de lo que señalaba Zeballos en 1883, ya se había dado un salto cualitativo notable en lo que hace a la estética y al confort arquitectónicos. Las antiguas casonas coloniales desaparecían gradualmente, reemplazadas por residencias más modernas y “coquetas”. Era éste un signo más del progreso rosarino, que en 1883 se hallaba en un estadio todavía rudimentario.

Consecuente con su pensamiento liberal, Estanislao Zeballos elogia este progreso incipiente de Rosario, el cual se explicaría por las virtudes de su “organismo” social antes que por el accionar de las autoridades municipales, cuya desidia se encarga de denostar:

... todas las comodidades que hacen allí agradable la permanencia con otros progresos locales que fuera prolijo enumerar, deben su origen y su prosperidad a la acción individual, o a la asociación de fuerzas privadas, que se desarrollan sin estímulo ni protección oficial y antes bien entorpecidas por las rémoras de un inveterado desgobierno municipal... ¡Cuán progreso debido a la virtud misma y exclusiva del organismo! (Zeballos 1984: 55)

Es de resaltar aquí la tesis rosarina de una “ciudad autoconstruida”, la cual reaparecería con fuerza en el siglo XX, en particular en la obra de Juan Álvarez. Así, Rosario sería el producto de su propio esfuerzo, y no el resultado de una fundación o de una acción política determinada. Ésta sería la nota local distintiva, un componente básico de su identidad urbana, opuesta a la de ciudades fundadas oficialmente y en cierto modo privilegiadas de un modo artificial, como Santa Fe y Buenos Aires. Rosario, por el contrario, no le debía nada a nadie, y en este desarrollo autogestionado fincaría su orgullo mayor.

3. Los “Anales de la ciudad del Rosario de Santa Fé”

Eudoro Carrasco nació en 1824 en Buenos Aires y murió en Rosario en 1881, ciudad en la que se exilió en 1853, tras la revolución porteña del 11 de septiembre de ese año¹. Tipógrafo de oficio, y de filiación rosista y federal, se había declarado contrario a la segregación del Estado de Buenos Aires. En Rosario instaló la segunda imprenta con que contó la ciudad -la primera, de corta duración, había sido la de Domingo Faustino Sarmiento, boletín del Ejército Grande- que complementó con una librería. El negocio funcionó en la casa que había pertenecido al coronel rosista Martín Santa Coloma, la misma en que residiera Sarmiento, y que estaba ubicada frente a la plaza 25 de mayo. Allí nació, en 1854, Gabriel Carrasco, hijo de Eudoro.

Íntimamente identificado con su nueva ciudad, Eudoro Carrasco desempeñó diversos cargos públicos, entre ellos el de diputado provincial. Además de dedicarse a la venta de libros y a la impresión de documentos oficiales, creó tres periódicos: *El Comercio* (1856), *La Capital* (1867), con Ovidio Lagos, y *El Sol* (1877-1878). Sus intereses intelectuales eran amplios, y lo impulsaron al estudio del pasado rosarino y santafesino. Escribió una *Historia de Santa Fe*, que llegaba hasta el año 1822, y que permaneció inédita. En 1877, en tanto, comenzó la publicación de los *Anales de la ciudad del Rosario de Santa Fé*, que originalmente consistieron en una serie de sesenta artículos periodísticos aparecidos en *El*

¹ Los datos biográficos sobre Eudoro y Gabriel Carrasco los hemos extraído de De Marco, Miguel (1996), *Gabriel Carrasco*, Editorial Municipal, Rosario.

Sol, en forma de efemérides.

Gabriel Carrasco se crió en la imprenta y librería de su padre. Además de heredar la profesión de periodista, fue uno de los primeros poetas con que contó Rosario, escribió libros de viajes, en los que volcó su pasión por la geografía, la meteorología y las ciencias naturales, se dedicó de un modo especial a los estudios estadísticos y desempeñó cargos públicos, entre ellos la intendencia de Rosario. Pero posiblemente su aporte más importante fue la publicación en 1897, como libro, de los *Anales...*, los cuales corrigió, amplió y ordenó sistemáticamente. La obra está organizada en forma cronológica, desde 1527 hasta 1865, y refiere de manera sucinta, año a año, y a veces mes a mes, los acontecimientos más significativos de la historia local, mechados a su vez con datos del pasado provincial y nacional.

Veamos la caracterización que hace J. A. Ortiz de esta obra:

El Doctor Gabriel Carrasco... demuestra sin plan definido y a través de efemérides de minuta importancia lo que acabamos de decir... Esa historia es breve, y puede resumirse en pocas palabras. Consiste en la relación cronológica de la adquisición de los adelantos modernos y de las actividades para conquistarlos, por un pueblo vigorosamente constituido, cuya conciencia colectiva siente en todos los momentos históricos la fuerza dinámica del progreso, o como diría el poeta, 'la pasión locomotriz de lo mejor'. (Ortiz 1910: 37)

La historia rosarina reflejada en los *Anales...* está animada, según Ortiz, por una fuerza trascendente, la del progreso. Todos los pequeños sucesos relatados, aún los más banales, obedecerían a este mismo influjo, serían las señales de un mejoramiento gradual e irrefrenable de las condiciones de vida. Ortiz, en 1910, percibía el pasado y el presente de la ciudad con un espíritu positivista, creía firmemente en la razón, en la ciencia y en su efecto más inmediato, el desarrollo tecnológico y material. Rosario, como quizás ninguna otra ciudad argentina, sería la prueba de este fenómeno. Por otra parte, la "conciencia colectiva" del pueblo de Rosario también estaría impulsada por esta "pasión locomotriz de lo mejor", es decir, por la fiebre del progreso, y esto a lo largo de toda su historia.

Al igual que Zeballos y que Tuella, los Carrasco procuran vincular históricamente a Rosario con su región y con una serie de acontecimientos y de personajes ilustres. De esta manera, también en los *Anales...* se resalta la fundación del fuerte Corpus Christi por Juan de Ayolas en 1536², su abandono en 1539 y el encuentro de las dos corrientes colonizadoras españolas en la desembocadura del Carcarañá, representadas por Francisco de Mendoza y por Irala, en 1546 (Carrasco 1897: 50). A diferencia de Tuella y Zeballos, los Carrasco mencionan la merced de tierras de 1689. Sin embargo, acuerdan con ambos en lo que hace a la supuesta fundación de 1725 a cargo de Francisco Godoy (Carrasco 1897: 50). Más adelante, realizan un minucioso estudio genealógico de las familias más antiguas e identifican, como los más representativos de la región, a los siguientes apellidos: Godoy, Martínez, Gómez Recio y Montenegro. No obstante ello, aclaran que Francisco Godoy no fue hallado en ningún documento de la época y que sólo Pedro Tuella lo menciona. Habría habido varios Godoy, pero ninguno cuyo nombre de pila fuese Francisco. Eudoro y Gabriel Carrasco conjeturan que tal vez aquellos fuesen parientes del fundador, y vinculan a éste con otros personajes coloniales relevantes, como el general Antonio de Godoy, gobernador de Santa Fe en 1674 (Carrasco 1897: 60).

² Eudoro y Gabriel Carrasco señalan, erróneamente, que esto sucedió en el año 1535.

Los Carrasco, aunque no consiguen demostrar la existencia histórica de Francisco Godoy, no dejan de creer firmemente en ella, y para reafirmarla, realizan una hipotética reconstrucción de su linaje, resaltando sus méritos. De esta forma, Rosario, a pesar de ser en el siglo XVIII un humilde rancharío, no sólo contaría con un fundador y con una fecha de fundación, sino también con un origen noble. Pero los antecedentes de Rosario son en realidad, para Eudoro y Gabriel Carrasco, más antiguos aún. A la ya mentada fundación en 1536 de Corpus Christi habría que añadirle la de 1527, que es -como también señala Zeballos- la primera de la Argentina. (Carrasco 1897: 70)

Inspirados por la misma lógica que respecto a Francisco Godoy, los Carrasco confieren al hecho puntual de la erección de un fuerte en tierras indígenas un significado simbólico enorme y un efecto concreto: el “nacimiento de las tres repúblicas del Plata”, esto es, de la Argentina, del Uruguay y del Paraguay. El hecho fundacional resulta, *per se*, determinante, posee una capacidad generadora, es como una semilla que fructifica inexorablemente. Más que el proceso a largo plazo, interesa aquí el punto de partida, el nacimiento.

La idea de una predestinación de la comarca es fuerte en estos autores, esto es, la convicción de que a Rosario, por su posición geográfica privilegiada y por los dones de su suelo, de su clima y de su río, sólo le caben el progreso y la bienaventuranza. Así lo señalan explícitamente al iniciar el relato de los sucesos comprendidos entre los años 1725 y 1822:

Vamos a asistir a la fundación, desarrollo y crecimiento de la que es ya una de las ciudades más importantes del Río de la Plata, y que parece destinada a convertirse en una de las más grandes capitales del mundo americano. Siguiendo, paso a paso, y pudiéramos decir día por día, la relación cronológica de los acontecimientos, veremos cómo la lógica de la naturaleza ha venido preparando los hechos de manera que la primer semilla, aparentemente arrojada al acaso, pero en realidad implantada con arreglo a las leyes inmutables de la naturaleza, ha producido un árbol majestuoso y fecundo que cada día extiende y profundiza más sus raíces en la tierra. (Carrasco 1897: 81)

Lo que creen percibir, con claridad meridiana, los Carrasco, es una predisposición o aptitud preconcebida de la ciudad, ya desde sus orígenes más remotos y modestos. Para ellos, es “la lógica de la naturaleza” la que anima el derrotero histórico rosarino. La prosperidad y la supremacía de la ciudad no serían, así, hechos por los que se ha trabajado deliberadamente o, menos aún, producto de una evolución azarosa, sino, muy por el contrario, la confirmación de un fenómeno inexorable.

En lo que atañe a la fundación, Eudoro y Gabriel Carrasco recrean el relato de Pedro Tuella, respetando sus datos sustanciales. Lo primero que enfatizan es la situación geográfica (Carrasco 1897: 82). Acto seguido, describen, también en tono de elogio, el río Carcarañá y el Arroyo del Medio, mencionando su condición de barreras naturales protectoras que encierran un territorio perfectamente apto para la ganadería y la agricultura. El suelo propicio y la ubicación estratégica, *per se*, ya constituyen, para Eudoro y Gabriel Carrasco, razones suficientes para garantizar el éxito económico futuro: “Tan notables condiciones topográficas, indicaban que aquel sitio debía ser utilizado por el hombre y convertido en un gran emporio de población y de progreso. Así aconteció.” (Carrasco 1897: 82)

Tal como lo había hecho Zeballos en 1883 y como lo haría Álvarez en el siglo XX, los

Carrasco establecen una divisoria de aguas en la historia de la ciudad. En 1852, con la caída de Rosas y la apertura de la navegación fluvial de ultramar, Rosario principió a desarrollarse como nudo comercial y portuario. Las cifras de los censos y estimaciones resultan, en este sentido, harto elocuentes: alrededor de cuatro mil habitantes hacia 1852, 9785 en 1858, 23.169 en 1869, 50.914 en 1887³. Pero los Carrasco, en este fragmento, se refieren en realidad al período inmediatamente anterior, a “la época nefanda de la guerra civil”. Durante estos años el potencial de Rosario habría estado contenido, y a la espera de circunstancias favorables. Por entonces, la falta de libertad y de oportunidades habrían retardado un progreso que ya se avizoraba.

