nueve | II semestre/1998

JALLA97QUITO

Estudios culturales latinoamericanos

JORNADAS ANDINAS
DE LITERATURA LATINOAMERICANA

kipus
• REVISTA ANDINA DE LETRAS •

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

kipus
• REVISTA ANDINA DE LETRAS •

nueve II. semestre/1998

CONTENIDO

ELENA ALTUNA	3	Territorios de la memoria. El *sujeto migrante* en el relato de viaje colonial
MARÍA LAURA DE ARRIBA	11	Esa mujer
CARLOS BAPTISTA D.	19	Agustín Lara y el discurso amoroso latinoamericano
RICARDO J. KALIMAN	29	Sobre la definición de *lo interesante* en los estudios culturales latinoamericanos
ANTONIO MELIS	43	Para una ecología de la literatura andina
JOSÉ RABASA	53	Del zapatismo: reflexiones sobre lo folklórico y lo imposible en la insurreción subalterna del EZLN
ZULMA SACCA Y RAQUEL ESPINOSA	69	Las tapadas o el lenguaje de la liberación y el desquite
JOSEFA SALMÓN	77	Esencialización e historificación de la imagen indígena en *Yanakuna* de Jesús Lara
JAVIER SANJINÉS C. DUKE EN LOS ANDES	85	Entre el katarismo y el pachacutismo: cuerpo humano, ciencia social y procesos viscerales en Bolivia
MABEL R. VARGAS MENDOZA	95	Formas de ser cholo
MAGDA ZAVALA	101	La literatura indígena centroamericana ayer y hoy

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

TERRITORIOS DE LA MEMORIA. EL *SUJETO MIGRANTE* EN EL RELATO DE VIAJE COLONIAL

Elena Altuna

...hasta que yo regrese,
hasta que yo vuelva.
J. M. Arguedas

La incidencia que en el campo de estudio de los discursos coloniales tuvo la puesta en discusión del canon literario y —correlativamente— de la noción de *autor*, supuso una ampliación y complejización de las perspectivas críticas. Si la *literatura* concebida como *bellas letras* demostró su incapacidad para dar cuenta de la riqueza de los textos producidos en el Nuevo Mundo durante los siglos XVI y XVIII, la imagen clásica de *autor*, por su parte, reveló su insuficiencia para evidenciar las posiciones que el sujeto productor de discursos debió asumir, en razón de la situación colonial en que se encontraba inmerso. Por ello, la indagación acerca de los modos en que se expresa la profunda heterogeneidad del orden colonial es concomitante al estudio de las varias posiciones del sujeto; ambas cuestiones inciden en la comprensión de lo que Rolena Adorno denomina la «densidad textual» de la producción colonial [Adorno, 1994].

De otro lado, el aporte de la filosofía de Foucault, dirigido a aquellas prácticas discursivas en las que la noción de sujeto absoluto dejaba paso a la observación de sus posiciones en condiciones netamente históricas, tuvo consecuencias en el cuestionamiento de la subjetividad concebida como invariable, idéntica a sí misma, y mostró que el individuo es en cada momento el resultado de condiciones práctico-discursivas que lo determinan y que su modo de subjetivación se constituye cambiante, siempre diferente [Lanceros, 1996].[1]

1. Señala M. Foucault: «[...] la cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condi-

La lección foucaultiana anima proyectos como el de Rolena Adorno, empeñados en deslindar las posiciones que asume el sujeto productor de textos, inscripto como se halla en el marco de la heterogénea sociedad colonial. Ellas son susceptibles de desplegarse bajo la forma de la «simultaneidad de varias posiciones del sujeto exigida por las diversas facetas (político-administrativa, teológico-religiosa, etc.)» [Adorno, 1988: 14], o bien en la dimensión diacrónica.[2]

Teniendo a la vista este horizonte de reflexiones, quisiera detenerme en los últimos trabajos de Antonio Cornejo Polar. Las consideraciones del crítico peruano, centradas especialmente en la obra de José María Arguedas y en el fenómeno contemporáneo de la migración que se visualizaba en ella, le llevaron a elaborar la categoría del sujeto migrante; ésta pretende dar cuenta de los textos producidos por aquellos sujetos inscriptos en la dinámica de la migración de las zonas rurales a las urbanas, situación que señala otra instancia crítica en las relaciones entre centro y periferia. Cornejo Polar no llegó a abordar específicamente textos coloniales con esta herramienta crítica; sin embargo, encontró su matriz fundadora en la figura de Guamán Poma de Ayala: «Como el sujeto mestizo, el migrante es también —por cierto— un sujeto social. Tal vez con menos arraigo colectivo y con tradición menos solvente, tiene, sin embargo, como el otro, su figura y texto fundadores: Guamán Poma de Ayala, *La nueva crónica y buen gobierno* y de manera especial el intenso acápite «Camina el autor». [Cornejo Polar, 1995: 107]. De este modo, inauguraba la posibilidad de explorar textos del siglo XVII con una categoría atingente al sujeto, que constituye en realidad una vuelta de tuerca de la más general y abarcadora de heterogeneidad, un ahondamiento en una de las múltiples instancias en las que ella se revela:

> Tengo para mí que a partir de tal sujeto, y de sus discursos y modos de representación, se podría producir una categoría que permita leer amplios e importantes segmentos de la literatura latinoamericana —entendida en el más amplio de sus sentidos— especialmente los que están definidos por su radical heterogeneidad. Como se sabe son varias las categorías que se han usado para dar razón de este enredado *corpus*. Sin ánimo de sustituirlas [...] deseo explorar la pertinencia y la efectividad de esta otra categoría, la de migración y sus derivados, que casi no ha sido

ciones está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar en el ámbito de lo real o en el de lo imaginario para devenir sujeto de tal tipo de conocimiento o tal otro; en otras palabras, se trata de determinar su modo de 'subjetivación'.» [Foucault 1984, *Dictionnaire des philosophes*. París, P.U.F., citado por Lanceros, 1996: 24].

2. Se trata, señala Rolena Adorno, de «[...] una tendencia de mucho peso en el sujeto colonial precisamente por los vaivenes de fortuna y la ambivalencia que caracterizan de una manera exagerada la experiencia real y anímica de las personas que la habían vivido.» [Adorno, 1995: 37].

> empleada en relación a esta problemática [...] Sospecho que los contenidos de multiplicidad, inestabilidad y desplazamiento que lleva implícitos, y su referencia inexcusable a una dispersa variedad de espacios socio-culturales que tanto se desparraman cuanto se articulan a través de la propia migración, la hacen especialmente apropiada para el estudio de la intensa heterogeneidad de buena parte de la literatura latinoamericana. [Cornejo Polar, 1996: 838]

La focalización en los rasgos que caracterizan al sujeto migrante en su discurso permite observar que su marca fundamental es el descentramiento, en la medida en que su lugar de enunciación no es uno ni homogéneo: este sujeto habla desde los varios espacios transitados que coexisten en su memoria. Por ello, el allá y el aquí se adensan en una temporalidad que fluctúa entre el ayer y el hoy. Una ***retórica de la migración*** se conforma a través de la añoranza: el pasado se concibe como plenitud, en tanto que el presente suele vivirse con desasosiego. Las experiencias vitales son relativizadas por este sujeto, que tanto se posiciona en la nostalgia como en los logros alcanzados; por eso su discurso convoca a la vez la añoranza y el triunfalismo. El migrante asimila elementos culturales propios de los nuevos espacios transitados, pero no los resume en una síntesis, sino que los elabora como constitutivos de experiencias disímiles. Estos aspectos diferenciarían al sujeto migrante del mestizo, en quien precisamente la búsqueda de una síntesis constituye su nota básica; desde esta perspectiva la condición del migrante se propone como no dialéctica. Señala Cornejo Polar:

> Mi hipótesis primaria tiene que ver con el supuesto que el discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo*no* dialéctico. Acoje no menos que dos experiencias de vida que la migración, contra lo que supone en el uso de la categoría de mestizaje, y en cierto sentido en el del concepto de transculturación, no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica; imagino —al contrario— que el allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y —hasta si se quiere, exagerando las cosas— esquizofrénicas. Contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini, 1990), considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar. Es un discurso doble o múltiplemente situado. [Cornejo Polar, 1996: 841]

El tipo de discurso producido por el sujeto migrante, de carácter predominantemente testimonial, da cuenta de las varias posiciones que va asumiendo en su recorrido, y en ese pasaje de la unidad a la multiplicidad se modela un texto generalmente híbrido, renuente a una adscripción genérica canónica,

lo que por cierto alerta acerca de la noción de autor y de texto.[3]

Desde la perspectiva de la psicología social, Alfred Schutz en su ensayo sobre «El forastero», ha señalado la crisis que se deriva de la ruptura del sistema de significatividades que constituye la pauta cultural del grupo de origen, situación que se produce cuando el forastero pretende interpretar el nuevo ambiente social en términos de su «pensar habitual». Es la validez de este pensar lo primero que se pone en duda, así como su esquema de interpretación hasta ese momento incuestionado. Schutz observa que el forastero no puede utilizar —en esta situación de acercamiento que precede a un posible ajuste social— las pautas del grupo al que se incorpora, ni establecer una fórmula de transformación entre ambos esquemas culturales, porque: «En primer lugar, cualquier esquema de orientación presupone que todo el que lo emplea contempla el mundo circundante como agrupado alrededor de él mismo, que está situado en su centro.» [Schutz, 1974: 102]. El forastero, en cambio, se encuentra ante la situación de no poseer un status dentro del nuevo grupo, careciendo por tanto de un punto de partida para comenzar a orientarse, al tiempo que comprueba que el estar fuera del territorio en que era el centro de su medio social le produce «una dislocación de sus perfiles de significatividad». Recién después de haber adquirido algún conocimiento de las nuevas pautas, de haber *traducido* los equivalentes interpretativos anteriores, el forastero podrá manejar algunas situaciones, aun a sabiendas de que habrán de surgir discrepancias fundamentales en la visión del mundo. Del análisis de Schutz interesa retener, pues, los componentes que coadyuvan al estado de descentramiento del individuo expuesto a una condición de forasterismo, en consonancia con la categoría del sujeto migrante elaborada por Cornejo Polar.

Por nuestra parte, quisiéramos plantear la operatividad de esta categoría en el estudio de un sector de las textualidades coloniales. Nos referimos a la posibilidad de trabajar la condición del sujeto migrante en los *relatos de viajeros* producidos en la dinámica del contacto colonial. Por cierto, no se trata de sumar una nueva categoría, sino más bien de complejizar con ella la figura del viajero o, más específicamente del *caminante*, en ciertos textos para los cuales la denominación de «relato de viaje» resulta —tal vez— reductiva. El *caminante* transita varios espacios, convive con grupos diversos y se halla sometido a pautas diferentes a las de aquellos que pueblan la ciudad, en la que su disposición física y sus interdictos funcionan como expresión de un orden. En este

3. Estos aspectos han sido puestos de relieve por Julio Noriega en su estudio acerca de los migrantes quechuas en el área andina. Se trata, como señala este autor, de «habitantes precarios» en el espacio ciudadano, de desarraigados que arrastran consigo la condición de forasteros aun en su propia tierra, puesto que muchas veces el retorno al lugar de origen muestra la irremediable marca de la diferencia que conlleva el portar otras vidas en la memoria. [Cfr. Noriega, 1997].

tipo de relato se construyen varios espacios socioculturales y se cumplen las dos condiciones que Raúl Bueno señala como inherentes a la manifestación de la heterogeneidad: el punto de proximidad en el que al menos dos realidades comienzan a interactuar y la individuación de los elementos en contacto [Bueno, 1996: 27-29]; la metrópoli y la colonia, lo urbano y lo rural, lo central y lo periférico, la escritura y la oralidad son algunos de los elementos que se articulan paralelamente a la emergencia de posiciones diferentes del sujeto. El relato del itinerario no se ajusta a una pauta genérica: integra tanto el tipo textual de las «relaciones» como la crónica y el testimonio, dando paso a la dimensión autobiográfica [Altuna, 1996].

En lo que sigue, nos ocuparemos de un relato en el que la categoría del *sujeto migrante* encuentra una posible modulación. Se trata de la relación escrita por fray Diego de Ocaña, monje jerónimo que recorrió el virreinato del Perú entre 1599 y 1606. Ocaña llega a las Indias en cumplimiento de un mandato: como procurador de la Orden su misión consiste en recoger limosnas para el convento extremeño y reavivar el culto a la Virgen de Guadalupe; en cierto sentido, pues, y siendo el fraile un *agente* del colonialismo, su viaje se propone como el recorrido de un territorio que se considera una extensión del propio, pero este mundo no deja de ser una colonia y esa diferencia se expresa en las dificultades que el monje encontrará a su paso, no solo aquellas que surgen de la experiencia vital más inmediata (la naturaleza, el clima), sino las que evidencian las tensiones del orden colonial (el particularismo de los grupos, la desconfianza hacia los chapetones, la conflictividad característica de las zonas de frontera). De todas sus vivencias dará testimonio en su relato, al que completa con dibujos y mapas.

La escena inicial del texto contiene todos los motivos que una y otra vez serán enhebrados a lo largo del relato: la despedida y las lágrimas, el alimento y el abrigo del hogar que se deja atrás, la imagen maternal de la Virgen, los mayores —primer territorio que anidará en la memoria— y la esperanza de retorno.