En 1851 Domingo Faustino Sarmiento, a cargo de la redacción y publicación de los boletines oficiales del Ejército Grande de Urquiza, desembarcó en Rosario e instaló la primera imprenta. El 1° de enero de 1852 los vecinos pudieron leer una carta que el sanjuanino les dirigía, y que fue la primera publicación realizada en Rosario. Eudoro y Gabriel Carrasco recalcan el hecho y transcriben la carta. Los vaticinios de Sarmiento parecían cuadrar a la perfección con el espíritu de la “Ilustre y Fiel Villa”:

No pudiendo ahora ni más tarde expresar de otro modo mi gratitud a los habitantes del Rosario, lo hago por este medio para que mi nombre se asocie al recuerdo del día más feliz para un pueblo civilizado, y es aquel en que se erigió *la primera imprenta*, y sus millares de lenguas llevaron a todas partes la fama del acto de heroísmo con que los habitantes de alzaron contra sus tiranos ... El Rosario está destinado por su posición topográfica a ser uno de los más poderosos centros comerciales de la República Argentina, y sería una de las más puras glorias que codiciaría, acelerar el día de su engrandecimiento y prosperidad. (Carrasco 1897: 253)

He aquí uno de los componentes principales de la identidad local futura: la vinculación de Rosario con la libertad –política y económica– y con el progreso concomitante. Si Rosario no tuvo pasado colonial y criollo digno de mención, sería, entonces, porque es el producto y la encarnación más feliz de los nuevos tiempos. Para Sarmiento, como para Zeballos y Gabriel Carrasco –no así para su padre Eudoro, declarado rosista–, la verdadera esencia de la ciudad sólo podía revelarse y florecer en la era constitucional abierta en los años 1852-1853.

4. Santiago Montenegro, ¿fundador de Rosario?

Por razones de espacio, no analizaremos los debates suscitados por los festejos de 1925 y el segundo centenario de la supuesta fundación de Rosario. Estos debates se extenderían durante la mayor parte del siglo XX, cobrando una inusitada intensidad, y más allá de los matices y complejidades de la cuestión, pueden ser definidos, a nuestro juicio, en dos grandes direcciones. Por un lado, una suerte de complejo de inferioridad respecto a las capitales provinciales históricas, fundadas por los conquistadores españoles, motorizó esta “obsesión por los orígenes” que inflamó a los historiadores locales. La carencia de fundador y la modestia de la vieja Capilla colonial fueron así transfigurados, y nació una auténtica leyenda, de inspiración religiosa.

Frente a esta postura, que fue la dominante, se opuso otra de carácter laico y pretendidamente racional, cuyo exponente más destacado fue Juan Álvarez, quien al afirmar la génesis espontánea, no planificada y marginal, de Rosario, y sin avergonzarse

³ De Marco, Miguel Ángel – Ensinck, Oscar Luis (1979), *Historia de Rosario*, Colmegna, Santa Fe, p. 398.

de ella, procuró explicarla con las herramientas de la disciplina histórica, erigiéndola, de paso, en el mayor orgullo y originalidad rosarinos. La idea de una “ciudad autoconstruida”, hija de su propio esfuerzo, con un papel protagónico a desempeñar en el concierto de la República, si bien es unos años anterior vio la luz con mayor claridad en los escritos de Álvarez de la década de 1920 y especialmente en su canónica *Historia de Rosario*, de 1943, que sigue siendo, aún hoy, la historia “oficial” de la ciudad.

Sin embargo, el afán positivista de Juan Álvarez por reconstruir y explicar racionalmente la historia rosarina, refutando los mitos fundacionales acuñados por la tradición oral y reeditados por Tuella, Zeballos y los Carrasco, también redundó, paradójicamente, en la creación de un nuevo “mito fluvial”, con eje en el río Paraná y en la predestinación de Rosario y su región subsidiaria, factores éstos que habían estado presentes en las crónicas decimonónicas.

En la década de 1960 se publicó una serie de trabajos, muy esclarecedores, sobre el tema fundacional, en la *Revista de Historia de Rosario*, creada y dirigida por Wladimir Mikielievich. Es de destacar la transcripción realizada por este último historiador, de una serie de documentos relativos a los calchaquíes, contenidos en el Archivo General de Indias de Sevilla. Tal operación permitió demostrar que, contrariamente a lo que sostuvieran Juan Álvarez y otros estudiosos, la crónica de Pedro Tuella contiene un fondo importante de verdad. Así, quedaría probado que los calchaquíes residieron temporalmente en las tierras que luego ocuparía Rosario, antes de trasladarse al Carcarañá, y que la imagen original de la Virgen, entronizada en la primera capilla, perteneció a estos indios.

Pero seguramente la contribución más trascendente fue la de Alberto Montes, quien en un artículo aparecido en 1970 en la citada *Revista*, y en un libro de 1977⁴, realizó una reconstrucción parcial del catastro rosarino del siglo XVIII y, basándose en documentos contemporáneos, probó que el primero en efectuar un loteo, con propósitos urbanizadores, fue un vecino llegado desde Santa Fe en 1724, el fletero, ganadero, agricultor y pulpero Santiago Montenegro. Montes no duda en definirlo como “fundador” de Rosario. Fue él quien donó, en 1757, el solar que ocupaba la capilla –el mismo en donde hoy se levanta la Catedral– y el que vendió terrenos, contiguos entre sí, en los que se construyeron las viviendas, hasta ese momento dispersas en una amplia zona rural.

Tras décadas de afanosas búsquedas, la ciudad parecía haber encontrado, al fin, su anhelado fundador. En los años ‘90, la Avenida Godoy cambió su nombre por “General Perón” y la céntrica plaza Pinasco pasó a denominarse “Santiago Montenegro”. Para ese entonces, sin embargo, hacía tiempo ya que la obsesión por los orígenes, tan acuciante en la primera mitad del siglo XX, se había extinguido en Rosario.

5. Conclusiones

En este trabajo nos hemos detenido, con particular atención, en las crónicas de Pedro Tuella, Estanislao Zeballos y los Carrasco (Eudoro y Gabriel), por considerarlas el basamento documental y legendario de lo que vendría después, esto es, las investigaciones eminentemente historiográficas de Juan Álvarez, Wladimir Mikielievich

⁴ Montes, Alberto (1970), “Santiago Montenegro, fundador de Rosario”, en: *Revista de Historia de Rosario* 7, y Montes, Alberto (1977), *Santiago Montenegro – Fundador de la Ciudad de Rosario*, Edición del autor, Rosario.

y Alberto Montes, entre otros. Más allá de las cuestiones de mayor rigor histórico ligadas al origen de Rosario, y zanjadas en los años '60 y '70 merced a los documentos hallados en el Archivo General de Indias y en el catastro rosarino del XVII, lo que nos interesó recalcar en este artículo es la significativa “obsesión por los orígenes”. La misma obedeció, en su momento, a razones mucho más profundas de las que pueden interesar a la disciplina histórica en sí.

Durante el período de crecimiento espectacular de Rosario, que se extendió de mediados del siglo XIX a mediados del XX, la joven ciudad en rápida y desordenada construcción (en consonancia con un país también joven y con una conciencia nacional aún indefinida), padeció la angustiante necesidad de forjarse una identidad propia. El complejo de inferioridad respecto de otros centros urbanos argentinos, de larga tradición colonial, llevó a los cronistas e historiadores locales a intentar reconstruir, y en buena parte a inventar un pasado y una tradición lo más lejanos y lo más prestigiosos posibles.

Sin embargo, está claro que la labor intelectual en general (y dentro de ella la de los historiadores) está siempre supeditada a las circunstancias del momento. Paradójicamente, la resolución de aquel obsesivo misterio de los orígenes y de la supuesta fundación de Rosario coincidió con una apatía de los rosarinos por investigar su pasado. Hacia 1970, la Argentina ya era una nación bien constituida, con una identidad, una cultura y una conciencia histórica mucho más asentadas que treinta o cuarenta años atrás, cuando la inmigración masiva aún era un fenómeno determinante. Rosario ya había encontrado un lugar distinguido y seguro dentro del país, por lo que sus historiadores abandonarían pronto el estudio de los orígenes locales para abocarse a otras temáticas y a otras problemáticas, más acordes con los nuevos tiempos y con las nuevas inquietudes de la ciencia histórica.

Bibliografía

- Álvarez, Juan. 1998 [1943]. *Historia de Rosario, 1689-1939*. Rosario: UNR Editora /Editorial Municipal.
- Carrasco, Eudoro y Gabriel. 1897. *Anales de la ciudad del Rosario de Santa Fé*. Buenos Aires: Peuser.
- De Marco, Miguel Ángel – ENSINCK, Oscar Luis. 1979. *Historia de Rosario*. Santa Fe: Colmegna.
- De Marco, Miguel. 1996. *Gabriel Carrasco*. Rosario: Editorial Municipal.
- Montes, Alberto. 1970. “Santiago Montenegro, fundador de Rosario”, en: *Revista de Historia de Rosario*, N° 7, Rosario.
- Montes, Alberto. 1977. *Santiago Montenegro – Fundador de la Ciudad de Rosario*. Rosario: Edición del autor.
- Ortiz, Juan A. 1910. “El Rosario” en: *Tercer Censo Municipal del Rosario de Santa Fe*, levantado el 26 de abril de 1910 bajo la dirección del secretario de la intendencia Doctor Juan Álvarez. Rosario: Talleres de “La República”.
- Tuella, Pedro. 1897 [1802]. “Relación histórica del Pueblo y Jurisdicción del Rosario de los Arroyos, en el Gobierno de Santa Fe, Provincia de Buenos Aires” en: Carrasco, Eudoro y Gabriel, *Anales de la ciudad del Rosario de Santa Fé*. Buenos Aires: Peuser.

Zeballos, Estanislao. 1984 [1883]. *La región del trigo*. Madrid: Hyspamérica.

Tras los orígenes del español andino. Problemas y realidades.¹

Carlos Garatea
Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen

En este trabajo se discute el alcance teórico y empírico del concepto de *español andino*. Primero, se ofrecen argumentos que sitúan el origen del concepto y sus consecuencias en el discurso académico; luego, se razona sobre los efectos de concentrar la investigación en el contacto del español con el quechua y el olvido de otras lenguas andinas; por último, se dan ejemplos que contrastan con las caracterizaciones habituales de esa variedad del español americano.

Palabras clave: español andino, contacto de lenguas, variedades del español, español de América, español en los Andes.

Résumé

Dans ce travail, nous discutons de la portée théorique et empirique du concept d'*espagnol andin*. D'abord, nous offrons des arguments qui situent l'origine du concept et ses conséquences dans le discours académique; ensuite, nous réfléchissons sur les effets de concentrer la recherche sur le contact de l'espagnol avec le quechua et l'oubli d'autres langues andines; troisièmement, nous donnons des exemples qui sont en contraste avec les caractérisations habituelles de cette variété de l'espagnol américain.

Mots-clés: espagnol andin, contact de langues, variétés de l'espagnol, espagnol d'Amérique, espagnol dans les Andes.

Abstract

In this article, we discuss the theoretical and empirical significance of the concept of Andean Spanish. First, we present arguments that situate the origin of the concept and its significance in academic discourse. We then reflect on the effects of concentrating research on the contact between Spanish and Quechua to the detriment of other Andean languages. Thirdly, we give examples that contrast with the usual characterisations of this variety of Spanish from the Americas.

¹ Presenté una versión preliminar de este trabajo en Madrid, durante el IV *Encuentro internacional Español de los Andes*, realizado los días 12 y 13 de abril de 2013. Agradezco especialmente los comentarios de Azucena Palacios, Angelita Martínez, Juan Carlos Godenzzi y Uli Reich porque me hicieron ver algunos vacíos que espero haber subsanado en esta versión, algo más extensa que la primera, pero no libre de errores ni de aspectos que merecen más espacio y que actualmente ocupan mi atención.

Key words: Andean Spanish, language contact, varieties of Spanish, Spanish of the Americas, Spanish in the Andes

El título de este trabajo parece del siglo XIX. No exagero. Durante el XIX se sembró el campo de nuestra disciplina con estudios sobre los orígenes de las grandes lenguas europeas, aunque, a decir verdad, sus mejores frutos se dieron con el cambio de siglo, a inicios del XX. La convivencia del romanticismo alemán con el idealismo esteticista de cuño italiano, en el contexto político que movía a Europa hacia un nacionalismo que obligaba a describir y elogiar un pasado glorioso, ¡la cuna de la nación!, parece haber contribuido, en grados diversos, con el interés por el origen de las lenguas y a que los métodos analíticos entonces en boga, como el positivismo impulsado desde Alemania, en la ciencia y en la filosofía, cedan espacio a análisis y conclusiones en los que el rigor descriptivo alimentaba explicaciones cargadas de ideologías y afectos. Muchas veces los datos y el andamiaje teórico y metodológico que los acompañaba fueron alineados a ideales que se buscaban reforzar empíricamente y que, al mismo tiempo, cual círculo vicioso, servían de punto de partida. Las conclusiones ratificaban esos ideales. La obra de Ferdinand Brunot, *L'histoire de la langue française*, publicada de 1905 a 1938, y la de Ramón Menéndez Pidal, primero, el *Manual de gramática histórica española*, de 1904 y luego, *Los orígenes del español*, de 1926, son dos ejemplos de esa herencia; en ambos casos, el lector del siglo XXI encuentra ideas que parecen escritas hace un minuto, junto a expresiones que claramente sintetizan, por ejemplo, en el caso español, el interés de perfilar una gloriosa identidad nacional que, desde antiguo, estaría encarnada en la historia de una lengua.

Pienso en razonamientos ofrecidos sobre el dialecto castellano que contribuyeron a vestir un mito con ropaje científico. La comunión entre ciencia e ideología llevó a Menéndez Pidal a decir que Castilla cumple con un desarrollo que estaba “destinado a triunfar”, lo mismo en el lenguaje que en la política y en la guerra, “penetrando desde el Norte hasta el mar de Cádiz, dividiendo la antigua unidad lingüística creada por la monarquía visigoda, y formando otra unidad más nueva y fuerte”.² Lo admirable es que, al mismo tiempo, ofrezca Menéndez Pidal algunas hipótesis y principios metodológicos que no han perdido vigencia sino que, por el contrario, han sido confirmados en los años posteriores, desde otros ángulos, y con un acervo documental más amplio. Pero ni Menéndez Pidal ni sus coetáneos ignoraron que, en América, el español tuvo y tenía una ruta que debía de recorrerse sin perder de vista el contacto con las lenguas amerindias. Otra cosa es que compartamos las perspectivas desde las que se plantearon los estudios, como ahora en que, en principio liberados ya del peso ideológico, crece el interés pero no va de la mano de un adecuado y necesario trabajo de campo, ni de sólidos marcos

² Menéndez Pidal 1945, 31-32. El marco terminó de perfilarse mediante expresiones como éstas: “[Cantabria] nos aparece en su evolución lingüística como región más indócil (...) más revolucionaria”, o “El dialecto castellano representa (...) una nota diferencial frente a los demás dialectos de España, como una fuerza rebelde y discordante” (*Orígenes del Español* [1926] 1986: 487). Las consecuencias de esta línea argumental, para el caso de Menéndez Pidal, en lo referido al cambio lingüístico y a la historia del español, fueron expuestas en Garatea 2005a y b.

teóricos que garanticen la consistencia de los resultados.

Lo digo porque sospecho –no tengo la certeza– que es también por esa época, a inicios del XX, cuando surge la necesidad de objetivar, mejor dicho, de convertir en objeto de estudio las realidades americanas, con todos los problemas que eso trajo consigo para marcos conceptuales poco flexibles y epistemológicamente negados a incorporar la diversidad y contextos sociolingüísticos tan heterogéneos y dinámicos como los hispanoamericanos. Ciertamente que los frutos de aquellos años no fueron divulgados ni ofrecidos de la manera en que hoy estamos acostumbrados. Pero ello no es señal de falta de interés ni testimonia una ausencia sino tan solo expresa otros principios y tradiciones académicas que habría que estudiar para conocer y entender la historia de nuestra disciplina y el peso de la tradición en ella.³ En cualquier caso, buenos o malos, superficiales o profundos, los acercamientos a la diversidad americana pusieron el tema en la mesa de discusión y avivaron el debate en torno a sus características. Quedan, por ejemplo, las obras de Cuervo, Henríquez Ureña, Wagner y las posteriores de Alonso, entre otros; todos ellos dejaron títulos en los que el componente amerindio nunca falta, a pesar de que sea evidente la desigual, y en ocasiones nula, relevancia que tienen las lenguas indígenas o el contacto de lenguas en la formación del español americano y en la valoración de sus principales características.

Traigo a cuento lo anterior porque lo que busco con estas páginas es plantear algunas interrogantes en torno a la idea de *español andino* y mostrar, con cargo a profundizar el asunto en otra oportunidad, algunos datos cuya inclusión erosiona los márgenes y la anchura conceptual del término y, de paso, revela los rastros teóricos de la herencia reseñada en las páginas anteriores. Claro está que no pretendo sugerir que no existe el *español andino*. Nada más lejos de mis propósitos. Sería un disparate. Lo que intento es ofrecer algunas reflexiones que deberían alertarnos de no convertir el nombre *español andino* en una etiqueta que produzca un efecto opuesto al deseado. Quiero decir: que, sin darnos cuenta (y me incluyo), *español andino* aisle y homogenice, en la amplitud de su referencia, una realidad contradictoria, heterogénea y en ebullición permanente, en lo social y en lo lingüístico. En una palabra: que *español andino* olvide la diversidad inherente al español hablado en los Andes. La alerta debe servir, a la vez, para no instrumentalizar el término y convertirlo en un objeto cuyo perfil y alcance estén condicionados por discursos ideológicos que no hacen más que atomizar su realidad y pulverizar la complejidad de su riqueza ancestral y moderna o lo transforman en argumento de predicas inconsistentes y naíf.

Una primera pregunta puede ayudarme a precisar más lo que pretendo. Me concentro en el Perú. ¿En qué lugar del país se habla español andino? En los Andes, claro está, no obstante que, como se sabe, también es usado en Lima, en la costa central, a orillas del mar, sin olvidar, por cierto, su presencia en otras áreas y ciudades, como Buenos Aires. Primer asunto. Segundo, admitiendo los Andes como respuesta válida, ¿se habla en todos los Andes peruanos? ¿por igual? ¿hay variación? No son preguntas retóricas. Creo que ellas ayudan a detenerse un minuto a mirar nuevamente el armazón teórico y metodológico con el que exploramos esa parcela de la lengua española, una parcela que,

³ Para apreciar el peso de la tradición en la elaboración de los objetos de estudio y, especialmente, para el desarrollo de la lingüística y de la filología en América remito a Lara (1996), aquí se ocupa de ambos temas en relación con la lexicografía, y a Rivarola (2001: 59-84), donde razona sobre las continuidades y rupturas de los modelos historiográficos referidos a la formación lingüística de Hispanoamérica.

no lo olvidemos, está integrada en el español general, de ahí su filiación, y que no es un nombre de por sí ni para sí, ni remite a un territorio vacío sino a un espacio comunicativo, dinámico y asimétrico. En este marco, se haría mal si se limita el español de América a un episódico fenómeno de transplante. La difusión del español en el continente produjo innovaciones y cambios, motivados por procesos de vieja data, por los nuevos contextos pragmáticos o por el contacto con las lenguas amerindias. Pero no todo se reduce al nuevo espacio geográfico y social. América también creó para el español un nuevo espacio mental, en cuyo seno de desataron los complejos y heterogéneos procesos que llevaron a una nueva identidad idiomática.⁴ En este itinerario, la preposición *tras*, que encabeza el título, alude a dos rutas distintas, no opuestas sino complementarias en torno al tema enunciado: la formación del español andino. La primera tiene al español andino como meta u objeto final, una variedad generada del contacto del español con las lenguas andinas; la segunda busca mostrar lo que habría detrás del objeto, las motivaciones o realidades que dieron pie a esa variedad, a su valoración y, por cierto, a su difusión, sea como fenómeno verbal o sea como objeto políticamente manipulado. Ambas rutas son pasibles de aproximaciones diacrónicas y sincrónicas. En lo que sigue, pasaré de una a otra, sin agotar el tema, por cierto.

¿Por qué hago esta mención si el origen del español andino es algo consensuado, prácticamente un lugar común? Lo hago porque, cuando hablamos del español andino, hablamos de un objeto científico que, por tanto, posee una naturaleza conceptual nacida de una elaboración a partir de características identificadas en un referente.⁵ Sólo el vínculo entre el objeto delimitado por el discurso científico y su referencia hace que no sea un objeto exclusivo del mundo académico sino que tenga correspondencia con el mundo referido.⁶ Si el vínculo deja de existir, entonces, hablaremos de otra cosa y estaremos en otros dominios. Se perdería su fundamento empírico, sensible, fenomenológico. De manera que, en una dimensión espontánea, digamos natural, el *español andino* debe ser percibido por sus usuarios y reconocido también por ellos, en contraste con otras modalidades de hablar español, sin llegar, por cierto, al detalle de la observación del experto ni al conocimiento de la totalidad que cae en el referente, pero al menos sí en cuanto a la identificación de algunos rasgos o aspectos considerados propios que podrían o no tener sustento científico. Por su parte, quienes usan otras variedades perciben también algunas características de la variedad “ajena”, la andina. En ningún caso son percepciones individuales. Se trata de una percepción colectiva que pone en relevancia algunos rasgos a costa de otros. Por lo general es resultado de un proceso de acercamientos y convivencias que pueden oscilar desde el conflicto y la asimetría hasta aparentes momentos de reconocimiento y unidad entre comunidades hablantes, entre

⁴ Sigo en esto a Rivarola 2004: 799. En la misma línea está Lara 2004. Por otra parte, este tipo de constataciones y razonamientos respaldan que la realidad del español actual deba ser tomada como expresión de una cultura lingüística pluricéntrica, al respecto remito a Garatea 2006 y 2010; Oesterreicher 2001 y 2002a. Para un panorama sobre los cambios sistemáticos cf Rivarola 2004 y la bibliografía ahí consignada.