> Partimos el padre fr. Martín de Posada, y yo, de nuestra santa casa [...] despedidos de todo el convento y con la bendición de nuestros prelados padres y mayores, a los 3 de enero del año de 1599 a la una del día, después de comer [...] con muchas lágrimas y sentimiento de todos [...] [Ocaña, 1969: 1]

La experiencia límite de la muerte de su compañero, casi al inicio del viaje, produce en Ocaña un sentimiento de orfandad que no habrá de abandonarlo ya en todo su recorrido. El pasado y el presente, el allá y el aquí comienzan a mostrarse en su absoluto contraste:

> [...] y el mismo día de nuestra Señora me dijo mi buen compañero: padre fray Diego, ¡cuán diferentes estarán nuestros hermanos hoy en la casa de Guadalupe y qué contentos! Con estas palabras que me dijo fui por orilla de la mar y en una quebrada que allí hacía un cerrillo pequeño, donde nadie me veía, me metí y después que acabé de rezar las horas canónicas me harté de llorar acordándome de mi casa de Guadalupe y del mucho regalo que los frailes aquel día tienen con tanto regocijo y alegría [...] El sentimiento que tuve de verme solo en este Nuevo Mundo no puedo escribir porque palabras y fuerzas y ánimo todo me falta en esta ocasión; y así lo dejo a la consideración de los que saben qué cosa es perder amigo y compañero y hermano tan bueno como el que yo veía muerto en mis brazos. [Ocaña, 1969: 37]

El llanto, expresión de la semántica de la orfandad, instalada en el momento de la despedida del monasterio de Guadalupe, se reactualizará en todos los momentos en que el sujeto se halle expuesto al peligro o a la muerte; en el mismo sentido, el alimento como componente básico de la imagen de hogar muestra en su carencia la distancia entre el allá —cristalizado en imágenes siempre positivas— y este aquí:

> Y fue tanta la nieve que aquel día cayó que no era posible podernos rodear; y así nos quedamos en aquel campo sin abrigo ninguno, que sabe Dios cuán en la memoria tenía yo las roscas que ofrece el pueblo de Guadalupe el día antes [de San Juan] y las comen en el refectorio con muy buena comida, y la frescura del claustro, los ramos, la juncia, la procesión y contento y alegría de aquel día, pisando los frailes en la procesión sobre flores, y yo a pie y con unos alpargates y sobre nieve [...] [Ocaña, 1969: 163]

Son tan vívidas las imágenes evocadoras del espacio originario, que su función excede la de constituirse en mecanismo analógico que posibilita la comprensión de experiencias novedosas; antes bien, su recurrencia expresa la permanente disociación del sujeto entre dos ámbitos socioculturales. Es en el nudo de esa escisión donde se articula el par complementario memoria-olvido desplegado en varias direcciones. Por una parte, el sujeto experimentará por momentos la ruptura con su espacio de origen, estableciendo entonces con éste una relación polémica, la que llega a su punto crítico en situaciones límite de sobrevivencia; por otra, percibe al nuevo ámbito como una *tierra de olvido*. Como respuesta a la constatación de este olvido —Ocaña busca sin encontrar las huellas del paso de otro monje jerónimo que estuvo en el Perú unos años antes— se propone dejar *memoria viva* en las imágenes de la Guadalupe que va pintando en su recorrido; se proyecta así una posición diferente del sujeto en este nuevo oficio, animado por el doble propósito económico y religioso: «Comencé, pues [...] a hacer la imagen como si yo fuera el pintor más

extremado del mundo, y puedo afirmar con verdad, que en toda mi vida había tomado pincel al óleo en la mano para pintar...» [Ocaña, 1969: 215].

De este modo, la ambivalencia que experimentará frente al ámbito originario, será correlativa de la percepción igualmente cambiante de esta tierra cuya abundancia le atrae y que le ha revelado otras facetas personales. En su tránsito, Ocaña llega a Potosí; allí pinta un lienzo de la Virgen al que adorna con riquísimas joyas. Las fiestas de entronización de la imagen, en las que participan todos los estamentos urbanos, son relatadas con un detallismo eufórico. El lujo de las vestimentas y las máscaras, las «invenciones», los juegos, las composiciones poéticas de ocasión, los sermones, la iluminación de la ciudad arrebatan al fraile que, como artífice de la imagen venerada, se constituye en protagonista privilegiado de las celebraciones, lo que por cierto, modifica su autovaloración:

> [...] que en el mundo todo no hay imagen de la forma de ésta, y así pintada, con tanta riqueza, que a todos cuantos la ven, espanta; y yo también estoy espantado de mí mismo, cómo me atreví a emprender una cosa tan grande; y aunque fue atrevimiento, más me admira el haber salido con ello, y tan bien y con tanto gusto de todos [...] [Ocaña, 1969: 354]

Ocaña compone una «Comedia» que es representada como culminación de las fiestas; al incluir en su relación de viaje esta composición se presenta no ya como *caminante* sino como *autor* de una pieza literaria, evidenciando una nueva posición.

De este modo, se observa un contraste radical entre las instancias de soledad, hambre y abandono que padece este sujeto, y aquellas que jubilosamente lo instalan en el éxito de su labor. En este sentido, como señalara Cornejo Polar, puede decirse que las diferentes experiencias de vida que surgen como consecuencia de la condición migrante proponen, en un mismo texto, «narrativas bifrontes». Diego de Ocaña se presenta como un sujeto descentrado, disociado entre un ayer y un hoy, un allá y un aquí presentes en su memoria. Este caminante lleva consigo los varios territorios que va dejando atrás, recuperados desde la nostalgia, el desamparo o la plenitud como una manera de enhebrar una identidad que, como los espacios, se presenta cambiante. Por esta razón, en el relato del viaje de Ocaña los espacios no constituyen un mero referente describible; estos son más bien una incisión en el propio modo de subjetivación, expresada en la frase «[...] mi intención en este itinerario es contar lo que por mí en todas partes ha pasado [...]» [Ocaña, 1969: 250].

Entendemos, pues, que la categoría del sujeto migrante elaborada por Antonio Cornejo Polar postula un marco crítico desde el cual es posible complejizar la figura del *caminante* del relato de viaje colonial. Como el *forastero* de

las textualidades más recientes, como el *kimichu* arguediano que carga su Virgen de Cocharcas y su lorito, el *caminante* constituye una modulación que expresa, en la específica situación colonial del siglo XVII, la *condición migrante.*

Al desplegarse en el espesor temporal los espacios del aquí y el allá, la lectura del relato de viaje se adensa, evidenciando que el *caminante* no solamente registra en la escritura los puntos de un itinerario real, sino que su percepción también está condicionada por la emergencia de territorios imaginarios que impregnan la situacionalidad de su recorrido. ◗

Obras citadas

Adorno, Rolena, «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* año XIV, No. 28, Lima, 1988, pp 55-68.

Adorno, Rolena, «Roundtable: Positioning the text», AA.VV., *Literature and Society: Centers and Margins,* New York, Columbia University, 1994, pp. 145-151.

Adorno, Rolena, «Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* año XXI, No. 41, Lima-Berkeley, 1995, 33-49.

Altuna, Elena, «*'En esta tierra sin memoria:* el viaje de fray Diego de Ocaña (1599-1605)», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* año XXII, Nos. 43-44, Lima-Berkeley, 1996, pp. 123-137.

Bueno, Raúl, «Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina», en J.A. Mazzotti y U.J. Zeballos Aguilar coord., *Asedios a la Heterogeneidad Cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar,* Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, 21-35.

Cornejo Polar, Antonio, «Condición migrante e intertextualidad cultural: el caso de Arguedas, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* año XXI, No. 42, Lima-Berkeley, 1995, pp. 101-109.

Cornejo Polar, Antonio, «Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú Moderno», *Revista Iberoamericana,* vol. LXII, Nos. 176-177, 1996, julio-diciembre, pp. 837-844.

Lanceros, Patxi, *Avatares del hombre. El pensamiemto de Michel Foucault,* Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.

Noriega, Julio, «Propuesta para una poética quechua del migrante andino, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* año XXXIII, No. 46, Lima-Berkeley, 1997, pp. 53-65.

Ocaña, Diego de, *Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI,* edición, prólogo y notas de fray Arturo Alvarez, Madrid, Studium, 1969.

Schutz, Alfred, «'El forastero'». Ensayo de «psicología social», *Sobre teoría social,* Arvid Brodersen comp. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 95-107.

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

ESA MUJER

María Laura de Arriba

LA FICCIÓN Y LA HISTORIA

Al intentar dar cuenta de las particularidades y especificidades que definen, por una parte, al discurso histórico y, por otra, al discurso de la ficción, surgen inmediatamente las dificultades y limitaciones que tal propósito entraña. Una distinción tradicional establece una delimitación de estos campos oponiendo lo *verídico* (Historia) a lo *verosímil* (Ficción). En consecuencia, la narración de hechos reales y su correspondiente contrato de veridicción es propio de la historia y la narración de hechos imaginarios, que implica un contrato de verosimilitud, determina el territorio de la ficción. Sin embargo tal distinción no se mantiene cuando consideramos la dimensión discursiva de estas categorías por cuanto en ambas hay *relato*, es decir, una formación significante narrativa y, en los dos casos, una voluntad interpretativa e ideológica que se construye como una política de interpretación, según términos de Hayden White, que entrará inmediatamente en conflicto con otras interpretaciones en el espacio simbólico de la polis, lugar donde polemizan los diferentes sistemas de representación que una sociedad erige sobre sí misma.

Jorge Lozano refiere la pretensión de verdad que todo texto historiográfico conlleva a diferencia del texto ficccional que es renuente a tal exigencia y sugiere la posibilidad de aproximarnos a una distinción entre ambos desde la perspectiva de la enunciación. Esto último había sido ya considerado por Benveniste al destacar la intencionalidad del sujeto de la enunciación y al proponer la oposición «historia/discurso». Benveniste caracteriza la narración histórica como un género de enunciación que excluye la primera persona, el interlocutor y los deícticos temporales y locativos; la enunciación es impersonal, los acontecimientos aparentan ser contados por sí mismos, para producir un efec-

to de objetivación y de referencialización que se conoce con el nombre de «ilusión/referencia». En este tipo de enunciación Roland Barthes destaca la ausencia de signos de destinación. Por el contrario, la enunciación discursiva hace intervenir el *yo*, el *tú* y el *aquí* y *ahora* de hechos, objetos y acontecimientos. Cada uno de estos modos incluiría otros pero, salvo en las condiciones de *laboratorio* descritas por la lingüística, no encontramos formas puras de *histoire* y de *discours*. Los textos se ocupan puntual y permanentemente de impugnar estas clasificaciones puesto que en ellos encontramos la alternancia de los dos tipos de enunciaciones recortadas por Benveniste. El paso de una a otra constituye lo que Jakobson denomina «*shifting*» (conmutación) y Greimas redefine con los términos de «ambrayage» (paso del enunciado a la enunciación) y «debrayage» (paso de la enunciación al enunciado). Finalmente podemos agregar que los procedimientos que provocan efectos de subjetivización, es decir, aquellos que incorporan lo discursivo al campo de lo histórico se conocen con el nombre de modalizaciones.

Es importante recordar, aunque a estas alturas de la teoría crítica parezca obvio, que en el discurso no exista la verdad de los hechos como representación de una verdad anterior, sino una *verdad discursiva* construida con un efecto de sentido. En consecuencia, tanto el enmascaramiento del sujeto de la enunciación como la obturación de las marcas de subjetividad, constituyen una estrategia retórica (estrategia de veridicción) que implica no un ser verdadero sino un parecer verdadero. Greimas subordina el concepto de verdad al concepto de eficacia, en virtud del cual la producción de una verdad como constructor verbal dependerá no de la verdad como referente exterior sino de la eficacia de la retórica, como procedimiento de persuasión, para producirla.

En sus estudios sobre el discurso histórico Barthes enfatiza que tanto el «*shifter*» (enlace) de escucha como el «*shifter*» de organización y las unidades de contenido, propios del enunciado histórico, están presentes también en los textos de ficción. El mismo Barthes alude a la declinación de la ciencia histórica actual que se detiene más en las estructuras que en la cronología y este cambio ideológico determina que el signo de la historia ya no sea lo real sino lo inteligible.

La declinación de la ciencia histórica, tal como la concebía el siglo XIX, tiene que ver con la expansión de la lingüística y de la teoría crítica y con la incorporación de los nuevos sistemas epistemológicos como el marxismo y el psicoanálisis. En este punto no podemos dejar de mencionar los valiosos aportes de Michel Foucault quien, siguiendo una herencia nietzscheana, introdujo, resignificándolo, el concepto de «episteme» propio de cada época que determina una voluntad de verdad (saber) y su correspondiente voluntad de poder.

La historiografía, por su parte, ha terminado por aceptar, no sin reticencias, que la historia es una práctica social y uno más de los tantos discursos que conviven en el entramado polifónico de la discursividad social.

El lugar de la enunciación, al que se recurre para diferenciar la historia de la ficción, hace agua cuando consideramos el carácter imaginario de todo lugar de enunciación y de todo sujeto, como lo ha demostrado suficientemente el psicoanálisis. Pero esa construcción imaginaria no deja de producir efectos íntimamente ligados a la interpretación histórica, en la que intervienen mecanismos opuestos pero complementarios: el recuerdo y el olvido que constituyen la memoria. Estos efectos que conjugan la memoria y la interpretación histórica no son otra cosa que producción de sentido.

Podemos concluir este excurso afirmando que no existen delimitaciones precisas ni determinadas especificidades que permitan oponer el discurso histórico y el discurso ficcional. Estamos en presencia de discursividades fronterizas que coexisten y se entrecruzan en el espacio de los textos, construyendo zonas en las que conviven lo literario, lo histórico, lo político y en las que se ponen en funcionamiento continuas operaciones de interdiscursividad. Estos cruces discursivos, por su parte, son constitutivos de la tradición literaria latinoamericana, lugar donde abundan las textualidades híbridas, heterogéneas, fronterizas y sincréticas.

La novela histórica

La crítica ha observado y comentado el fenómeno del florecimiento o nuevo auge de este género, al que había creído agotado, a partir especialmente de las producciones de los años 80. La explicación que adjudica a la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América el renacimiento del género es insuficiente para dar cuenta del fenómeno en su totalidad. Si bien las estrategias del mercado son un componente importante en la aparición de ciertos fenómenos culturales y, de hecho, muchas novelas del período fueron escritas para ser presentadas en algún certamen conmemorativo de los quinientos años, esta explicación no agota los movimientos de un imaginario que reclama y consagra con especial énfasis esta particular tipología narrativa que ya alguna crítica ha dado en llamar ***nueva novela histórica***, para diferenciarla de sus predecesoras.

Curiosamente es la ficción, mucho más que el discurso historiográfico, el camino elegido por las prácticas hermenéuticas para interpretar el pasado e instaurar analogías entre éste y el tiempo presente. Esto da lugar, en el campo de la narrativa contemporánea, a la aparición de un corpus vigoroso de novelas a las que, por su gesto de impugnación, podemos llamar ***novelas deconstruc-***

tivas. Ellas refieren un saber, pero se trata de un saber que no preexiste a la narración sino que se construye junto con ella, a diferencia del relato clásico en donde el saber, aun el imaginario, es siempre anterior. Por otra parte, estas novelas que transforman hacia atrás la versión canónica de los hechos históricos, legitiman su gesto precisamente en la ostentación del estatuto de la ficción y de la interpretación de la historia. Es ese estatuto de ficcionalización el que autoriza las estrategias narrativas desacralizadoras: polifonía, carnavalización, juego intertextual, ironía, citas apócrifas y anacronismos que caracterizan la novela contemporánea.

Entre los procedimientos a que la ficción hecha mano para su constitución se encuentra el de la construcción del personaje. Este se presenta todavía como un problema para la narratología actual, dado que tendemos a asimilarlo e identificarlo como persona, olvidando su estatuto ficcional, hecho que intensifica aún más en el caso de los personajes históricos por la fuerte presencia del referente y las exigencias del mundo real. Le correspondería al narrador, en consecuencia, preservar el modelo codificado por la cultura o transgredirlo a partir de nuevas versiones que enriquezcan y/o desacralicen dicho modelo. Pero suele ocurrir, a veces, que las subversiones, inversiones o perversiones de ciertos personajes históricos se agotan en el mero gesto de la impugnación, encallan en ciertos clishés que no por ancilares dejan de provenir del canon, aunque sea de la letra menuda y de los chismes de la historia, y no aportan gran cosa al abanico de las significaciones.