⁵ Sobre el particular han reflexionado Caravedo y Rivarola 2011. Véase, por cierto, Caravedo 2005, 2009 y 2010.

⁶ En otra ocasión, cuando desarrollé un tema análogo, recordé la siguiente reflexión de Merleau-Ponty (1975) que me parece pertinente también aquí: “Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda” (8).

variedades lingüísticas y entre lenguas distintas. Tiene una base histórica y simbólica: la historia cultural y social de una comunidad hablante. De manera que, en la dimensión colectiva, bien puede suceder que la percepción esté sostenida por un sistema de valores, de alto contenido subjetivo, que atribuye a la realidad rasgos, matices o propiedades de complicada (a veces imposible) demostración científica pero que, sin embargo, gozan de validez y presencia en la vida social, al extremo de influir en las actuaciones de los hablantes y en la representación del otro.⁷ Pues bien, hay de sobra material empírico y bibliografía que confirman la existencia de variedades de español en América, el español andino entre ellas.⁸ Es igualmente conocido el sistema de valores y prejuicios que marcan la convivencia de esa variedad con otras de la misma lengua pero que no tienen adherida la estampa de variedad indígena, un sistema que surge de la diglosia que marcó el contacto inicial del español con las lenguas andinas y la consiguiente desigualdad y asimetría, social y lingüística, impuestas desde los primeros años del virreinato hasta la actualidad y que produjo una fractura identitaria pendiente de ser corregida.

No me detengo en esto, salvo en un punto que tiene un componente histórico y simbólico de primera importancia: el espacio.⁹ La noción de español andino y su habitual percepción están profundamente modeladas por una valoración del espacio. No se trata, por cierto, de un espacio abstracto e invisible sino de uno agreste y montañoso, con comunidades ancestrales, que padeció una violenta recomposición lingüística y cultural en el siglo XVI y que, desde entonces, cuando los efectos del contacto empezaban a mostrarse, hasta ahora, es objeto de valoraciones negativas que engloban a personas cuyos rasgos físicos o lingüísticos corresponden al estereotipo elaborado para el hombre andino por quienes ocupan otros espacios, sobre todo -- en el caso peruano -- el costeño, limeño.¹⁰ El hablante es visto como prolongación de un espacio y de la cultura adscrita a ese espacio. Personifica espacio y cultura, una simbiosis en proporciones difíciles de precisar y sujeta a variaciones. Y el otro, el no andino, actúa en consonancia con el sistema de valores que posee respecto a ese espacio y a esa cultura. Algunos fenómenos lingüísticos, la alternancia vocálica por ejemplo, suelen disparar el sistema de valores del no andino y éste actúa verbalmente, tanto en la propia interacción como en el contenido, referencias y desarrollo, conducido por ese sistema. Claro que también existe el fenómeno en sentido inverso, del andino hacia el no andino, con valores y sensibilidades distintos.

En paralelo, aunque se reconozca que los Andes son una extensísima cadena de montañas con pueblos distintos, la propensión del costeño, sobre todo del limeño, es concentrar y proyectar su estereotipo al sur del país y, en concreto, a las zonas de Cuzco y Puno, desde donde la extiende a todo el Ande y licua las diferencias. Todo cae bajo la imagen del cuzqueño quechua o del puneño aimara, borrando la distinción de pueblos y

⁷ En la bibliografía citada en la nota 5 encontrará el lector suficiente demostración sobre este tema.

⁸ Como la lista puede ser inmensa sólo remito a Rivarola 1990 y 2001; En Garatea 2010 y 2013a encontrará el lector una relación de autores y obras recientes sobre español de América y variedades del español.

⁹ Sobre el particular remito a Caravedo 2009 y a los textos que la acompañan en el correspondiente volumen 39 de *Neue Romania*. Véase, además, Oesterreicher 2010.

¹⁰ En este sentido, las novelas de José María Arguedas son elocuentes y muestran con claridad el contexto general de los elementos e ideas señalados, sobre todo cuando pensamos en los espacios que enmarcan los encuentros narrados en sus novelas y los rasgos y procedencias de los personajes que dan vida a esos espacios.

lenguas que existen y existieron en los Andes. Dicho de otro modo: los Andes se convierten en un gran Cuzco, un gran y extenso espacio quechuahablante. De esta manera, el estereotipo, históricamente definido, lleno de prejuicios y creencias, sobre la cultura y la vida, repetidos de generación en generación, logra echar raíces, evapora las diferencias y homogeneiza un espacio donde la diversidad es un hecho innegable. Muchas veces, si no siempre, la noción de español andino, aplicada al Perú, también es limitada al contacto del español con el quechua sureño y con el aimara, las dos lenguas mayores de los Andes peruanos.

Se entiende que sucedan estas cosas como efecto simbólico, una construcción de la realidad y de la historia del país, ocasionado por el valor y el estereotipo construido historiográficamente y asentado en la memoria social: un insuperable Imperio Inca, derrotado por una ignorante y abusiva soldadesca hispanohablante. El choque de dos mundos homogéneos, uno bueno y otro malo. Es el peso de una tradición y de creencias avivadas por imágenes como las que ofreció el Inca Garcilaso y que mantiene vigentes el actual sistema educativo, la tradición oral, la etimología popular¹¹ pero también como resultado de una miopía acentuada desde el Estado y por ideologías que poco favor hacen al reconocimiento de la diversidad y que, en ocasiones, llegan arrojadas en discursos con estampa de originalidad.¹²

En los Andes peruanos hubo y hay otras lenguas que entraron en contacto con el español. Por tanto, cabe un español andino que no tenga al quechua o al aimara como base, sino a otra lengua indígena (cauqui, jacaru, culle etc). Lo han sugerido ya, entre otros, Rivarola (1990 y 2001) y Godenzzi (1991 y 2004). Entonces, la historia del *español andino* no es ni debe ser una historia restringida al contacto del español con dos lenguas; igualmente importante es el efecto del contacto con otras lenguas indígenas, extintas o no, que dejaron huellas o no, en la configuración de alguna de las variedades de hablar español en los Andes. Desde una perspectiva sincrónica, algunas variedades comprendidas bajo el nombre *español andino* se explican por el contacto con otras lenguas o con más de una, mediante procesos y circunstancias cuyos pormenores

¹¹ Vale la pena recordar que, en los *Comentarios reales* (1605) el Inca Garcilaso ofrece una fantasiosa etimología de Cuzco, como ombligo de la tierra, "...en la lengua particular de los Incas [Cuzco] quiere decir ombligo de la tierra: llamároslo con buena semejanza ombligo, porque todo el Perú es largo y angosto como un cuerpo humano, y aquella ciudad esta casi en medio" (XI, 89); y, en tanto eje administrativo y político del Tahuantinsuyu, por extensión, el Cuzco – a decir de Garcilaso – "fue otra roma en aquél imperio" (Proemio). De acuerdo con Cerrón Palomino, el famoso topónimo tiene probablemente base aimara, no quechua, tal vez puquina; su semántica estaría vinculada con el mito de los hermanos Ayar, uno de los mitos fundacionales del Imperio y de la Ciudad. Por espacio, omito los detalles: <cuzco guanca> "la piedra de la lechuza o la piedra donde se posó la lechuza" pasó a significar, por resemantización y metonimia, solo <Cuzco> "Ciudad del Cuzco" (Cerrón Palomino 2006 y 2008: 286-288). La fantasiosa etimología del Inca es coherente con el modelo que sostiene el texto y sus propósitos. Roma y Cuzco, capitales de dos Imperios, ejes normativos de dos lenguas generales, el latín y el quechua, dos lenguas de cultura, dos lenguas en pie de igualdad (Garatea 2013b).

¹² Me parece especialmente sensible en orientaciones que pretenden rescatar la dimensión social del lenguaje pero que borran la frontera entre el análisis riguroso, meditado y justificado y el compromiso ideológico, un compromiso asumido desde el inicio y que encamina el desarrollo y las conclusiones de los trabajos. Sin saberlo, este tipo de orientaciones repite los vicios de investigaciones que, muchas veces, critican sin haberlas leído y pasan por alto, sin justificación alguna, la historia de la disciplina.

ignoramos por falta de noticias o interés.¹³ Llegado aquí, me pregunto si *español andino* es un objeto científico elaborado a partir de un universo referencial complejo y variado o es un nombre para varios objetos conceptuales que remiten a varios objetos referenciales.

Pues bien, si dejamos el Sur del Perú y miramos el norte, en concreto la franja andina que hermana tres departamentos, Cajamarca, La Libertad y Ancash, el panorama es del mayor interés porque en esa zona han convivido tres idiomas, el culle, el quechua y el español. Debo a un trabajo de mi amigo Luis Andrade (2012) las noticias que voy a señalar y que menciono con su autorización. La lengua culle está debidamente registrada en la documentación colonial y republicana desde 1618. Las evidencias más tempranas, sean topónimos o registros léxicos, sugieren que poco antes de la llegada del español había empezado a convivir con el quechua, no como expresión del bilingüismo estratégico impulsado habitualmente por el Tahuantinsuyo sino como resultado de un contexto diglósico, con extendido bilingüismo, en donde el quechua era la lengua de prestigio y el culle la subordinada (Andrade 2012: 101). Para Cerrón-Palomino (2005:127), de no haber llegado el español el culle habría desaparecido bajo el dominio y el prestigio quechua. En cualquier caso, el culle logró sobrevivir a las idas y venidas del mundo colonial hasta extinguirse o reducirse al extremo durante los primeros años del siglo XX, si nos atenemos a la información proporcionada por Andrade (2012) y a las aproximaciones y datos ofrecidos por Adelaar (1988/1990). De manera que, en ese marco, el culle, lengua indígena del Perú, estuvo en contacto con el español en los Andes norteños e influyó en la modalidad de español hablado ahora en esa zona, acaso otro español andino o, más bien, una realidad que muestra que el nombre de la variedad andina debe tener suficiente flexibilidad para remitir a otras modalidades, con otros rasgos, no demarcados por el contacto con el quechua o con el aimara.