Es éste el caso de Manuela Sáenz que ha cristalizado en cierta narrativa histórica reciente como un estereotipo de masculinidad, amante desaforada y propensión natural al escándalo, como si la grandeza y la fuerza de esta mujer del XIX que había internalizado profundamente el ideal emancipatorio del siglo, todavía les resultaran excesivas a los hombres de fines del siglo posterior.

Denzil Romero: *La esposa del doctor Thorne*

Esta novela, cuya edición corresponde al año 1988, fue la ganadora del *X Premio La sonrisa vertical, Colección de Erótica* dirigida por Luis Berlanga y, a juzgar por lo desarticulado de su escritura, parece haber sido escrita al solo efecto de presentarse al certamen erótico de marras. Nada más alejado de la aristocracia del erotismo que este texto desmañado, cuya acción avanza a través de las cópulas incesantes de Manuela. Si Nicolás Rosa habla de thanatografía al caracterizar la biografía, aquí, parafraseándolo, podríamos hablar de escatografía o de abyectografía.

La célebre quiteña es presentada por medio de imágenes desaforadas: es viril, ninfómana, amazónica, estéril, viciosa, de una sexualidad salvaje e impo-

sible, promiscua, capaz de las abyecciones más perversas, entre éstas el incesto.

La hipérbole es el recurso más usado para referir sus hazañas sexuales que incluyen a todos los frailes de Quito y aun a los de las poblaciones vecinas, a todos los marineros que llegan al puerto de Guayaquil, a todos los oficiales del ejército, es decir: a todos los hombres del continente. Manuela es una mega hembra terrible, devoradora de toda la masculinidad latinoamericana; es, en consecuencia, un enorme vacío, un agujero negro que absorbe todas las energías de los varones de la Patria Grande. De allí la homologación de Manuela con la fuerza de la tierra: en ella se concentra toda la lava y la furia de los volcanes del Ecuador.

La novela presenta una galería de personajes propios de la vulgaridad popular: monjas, lesbianas, clérigos sementales, maridos traicionados, pajes para todo servicio, etc. En este escenario reina, como la gran prostituta nacional, Manuela Sáenz.

Si bien el relato se estructura a través de una cierta linealidad cronológica, el texto acusa estrategias propias de la nueva novela histórica: parodia, carnavalización (hay batallas campales entre monjas y frailes que tienen lugar en los conventos), juego con las citas historiográficas tomadas de Rumazo González y de Boussingault, uso permanente del anacronismo: Manuela como *super star* de la moda o diciendo: «No, never in the life», proliferación y acumulación barroca, manejos experimentales del lenguaje y, por supuesto, desacralización de los héroes nacionales, por ejemplo, San Martín, que es presentado como un eyaculador precoz.

La eficacia estética es bastante delgada, aunque es perceptible en los juegos intertextuales del relato:

> Se sentía apesadumbrado, como si una inminencia hosca le cercara, como si el pasado se le quemase en la puerta del horno, como si la resaca de todo lo sufrido se le hubiese empozado en el alma[...] Hay horas así en la vida, se consoló. Las horas de Los heraldos negros que nos manda la muerte. (p. 15)

Es notable cómo en los tres últimos capítulos, justamente en los momentos en que conoce a Bolívar, se produce una aceleración de la anécdota que conduce vertiginosamente a un final trunco, inesperado. Esto evidencia las urgencias de una escritura más atenta a las exigencias del mercado que a la voluntad de producir obras valiosas.

Silenciada por la historiografía apologética de Bolívar, cabe preguntarse si no es preferible este silencio a la estridente conversión de Manuela en la caricatura monstruosa de Denzil Romero.

Resulta sorprendente, en este caso, que la ficción no haya reparado aún en la dimensión política de la Sáenz ni de la lucidez con que percibía, antes que Bolívar, a los enemigos del proyecto continental. La notable visión política y la inalterable defensa de la Patria Grande llevada hasta las últimas consecuencias, se manifiestan con vigor en los propios escritos de Manuela; estos, en sentido inversamente proporcional, serán más radicales e irreductibles, más ardorosamente defendidos a medida que la unión latinoamericana se suicide en separatismos mezquinos e insensatos. Y, por eso mismo, más dignos de valorar en cuanto gestos que tienen la pasión y la belleza desolada de las causas justas que ya están perdidas, pero que se erigen como un modelo de conjurar la soledad y la intemperie que toda derrota acarrea. Como ejemplo de los anteriormente afirmado transcribiremos algunos segmentos de los escritos considerados políticos en esta comunicación y que pertenecen al género epistolar. En las notas finales se refieren brevemente los contextos en que dichas pronunciaciones fueron emitidas.

1828[1]

En correo pasado nada dije a usted sobre Cartagena por no hablar a usted de cosas desagradables; ahora lo hago felicitándole porque la cosa no fue como lo deseaban. Esto más ha hecho Santander, no creyendo lo demás bastante; es para que lo fusilemos. Dios quiera que mueran todos estos malvados que se llaman Paula, Padilla, Páez (...) Sería el gran día de Colombia el día que estos viles muriesen (...) Este es el pensamiento más humano: que mueran diez para salvar millones.

Bogotá, a 20 de junio de 1830[2]

Al público:

A causa de las opiniones de quienes me atacan, me veo obligada a hablar al público, para que mi silencio no haga de mí una criminal [...] Confieso que no soy tolerante [...] pero mi serenidad descansa en la conciencia de lo justo que es la causa de Su Excelencia el Libertador [...] Al autor del artículo de «La Aurora» [...] le contesto con estas palabras: me ha vituperado de la manera más vil; yo lo perdono, pero se me permite una pequeña observación? por qué llaman a los del sus 'hermanos' y a mí extranjera? Los que son como él pueden escribir cualquier cosa. Mi patria es todo el continente americano; nací bajo la línea ecuatorial.

1. Carta de Manuela Sáenz a Bolívar en la que se alude a la sublevación de Padilla, hombre de Santander, en Cartagena
2. Desterrado Bolívar, la vida de Manuela Sáenz en Bogotá se volvió insoportable. Sus detractores la consideraban forastera (era quiteña!) y pedían para ella desde la deportación hasta la guillotina. Por su parte, ella conspiraba para posibilitar el regreso de Bolívar pues no advertía que éste se estaba muriendo.

Guanacas del arroyo[3]

Dicen que mi casa donde vivo ahora, en la Sabana, es lugar de citas de todos los descontentos. Debo preguntar a mis amigos cuando me visitan si están contentos o descontentos? Santander me atribuye un valor inimaginable, al decir que soy capaz de los más monstruosos engaños. Lo que soy en realidad es un carácter formidable, amiga de mis amigos y enemiga de mis enemigos; no tengo nada en común con ese miserable de Santander.

Jamaica, 6 de mayo de 1835[4]

[...] Pero ahora los tiempos son duros. Existe en mis manos su correspondencia íntima con el Libertador y pienso hacer completo uso de ella. Mucho trabajo me costó salvar estos papeles el año 1830, y estos papeles siguen siendo mi propiedad, muy mía [...] Ya sabe las reglas de mi conducta, ya sabe cómo gobierno mi vida, y éste es el camino que seguiré hasta la tumba. *El tiempo me justificará.*

Finalmente podemos concluir diciendo que la figura de Manuela Sáenz, silenciada por los apologistas necesitados de un prócer sin mancha o utilizada por autores ávidos de explotar las riquezas del mito, espera, todavía, una voz que esté a la altura de su historia. ◗

Obras citadas

Barthes, Roland, «El discurso de la historia», V.V.A.A., *Estructuralismo y literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

Benveniste, Emile, *Problemas de lingüística general*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1974.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1988.

Jakobson, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975.

Lozano, Jorge y otros, *El discurso histórico*, Alianza, Madrid, 1987.

Romero, Denzil, *La esposa del doctor Thornem*, Barcelona, Tusquets, 1988.

Rosa, Nicolás, *El arte del olvido*, Buenos Aires, Puntosur, 1990.

Rumazo González, Alfonso, «La Libertadora del Libertador», *Manuela Sáenz*, Buenos Aires, Almendros y Nieto Editores, 1945.

3. Con posterioridad a la muerte de Bolívar (1830) y con el regreso de Santander a Bogotá, Manuela se fue de la capital y se refugió en una quinta en Guancas del Arroyo. Santander sospechaba que desde allí se conspiraba contra el nuevo gobierno; esta carta se escribe como respuesta a las acusaciones y no sirvió precisamente para apaciguar los ánimos. La consecuencia es el destierro de la Sáenz a Jamaica que se decretó en enero de 1834. La misiva probablemente corresponde a 1833.

4. Carta de Manuela Sáenz al general Flores, presidente de Ecuador, desde el exilio de Jamaica y luego de su encarcelamiento en Cartagena. A través de ella le pide un salvoconducto para regresar a su patria; en el pedido hay tanto súplicas como amenazas.

Von Hagen, Víctor W., *Las cuatro estaciones de Manuela*, Buenos Aires, Sudamericana, 1989.
White, Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidos, 1992.

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

AGUSTÍN LARA Y EL DISCURSO AMOROSO LATINOAMERICANO

Carlos Baptista D.

El Bolero se constituyó en la lengua natural del amor en Latinoamérica. Ha sido utilizado constantemente en forma espontánea para acompañar las diferentes instancias que dominan el discurso de toda situación amorosa. Este tiene sus raíces más profundas en el suelo de la herencia africana-española que constituyó la base de la cultura hispanoamericana, específicamente en la cultura caribeña. Sin embargo, este no ha escapado a la influencia de la llamada *Cultura de masas*, ya que su marcha vertiginosa está al ritmo del desarrollo de las ciudades del continente en el siglo XX. Por consiguiente se nutre de las formas de expresión artística, siendo absorbido por el negocio del espectáculo, conformándose en un instrumento masivo de elaboración simbólica de lo amoroso. En esto contribuye la radio, las películas musicales y la rokola. Es así cómo miles de hispanoamericanos aprendieron esa lengua amorosa, a través de los mensajes musicales enviados por dichos medios. De allí la consideración del bolero como una canción de consumo; un producto comunitario donde el autor de la letra o de la música, no es más que un vocero, intérprete de las necesidades expresivas de toda una colectividad.

En la llamada *Era Posmoderna*, la dinámica discursiva del bolero ha dado lugar para que surja una amplia gama de variantes idiolectales, como los boleros individuales, que en su conjunto forman el gran corpus bolerístico de la tradición en la música hispanoamericana y que ponen en exhibición rasgos estilísticos peculiares, preferencias, insistencias y obsesiones características que responden a la personalidad de su autor.

El bolero es un instrumento de apoyo para que el enamorado desahogue todas esas instancias del devenir amoroso, para que manifieste su experiencia de amor, lo que provoca una catarsis. De esta manera, este fenómeno musical es la representación simbólica propia del amor. En su argumento se desarro-

llan historias de realidad erótica de la sensibilidad más íntima. El hombre enamorado se identifica con su letra, se ve reflejado fielmente e interpreta el contenido comparándolo con su sentimiento de amor; sin embargo, el bolero no señala paradigmas de actuación y relación, por lo que el enamorado rompe los convencionalismos y se reconoce a sí mismo, como si en efecto su amor fuera el motivo del tema pasional que desarrollan sus argumentos emblemáticos.

En el discurso amoroso del bolero, emisores y receptores se contemplan a sí mismos en el espejo de un escenario compartido. Aquí, al igual que en la poesía, se pueden distinguir dos niveles de disposición enunciativa: el nivel semántico dado por la palabra: lo verbal, la letra; y el nivel fónico o musical dado por la melodía, el ritmo. De modo que las figuras verbal y musical consideradas se evoquen entre sí, compartan trayectos semánticos o melódicos semejantes, juntándose en la memoria del hablante. Esto explica el hecho de que un bolero remite a otro, por coincidencia de sentido y eufonía (la melodía o tonalidad).

Las figuras del bolero actúan al mismo tiempo como fórmulas retóricas y como esquemas coreográficos de actuación y representación simbólica de la experiencia amorosa, por lo que se establece un límite entre la palabra (letra de la canción) y el espectáculo íntimo del baile (danza) del acto amoroso. Es más, el bolero es la enunciación musical de este acto. Remite a la poesía ya que tiene la disponibilidad de suscitar el placer y goce del escucha.

Cada discurso en particular es la puesta en escena donde se describen, tejen y destejen continuamente esas figuras de que habla Barthes en *Fragmentos del discurso amoroso*, que corresponden a desarrollos dramáticos de las principales instancias del quehacer amoroso.

Es de destacar que la adolescencia de muchos países latinoamericanos se dan en la meseta que va de los catorce a los cuarenta y cuatro; es decir, en treinta años más o menos divididos en grupos de diez, que bien podemos referir como lo hace Bruno E. Werner como «aquel período liberal de entreguerras». De lo que los anglosajones llamaron *the roaring twenties*, nacieron —fenómeno y fermento— ritmos sincopados del *jazz* y con ellos el primer intento de liberación femenina: las mujeres descubren su cuerpo y enseñan las piernas, se afeitan la nuca y las axilas, llevan sombreros de copa, ropas de marinero y largas boquillas; en París silban *Je cherche aprés Titine*; en los Estados Unidos: *Yes, we have no banana* y en Alemania, *Ramona*; todos bailan charleston y adoran a *Lola la de Angel Azul*, pero también no hay que olvidarlo, toman por asalto las aulas de las universidades. «Para los jóvenes —dice Werner—, la última canción de los bosques romántica y libre no se tocó con la trompa de caza, sino con un saxofón».

Es indudable que no puede ponerse cesura alguna que caiga en enero de 1920, la historia espiritual y hasta la moda se compilan en retrocesos y avan-

ces pero no dan saltos; otro tanto sucede con los rubros que nombran la historia de la cultura. Es cierto que el expresionismo —de honda raíz alemana— y el neorrealismo de prosapia más latina signan las manifestaciones de esta época, pero ello no impide que las últimas apoteosis del *art nouveau* (esa forma especialmente curva del modernismo) se resistan a declinar, y con ellas el más sutil pero penetrante de los perfumes finiseculares: el simbolismo; todos en el tropel a veces indiscernible, en caravana alocada, llegan hasta la orla de los veinte-treinta. Así el arte, la literatura, la música, en fin. La vuelta espiritual contra la burguesía había empezado ya con el siglo, pero sería una simplificación barata ver en las nuevas formas de vida solo el alivio de la opresión política, y en la confusión de los estilos (el estilo) un romanticismo (entiéndase como tal toda vuelta al pasado) que engendraba por ese solo hecho, la sustancia de lo cursi. ¿Lo exquisito fallido? Tal vez, por esto solo juzgado desde la perspectiva de la temporalidad, siempre ciega al fenómeno histórico; todo actualismo es enemigo de lo romántico. Gómez de la Serna lo vio —clarividencia del corazón— en la carta de una mujer a la que no amaba: cursi «es todo sentimiento que no se comparte». Dialéctica cursilería nerudiana de los *Veinte poemas de amor*, «Ya no la quiero, es cierto, pero tal vez la quiero...» Vivir es saber cambiar, sí, pero también como dijo Azorín, es ver volver. La visión simultánea del pasado —presente la expresa con claridad el verso de Gottfried Benn: «Vivir es echar puentes sobre torrentes que fluyen—.»

Para conocer más de cerca la profundidad de estos enunciados, vale el más grande de los ejemplos. Retrocedamos y veamos las primeras décadas de este siglo. De 1910 a 1925 la Revolución Mexicana opera un cambio radical en todos los órdenes de la vida en México. Es como si cambiara de rumbos cardinales el mapa social de la República: a una nueva organización social —árbol con brotes de marzo— corresponden distintos frutos y diversa vida; y, particularizando, a condiciones nuevas de vida, surgen diversas formas de arte. Apuntando esto, solo toca señalar sus consecuencias elementales por lo que se refiere al arte musical y, en forma concreta, a la producción musical de Alta Popularidad Urbana que se desarrolla en la ciudad de México.

Hasta la primera década del siglo actual —precisando más, antes de la Revolución— toda la música, incluyendo en ella la de Alta Popularidad (valses, Schótis, pasodobles, canciones, dúos, fragmentos de operetas) que principalmente se producían en la ciudad de México, a veces en las capitales y ciudades de Provincia, tuvo un sello inconfundible: venía directa o indirectamente de Europa, «era como los casimires que usaban los 'lagartijos' de aquel entonces: Made in Europe, aunque cortados por las irreprochables tijeras del sastre y gourmet francés, Paul Elle».[1] Prueba de ello, son las obras de Juventino Ro-

1. Daniel Castañeda, *Balance de Agustín Lara,* México, Ediciones Libres, 1941, p. 175.

sas, Felipe Villanueva y Jesús Martínez, para tomar tres de las hojas del biombo mexicano que privaba en los salones de 1905, las cuales doblaban reverentes en su inspiración ante la técnica de la Europa de fin de siglo. Pero a partir de la Revolución todo cambia. Esta dependencia artística pasa a segundo término; a penas se vive al rescoldo de un recuerdo, en el Conservatorio, en la vieja Academia de San Carlos y en las aulas de la Universidad Nacional. De 1910 a 1920 se inicia el arte nacionalista. Con los antecedentes de Saturnino Herrán, Manuel M. Ponce y Ramón López Velarde, lanzan sus primeros ensayos la pintura, la música y la poesía nacionalista. Por otra parte, el pueblo en triunfo impone un temario popular y las influencias de la música norteamericana, cubana, argentina y colombiana, se filtran sin dificultad, ya sea porque los artistas de la Revolución no quieren ser provincianos del Arte Europeo, o porque la Europa trágica y salvaje ya dio todo lo que podía dar.[2]

La música de Alta Popularidad —aquella que entusiasma a las grandes masas urbanas— se desarrolla dentro de su vida, que por lo general es transitoria, en la capital y en las principales ciudades de Provincia. Necesita, pues, un medio y un público. Este medio es la ciudad: Ciudad de México; y el público: el público urbano.

La Ciudad de México, en esta década del 10 al 20 sufre una transformación radical. Cuando la Revolución *en marcha*, que extrajo de las masas campesinas y provincianas la carne de cañón y los cerebros que llevaron al éxito, se transformó en la Revolución *en triunfo*; cuando en el vaivén de las entradas y salidas de la Capital de la República las turbas revolucionarias se pusieron, a largos bostezos, en contacto con la Ciudad de México; cuando el terror, el miedo y el anhelo desesperado por una seguridad máxima en tiempos de revuelta hicieron llegar a los *payos* boquiabiertos hasta la urbe. La Ciudad de México se convirtió en un punto de concentración para el miedo de los burgueses de provincia. Por otra parte, la Revolución hecha, el gobierno centralizó su gente y sus valores en la propia Capital, operándose así un fenómeno de concentración de habitantes.

Ya para 1925 la Ciudad de México contaba con un millón de habitantes aproximadamente, una reducida minoría de profesionales del arte se ocupaba de lanzar y de estudiar iniciativas para la investigación de la música popular, como fuente del folklore, tratando de plantear los problemas de nacionalismo y de la enseñanza musical; otra minoría continuando la tradición, pero procurando encauzarse por los modernos derroteros europeos, gusta y favorece el desarrollo de la música llamada *clásica*; y por último la masa anónima, las mayorías urbanas, que solo gustan y entienden la música de Alta Popularidad,

2. Yolanda Moreno Reyes, *Historia de la Música Popular Mexicana,* México, Alianza, 1989, pp. 9-27.

empiezan a tomar interés y a gustar de la música popular que se ha concentrado en la Ciudad de México. Entonces cabe preguntarse ¿Qué quieren en 1925 la mayoría urbana de ese millón de habitantes desde el punto de vista de la música? ¿Qué quieren esos burgueses provincianos congregados por el miedo; estos soldados de la Revolución *en triunfo* que por quince años han peregrinado por el territorio mexicano, jugándose la vida día a día en el azar de las batallas? ¿Qué quieren los trabajadores de la ciudad, duplicados en números a través de los años, que son esclavos del Comercio y la Industria citadina y que aún viven en las típicas vecindades? ¿Qué quiere la mayoría?, una sola cosa, lo que siempre ha querido la urbe en su inevitable desnivel de miseria y de riqueza: *Divertirse.*

Divertirse y con facilidades, llegar al placer en forma rápida y barata. De 1910 a 1925 la ciudad ha multiplicado sus burdeles y la prostitución clandestina es casi incontrolable; los teatros se triplican y una diversión aparece: el cine; se inauguran los salones de baile con careta de Academia.[3]

Corría el año 1913. «Un joven espigado caminaba sin prisa y despabilándose por las tortuosas callejuelas donde se ubicaba un conocido prostíbulo, para alquilar sabiduría musical de sus manos, un atardecer de febrero; era difícil ver en él a quien habría de ser, andando en tiempo, el compositor más popular de México»,[4] Agustín Lara.

Escribir sobre Agustín Lara es pensar en mitología. En realidad el famoso compositor que con su acervo fecundo llena toda una etapa de la canción popular en México —digamos también de Latinoamérica y de Europa, principalmente España— tuvo una existencia tan pintoresca, tan múltiple, que su obra es, como queda dicho, fecunda, su vida abunda en anécdotas tan variadas, que todas ellas, al irse encontrando unas con otras forman un gran mosaico en que destaca la figura del personaje. De hecho la *mitología laresca* —como la gardeliana— empieza por las contradicciones. En realidad, no es posible pensar en un Lara sin curiosos y hasta contradictorios comentarios. No hacerlo sería desvirtuar la imagen que de él se plasmó en la mente popular, personaje querido y admirado por unos, por otros despertando envidias y malquerencias, pero en todos los casos, clasificado en la triple adjetivación rubendariana cuando dice aquello de «sentimental, sensible y sensitivo»...

Son muchas las plumas que se han ocupado de él, todas las opiniones contradictorias entre sí; pero que sirven para apuntalar el pedestal en que se levanta el nombre del compositor. Los más diversos cristales a través de los que ha

3. Carlos Monsivais, *Amor Perdido*, México, Lecturas Mexicanas 44, Secretaría de Educación Pública, 1986, pp. 65-69.
4. Raymundo Ramos, «Notas para una Rapsodia», *Agustín: reencuentro con lo sentimental*, México, Domés, 1980, p. 17.

sido juzgada su obra, muestran la crítica más severa, la devaluación de muchas de sus canciones, la plusvalía de varias de ellas en contraste permanente, y la supervivencia de numerosas que han quedado en la predilección del público.

No se pretende en este estudio involucrarnos en lo anecdótico de su vida privada, sino más bien, centrarnos en lo que ha sido su producción musical y concretamente sus letras, sus inspiraciones y su estilo, sin olvidar que a medida que vayamos redactando, la música —sin hacer un estudio musicológico— deberá siempre estar presente en nuestra aventura.

Dentro de las muy diversas influencias literarias que se pueden notar en las letras de las canciones de Lara, o mejor aún, dentro de su tendencia a lo modernista, un lazo común reúne a todas sus producciones, atándolas en un ramillete. Este lazo común es el tema único que aborda: *la mujer y el amor.*

¿Cuántas veces se pronuncia la palabra mujer, o las metáforas y atributos que a ella se refieren, en esas canciones? ¿Cuántos miles de piropos dedicó el trovador a las mujeres? ¿Cuánta pasión, rendimiento, nostalgia, celos y reproches manifiesta hacia la dulce enemiga? Pero, frente a esa inconsciente y desbordante presencia, no es inútil preguntarse qué es la mujer para Agustín Lara.

Un simple recorrido por las cumbres de los títulos de sus canciones nos llevan directamente o por zig-zag intencionado, hacia la mujer: «Santa», «Mujer», «Rosa», «Monísima», «Tus Pestañas», «Flor de Liz», «Vencida», «Cortesana», «Aventurera», «Señora Tentación», y esos mismos títulos nos servirán para poner el policromo tapete de las canciones de Lara a los pies de la mujer, único ídolo que se venera en sus altares.

Partiremos, pues, de la justificación y explicación del motivo de sus composiciones por medio de dos aspectos: al carácter autobiográfico de sus canciones y sus preocupaciones estilísticas.

En este primer aspecto, encontramos tres puntos que nos revelará el tema de la mujer en el discurso lariano. Dentro de la atmósfera de su romanticismo, Lara suele ser simple y sencillamente un enamorado, es decir, un compositor que en el fondo hace arte confesional. Por una parte la mujer es la novia o la esposa, entonces para ellas son las canciones, para muchachas *buenas* y para mujeres soñadoras, que todavía piensan que él volverá, en las serenatas y en el amor intranscendente de los trajes blancos y de la misa rezada, con acompañamiento de órgano, de violoncelo y de soprano, y que sueñan y sueñan...y patinan hacia el abismo de la realidad.

Otro cariz, sin dejar su actitud romántica, es decir, confesional, se acerca más a la realidad: canta a la mujer con el ardor de un verdadero amante. Más, como se sabe que en estas condiciones el corazón de la mujer —y de los hombres— late al mismo ritmo del amor que se acerca hasta la pasión, entonces intensifica su romanticismo a fondo, matizándolo apasionadamente en cuanto

a la forma, es el caso de la letra de «Mujer», para dar solo un ejemplo. En ellas Lara presenta a las mujeres que aman apasionadamente, que se entregan con fe y se sacrifican por amor, que viven su momento —tal vez el mejor de su vida— y que sin duda será el único que les deje el surco profundo del recuerdo.

El último punto y quizá el más importante dentro del discurso bolerístico de Agustín Lara, es el tema de la mujer vencida; mujeres maduras, tal vez jóvenes aún, pero que por azares de la vida han perdido en el juego del amor: unas tienen resuelto el problema de vivir y, en efecto, viven; otras lo resuelven por la pendiente del vicio —y también viven— pero en ambos casos reina —dueño y señor absoluto de sus almas— el desconsuelo. Entonces Lara sabe evocar el recuerdo, les entrega el opio falso del sueño, toca sus fibras románticas —siempre latentes en la mujer— y les hace olvidar momentáneamente la verdad de su desesperada situación espiritual.

Parte de su vida, Agustín Lara la pasó trabajando en bares y centros nocturnos, donde conoció a este tipo de mujeres dedicadas a la prostitución, y a las que trataba de reivindicar en sus canciones. «por qué asombrarse de su entrenamiento musical en casas meretrizas, nos dijo Borges que todas sus investigaciones sobre el nacimiento del tango lo llevaron —pese a las discrepancias— a un lugar común; el parluna bonaerense de los ochenta, donde una orquesta de instrumentos exiguos —piano, flauta, violín, después bandoneón— acompañaban la lascivia bailable de las parejas (...) música de una sensualidad clasemediera, que, en las composiciones de Lara se edulcora y se anostalgia en las cortesanías burdeleras de contrapunto inusitado de la época».[5] El Tango, sí, un auténtico hijo de puta. «Ese reptil del lupanar» lo llamó con laconismo desdeñoso Leopoldo Lugones en *El Payador*; y ya aclimatado en París pasó de una «orgiástica diablura» a una manera de caminar. A México, por su parte, llegó el tango hacia los veinte, exaltando la varonía arrabalera que encontró su equivalente en el machismo nacional tan históricamente criollo y tan freudianamente homosexual: «música de una sensualidad clasemediera que en las composiciones de Lara se adulcora y se anostalgia en cortesanías burdeleras de contrapunto inusitado para la época»:

> Vende caro tu amor, aventurara
> da el precio de dolor a tu pasado
> y aquel que de tu boca la miel quiera,
> que pague con brillante tu pecado

Fino eufemismo para designar una transacción comercial, lo llama en nota lateralizada Renato Leduc. Sea, que pague con brillantes tu pecado cuantas

5. Raymundo Ramos, *Ibíd.*, p. 18.

veces quiera el prepotente busgués al acceso —válvula de escape social— a tus caricias, que, al fin de cuentas —heráclitamente— nadie penetra dos veces en la misma mujer. Vemos así, que el tema de la mujer caída sirve al compositor para complementar sus variaciones sobre el enaltecimiento del amor.

Con tonos sombríos y amargos Lara representa a estas mujeres como motivo de sus canciones y como testimonio de su experiencia. En efecto, las composiciones de Lara están orientadas a exaltar una gama muy amplia de sentimientos humanos y precisamente el amor aparece como tema esencial; con variaciones y panegíricos sobre el mismo tópico, este compositor crea todo un lenguaje, un código para decir a su manera —al estilo de Agustín Lara— la experiencia del amor.

Ese amor que al decir de Denis de Rougemont: «Si no es toda la poesía, es al menos todo lo que hay de popular, todo lo que hay de universalmente emotivo en nuestras literaturas; tanto en nuestras leyendas como en nuestras más bellas canciones».[6] Y es que el amor para Lara no siempre es feliz, sus letras reflejan el dolor y la pasión hacia esas mujeres —o esa mujer— que han caído al abismo de su propia existencia; y esto es lo que se valora en el poeta. «El amor feliz no tiene historia. Solo el amor mortal es novelesco; es decir, el amor amenazado, condenado por la propia vida. Lo que exalta el lirismo occidental no es el placer de los sentimientos ni de la paz fecunda de las parejas. Es menos el amor colmado que la pasión de amor. Y pasión significa sufrimiento».[7] Pasión-sufrimiento que revela cada composición en la que este poeta popular expresa con un lenguaje que todo el pueblo es capaz de entender.

Agustín Lara está entrañablemente unido al concepto de lo cursi. Este término adquiere dentro de nuestra contemporaneidad significados más amplios y, por consecuencia, alcanza una acepción más extensa que el simple mal gusto.