Andrade da cuenta de una serie de fenómenos estructurales comunes al español andino del norte, de base culle, con el español andino del sur, de base quechua, no obstante la falta de parentesco genético entre ambas lenguas andinas. Dejo de lado los fenómenos comunes. Me interesan, más bien, las diferencias porque ponen a prueba la capacidad referencial del objeto *español andino*. Quiero decir: muestran que un objeto conceptual puede remitir a variedades lingüísticas que comparten rasgos, a la vez que otros las diferencian. Si no es posible, habría que cambiar de nombre y no sé si de concepto. Hoy me interesa en particular una por ser tenida como característica del *español andino* y por ser rápidamente percibida por el hablante de español no andino, un costeño por ejemplo, y porque, de alguna manera, ese rasgo dispara una cadena de prejuicios y estigmas que afecta la vida en común y muchas veces da paso a actitudes discriminatorias. Me refiero a la llamada confusión vocálica entre las parejas altas y medias /i, e/ y /u, o/, que produce, por ejemplo, /lebro/ por /libro/, fenómeno bien conocido y citado por todas partes. Para decirlo de una vez: el español andino del norte –estudiado por Andrade– no tiene ese rasgo, es decir, no habría tal “confusión”. Y ello sucede no obstante que fue zona de presencia quechua. Un caso semejante fue registrado, en la provincia boliviana de Oruro (Cerrón-Palomino 2006), entre hablantes de español cuya lengua materna es el Chipaya, lengua que no muestra menos vocales que el español. En el corpus de Andrade, los pares

¹³ Esto particularmente relevante cuando pensamos en los espacios urbanos, las ciudades, como puntos de convergencia de movimientos migratorios: hablantes de variedades distintas coinciden en el espacio y entran en convivencia, generando interacciones y efectos imposibles de anticipar ni de prever en su difusión y arraigo. Lima es, por ello, un laboratorio lingüístico.

anteriores y posteriores son claramente distintos.¹⁴ Los contados casos en los que algunas palabras no se ajustan al patrón vocálico del español moderno parecen deberse a la retención de variantes antiguas como en *medecina* o *mesmo*, de antiguo y conocido registro en la historia del español. No es, por cierto, el único caso o nivel de retenciones. Contra lo que dice la literatura sobre *español andino*, el español del norte suprime la /-r/ del infinitivo ante los clíticos –lo(s) y –le(s), de modo que (Andrade 2012: 182) registra /lleválo/ por `llevarlo´ y /traélo/ por `traerlo´, fenómeno registrado también en México y de vieja data en el español peninsular. Además, entre otros casos, en algunas zonas (p.e. Pallasca), Andrade registra una /-e/ paragógica en palabras agudas terminadas en /r/, que ocasiona *subire* por *subir*; *ayere* por *ayer*; *tejere* por *tejer*; *alcanfore* por *alcanfor*, fenómeno que recuerda, por cierto, otra /-e/ paragógica pero en zona de contacto con el aimara, donde sucede con palabras terminadas en /s/: *seise* por *seis* (Andrade 2012: 186).

Queda claro que el objeto conceptual llamado *español andino* refiere a variedades que comparten y difieren en sus rasgos estructurales. Su historia no está restringida al contacto con el quechua y el aimara sino que, como se ha visto, incluye otras lenguas y otras situaciones de contacto, a contracorriente de que la creencia, los prejuicios e incluso, valgan verdades, el discurso académico limiten el espacio y la variedad andina al Sur del Perú y, en particular, a los territorios de la capital del Incanato, prolongando así, sin saberlo, una imagen y una concepción enraizadas en el pensamiento colonial y, últimamente, en prosaicos nacionalismos posmodernos. Buen antídoto contra la distorsión es fomentar estudios contrastivos (Palacios 2005) porque amplían el espectro y relativizan la pretensión de llegar a conclusiones absolutas pasando por encima de los espacios, de las lenguas y de las historias. El contraste ayuda a delimitar de extensión de los fenómenos y, claro, a precisar el estatus de un hecho, la variación y el posible derrotero de un cambio originado por el contacto. Claro que ello no impide concentrarse en el interior de un sistema en particular y a proceder con su descripción. Es verdad. Pero esa mirada deja fuera la posibilidad, por ejemplo, de identificar y precisar el estatus de un fenómeno o de un cambio originado por contacto de lenguas. Sin perspectiva histórica no hay determinación de un cambio. Siempre implica contraste. En cualquier caso, nada reemplaza al trabajo de campo ni el respaldo documental. En ellos, de modos distintos, la teoría y sus conceptos se encuentran con datos que ponen a prueba su capacidad explicativa. Los conceptos y los objetos conceptuales pueden así ser evaluados y, de ser el caso, podrían reformularse para conservar su capacidad referencial y su fundamento empírico.

Dicho esto, regreso a las vocales y al Sur peruano. Páginas atrás recordé la llamada confusión vocálica como rasgo del español andino del Sur y lo identifiqué como un

¹⁴ Andrade (2012: 178-179) lo explica así: “Aunque no está claro cómo era el sistema vocálico de la lengua culle, se puede observar que, en el corpus estudiado, el fenómeno del motoseo no está presente (...) En el corpus, las producciones de los pares vocálicos /i,e/ y /o,u/ son claramente distintas y muestran un timbre cercano al español general. Las diferencias en el nivel educativo de los hablantes no determinan distinciones a este respecto y tampoco lo hace el carácter urbano-rural, la edad o el sexo del entrevistado”. El corpus aludido resulta de dos años de trabajo de campo en la zona y del correspondiente trabajo de archivo para reconstruir la diacronía y el desarrollo sociohistórico del contacto de base (41-54). Por cierto, cabe preguntarse si esa ausencia no expresa ya la imposición del sistema vocálico del español y, por tanto, que no se trate de una ausencia sino de la presencia de un sistema originalmente impuesto en la zona.

fenómeno que dispara prejuicios y genera actitudes insensatas. Es el caso, por ejemplo, de *gatu* (gato), *masita* (maseta), *lápez* (lápiz). Bien conocido es que la base atribuida al fenómeno es el sistema trivocálico quechua que lo diferencia del pentavocalismo español. Pues bien, estudios recientes de fonética acústica han demostrado que no existe tal confusión (Pérez et al 2008; Napurí 2012). Todo indica que el vocalismo quechua posee los fonemas /I/ y /U/, con un timbre más abierto y por tanto con una dispersión mayor que los fonemas /i/ y /u/ del español. El español andino del sur mantendría la tendencia a conservar la abertura y la dispersión funcional del quechua en esos fonemas, de manera que, al mismo tiempo, la percepción y la producción de los fonemas españoles /i/ y /u/ estarían condicionados por un sistema vocálico con otras características; mientras que, por el lado de los hablantes de la variedad no andina, la costeña por ejemplo, la percepción de ambos fonemas estaría lógicamente encuadrada en los fonemas de su sistema, que son menos abiertos y menos dispersos, ocasionando que las realizaciones andinas den la impresión de una confusión entre /i/ y /e/ o de /o/ y /u/, la cual no existe, pues lo realizado sería únicamente el reflejo de fonemas distintos, cada uno percibido según los formantes y los espectros funcionales de los sistemas en contacto. El prejuicio asociado a esta diferencia estructural pondría en evidencia que una percepción, condicionada por rasgos del sistema de una lengua, puede ser objeto de creencias y juicios que, con el tiempo, de repetidos, influyen en la manera en que se desarrolla la vida social de un país y logran conquistar la apariencia de verdades inamovibles.¹⁵

Pero los efectos de este tipo de estudios tienen también otra dimensión que apenas mencionaré. Alcanzan, por ejemplo, el ámbito de la escritura y de las políticas de educación intercultural. Cuando se escribe en español, la dispersión vocálica del hablante de español andino se ve drásticamente reducida y confrontada con una alternativa puntual y, por ello, es inevitable que la persona produzca desaciertos en la escritura, tanto en las vocales anteriores como en las posteriores. Precisamente por estas razones, la explicación anterior importa mucho a los estudios diacrónicos y en concreto al registro de la formación del español andino. ¿Por qué? Primero porque obviamente las fuentes son textos escritos y, entre ellos, los más valiosos son los elaborados por indios bilingües, como Guamán Poma de Ayala o Santa Cruz Pachacuti, quienes, por tanto, habrían dejado huellas del sistema vocálico quechua en sus obras, todas escritas en español, lo que nos alerta sobre el alcance que damos al contacto cuando describimos su registro y extensión espacial pero sobre todo sus reflejos en la escritura. Lo segundo es porque, al mismo tiempo, cuando se produce el contacto, el español no había resuelto el vocalismo de muchas palabras que, por cierto, aparecen tanto en textos elaborados por monolingües de español como de indios bilingües, por ejemplo, los dos que acabo de nombrar. Cito cinco casos atestiguados desde los orígenes del español y que encuentro en textos andinos del XVI escritos por indígenas bilingües, *asimesmo* (asimismo), *decer* (decir), *remidio* (remedio), *capítolos* (capítulos), *custumbre* (costumbre); y tres menos claros, procedentes de documentos jurídicos coloniales, también escritos por indios bilingües, *susudicha* (susodicha), *cabellu* (cabello), *ocopado* (ocupado), *menuría* (minoría), que podrían deberse al vocalismo quechua (Garatea 2010: 89). La pregunta, entonces, que cae por su propio peso y que no me atrevo a responder, salvo a apostar nuevamente por el contraste,

¹⁵ Aunque se trata de un hecho puntual y de naturaleza distinta, me parece que calza bien con la problemática descrita y ejemplificada en las notas 11 y 13 de este trabajo.

es: ¿cuándo estamos en esos textos ante casos que reflejan precisamente el contacto de lenguas y cuándo estamos ante casos que nos muestran la continuidad de vacilaciones históricas o de retenciones motivadas por las características de los sistemas fonológicos involucrados?

Termino. Sólo puedo concluir diciendo que no tengo una conclusión. Tengo más preguntas que respuestas. Sin embargo, lo expuesto me lleva a insistir en que con *español andino* estamos – obviamente – en el espacio andino y en la historia de ese espacio comunicativo pero, al mismo tiempo, estamos en la lengua española y en su historia. No es algo de segundo orden ni algo que deba ser dejado de lado cuando se intenta precisar su identidad de variedad lingüística americana. Se trata de una variedad del español y, por tanto, está integrada en su historicidad desde el momento en que se produjo el contacto que le dio origen. El *español andino* forma parte de la historia del español en el continente y, claro, es una variedad del español de América. Otro punto importante es preservar un amplio y extenso horizonte con el nombre *español andino* que no lo restrinja al contacto con una o dos lenguas andinas, el quechua y el aimara, para que incluya al contacto con otras lenguas también andinas. Ese horizonte llevará a precisar mejor sus rasgos característicos o a matizarlos como tales o a discutir cómo identificar una variedad lingüística. Es claro que existen distintas modalidades de *español andino*. En tanto objeto conceptual debe referir, por cierto, a la diversidad de resultados del contacto de una lengua, el español, con más de una lengua andina, no obstante que los efectos sean distintos, y debe hacerlo sin perder de vista el dinamismo de los espacios en que se muestran esos resultados, una realidad espacial cambiante, a veces relativamente delimitada y en otras confusa, revuelta y en ebullición como efecto de migraciones y de otros contactos. Lo más claro y evidente es que el *español andino* existe para sus hablantes y en espacios sociales complejos, diversos y poco conocidos.