Francisco de Maza en unas interesantísimas *Notas sobre lo cursi*, con humor e inteligencia, escribe: «lo cursi es lo exquisito fallido. Lo cursi es 'el quiero y no puedo'. Es el querer llegar a las cumbres de lo elegante o de lo distinguido y quedarse a la mitad; pero, por supuesto, creyendo haber llegado, pues una de las características esenciales de lo cursi, de esa falla de lo exquisito, es la sinceridad».

El propio crítico e historiador del arte prosigue: «cursi es el ensueño diario de la humanidad que se imagina mejor de lo que es, elevándose por la imaginación a deseadas categorías imposibles de cumplir».

El ensueño de la mesera que se imagina casada con el más guapo de los comensales a quien diariamente sirve; el ensueño del chofer de llevar en su au-

6. Denis de Raugemont, *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1986, p. 16.
7. Denis de Raugemont, *Ibíd.*, p. 16.

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

tomóvil princesas suculentas; el ensueño del cartero que imagina novelitas cortas con los nombres que le atraen en los sobres; el ensueño del sacerdote de que permanezcan siempre puros los niños a quienes les ha dado la primera comunión; el ensueño de la solterona de que se diga que su intocado cuerpo es más hermoso que el de las madres fecundas; el ensueño de todos, viéndose en oníricas representaciones en un estado de bienestar digno de envidia; el «si fuera rey» o «si fuera millonario», todo eso es cursi. Todo sueño es necesario como válvula de escape, como huida fácil, pero profunda y necesaria, de la cotidiana y triste realidad, más llena de espinas que de flores, para decirlo con una frase deliciosamente cursi.

Alfonso de Neuvillate, preocupado por deslindar la estética de la cursilería frente al mal gusto, comenta:

> Resulta obvio el malentendido ya que una cosa es la cursilería y otra muy distinta el mal gusto. Los mancebos epicenos deliciosos, de Gustave Moreau; la filosofía de boudoir elegante, de Aubrey Beardsley; las damas noctívagas de Roberto Montenegro, así como las postales edípicas del Diez de Mayo y las sentimentaloides de San Valentín; Las películas silentes de Cheo de Mérode, Pina Minichelli, Theda Bara y del sublime Rodolfo Valentino son hermosas y cursis a la vez, sin embargo, nunca pueden considerarse de mal gusto, ya que tienen un encanto evocador, nostálgico, inefable, que atañe a sentimientos ocultos de nuestra vida interior.

Otra de las formas de valorar la poesía de Agustín Lara, es estableciendo su carácter de epígono del modernismo, como ya lo señalamos; no inútilmente dice José Emilio Pacheco en la introducción a su *Antología del Modernismo:* «Aquí hallamos otro fenómeno típicamente hispanoamericano pues las canciones francesas de 1930 no se parecen a Baudelaire como las letras de Agustín Lara se asemejan al modernismo».[8] Asimismo señala la definición del modernismo en que «la originalidad consiste en crear lo inesperado con la materia de lo existente».[9]

Y es aquí donde se nos presenta el segundo aspecto, sus preocupaciones estilísticas; «ligado a una tradición galante que había encontrado en la poesía del modernismo, su camino fundamental, Lara aporta a la bolerística un considerable cargamento de metáforas exquisitas y rebuscadas, fue capaz de escribir con ritmo y léxico que recuerdan al mejor Darío».[10] Sí, Agustín Lara fue un modernista tardío que cantó a las princesas y a los cisnes con lápiz prerra-

8. José Emilio Pacheco, *Antología del modernismo*, tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 43.
9. *Ibídem.*
10. Rafael Castillo Zapata, *Fenomenología del Bolero*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990, p. 42.

faelista y rubeniano («dame el marfil de tu perfil ritual») o se acercó a Baudelaire con fácil rima e inconfundible olfato («melodía que esconde un vago perfume de perversidad»); además de marquesas, azules, palacios encantados, perlería, seda, diamantes y perfumes capitosos.

Lara creó y transformó el lenguaje del bolero a través de la metáfora, produciendo así un discurso bolerístico que ha llegado hasta nuestros días como el mejor logrado dentro de los compositores de este género, y en el cual se ubica la presencia de este poeta popular que supo hacerse entender con su poesía. Y debemos estar de acuerdo: para que un poeta sea popular, es necesario que se exprese en un lenguaje que todo el pueblo sea capaz de entender. Y para aumentar la evidencia añadimos: el poeta verdadero debe nutriese en el genio, en el habla, en la sabia popular, para ser realmente sabio en toda su sabiduría.

Entonces: sentimental, romántico, modernista, Agustín Lara capta con su experiencia el sentir de un pueblo, ese que habla la lengua del bolero y crea todo un discurso sobre el amor y la mujer, convirtiéndose, en el intérprete de nuestros sentimientos. ◗

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

SOBRE LA DEFINICIÓN DE *LO INTERESANTE* EN LOS ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

Ricardo J. Kaliman

1

En cualquier punto de Latinoamérica, un estudioso cultural vive envuelto en una multitud de prácticas sobre las que podría volcar su atención profesional, echar vislumbre sobre su dinámica, captar la lógica de su reproducción y las variables que influyen en sus transformaciones, escudriñar el sentido que le cabe en el seno del grupo social que la lleva a cabo y las relaciones que tiene con la vida cotidiana, las necesidades, la visión del mundo y tal vez las utopías de ese grupo. Podría considerar asimismo de qué modo esas distintas prácticas se interrelacionan entre sí y con otras prácticas sociales y cuáles son los mecanismos mediante los cuales las estructuras de poder las licitan, las difunden, las manipulan, las excluyen o las marginan. Cualquier política cultural, sensible a las desigualdades en esas sociedades, solo sería pensable en el marco del conocimiento producido por el estudioso cultural que encarara el estudio de esas prácticas. Ningún proyecto político, emanado desde adentro de los grupos menos favorecidos, podría considerarse viable de no mediar la conciencia que se alcanza con ese tipo de estudios.

El estudioso cultural puede encontrar esta pléyade de prácticas en interacciones informales o en contextos específicos, en los medios de comunicación o en la calle, en los lugares públicos o en la intimidad, en la fiesta o en el trabajo, en el campo, la aldea, el suburbio o la ciudad. Los deseos, las insatisfacciones, las expectativas, las contradicciones de los hombres y mujeres de las sociedades en que vivimos, circulan a través de esos complejos caminos que se han abierto a lo largo de la historia, en los que nos encontramos y nos hacemos. El estudioso cultural puede encontrarse con ellas, participar en esas mismas prácticas, desde que se levanta por las mañanas y en cualquier punto y

momento durante su trayecto hacia su lugar de trabajo. Pero cuando llega allí, parece olvidarse de ellas. Si se echa una mirada a los índices de las revistas especializadas y a los programas de los congresos, se podrá comprobar qué reducidas son las perspectivas guiadas por los intereses institucionales con respecto a la complejidad de la realidad cultural latinoamericana. No es que falten los esfuerzos individuales o de ciertos grupos que tienden a recuperar voces sumergidas que parecen invisibles para el conjunto general de la institución. Sin embargo, durante mi trabajo en la edición de las *Memorias de JALLA Tucumán 1995*, pude extraer la sintomática generalización de que una buena parte de estos esfuerzos carecen de apoyos conceptuales, basados en las aportaciones más esclarecedoras de la epistemología de las ciencias sociales, y por eso se ven obligados a recurrir a modelos y metodologías, como la estilística o el mitoanálisis, cuyas limitaciones deberían resultar hoy bastante obvias, pero que cuentan con algún grado de legitimación residual.

Quisiera plantear esta paradoja de la manera más clara y explícita: las prácticas culturales que nos rodean y en la que estamos permanentemente comprometidos en cualquier punto de Latinoamérica, no son en su gran mayoría *interesantes* para la institución de los estudios culturales latinoamericanos; y, a su vez, las categorías que esta institución proporciona y refuerza en sus discursos dominantes no resultan mínimamente operativas para intentar dar cuenta de la naturaleza y dinámica de la reproducción y transformación de estas prácticas, objetivos que, sin embargo, son los únicos que darían un sentido social a nuestra tarea. Para ponerlo de otra manera: nuestra formación profesional debería facultarnos para encarar el estudio de cualquier práctica o conjunto de prácticas culturales, seleccionadas eventualmente en función de los conflictos y necesidades de las sociedades en las que trabajamos y de la que somos parte. En lugar de eso, la institución parece orientada en función de una lógica propia, que selecciona qué prácticas le han de ser interesantes e incluso cómo se las ha de leer para que le resulten interesantes.

Creo que si no estamos realmente embarcados en solucionar esta paradoja es solo porque las estructuras de poder vigentes en nuestra institución la ocultan como tal. Las reflexiones que siguen están destinadas a desarrollar los argumentos, los presupuestos y la actitud política en que fundo estas apreciaciones.

2

Me parece conveniente comenzar ilustrando mi afirmación de que las categorías que la institución nos proporciona no resultan útiles a la hora de tratar de echar luz sobre los procesos culturales que debemos estudiar. Para eso

traeré inicialmente a colación un argumento que esbocé en un trabajo anterior[1] y que, según mi interpretación, abona esa especie de escepticismo de Antonio Cornejo Polar con respecto a la productividad de las categorías de mestizaje, transculturación e hibridez.[2] Estas tres categorías, en efecto, aunque difieran entre sí, comparten la común presuposición de la duplicidad: en los tres casos se postula la vigencia de por lo menos dos culturas diferentes, discernibles como tales, que han de entrecruzarse según los diversos mecanismos que cada uno de los procesos trata precisamente de capturar. Lo típico es que estas dos culturas sean reconocibles, respectivamente, como formas de lo europeo, por un lado, y formas indígenas o afroamericanas, por el otro. Esta duplicidad no suele parecer extraña, y a menudo suele presentársela como el hecho mismo que estos conceptos están llamados a explicar. Estos conceptos han surgido, precisamente, para dar cuenta de la diversidad y el conflicto cultural que particulariza a Latinoamérica.

Sin embargo, en una buena parte de los casos que así se estudian, los propios practicantes de la cultura no sienten la dicotomía en los términos que los estudiosos los plantean. Así como ocurre con la «oralidad mixta» de Zumthor, que es percibida como una tecnología unitaria —y no mixta— por quienes la desempeñan, las culturas en las que el estudio histórico o genético[3] permite distinguir los elementos europeos de los elementos indígenas son vividas como una unidad cultural, o, para decirlo con más precisión, que en esos aspectos no encuentran sus contradicciones relevantes. Julio Miranda Bernal recordaba en un taller de JALLA Tucumán que los quechuahablantes no trazan una distinción entre las palabras que provienen del propio quechua y las que constituyen lo que los lingüistas llaman *préstamos* del español. En *lata ñawi* o *lata pishqo*, por ejemplo, *lata* no es menos *su propia* lengua que *ñawi* o *pishqo*. Y lo mismo ocurre, o por lo menos no hay razón para juzgar a priori que no ocurre, con los elementos culturales que intervienen en las varias prácticas que se han descripto como mestizas, transculturadas o híbridas, sea la ñusta reencarnada en la virgen del socavón o la producción artesanal para el mercado turístico.

1. V. Ricardo J. Kaliman, «Cultura imaginada y cultura vivida. Indigenismo en los Andes Centromeridionales», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42, Latinoamericana, Lima, Perú-Berkeley, Estados Unidos, 2o. semestre 1995, pp. 87-99.
2. Cf. Antonio Cornejo Polar, «Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes», leído en el XXXI Congreso de LASA, Guadalajara, México, abril de 1997. No pretendo que el desarrollo a continuación, sea un argumento equivalente al de Cornejo Polar en ese artículo. Sospecho, en cambio, que la insatisfacción que allí se denuncia puede explicarse, al menos en parte, por las limitaciones que aquí expongo.
3. Digo «genético», aquí, en el sentido de que se trata de explicar las culturas del presente por su adscripción a un supuesto origen, en el que habría existido lo *indígena* puro, o lo *afroamericano* puro, por un lado, y lo *europeo* puro, por otro.

Ahora bien, el destino de cualquier práctica social, esto es, su posibilidad de reproducción o los caminos de su transformación, depende crucialmente de la conciencia de los agentes. La resistencia a las imposiciones extrañas a lo propio, por ejemplo, solo puede producirse en la medida en que se sientan como tales. En consecuencia, un modelo que no tome en cuenta esta conciencia, difícilmente podrá interpretarse como una explicación adecuada de la dinámica de las prácticas. El reconocimiento de un determinado elemento como *auténticamente* indígena —si es que esto es posible— o de otro elemento como *pura* imposición europea, solo puede tener utilidad como referencia histórica o como dato para alimentar un discurso identitario de lealtad al pasado y de rechazo a lo extranjero (o eventualmente a la inversa), pero no en sí para explicar el presente.

Otro concepto del que pueden extraerse conclusiones semejantes es el de los *legados coloniales*, que, a pesar de sus ambiciones de revelación y denuncia, se limita a subrayar la analogía que puede establecerse entre ciertos elementos culturales del presente con los que estuvieron vigentes en el pasado, dejando de lado usualmente el modo específico que esos elementos asumen en la conciencia práctica actual. Esta operación se esconde debajo de la metáfora del *legado*, nunca desarrollada propiamente, pero que sugiere que las estructuras coloniales fueron entregadas a la sociedad ulterior en un bloque compacto y fijo, aun cuando en realidad basta un mínimo de reflexión sobre los mecanismos de reproducción social, para darnos cuenta de los complejos procesos que ella implica y del cual nociones como estructuras de sentimiento, rutinización, socialización, etc., apenas si nos alcanzan todavía para distinguir algunos hilos conductores. Desde este punto de vista, la analogía de ciertos prejuicios y distribuciones del poder de un momento histórico con otro, que es lo que subraya el concepto de *legados coloniales*, puede llegar a resultar francamente irrelevante para analizar el estado de cosas en uno de esos momentos.

En suma, la identificación de las dicotomías presupuestas por conceptos como mestizaje, transculturación e hibridez; y de las analogías semantizadas por los legados coloniales, en la medida en que no representan —no se preocupan por representar— la conciencia de los practicantes,[4] resulta estéril para

4. Corresponde aclarar, para evitar malentendidos, que el concepto de «conciencia» que presupongo se corresponde con lo que en la tradición marxista se conoce como *conciencia práctica* más que con cualquier concepto de la misma vinculado con la *filosofía de la conciencia*. Una perspectiva esencialista podría sugerir que lo *indígena* puro o las *estructuras coloniales* perviven inmaculadas en los niveles no conscientes de la conciencia práctica. Sin embargo, la formación de la conciencia práctica también está mediada por la socialización y, por lo tanto, sufre transformaciones a través de las generaciones. Es la obliteración de esta larga y compleja serie de mediaciones y transformaciones la que esteriliza categorías como las que aquí estoy cuestionando.

los intentos de comprender las prácticas culturales latinoamericanas, por lo menos en el sentido que, según defendí al comenzar la exposición, es el que ha de preocuparnos. Pero además, por esta misma propiedad, conceptos como los considerados son un factor determinante en la configuración de la paradoja que motiva estas reflexiones. En efecto, en ausencia de consideraciones y modelos sobre la compleja dinámica de los procesos culturales, se ven obligados a funcionar selectivamente en torno a cuáles de esos procesos culturales resultarán interesantes para los estudios en el seno de la institución. Por obra de la dicotomía genética que aspiran a reconocer, mestizaje, transculturación e hibridez, acaban desdeñando cualquier práctica en la que no sean nítidamente reconocibles los elementos indígenas o afroamericanos, en los cuales, y solo en los cuales, son capaces de reconocer la alteridad frente a la hegemonía, ésta, a su vez, para el caso, reducida a aquellos elementos en los que pueda reconocerse con meridiana claridad el elemento europeo. De igual manera, el afán por la supuesta *denuncia* de los legados coloniales solo puede satisfacerse en aquellos fenómenos donde la analogía supere lo meramente estructural, identificando elementos que admitan una lectura como supervivencia colonial. De este modo, una vasta mayoría de las prácticas culturales en las que de hecho se encuentran involucrados los hombres y mujeres latinoamericanos quedan fuera del campo del interés de los estudiosos culturales, en la medida en que no sean permeables a las lecturas que estos conceptos necesitan construir.

La limitación conceptual de los conceptos de mestizaje, transculturación e hibridez —no deja de ser curioso— proviene de aceptar de antemano que las categorías válidas para interpretar a Latinoamérica son las de lo europeo, por un lado, y la alteridad de lo europeo, por el otro. No resulta difícil rastrear la arqueología de esta concepción en el origen eurocentrista —y, sobre todo, en la ilusión de homogeneidad de la cultura europea— de la disciplina. Solo a partir de esta perspectiva puede uno imaginarse que es posible dar cuenta de la diversidad y la heterogeneidad latinoamericanas en los términos que estos conceptos proponen. En el caso de los legados coloniales, en lugar de partir de la consulta de los componentes de las subjetividades involucradas en la agencia cultural, se parte de un sobredimensionamiento de las virtualidades interpretativas de las periodizaciones, si es que no nos remitimos, como lo sugerirá el análisis que haré después, a las problemáticas que campean en la institución desde el advenimiento de los estudios poscoloniales, posicionados explícitamente en las naciones descolonizadas durante el siglo XX.

Si este análisis es correcto, podemos extraer, como conclusión provisoria, que en el desarrollo de estas categorías se ha impuesto la tradición del discurso disciplinario por sobre las preguntas que reclamaba la naturaleza de la propia realidad estudiada. Por esa tradición disciplinaria, entonces, la institución determina lo *interesante*, obstinándose en leer la realidad latinoamericana si-

guiendo la inercia de su propia trayectoria, en lugar de esforzarse en representar la trayectoria de las propias prácticas que pretende estudiar.

3

Para reforzar esta conclusión, tomaré ahora, como representativo del discurso institucional más reciente, un artículo de Walter Mignolo,[5] en el que, con una argumentación densa, erudita e inteligente, se propone la incorporación a los estudios culturales del término «posoccidentalismo», en un intento por, según palabras del autor, «continuar descentrando la localización geográfica y epistemológica del continente; regionalizando 'posmodernismo' y 'poscolonialismo'» (p. 679). Este objetivo se articula en una de las líneas actualmente dominantes en los estudios culturales latinoamericanos, precisamente la línea que, como se echa de ver en su formulación, se presenta como aparentemente progresista y sensible a la diferencia latinoamericana. Desde este punto de vista, me gustaría subrayar desde el comienzo la comunidad de objetivos que persigue esta línea con los de la posición que defenderé aquí. En realidad, por esta concordancia en los fines esta discusión se hace posible, porque lo que trataré de mostrar es que los principios subyacentes a ese artículo, que creo representan los de un vasto e influyente sector de los estudios culturales latinoamericanos, no solo no resuelven la paradoja, sino que incluso de cierta manera contribuyen a reforzarla.

Es justo aclarar, asimismo, que no he visto que Mignolo insista, con posterioridad a este artículo, en su propuesta del posoccidentalismo. Quizá eso se deba a algunos de los problemas que plantearé a continuación. Quizá, a otras razones. Creo, sin embargo, que su artículo es muy revelador de un modo de trabajo dominante en la institución y en ese sentido encuentro pertinente discutirlo. Se trata, en fin, de que, dados ciertos acuerdos sobre los fines últimos de nuestra tarea, abramos el debate en torno a cómo hemos de proceder para alcanzarlos.

La primera parte del artículo de Mignolo está construida sobre la base de un diálogo con un ensayo de Roberto Fernández Retamar, publicado originalmente en 1976,[6] del cual se toma la palabra «posoccidentalismo». Como

5. Walter D. Mignolo, «Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas», *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, No. 176-177, julio-diciembre 1996, pp. 679-696.

6. Roberto Fernández Retamar, «Nuestra América y Occidente», publicado originalmente en *Casa de las Américas* No. 98, septiembre-octubre de 1976. Cito por la edición incluida en *Algunos usos de civilización y barbarie*, Ediciones Letra Buena, Buenos Aires, 1993, pp. 117-161.

desarrollaré más adelante, el artículo de Retamar ofrece una caracterización bastante inequívoca del sentido en que entiende este término. No así Mignolo, que más bien se inclina por desglosar el sentido que tiene en mente en diferentes pasajes a lo largo del artículo. Esta estrategia expositiva complica la argumentación, puesto que la *regionalización* que se pretende con *postoccidentalismo* solo puede resultar convincente si alcanzamos a percibir por lo menos qué es lo que lo particulariza frente al *poscolonialismo* y el *posmodernismo*. De lo contrario, la propuesta se reduce a la mera adopción de un nuevo término para designar los posicionamientos que ya conocemos, emanados y difundidos desde el centro, en abierta contradicción con el propósito declarado de *descentramiento*. Para el tema que aquí estoy desarrollando, como se verá, este punto es fundamental, y constituiría el nudo del desafío más relevante que encara el artículo.

No parece, sin embargo, que su autor considere las cosas de la misma manera. Por lo pronto, hay varios pasajes en los que sugiere que, en efecto, las palabras «occidentalismo» y su correspondiente «post», quiero decir las palabras como tales, en toda su natural polisemia y diseminación, son el nudo de su propuesta, como puede verse en la siguiente cita:

> Para los pensadores en América Latina el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en *términos* de colonización sino de occidentalización. Es por esta razón que «posoccidentalismo» (en vez de «posmodernismo» y «poscolonialismo») es una *palabra* que encuentra su lugar «natural» en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como «posmodernismo» y «poscolonialismo» lo encuentra en Europa-Estados Unidos y en ex-colonias británicas, respectivamente. (p. 680, subrayados míos)

ó cuando retrotrae el occidentalismo a «legado del discurso imperial» por el hecho de que «las posesiones ultramarinas de Castilla y Portugal se categorizaban como 'Indias Occidentales'» (p. 681), una observación en la que Mignolo atribuye a una localización de base cartográfica las mismas connotaciones que al Occidente concebido como un orden cultural. Las Indias Occidentales son, como sabemos, una metáfora de las Indias previamente conocidas, de las que se las distingue por su ubicación con respecto a Europa. El Occidente del occidentalismo, en cambio, designa al conjunto de Europa y sus colonias americanas, que se consideran culturalmente afines por delegación imperial, lo cual diferencia estas colonias del Oriente en bloque, desde el punto de vista cultural y ya no solo geográfico. La continuidad que se sugiere entre las dos acepciones, por otra parte, se desentiende de la notable diferencia en los sujetos históricos dentro de las cuales surge cada una de ellas: la Corona española, en el primer caso, y las naciones «modernas» de Europa, en el otro.

Lo único que da sentido a esa supuesta continuidad, en suma, es la apelación a la misma palabra, *occidente*.

Complementariamente, las propiedades del posoccidentalismo que, como mencionaba antes, va Mignolo desgranando a lo largo del artículo, decididamente no colaboran para distinguirlo como especificidad latinoamericana frente al posmodernismo y poscolonialismo.

Por ejemplo, al comentar lo problemático que resulta hoy hablar, como lo hiciera Retamar en 1976, de «latinoamericanos verdaderos», Mignolo afirma que «la cosificación del concepto de cultura, y la gestación de entes como las culturas nacionales (continentales o subcontinentales) fue y es una parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de occidente como el sí-mismo, y del resto del planeta como la otredad» (p. 681). Y continúa: «El espacio entre el sí-mismo y el otro se construyó sobre la base de considerar las culturas como entes encerrados en territorios nacionales (p. 681).» En efecto, contamos hoy con argumentaciones contundentes, como las aportadas por Anderson y Hobsbawm, para no citar solo a dos esfuerzos muy influyentes, para apoyar una conceptualización de las identidades nacionales como construcciones discursivas tendientes a legitimar al Estado como representante «espiritual» de la población bajo su control, así como su soberanía territorial. Lo que no está claro es por qué ha de considerarse al occidentalismo como la cobertura de todos los nacionalismos, según se sugiere en el pasaje aludido, al sostener que la «gestación de entes como las culturas nacionales» son una «parte integral de la idea misma de occidentalismo», ya que el occidentalismo parecería ser simplemente un ejemplo más de la aplicación del mismo principio. De todos modos, lo que la evidencia deja claro es que esta operación es característica del desarrollo de los estados liberales, desde Napoleón en adelante. Filiar el occidentalismo con los nacionalismos, y dado que éstos se consideran, casi como un lugar común, una propiedad constitutiva de la modernidad, supone identificar el posoccidentalismo con el posmodernismo, también ocupado en la crítica de esta legitimación del Estado.

Conclusiones similares pueden extraerse de otro pasaje en el que se avanza una caracterización del occidentalismo. «Convertir diferencias en valores...», dice Mignolo, «...fue una de las estrategias fundamentales de subalternización implementada por el occidentalismo, como discurso y práctica político-económica (682)». La operación ideológica aquí, la de equiparar lo diferente y lo inferior, propia del etnocentrismo, no es en un sentido estricto exclusiva de las potencias imperiales. Un estudio detenido de los procesos identitarios en general, muestra la fuerte tendencia de tales discursos al etnocentrismo. En muchas culturas, la palabra que designa la identidad étnica es la misma que se usa para el ser humano en general, con la consiguiente connotación de que no son exactamente «seres humanos» quienes no pertenecen al

grupo étnico de referencia. Sin duda, lo relevante en la afirmación de Mignolo no es entonces meramente la operación etnocéntrica sino su uso como «estrategia de subalternización», como instrumento de legitimación de las empresas colonialistas. En este caso, entonces, occidentalismo se interpreta como equivalente a colonialismo, y de hecho la denuncia del etnocentrismo y sus consecuencias conceptuales es un elemento constitutivo, precisamente, del discurso postcolonial.

A menos que se me escape alguna precisión sutil, oculta en otro pasaje del artículo, el sentido de posoccidentalismo que propone Mignolo no puede distinguirse, entonces, del de sus correlatos situados en otras coordenadas geointelectuales. La regionalización parecería confiarse en las virtualidades de la palabra misma, aunque no hay nada en la propuesta que tome precauciones contra el riesgo de que el sentido de «posoccidentalismo» acabe llenándose con el de los otros dos términos, más prestigiados ya por una posición de privilegio en el discurso de los estudios culturales. Por el contrario, parece incluso sugerirse que los beneficios de la palabra «posoccidentalismo», para los estudios culturales latinoamericanos, descansan precisamente en que les permiten narrar desde Latinoamérica el relato que ya vienen narrando, desde otros espacios intelectuales, el posmodernismo y el poscolonialismo. Desde este punto de vista, la lógica de esta propuesta —que podemos interpretar como un signo de los presupuestos compartidos en el ámbito académico en el que se la lanza— confirma una parte del diagnóstico que avancé en la sección anterior, en el sentido de que la dirección de los estudios culturales latinoamericanos sigue la inercia de su propio discurso, y aun nos permite agregar la observación de que este discurso, a su vez, se muestra altamente permeable a tradiciones discursivas más centrales, de lo cual resulta que en vez de contribuir al descentramiento de la producción de conocimiento, esta línea de trabajo más bien contribuye al efecto exactamente contrario, el de reforzar los procesos de hegemonía.

4

El único rasgo del posoccidentalismo que nos permitiría pensarlo como una propuesta propiamente latinoamericana es que está tomado de un texto de un brillante intelectual de clara filiación anticolonialista y con un extenso y reconocido magisterio en pos de la independencia de pensamiento del discurso crítico latinoamericano. Pero aun por este costado, la argumentación tiene sus puntos débiles, ya que el concepto de Retamar está transformado en aspectos epistemológicamente definidores. Analizaré esto, ya que esa diferencia nos conduce a la otra arista de mi diagnóstico inicial, según el cual la inercia

discursiva de la institución conduce a que las problemáticas de la realidad cultural latinoamericana no sean la verdadera guía del trabajo del estudioso cultural y, en consecuencia, tantas prácticas queden fuera del interés institucional.

En el ensayo de Fernández Retamar, el occidentalismo es no solo la Europa eurocentrista, sino sobre todo y explícitamente el capitalismo. El «posoccidentalismo», a su vez, como superación del capitalismo, es expresamente equiparado con el marxismo. El trabajo de Retamar es marxista en este sentido, aunque en verdad no lo es desde el punto de vista metodológico, en el cual más bien corresponde situarlo en el marco de la historia de las ideas, aunque con referencias directas a la relación entre el desarrollo del pensamiento y ciertos hitos políticos fundamentales.

El artículo de Mignolo, en cambio, en un marco general de raigambre postestructuralista, inserta al menos una afirmación que implica los postulados clásicos del marxismo mecanicista. En efecto, en el pasaje ya aludido en el que discute la relación del occidentalismo con las identidades nacionales, sostiene que «...el proceso creciente de globalización [...] planetaria y [...] el incremento tanto de los capitales nacionales como de las migraciones masivas [...] ponen en tela de juicio categorías que permitan afincar gente y entes abstractos concebidos como 'cultura', a territorios» (pp. 680-1). Casi inmediatamente, reitera esta aseveración: «La transnacionalización del capital y su desarraigo nacional, tanto como las migraciones motivadas por la transnacionalización económica, fractura cada vez más la idea de que las culturas son entidades coherentes localizables en unidades geográficas discretas (p. 681)». De este modo, se atribuye a ciertos procesos socioeconómicos la determinación de las ideas, reproduciendo el típico esquema de la determinación de la superestructura por la base.