Bibliografía

- Adelaar, Willem. 1990/1988. “En pos de la lengua culle”. En *Temas de lingüística amerindia*. Rodolfo Cerrón Palomino y Gustavo Solis (eds). Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 83-105.
- Andrade, Luis. 2012. *El castellano andino norperuano: contacto lingüístico, dialectología e historia*. Tesis de doctorado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Caravedo, Rocío. 2005. “La realidad subjetiva en el estudio del español de América”. En *El español en América. Aspectos teóricos, particulares, contactos*. Volker Noll. Klaus Zimmermann. Ingrid Neumann-Holzschuh (eds.). Madrid: Vervuert, 17-32.
- Caravedo, Rocío. 2010. “La dimensión subjetiva en el contacto lingüístico”, *Lengua y Migración*, 2, 9-25.
- Caravedo, Rocío. 2009. “Percepción, espacios mentales y variedades lingüísticas en contacto”. *Neue Romania*, 39, 171-195.
- Caravedo, Rocío. José Luis Rivarola. 2011. “Español andino ¿variedad real o mental?”. En *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas. Homenaje a Rodolfo Cerrón Palomino*. Adelaar, Willem. Pilar Valenzuela. Roberto Zariquiey (eds). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 369-390
- Cerrón Palomino, Rodolfo. 2005. “La supervivencia del sufijo culli –enque en el castellano regional peruano”. En *Encuentros y conflictos. Bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino*. Hella Olbertz. Pieter Muysken (eds.). Madrid- Frankfurt: Vervuert, 125-137.

- Garatea, Carlos. 2005a. *El problema del cambio lingüístico en Ramón Menéndez Pidal. El individuo, las tradiciones y la historia*. Tübingen: Narr.
- Garatea, Carlos. 2005b. "Del *Manual de gramática histórica* a los *Orígenes del español*. La elaboración de una teoría del cambio lingüístico", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 53, 385-411.
- Garatea, Carlos. 2006. "Pluralidad de normas en el español de América", *Revista internacional de lingüística iberoamericana*, 7, 141-158.
- Garatea, Carlos. 2009. "Dinamismo urbano, espacio de praxis y cambio. A propósito del español de Lima". *Neue Romania*, 39, 155-170.
- Garatea, Carlos. 2010. *Tras una lengua de papel. El español del Perú*, Lima, PUCP.
- Garatea, Carlos. 2013a "El otro en el contacto. Sobre alteridad e historia del español de América", *Signo y seña* (e.p)
- Garatea, Carlos. 2013b. "El Inca Garcilaso, autoridad del español". En *Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*. Wulf Oesterreicher. Roland Schmidt-Riese (eds), (e.p)
- Godenzzi, Juan Carlos 1991. "Discordancias gramaticales del castellano andino en Puno (Perú)". *Lexis* 15, 1, 107-118
- Godenzzi, Juan Carlos. 2004. "El español en espacios urbanos andinos: tensiones lingüísticas y conflictos socioculturales en Puno". *Lexis*, 28, 1-2, 429-446.
- Lara, Luis Fernando. 1996. "Por una redefinición de la lexicografía hispánica". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XLVIV, 345-364.
- Lara, Luis Fernando. 2004. *Lengua histórica y normatividad*. México: El Colegio de México.
- Menéndez Pidal, Ramón 1945. *Castilla, la tradición, el idioma*. Buenos Aires: Espasa-Calpe
- Merleau-Ponty, Maurice. 1975. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Napurí, Andrés. 2012. "Bases fonológicas del español andino: la relevancia de las vocales del quechua". En *Exploring linguistic standards in non-dominant varieties of pluricentric languages*. Amorós Negre, Carla, Rodolf Muhr, Carmen Fernández Juncal et al (eds): Viena: Peter Lang, 11-23.
- Oesterreicher, Wulf. 2001. "Plurizentrische Sprachkultur – der Varietätenraum des Spanischen". *Romanistisches Jahrbuch*, 51, 281-311.
- Oesterreicher, Wulf. 2002. "El español, lengua pluricéntrica: perspectivas y límites de una autoafirmación lingüística nacional en Hispanoamérica. El caso mexicano", *Lexis*, 2, 275-304.
- Oesterreicher, Wulf. 2010. "Sprachliche Daten und linguistische Fakten- Variation und Varietäten. Bemerkungen zu Status und Konstruktion von Varietäten, Varietätenräumen und Varietätendimensionen". En *Nähe und Distanz im Kontext variationslinguistischer Forschung*. Vilmos, Angel. Matilde Hennig (eds.) Tübingen: De Gruyter, 23-63.
- Palacios, Azucena. 2005 "Aspectos teóricos y metodológicos del contacto de lenguas: el sistema pronominal del español en áreas de contacto con lenguas amerindias", En *El español en América. Aspectos teóricos, particulares, contactos*. Volker Noll. Klaus Zimmermann. Ingrid Neumann-Holzschuh (eds.). Madrid: Vervuert, 63-93
- Pérez, Jorge. Acurio, Jorge. Bendezú, Raúl. 2008. *Contra el prejuicio lingüístico de la morosidad. Un estudio de las vocales del castellano andino desde la fonética acústica*. Lima: Instituto Riva Agüero.
- Rivarola, José Luis. 1990. *La formación lingüística de Hispanoamérica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivarola, José Luis. 2001. *El español de América en su historia*. Valladolid, Universidad de Valladolid.

Rivarola, José Luis. 2004. "La difusión del español en el Nuevo Mundo". En *Historia de la lengua española*. Rafael Cano (coord.). Barcelona, Ariel, 799-823.

Notas para una filosofía del asombro

Leonardo Ordóñez
Université de Montréal

Resumen

Desde la antigüedad griega se ha dicho que la filosofía es hija del asombro, y, sin embargo, el significado de este término y la naturaleza de las vivencias asociadas a él raras veces han sido objeto de investigaciones exhaustivas. ¿En qué consiste la experiencia del asombro? ¿Cuáles son sus raíces antropológicas? ¿Cuáles son las posibilidades y los riesgos del asombro? ¿Qué papel juega el asombro en el mundo actual? El presente ensayo introduce estas preguntas y justifica su importancia, tanto desde la perspectiva de la historia del pensamiento como a la luz de las tareas contemporáneas de la filosofía entendida como disciplina aplicada.

Palabras claves: asombro, filosofía aplicada, esencialismo, nominalismo, pensamiento.

Résumé

Dès l'antiquité grecque, on dit que la philosophie est fille de l'étonnement, et pourtant le sens de ce mot et la nature des expériences qui y sont attachées ont été l'objet de recherches systématiques bien peu de fois. Mais, en quoi consiste au bout de compte l'expérience de l'étonnement ? Quelles sont ses racines anthropologiques ? Quels sont les possibilités et les risques de l'étonnement ? Quel est le rôle de l'étonnement aujourd'hui ? Cet essai présente ces questions et explique leur pertinence, aussi bien du point de vue de l'histoire de la pensée qu'à la lueur des tâches contemporaines de la philosophie considérée comme discipline appliquée.

Mots clés : étonnement, philosophie appliquée, essentialisme, nominalisme, pensée.

Abstract

Since Greek antiquity it has been said that philosophy is the daughter of astonishment, yet, the meaning of this word and the nature of the experiences associated to it rarely have been the object of an exhaustive investigation. What constitutes the experience of astonishment? What role does astonishment play in today's world? This essay introduces these questions and justifies their importance, both from the perspective of the history of thought and in light of the contemporary work of philosophy understood as an applied discipline.

Key words: astonishment, applied philosophy, essentialism, nominalism, thought.

1. La experiencia del asombro y la filosofía aplicada

Desde sus orígenes la filosofía se ha visto a sí misma como hija del asombro. En la formulación griega de esta venerable concepción, el «amor por el saber» nace de la sensación de descubrimiento que el ser humano experimenta frente a las cosas en el momento en que las contempla en toda su plenitud. Desde luego, las cosas están siempre ahí, pero no son plenamente percibidas por nosotros. Quizá por distracción, por falta de interés, por debilidad de nuestro aparato generador de imágenes del mundo, o quizá incluso porque la realidad podría consistir no sólo en lo que se presenta sino también —y sobre todo— en lo que yace fuera del alcance de nuestros sentidos, la esencia de las cosas escapa a nuestra manera normal de percibirlas. Pero cuando esa esencia hace acto de «presencia» experimentamos asombro. Entonces hemos dado el primer paso en el camino del pensamiento.

En el curso de la historia de la filosofía esta idea ha sobrevivido a las modificaciones de que ha sido objeto en el marco de constelaciones conceptuales muy distintas. Para mencionar solamente los hitos más relevantes, en el paradigma de la subjetividad inaugurado por Descartes el asombro fundador está ligado al hallazgo del *cogito* y es fruto de la aplicación de la duda metódica. Este asombro ante el descubrimiento de los poderes de la conciencia reflejada sobre sí misma aparece no sólo como el punto de partida del pensamiento, sino también como la garantía de la certeza; la experiencia del asombro ya no tiene lugar a través de la contemplación sino de la reflexión. Kant conduce esta concepción hasta sus consecuencias extremas y, al tiempo que preserva la posibilidad de un asombro de carácter reflexivo, le asesta un golpe demoledor a la concepción contemplativa del asombro al distinguir el «fenómeno» de la «cosa en sí» y al declarar a esta última incognoscible. Durante la primera mitad del siglo pasado se desarrollan dos tendencias contrapuestas derivadas de la crítica kantiana. De un lado, la filosofía analítica opta por guardar silencio en torno al asunto, lo que supone la inclusión del asombro en el conjunto de las experiencias inefables acerca de las cuales es preferible callar. De otro lado, la fenomenología —especialmente en la versión heideggeriana— retoma la «senda perdida» de los griegos y describe el asombro como una experiencia de iluminación que, pese a su carácter subjetivo, es capaz de abrir de par en par la ruta de acceso a la realidad plena, a las «cosas mismas» (aunque esto sea condición necesaria pero no suficiente para desplegar la actividad del pensamiento).

Estas diversas concepciones comparten de manera tácita o explícita una premisa que Aristóteles había formulado ya en la *Metafísica*: el asombro es un paso crucial en el camino del pensamiento. El carácter central que esta idea le atribuye al asombro es lo que nos ha llevado a preguntarnos por la naturaleza profunda de una experiencia tan decisiva. En principio, el propósito de este ensayo no es cuestionar la premisa sino plantear la necesidad de revisar su vigencia a la luz del estado actual del quehacer filosófico. En las últimas décadas, el denominado paradigma de la «filosofía aplicada» ha penetrado con fuerza en el escenario académico. Según la definición que ofrece Mary Midgley, la filosofía es una actividad esencialmente aplicada que se consagra a: 1) la resolución o la aclaración de problemas conceptuales, 2) la «reparación» de conceptos que el curso de la historia ha vuelto inadecuados u obsoletos, y 3) la creación de conceptos nuevos que puedan servir como herramientas para orientar la acción en contextos problemáticos. A nuestro modo de ver, el concepto de asombro amerita un examen encaminado a precisar su pertinencia en el marco de la filosofía entendida como disciplina aplicada. En efecto,

no se sabe a ciencia cierta en qué sentido la aclaración, la reparación o la creación de un concepto requerirían un asombro previo. Además, si bien la concepción que tienen los filósofos acerca del trabajo que realizan ha cambiado bastante a lo largo de los siglos, es muy notable que este cambio pocas veces haya estado acompañado por una revisión crítica del papel que el asombro juega en el trabajo filosófico.

2. Concepciones esencialistas y nominalistas del asombro

La noción de asombro tiene implicaciones en cuestiones de diversa índole. Entre ellas, quizá la más importante sea la relacionada con el problema de la verdad. Cuando examinamos la historia de las ideas, encontramos que las corrientes esencialistas por lo general establecen un claro nexo entre la percepción plena de las cosas y el encuentro con la verdad. La raíz de esta tendencia se encuentra en la obra de Platón. El mito de la caverna narrado en *La República* sugiere que lo propio de la condición humana es estar sumida en la sombra y que sólo la experiencia de un radical deslumbramiento hace posible la contemplación de la verdad. Este deslumbramiento, este «a/sombrar» mediante el cual alguien –un profesor, un maestro, un amigo, un filósofo– disipa las tinieblas circundantes y conduce a sus discípulos hacia la luz constituye para Platón la tarea fundamental de la educación y la esencia del aprendizaje de la filosofía. Ahora bien, el iniciado en la doctrina platónica contempla la realidad tal como es y al hacerlo encuentra que la única realidad verdadera son las ideas. Para el platonismo, la verdad es algo invisible (para los sentidos) que es preciso volver visible (para el pensamiento); de ahí que la principal función de la filosofía consista en apartar al individuo de los engaños que entraña el mundo sensible y conducirlo gradualmente a la visión del mundo suprasensible. Así es como el platonismo nos conduce a una situación paradójica: se trata, en principio, de encontrar la verdad de las cosas, pero al final la verdad de las cosas no está en las cosas (puesto que ellas son una pura ilusión de los sentidos) sino «por encima» de ellas, en el mundo metafísico de las ideas que sólo puede captarse con los ojos del alma.

En la obra de Aristóteles tienen su raíz las corrientes nominalistas, tradicionalmente opuestas al esencialismo. En concordancia con ello, el pensamiento aristotélico plantea una posición muy distinta a la platónica en relación con el asombro. Cuando Aristóteles dice que la filosofía nace del asombro, utiliza la palabra «filosofía» para referirse, no a una disciplina particular, sino a la actividad del pensamiento en sentido genérico. Sentir asombro es el primer paso para activar el pensamiento, para ponerlo en marcha. En el comienzo de toda actividad pensante está el asombro; solamente éste puede motivar las preguntas e inquietudes que llevan luego –por el camino de la filosofía o de la ciencia– a una indagación detallada. Pues si bien es cierto que el camino del saber se inicia cuando la realidad –al suscitar nuestra admiración, al aguijonear nuestra curiosidad, al provocar nuestro estupor– genera en nosotros inquietudes y dudas, también es verdad que, sin la investigación, el asombro nos dejaría a solas con una multitud de preguntas pero sin ninguna respuesta. La concepción aristotélica, a diferencia de la platónica, no refiere el asombro a algo que está por encima de la realidad. Si la realidad es asombrosa, no es tanto porque evoque la existencia de otra cosa distinta de ella misma, sino porque, con su presencia súbitamente percibida, clama por una explicación satisfactoria de su existencia y de su modo de aparecer. El asombro, por lo tanto, constituye el punto de arranque de la actividad pensante, pero no determina su desarrollo completo. De esto podemos inferir la

insuficiencia constitutiva del asombro: no es suficiente con asombrarse para aprender a pensar —como tampoco bastan la contemplación o la reflexión para crear un concepto—, pero sin asombro el pensamiento permanece inactivo, dominado por la inercia de los prejuicios y los automatismos cotidianos. El asombro es la chispa que enciende el pensamiento —y también, a menudo, el mejor combustible para mantenerlo vivo.

Es así como en los inicios de la civilización occidental encontramos dos concepciones profundamente contrastantes. Si para Platón el asombro consiste en la revelación de la verdad, para Aristóteles consiste en la toma de conciencia de la necesidad de investigar; si para el primero consiste en desprenderse del mundo de los sentidos, para el segundo consiste en tomar conciencia de él y de su carácter enigmático; si para el primero es una visión, para el segundo es el comienzo de una revisión; si para el primero es un punto de llegada, para el segundo es un punto de partida. En el platonismo, disipar la sombra significa encontrarse con la magnificencia de la luz suprema, la cual una vez vista no puede menos que convertirse en el sentido de nuestra existencia; en el aristotelismo, significa iniciar un arduo trabajo de investigación encaminado a resolver las inquietudes que nos generan las múltiples facetas de la realidad.

3. Los riesgos del falso asombro

Las concepciones griegas del asombro aún hoy continúan ejerciendo su influencia. Sin embargo, es muy frecuente que se las malinterprete o que no se las distinga con claridad. Esto significa, en la práctica, que el lenguaje común contiene expresiones y usos en los cuales el concepto de asombro aparece cargado de connotaciones aproximativas difíciles de admitir. Veamos un ejemplo. En el uso habitual de los términos, ha tomado cada vez más fuerza la idea según la cual la experiencia del asombro está asociada al encuentro con lo sobrenatural. Esta idea, que corresponde a una ramificación degradada de la concepción platónica, ha penetrado con fuerza en la opinión pública a través del uso que se le da en los medios masivos y en otras industrias. El asombro ya no se refiere al encuentro con la «luz» de la verdad, cuyo brillo es su evidencia (lo que Descartes llamaba «ideas claras y distintas»), sino al encuentro con escenarios especialmente aptos para confundir a la razón. Pensemos en el abordaje recurrente de temáticas supersticiosas (la tabla Ouija, el esoterismo, los hallazgos exóticos, la aparición de ovnis, lo inexplicable...) en libros, en revistas o en programas de radio y televisión, que ponen a sus audiencias a desconfiar de la capacidad del pensamiento racional para aclarar el orden de la naturaleza. Lo mismo aplica para ciertos usos del concepto de magia.

La concepción aristotélica, a diferencia de la platónica, se presta menos para las confusiones porque no refiere el asombro a un concepto absoluto sino a una experiencia bien delimitada en el espacio y el tiempo. Sin embargo, también ella se ha visto oscurecida. En efecto, a menudo sucede que la experiencia del asombro deja de ser la ocasión para la formulación de un problema y se transforma en un pretexto para la excitación sensorial y para el deslumbramiento momentáneo de los sentidos. Allí donde antes experimentábamos una fuerza que nos empujaba a pensar, encontramos ahora percepciones seductoras que adormecen nuestro cerebro al mismo tiempo que excitan nuestra sensibilidad. Pensemos en los desfiles de modas, en los seriados televisivos o en el énfasis que la producción cinematográfica hace en el perfeccionamiento de las técnicas de efectos especiales. Estas modalidades de la industria contemporánea suponen el uso de montajes o de efectos específicamente diseñados para provocar un poderoso impacto en

el público. Por esta vía, se introduce una confusión entre asombro y excitación, como si lo asombroso fuera lo excitante o lo impactante. De esta manera, escapamos a la trampa de lo sobrenatural sólo para caer en la trampa de lo fenomenal.

Pero de muy poco sirve que seamos escépticos ante la promoción de lo mágico y de lo sobrenatural si estamos dispuestos a seguir el juego mercantil del impacto y de la excitación. Tanto la trascendencia a la que nos remite Platón como la inmanencia a la que nos remite Aristóteles encierran peligros que les son propios. El problema de fondo es que lo impactante y lo mágico, a diferencia del asombro genuino, lejos de activar el pensamiento lo mantienen sumido en la inmovilidad o en la inercia. Es como si la malinterpretación del *noúmeno* o la del *fenómeno* interpusieran dos tipos diferentes –pero igualmente eficaces– de barreras a la voluntad de pensar. De aquí se derivan serios peligros para el cultivo del pensamiento en general y de la filosofía en particular. Aparte de sus demás efectos sobre el campo social, el triunfo del impacto y de la magia sobre el asombro convierte al filósofo, o en una especie de fósil de épocas menos excitantes, o en una suerte de hechicero o alquimista de los conceptos. La desvalorización o la caricaturización de la figura del pensador va así de la mano con la desvalorización o la caricaturización del pensamiento. Todo esto subraya la necesidad de deshacer los equívocos y de indagar del modo más cuidadoso posible en torno a la naturaleza del asombro.

4. La noción de asombro como «des/ocultamiento»

En la filosofía del siglo XX, el intento más importante de aclarar este asunto se encuentra en la obra de Heidegger. Según este autor, la experiencia del asombro acontece cuando encontramos la verdad (esta es la parte esencialista de su propuesta), pero el encuentro con la verdad no se relaciona con un mundo suprasensible sino que siempre tiene lugar en este mundo, en relación con las cosas mismas (este es su complemento nominalista). En esta combinación, y a despecho de su autor, prevalece el componente esencialista, ya que el elemento clave del asombro radica en la iluminación que acompaña la aparición de las cosas cuando éstas se despliegan ante nosotros en la plenitud de su ser. La verdad de las cosas aparece súbitamente, siempre y cuando el individuo sea capaz de abandonar los caminos trillados para internarse por senderos más solitarios. Esto se debe a que la manifestación plena de las cosas requiere de silencio y de soledad. Por eso el asombro no nos acompaña siempre; se trata de una experiencia que sólo tiene lugar en momentos excepcionales y bajo circunstancias especiales. Según Heidegger, la mayor parte del tiempo las cosas están sumidas en una niebla que las hace parecer opacas e indiferentes. La experiencia del asombro, y por lo tanto la de la verdad, implica la revelación repentina de una cosa, de un objeto, de una parte del mundo; cuando contemplamos atónitos el brillo de las constelaciones en una noche oscura, el revoloteo de un pájaro entre las ramas de un árbol, el aspecto de una gota de sangre vista al microscopio, la borrosa silueta de una cadena montañosa a lo lejos, el perfil de un rostro amado a la luz el atardecer, sentimos que hasta ese momento estos hechos, con todo su misterioso esplendor, habían permanecido ocultos a nuestros sentidos. Siguiendo la etimología del término griego *alétheia* (del cual Ortega y Gasset decía que era el nombre original de la filosofía), para Heidegger la verdad consiste en el «des/ocultamiento», en el «des/cubrimiento» de esta realidad que estaba velada. La vocación del pensamiento consiste en descender el velo y alcanzar la iluminación. Pero

como la presencia plena del Ser permanece siempre velada, la fenomenología heideggeriana culmina en ese curioso escepticismo según el cual todavía no comenzamos a pensar.