No se trata de negar la bastante plausible hipótesis de que las condiciones políticas y económicas que Mignolo menciona, sobre todo la transnacionalización del capital, generaron un ámbito propicio para la difusión y el relativo arraigo que han encontrado en el seno de la academia las argumentaciones sobre el carácter construido de las identidades nacionales. Sin embargo, la validez que otorguemos a esas argumentaciones no depende —o al menos no debería depender— de esos fenómenos, sino de los criterios independientes con los que las evaluemos: la coherencia de los modelos que presuponen y la adecuación empírica, por ejemplo. Desde este punto de vista, no es simplemente que el carácter metafísico de la concepción ontológica de la nación, «se ha puesto en tela de juicio» o «se fractura cada vez más», sino que es francamente insostenible hoy en día, según los parámetros epistemológicos más plausibles. Solo cabe atribuir a la secular presión de un sistema educativo y otros aparatos igualmente poderosos en la conformación de las subjetividades, así como al endémico relajamiento del rigor argumentativo en las humanidades,

el que esta convicción no haya ganado más terreno en el plano académico y los partidarios de la nación ontológica no sientan todavía la responsabilidad de la carga de la prueba.

Esta aparentemente marginal precisión que propongo sobre el texto de Mignolo es en verdad síntoma de una diferencia epistemológica fundamental, que creo que separa también los respectivos occidentalismos de Mignolo y de Retamar. En el cuadro de situación postestructuralista del primero, rige un absoluto descrédito de la posibilidad de un conocimiento cuya legitimidad supere los límites del posicionamiento histórico y social de los sujetos involucrados. En este contexto, expresiones como las que acabo de usar («criterios independientes para evaluar argumentaciones», «parámetros epistemológicos más plausibles», «rigor argumentativo») no tienen sentido, o en todo caso, se descartan como rehabilitaciones del «sujeto desencarnado del conocimiento postulado por Descartes y articulado en la modernidad», que también, se afirma, «es cada vez más difícil de sostener» (p. 686) y debería arrojarse hacia el otro lado, allí donde, siempre según este cuadro de situación, estamos pugnando por arrumbar la modernidad, el colonialismo y el occidentalismo.

He discutido en otra parte —y otros antes, después y mejor que yo— esta versión que reduce la capacidad científica humana a mero rasgo cultural europeo, y no me parece este el momento de desarrollar una cuestión epistemológica tan ardua. Sí resulta pertinente llamar la atención sobre el hecho de que el reclamo por el arbitraje de la razón, como alternativa frente al supuestamente libre curso de supuestas «epistemologías locales», en un juego que a la postre acaba garantizando que la verdad la tendrá quien pueda pagar mejor por ella, es un rasgo definitivo del *posoccidentalismo*, pero del posoccidentalismo de Retamar. Para éste, en efecto, el posoccidentalismo del marxismo (lo que le permite superar a Occidente) descansa en su potencialidad científica, como lo pone de manifiesto al subscribir la siguiente cita de Julio Antonio Mella:

> Para decir que el marxismo [...] es exótico en América hay que probar que aquí no existe proletariado; que no existe imperialismo con las características enunciadas por todos los marxistas; que las fuerzas de producción en América son distintas a las de Asia, Europa, etc. Pero América no es un continente de Júpiter, sino de la Tierra. Y es una cosa elemental para todos los que se dicen marxistas [...] que la aplicación de sus principios es universal (pp. 153-4).

Este rasgo del posoccidentalismo de Retamar resultaría, para el postestructuralismo de Mignolo, en realidad, occidentalista, en la medida en que asignaría al marxismo una posición *cartesiana*. El propio ensayo de Retamar le contesta que «la aceptación o el rechazo del materialismo dialéctico e histórico por los pensadores latinoamericanos no [...es] en absoluto una etapa

más en la historia de su aceptación o rechazo de ideas 'occidentales', sino más bien todo lo contrario» (p. 153), con lo cual da mayor relieve a una afirmación inmediatamente anterior, según la cual

> Algunos comentaristas de Mariátegui han dicho que él era marxista *pero* que desarrolló criterios propios en relación con los problemas de nuestra América. En realidad debe decirse que de veras era marxista *porque* desarrolló tales criterios. Lenin, quien enriqueció el marxismo en la época imperialista y del triunfo de la primera revolución socialista (circunstancias que Marx y Engels no llegaron a vivir) consideraba que 'el alma viva del marxismo' era 'el análisis concreto de la situación concreta'. (pp. 152-3, Subrayados de Fernández Retamar).

Esta vocación por un estudio científico de la realidad y la confianza en la ciencia prima entonces en la tradición del pensamiento latinoamericano que Mignolo ha elegido como interlocutora de sus reflexiones, pero al mismo tiempo resulta inaceptable para una episteme en la que el discurso se ha convertido en un sucedáneo casi absoluto de la realidad. Esto le obliga a transformar radicalmente el concepto de posoccidentalismo de Retamar, eliminando precisamente lo que resultaba ser una de sus aspiraciones fundamentales.

No es necesario admitir que el marxismo sea el único paradigma que pueda proporcionar instrumentos aptos para el análisis de la realidad, aunque creo que hay que reconocer su papel central y científicamente revolucionario en el desarrollo de las ciencias sociales y en la producción de categorías de análisis, esclarecedoras de las contradicciones y los conflictos que dinamizan los procesos sociales. En todo caso, creo que lo relevante para este debate se ubica en un nivel de reflexión más general.

Producir conocimiento implica producir generalizaciones, e implica por lo tanto producir categorías. Cuando las categorías obedecen a las convicciones dominantes, cuya validez se da por sentada simplemente porque se han ganado un lugar en el discurso institucional, aplicarlas es simplemente *reconocerlas*, una operación a través de la cual la institución nos fuerza a seleccionar aquellos fenómenos en los que ese *reconocimiento* sea más factible. Todo lo demás no le es interesante. En general, esas categorías son instrucciones para darle forma a la realidad, o por lo menos nada previene que no se limiten a ser eso. Y, también en general, se enuncian con la ductilidad e imprecisión que es característica de un instrumento de lectura.

Lo que en verdad necesitamos son categorías que puedan fracasar en el intento de *aplicación*, que se definan con el suficiente rigor como para que podamos reconocer si determinada realidad concreta puede o no modelarse de esa manera. En tal caso, cualquier práctica que no pueda modelarse en los términos propuestos adquirirá interés teórico, por lo mismo que pone en tela de juicio las categorías y está en condiciones de proponer mejores categorías. Y

si, en cambio, las categorías resultan adecuadas y no fracasan, será porque han proporcionado la capacidad de explicar los procesos culturales, que es lo que constituye precisamente nuestra función profesional. En la búsqueda de un camino como éste, que resuelva nuestra paradoja, se enlazan los varios reclamos que los estudiosos culturales latinoamericanos debemos encarar.

5

En la segunda parte del artículo cuya primera parte he discutido aquí en extenso, Mignolo sienta un modelo que nos permite avanzar en la comprensión de las razones por las que la paradoja resulta, sin embargo, tan difícil de resolver. Habla allí de una «epistemología fronteriza entre las exigencias epistemológicas de las ciencias sociales y las expectativas políticas de la reflexión intelectual» (p. 686).

> La situación es compleja [continúa] puesto que, por un lado, nos encontramos con el trabajo de académicos motivados por un interés intelectualmente genuino por la situación histórico-social en América Latina y, por otro, con los intereses de estado compaginando las investigaciones de área con los diseños imperiales (p. 686).

En la dialéctica entre estas dos variables se situaría la dinámica de la institución. No cabe ninguna duda de que la segunda emana vigorosa y articuladamente de las estructuras de poder. En ese factor debemos situar como problema acuciante el avance creciente de los proyectos que Ileana Rodríguez[7] denomina «corporativos» y que amenazan con neutralizar todo posible efecto social de los estudios culturales en favor de una tecnocracia eficientista y globalizadora. He notado que esta presión se ha acentuado particularmente en nuestros colegas radicados en Estados Unidos, aunque, naturalmente, tal fenómeno se transmite fluidamente al contexto de los estudiosos latinoamericanos, como una función de los recursos económicos concentrados en Estados Unidos y las oportunidades que ofrece de trabajo, remuneración y desarrollo profesional. Sin embargo, a pesar de los intentos de neoliberalizar los sistemas educativos y las políticas de investigación en los países latinoamericanos, se me ocurre que todavía están lejos de alcanzar el grado de mercantilización que en cambio sí parece estar primando en el país del norte. Todavía es posible, creo, en Latinoamérica, diseñar proyectos de investigación donde lo interesante se

7. Ileana Rodríguez, «Cambios en el sistema de educación superior: del ámbito liberal al corporativo», inédito.

juzgue en función de las problemáticas de la sociedad en su conjunto, en lugar de vernos obligados a atender a aquellos aspectos adonde apunten las hegemonías políticas o económicas. Sin embargo, no hay ninguna garantía de que esto sería siempre así. Más bien, los signos actuales no dan lugar a optimismos. La incidencia del poder sobre la orientación de nuestro trabajo y el modo de sobrellevar esta situación es algo que nos atañe a todos.

En este contexto, creo, un proyecto como JALLA cobra singular relieve, en la medida en que llegue a constituir una posición alternativa como espacio de reflexión para los «académicos motivados por un interés intelectualmente genuino» en la realidad sociocultural latinoamericana en general y andina en particular, lo cual significa una relativa independencia con respecto a las estructuras de poder político y económico. En el afán de superar el mero voluntarismo, y que estos objetivos cobren cuerpo en la práctica del debate, he avanzado estas reflexiones. ◗

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

PARA UNA ECOLOGÍA DE LA LITERATURA ANDINA

Antonio Melis

El punto de partida de esta propuesta de trabajo es la constatación del relieve que tiene la dimensión ecológica en la literatura andina desde sus orígenes. Esta presencia insistente se puede comprobar dentro de las dos prácticas que van a confluir en la formación de esta literatura. Es obvio que este planteamiento presupone la asunción de un *corpus* abierto a los aportes indígenas y a la oralidad, más allá del sistema cerrado de la literatura oficial. Los documentos de la llamada *literatura indígena* atestiguan ampliamente una relación orgánica de los pueblos andinos con la naturaleza. Lo podemos averiguar claramente dentro de las escasas obras que sobrevivieron a la destrucción sistemática de la literatura precolombina. Asimismo es posible reconocer estos elementos en la producción popular que refleja la herencia de esta visión del mundo. Por lo que se refiere al primer caso, sería suficiente considerar el patrimonio de cantos quechua conservados por los cronistas, especialmente por el Inca Garcilaso de la Vega (Garcilaso de la Vega, 1985) y Waman Puma (Guaman Poma de Ayala, 1980). Abundantes ejemplos de la poesía popular se pueden encontrar en la fundamental antología de los hermanos Montoya (Montoya, 1987), sobre todo en la sección IV, titulada «Naturaleza».

Por otra parte, incluso los primeros testigos europeos del mundo andino captan tempranamente esta dimensión. Entre los cronistas de los primeros años, sobresale la figura de Pedro de Cieza de León (Cieza de León, 1984). En su recuento del mundo americano se encuentra, en primer lugar, el entusiasmo hacia una naturaleza impresionante que ya había encendido las páginas de los primeros exploradores del mundo nuevo, aunque muchas veces filtrado por los esquemas de la literatura clásica. Pero Cieza de León, al mismo tiempo, intuye que en la población indígena existe una sabiduría acerca de es-

ta misma naturaleza que presenta rasgos desconocidos con respecto a la experiencia europea.

Es indudable que durante todo el período colonial este aspecto quede postergado por el dominio de la cultura oficial, que expresa una relación meramente instrumental con el mundo andino y su naturaleza. Sin embargo, a medida que se avanza en una visión integral de estos siglos, emergen cada vez más testimonios de la resistencia de las antiguas culturas. Por ejemplo en el «Apu Inca Atawallpaman», el poema en quechua de época colonial (posiblemente del siglo XVIII), el asesinato del Inca aparece como una violación del orden natural:

¿Ima kkuychin kay yana kkuychi	¿Qué arco iris es este negro arco iris
Sayarimun?	Que se alza?
Qósqoq auqánpaq millay wacchi	Para el enemigo del Cuzco horrible flecha
Illarimun,	Que amanece.
Túkuy imapi sajra chijchi	Por doquier granizada siniestra
Ttakakamun!	Golpea.
	(Apu Inca Atawallpaman, 1955, pp. 10-11).

Después de esta interrogación inicial, las señales funestas de la naturaleza siguen marcando todo el poema, desde la *chiririnka*, la mosca azul anunciadora de la muerte, hasta el sol que se vuelve amarillo, las nubes del cielo que se oscurecen, la luna con el rostro enfermo, la tierra que se niega a sepultar a su Señor. Existe una profunda correspondencia entre el orden social y el mundo natural, y por eso la acción homicida de los conquistadores repercute igualmente en los dos órdenes.

Esta producción alternativa a la literatura oficial forma un substrato que representa un punto de referencia importante para la elaboración artística sucesiva, a partir del debate que se plantea después de la Independencia. Piénsese, por ejemplo, en las noticias que nos proporciona Waman Poma a propósito de las fiestas agrarias. El extenso manuscrito de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* ha entrado en la circulación intelectual solamente en nuestro siglo. La realidad que refleja se puede encontrar todavía hoy en los ritos indígenas, modificados a través de los aportes de la modernización, pero al mismo tiempo fieles a sus fundamentos tradicionales.

Con la Independencia y la búsqueda de una nueva expresión literaria, la recuperación del momento ecológico procede a través de etapas contradictorias. Al comienzo nos encontramos frente a una percepción epidérmica del fenómeno. La ideología europea del *buen salvaje* se interpone como elemento deformador en la lectura de la realidad americana. Se llega así a la representación estereotipada de una naturaleza idílica e incontaminada. Pero se trata de una visión postiza, que no penetra en la auténtica vivencia indígena. En este

aspecto también se manifiestan claramente los límites de la Emancipación, hegemonizada por la oligarquía criolla y realizada con la marginación del mundo indígena.

En la segunda mitad del siglo XIX aparecen las primeras manifestaciones de un indigenismo comprometido con el rescate de la población autóctona. Si bien es cierto que ellas representan un salto de calidad en la aproximación a ese mundo, presentan un enfoque inevitablemente limitado por el paternalismo. Justamente porque no constituyen una expresión directa del mundo indígena, llegan a captar solo el aspecto socio-económico de la relación entre el hombre y la naturaleza.

Con José Carlos Mariátegui y su visión integral de la problemática indígena, se echan las premisas de un nuevo camino. En la «Sumaria revisión histórica del problema indígena», escrita por Mariátegui a pedido de la Agencia Tass de Nueva York y publicada el 16 de enero de 1929 en *The Nation*, se asoma esta percepción. En lengua española se publicó en el primer número de *Labor*, con el título «Sobre el problema indígena. Sumaria revisión histórica». En las ediciones más recientes de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, se ha incluido este texto como complemento del ensayo «El problema del indio» (Mariátegui, 1943). Aquí nos interesa sobre todo una afirmación a propósito del despojo sufrido por los indios a partir de la República:

> En una raza de costumbres y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que «la vida viene de la tierra» y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos labran y fecundan religiosamente (Mariátegui, 1989: 47).