El problema de esta teoría es que la realidad no está oculta ni encubierta: la realidad simplemente está ahí (lo cual no significa que su «estar ahí» no suscite todo tipo de dificultades y de preguntas interesantes). La definición heideggeriana del asombro (y de la verdad) es discutible porque supone que la realidad «se oculta» o «se sustrae» a nuestra mirada. Pero los problemas que plantea la realidad son otros y no tienen que ver con su ocultarse sino precisamente con su aparecer. El velo no está en la realidad ni es tampoco algo que se interponga como una niebla entre la realidad y nuestro aparato sensorial. El velo está más bien en nuestra manera de relacionarnos con lo real. El propio Heidegger sostiene que una característica esencial de la experiencia del asombro consiste en su espontaneidad; según esto, el asombro solamente tiene lugar en la frescura de una sensibilidad que se abre súbitamente a la riqueza que ofrece el mundo, en el afloramiento repentino de una inmediatez que permanecía ignorada o que, por alguna razón, parecía inalcanzable. Sin embargo, como en la improvisación musical, el asombro espontáneo puede ser el fruto de una larga y cuidadosa preparación. Y esta preparación consiste siempre en un trabajo que el ser humano realiza no sólo sobre la realidad sino también, y ante todo, sobre sí. Si una prodigiosa variedad de matices de la realidad pasa desapercibida para nuestros sentidos, no parece plausible atribuir el hecho a un ocultamiento de la realidad misma. Lo que está sumido en «sombras» y que el asombro ilumina, lo que está «cubierto» y que el asombro descubre, no es por lo tanto la realidad sino la confusión en la que el propio individuo yace y en la que acaecen los procesos de individuación y de percepción.

5. La raíz antropológica de la experiencia del asombro

Lo esencial de la experiencia del asombro, por lo tanto, no radica en la aparición lo real, por espléndida que ésta pueda ser. Uno no se asombra por la iluminación de una realidad que hasta ese momento habría permanecido cubierta por un velo (no en vano esta imagen hace recordar los espectáculos de magia). En nuestra opinión, es más plausible pensar que ningún velo cubre a las cosas y que éstas se despliegan siempre ante nuestros sentidos tal como se tienen que desplegar. Otra cosa es que la realidad sea compleja y contenga enigmas que desafían el intelecto y ponen a prueba nuestra capacidad para encontrar una explicación apropiada. El mundo tal y como es lleva incorporados tales rompecabezas, pero las fichas no están escondidas. El hecho de que en ocasiones utilicemos microscopios, lentes, sensores, radares y otros aparatos para afinar nuestra percepción no cambia las cosas: en estos casos no se trata de descubrir algo oculto sino de captar con más precisión lo que está ahí. Se trata de una diferencia de grado, no de cualidad. No existe algo así como un «des/ocultamiento» de la realidad, puesto que la realidad no está oculta: está siempre «a la vista».

Sin embargo, Heidegger tiene razón en un punto: el asombro no es una experiencia en torno a la cual sea conveniente guardar silencio. Ya hemos visto que la indecisión acerca de qué significa sentir asombro tiene efectos indeseables como los descritos antes en relación con las ideas de Platón y de Aristóteles. En buena medida la salud del pensamiento depende de que éste sea consciente de las raíces de las cuales se nutre y todo parece indicar que el asombro es una de ellas (y no precisamente la de menor

importancia). Esto nos hace pensar que una de las tareas urgentes de la filosofía aplicada hoy consiste en la clarificación del concepto de asombro y de su papel en los procesos de enseñanza, de cultivo del pensamiento y de creación artística. La idea misma de «clarificación» o de «aclaración», que está en la raíz del paradigma de la filosofía aplicada y que pone en evidencia su deuda con el pensamiento ilustrado, supone la existencia de algo ensombrecido. Importa mucho determinar con precisión qué sea este «algo» y describir cómo puede ser objeto de asombro.

Las versiones radicales de la filosofía analítica nos tienden la trampa de resignarnos a creer que estamos ante un pseudo-problema o de que se trata de una mera cuestión de palabras. Con el enfoque fenomenológico corremos el riesgo de absolutizar la experiencia del asombro y convertirla en algo que se sustrae a la revisión crítica. He aquí dos peligros que es preciso evitar. Pese al riesgo, pensamos que replantear el asombro como problema está justificado desde el momento en que consideramos la incidencia que palabras como «asombro», «percepción», «verdad» o «admiración» tienen en nuestra vida. Con base en ellas tomamos decisiones, realizamos valoraciones, emitimos juicios. Ellas forman parte de nuestra manera de entender el mundo y entendernos a nosotros mismos. En efecto, y retomando la hipótesis que planteamos antes, lo que está ensombrecido y que el asombro «pone en claro», lo que queda en él al descubierto, es *la confusión como ingrediente constitutivo de la condición humana*. En cierto sentido, la experiencia del asombro es la situación a través de la cual tomamos conciencia de los límites que nos traza la naturaleza y de que llevamos esos límites con nosotros a todas partes. Lo que está cubierto por un velo es nuestra humanidad, nuestra finitud. Mediante el asombro nos enfrentamos de pronto a la evidencia de que sabemos muy poco y de que casi siempre somos una mezcla confusa y fragmentaria de sensaciones, impulsos, deseos, intuiciones, prejuicios e ideas inconexas. Mediante el asombro se revela el estado de desconcierto que nos impide comprender determinadas facetas de la realidad, y por eso su efecto más legítimo consiste en una sensación de perplejidad. Pero descubrir que la confusión está en la médula de nuestro ser, y quedar por ello sumidos en la perplejidad, es un descubrimiento extraordinario frente al cual no es posible permanecer indiferentes. Lo propio de la dignidad humana consiste en buscar la luz; la tarea de cada quien es aclarar la confusión que encuentra en sí mismo.

El hecho de que un verbo reflexivo forme parte de la familia de la palabra «asombro» es sintomático. A/sombrarse significa salir de las sombras para empezar a captar los bordes de nuestro ser, los límites de nuestro saber. A/sombrarse significa entender que la tarea de introducir un poco de armonía y de luz en la confusión que somos apenas comienza. A/sombrarse es empezar a vislumbrar la porción de claridad que podemos forjar a partir de la rebelde y restringida materia prima de la que estamos hechos. Y, como corolario de todo ello, a/sombrarse implica también notar la magnitud insondable de lo que falta todavía por explorar, la extensión del camino que nunca terminaremos de recorrer.

6. El cultivo del asombro: tareas para el porvenir

Ahora bien, pese a la centralidad de la experiencia del asombro, sabemos que es posible vivir cómodamente instalado en la propia confusión sin notarla y sin notar sus efectos. Por eso Deleuze sostiene que la estupidez constituye una estructura interior al pensamiento y no un accidente que amenaza con abatirse sobre él. Si la estupidez es una

amenaza interna y no externa, entonces es preciso replantear los procesos educativos y de socialización. Ya no se trata solamente de proteger al individuo de una invasión inminente sino también de ponerlo en guardia en relación con fuerzas reactivas que existen en él mismo y que, bajo las circunstancias actuales, fácilmente pueden hallar un respaldo exterior que las fortalezca. De ahí que la reflexión en torno al asombro no pueda reducirse a su dimensión individual. Tanto el cultivo de la capacidad de asombro como su anquilosamiento o su pérdida son hechos socialmente mediados que, como tales, tienen consecuencias políticas. De hecho, las instituciones educativas y los medios de comunicación masiva juegan un papel clave en la constitución de las representaciones colectivas de lo asombroso. En el momento en que nos preguntamos si es posible cultivar el asombro, la pregunta supone un punto de vista que valora positivamente los poderes del pensamiento racional para enfrentar los problemas. En este contexto, cultivar el asombro significa movilizar el pensamiento, activarlo, desencadenarlo. De lo que se trata es, como decía Newton, de “darle propósito a la mente”. Por contraste, el uso de formas degradadas del asombro como cebo para seducir audiencias supone una valoración positiva de estilos de vida en los que el pensamiento racional no juega un papel primordial. Lo que está en juego en estos contextos es algo muy distinto: el acceso a los públicos masivos, la lubricación constante de la circulación del capital, la difusión de determinadas formas de consumo, el fomento del conformismo e incluso –¿por qué no decirlo?– la promoción de formas de estupidez que aumentan la eficacia del funcionamiento de algunas instituciones.

Como puede apreciarse, el problema del asombro no es una cuestión meramente erudita o teórica relacionada con la génesis del pensamiento o con la historia de la filosofía. El alcance de la cuestión desborda las fronteras disciplinares y atañe a la formación de los individuos como ciudadanos y como personas libres. Tiene efectos en la educación, en la política, en el arte... No pretendemos desde luego abordar aquí un campo problemático de semejante calibre. En consecuencia, cerramos este ensayo enumerando algunas indicaciones que pueden servir para orientar el desarrollo posterior de las investigaciones. Recapitulemos. Hace falta en primer lugar construir una filosofía del asombro que ofrezca una definición sólida del término y que plantee un marco teórico a partir del cual se pueda explicar el papel del asombro en la filosofía y en otros campos de la actividad humana. Es importante además realizar un análisis orientado a deshacer los equívocos que asimilan el asombro con las ideas de impacto, excitación, sorpresa, magia, prodigio, espectáculo y otras nociones afines. Asimismo, y desde una óptica contemporánea, hay que someter a una evaluación crítica las tesis tradicionales de Platón, Aristóteles y, sobre todo, la de Heidegger, cuya concepción de la verdad como des/ocultamiento ha ejercido una influencia considerable en la filosofía contemporánea; esta crítica será muy provechosa para lograr un replanteamiento del problema en términos que lo desliguen del zócalo metafísico al que tiende a regresar una y otra vez. Por último, es urgente emprender la tarea de evaluar la constitución social de los significados que giran alrededor de la noción de asombro y la ponen al servicio de determinadas concepciones del mundo. El planteamiento de estos puntos constituye un filón sumamente fértil que se abre para su exploración desde la perspectiva de la filosofía aplicada.

Bibliografía

- Aristóteles. 1987. *Metafísica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Descartes, René. 1995. *Discours de la méthode*. Québec : Résurgences.
- Heidegger, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard.
- Kant, Immanuel. 1999. *Critique of pure reason*. London: Cambridge University Press.
- Midgley, Mary. 1996. *Utopias, dolphins and computers. Problems of philosophical plumbing*. London: Routledge.
- Ortega y Gasset, José. 1980. *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Espasa Calpe.
- Platón. 1985. *República*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Wittgenstein, Ludwig. 2001. *Tractatus logico philosophicus*. New York: Routledge.