En el propio texto de los *7 ensayos* se repiten estos conceptos fundamentales:

> La raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural. En el Perú de los Inkas era más cierto que en pueblo alguno el principio de que «la vida viene de la tierra» (Mariátegui, 1989: 54).

A continuación, el autor subraya algunos rasgos de la acción transformadora de la naturaleza:

> Los trabajos públicos, las obras colectivas más admirables del Tawantinsuyu, tuvieron un objeto militar, religioso o agrícola. Los canales de irrigación de la sie-

> rra o de la costa, los andenes y terrazas de cultivo de los Andes, quedan como los mejores testimonios del grado de organización alcanzado por el Perú inkaico. Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria (Mariátegui, 1989: 54).

Por último, remata su análisis con una cita del libro de Luis E. Valcárcel, *Del Ayllu al Imperio*. En ella, el antropólogo peruano subraya la concepción de la tierra como madre universal.

Por supuesto, no captaron la presencia de esta problemática los que durante mucho tiempo propusieron una lectura meramente economicista del autor. Se olvidaron que los *7 ensayos* comprenden también un trabajo dedicado al *factor religioso*, donde se intuye la diferencia entre el culto solar de la alta jerarquía incaica y el animismo del pueblo andino. A pesar de los conocimientos limitados sobre ese mundo que estaban a su disposición en la época en que escribió, Mariátegui percibe certeramente este destino diferente de las dos experiencias religiosas: «Lo que tenía que subsistir de esta religión, en el alma indígena, había de ser, no una concepción metafísica, sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta» (Mariátegui, 1989: 165).

Así mismo estos lectores reduccionistas no consideraron que el ensayo que cierra el libro, *El proceso de la literatura*, es el más extenso de toda la obra. Con estas anticipaciones, queda abierto el camino para la recuperación de la vivencia auténtica de la naturaleza indígena.

En la obra de José María Arguedas se asiste a la culminación de este proceso de identificación. La visión de la naturaleza asumida desde el interior de la comunidad indígena no es mero contenido, mera referencia documentaria. Se transforma, en cambio, en un elemento fundamental de la misma forma literaria. Todo un sistema de significados se desprende de una naturaleza que mantiene una relación orgánica y armónica con el hombre. Ya en la primera colección de cuentos que publica en 1935, *Agua*, se advierte esta presencia (Arguedas, 1983 I). En «Warma kuyay» (Amor de niño), la relación con los animales representa la forma de conocimiento decisiva para establecer este vínculo entrañable. En la parte final del cuento encontramos una síntesis particularmente eficaz de esta intuición, destinada a animar toda la obra sucesiva del autor: «Y como amaba a los animales, las fiestas indias, las cosechas, las siembras con música y jarawi, viví alegre en esa quebrada verde y llena del calor amoroso del sol» (Arguedas, 1983 I: 12).

Animales, cosechas, siembras y fiestas relacionadas con todos estos elementos de la vida agraria son los fundamentos de la visión del mundo de Arguedas. El cuento que da el título al libro ejemplifica claramente la evolución literaria en la dirección presagiada por Mariátegui. El agua es el objeto de un conflicto entre comuneros y terratenientes que tiene una precisa base econó-

mica. Pero asume también una dimensión simbólica, vinculándose con la esfera de lo sagrado. Asimismo, en el tercer cuento del libro, «Los escoleros», la vaca Gringa que está al centro de la contienda con el principal (una figura que se repite en todos los cuentos) tiene una doble valencia. Por un lado representa las relaciones de poder existentes en el mundo andino, que no admiten que una pobre viuda posea un animal mejor de los que pertenecen al *misti*. Pero dentro del esquema iluminado por las palabras citadas de «Warma kuyay» (Amor de niño), el animal se carga de significados que se inscriben dentro de una escala de valores que trascienden el aspecto socio-económico. Por otra parte, el papel jugado por los niños es consecuente con su proximidad más fuerte con el mundo de la naturaleza y con los animales. La simbiosis entre los niños y los animales forma parte de una zona de la narrativa de Arguedas que representa un conjunto de valores antitéticos a la violencia de la sociedad hegemónica. Junto con otros seres, niños y animales constituyen ejemplos de criaturas desamparadas, que se oponen con su inocencia a un mundo dominado por la brutalidad.

La presencia de los animales a veces se realiza a través de su evocación en el recuerdo, como en el ya aludido cuento «Agua». Entusiasmado por la música del cornetero Pantaleón, el niño Ernesto recuerda «las fiestas grandes del año», en particular la hierra de las vacas:

> Me parecía estar viendo el corral repleto de ganado; vacas allk'as, pillkas, moras; toros gritones y peleadores; vaquillas recién adornadas con sus crespones rojos en la frente y cintas en las orejas y en el lomo; parecía oir el griterío del ganado, los ajos roncos de los marcadores (Arguedas, 1983 I: 58-59).

La alegría producida por esta evocación es tan intensa, que impulsa al niño a la danza, arrastrando consigo a los demás *mak'tillos*.

A la misma época pertenecen otros cuentos menos conocidos, reunidos en libro solo después de la muerte del autor. «K'ellk'atay Pampa», por ejemplo, se relaciona en forma muy directa con este tema. Todo el cuento se construye alrededor del vínculo entre muchachos y animales. La primera aparición es la de los patos de altura, las *parionas*, acompañadas en su vuelo por la mirada estática de los *mak'tillos*:

> ¡Pariona! — gritaron alegres los ovejeritos.
> Erguidos sobre una pata, con la cabeza oculta entre las alas, parecían grandes flores acuáticas, de corola blanquísima con manchas de sangre purpurina.
> ¡Parionachakuna!
> Las voces de los pastores sonaron llenas de cariño y de respeto (Arguedas, 1983 I: 27).

Es sintomático, como prueba de continuidad profunda de la obra del autor, el hecho de que la imagen de las parionas vuelva a presentarse en la última novela de Arguedas. Los patos se asoman en el diálogo entre los dos zorros:

> EL ZORRO DE ABAJO... El canto de los patos negros que cantan en los lagos de altura, helados, donde se empoza la nieve derretida, ese canto repercute en los abismos de la roca, se funde en ellos; se arrastra en las punas, hace bailar a las flores de las yerbas duras que se esconden bajo el ichu, ¿no es cierto?
>
> EL ZORRO DE ARRIBA: Sí, el canto de esos patos es grueso, como de ave grande; el silencio y la sombra de las montañas lo convierte en música que se hunde en cuanto hay.
>
> EL ZORRO DE ABAJO: La palabra es más precisa y por eso puede confundir. El canto del pato de altura nos hace entender todo el ánimo del mundo (Arguedas, 1983 V: 48).

En el mismo diálogo, el zorro de arriba invita al zorro de abajo a exponerle la situación del infierno chimbotano con la palabra de los patos: «Yanawiku hina takiykamuway atispaqa, asllatapas, Chimbotemanta». (Arguedas, 1983 V: 49).

Dejemos por un momento apuntadas estas referencias a la última novela y volvamos al cuento juvenil. En la caracterización de las voces de los ovejeritos, es muy significativa la unión de cariño y respeto. Por un lado se confirma el vínculo afectivo entre los niños y los animales mitificados. Por el otro se agrega una connotación reverencial, anticipando una actitud análoga que vamos a encontrar más adelante. La palabra *respeto* es como si preparara el tratamiento reservado al *yayanmachu,*. el viejo carnero que guía la tropilla ovejuna:

> Nicacha y Tachucha le respetaban, no le resondraban nunca y por las mañanas le ayudaban a levantarse, porque sus piernas entumecidas por la helada y débiles por su vejez no le obedecían ya como antes.
>
> — Machu — tayta, ya es hora —le decían—, tu familia tiene hambre.
>
> Abrazaban su cuello corto y grueso y pegaban sus caritas sobre el rostro serio del carnero-padre.
>
> — El yayan está viejo, Tachucha; en la cuesta se cansa mucho —dijo Nicacha viendo el andar calmado del jefe de la tropa. (Arguedas, 1983 I: 27-28).

La culminación de esta visión integrada de los niños y los animales se encuentra tal vez en la plegaria dirigida al río Yanamayu por los dos *mak'tillos*:

> — ¡Tayta Yanamayu: no le hagas nada a mis ovejitas, ni a las ovejitas de los otros; no te enojes por gusto; no seas perro con los viajeros que cruzan K'ellk'a-

tay-pampa. No hagas llorar a la gente porque la sal de sus ojos te llega y ennegrece tu agua! (Arguedas, 1983 I: 29).

Como se ve, la invocación para los animales representa el punto de partida para pedir al río sagrado una actitud benigna hacia el pequeño mundo de los pastores. La relación afectiva entre los niños y los animales es la clave de la armonía global de este mundo.

Siguiendo el itinerario de la obra arguediana, una de las páginas más intensas sobre la relación niño-animal se encuentra en el capítulo II de *Yawar Fiesta*, que relata «El Despojo» de los indios. El robo de los animales provoca una reacción desesperada entre los niños de la puna:

> Los mak'tillos corrían junto a los padrillos, que ese rato dormían en el corral. Con sus brazos les hacían cariño en el hocico lanudo.
>
> — ¡Pillkuchallaya! ¡Dónde te van a llevar, papacito!
>
> El pillko sacaba su lengua áspera y se hurgaba las narices; se dejaba querer, mirando a los muchachos con sus ojos grandes. Y después lloraban los mak'tillos, lloraban delgadito, con su voz de jilguero:
>
> — ¡Pillkuchallaya! ¡Pillkucha! (Arguedas, 1983 II: 84).

Es evidente la analogía con la escena del cuento ya comentado. La profusión de los afectivos quechua es el elemento más importante de continuidad entre los dos textos. Pero en la intervención del narrador para caracterizar el tono de voz de los muchachos se agrega un detalle importante. Los *mak'tillos* lloran «con su voz de jilguero», se dirigen a los animales con expresión animal. En el contexto de la obra de Arguedas esta connotación sirve para reafirmar la unidad orgánica del mundo de los seres débiles y puros.

Más adelante el autor remata la relación privilegiada entre los niños y los animales, después de haber representado la despedida desgarradora de los indios:

> Pero los mak'tillos sufrían más; lloraban como en las noches oscuras, cuando se despertaban solos en la chuklla; como para morirse lloraban; y desde entonces, el odio a los principales crecía en sus corazones, como aumenta la sangre, como crecen los huesos. (Arguedas, 1983 II: 85).

La doble comparación que cierra este pasaje resulta de gran interés para definir la actitud de los personajes infantiles. El odio contra los principales surge de la reacción contra los maltratos infligidos a los animales. Se trata, con toda evidencia, de un elemento de continuidad con los cuentos autobiográficos de *Agua*. Pero más interesante todavía es la analogía con los procesos vitales que se establece al final. El odio no tiene una proyección inmediatamen-

te social, sino más bien biológica. Por eso mismo, tal vez, tiene raíces más profundas.

Sería posible encontrar ejemplos de esta actitud a lo largo de toda la obra de Arguedas. Pero, por razones de espacio, quiero volver a sus últimos años de vida, en primer lugar a los Diarios de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Cuando en el Primer Diario el autor anuncia su suicidio y piensa ahorcarse en uno de los pueblos de la sierra, expresa al mismo tiempo su voluntad de pasar los últimos días de vida en compañía íntima de los animales:

> En Obrajillo y San Miguel podré vivir unos días rascándole la cabeza a los chanchos mostrencos, conversando muy bien con los perros y hasta revolcándome en la tierra con algunos de esos perros chuscos que aceptan mi compañía hasta ese extremo. Muchas veces he conseguido jugar con los perros de los pueblos, como perro con perro. Y así la vida es más vida para uno. (Arguedas, 1983 V: 18).

Es la *revêrie* de una vuelta a la infancia, a la relación originaria con el animal que, una vez más y en forma directa, se manifiesta también en el nivel lingüístico. El autor nos dice «conversando muy bien con los perros», para aludir a esta simbiosis. Pero en las líneas que siguen inmediatamente, se avanza mucho más en este terreno. En la identidad total, «como perro con perro», se realiza la aspiración a la armonía con el mundo animal, interpretada como una vuelta a sus propias raíces. La evocación de la «rascada a un cerdo» desarrolla la misma sensación de unidad:

> Sí; no hace quince días que logré rascar la cabeza de un nionena (chancho) algo grande, en San Miguel de Obrajillo. Medio que quiso huir, pero la dicha de la rascada lo hizo detenerse; empezó a gruñir con delicia, luego (¡cuánto me cuesta encontrar los términos necesarios!) se derrumbó a pocos y, ya echado y con los ojos cerrados gemía dulcemente. La alta, la altísima cascada que baja desde la inalcanzable cumbre de rocas, cantaba en el gemido de este nionena, en sus cerdas duras que se convirtieron en suaves; y el sol tibio que había caldeado las piedras, mi pecho, cada hoja de los árboles y arbustos, caldeando de plenitud, de hermosura, incluso el rostro anguloso y enérgico de mi mujer, ese sol estaba mejor que en ninguna parte en el lenguaje del nionena, en su sueño delicioso (Arguedas, 1983 V: 18).

La reintegración a la infancia aldeana significa la recuperación de la animalidad. Desde este punto de vista Arguedas presenta analogías con toda una tendencia de la cultura contemporánea. Para ceñirnos al ámbito peruano, piénsese solamente en César Vallejo, con su insistencia sobre el hombre «inmenso documento de Darwin». Pero, al lado de estos elementos, se encuentran algunas peculiaridades inseparables de la visión andina del mundo. Tal vez

sea interesante cotejar la posición de Arguedas con la que se manifiesta en el mundo occidental. En los últimos años hemos asistido a un nuevo brote de estudios sobre la relación entre el hombre y el mundo animal. Se ha regresado a los caminos abiertos por Sigmund Frued, con trabajos como el clásico caso del pequeño Hans. Quiero referirme aquí sobre todo a un número de la revista francesa *Traverses* dedicado a *Les bêtes*. En uno de los artículos incluidos en este número, el de Gilbert Lascault, aparece todo lo negativo y lo obsesivo que acompaña nuestra visión corriente del mundo animal. En realidad, se trata de una relación profundamente ambigua, donde la atracción se mezcla a la repulsión. El mito de Edipo y la Esfinge es el símbolo de la victoria humana sobre la noche de la animalidad. Pero esta victoria conlleva en sí misma una vertiente contradictoria: «A vouloir abolir l'animalité et ses menaces, Oedipe et l'Occident se perdent por désir de triomphe» (Lascault, 1977: 29).

Es evidente la distancia que separa este planteamiento de la realidad afectiva y simbólica del mundo andino. Desde su *ayllu* espiritual, Arguedas contempla el mundo deshumanizado de los blancos y advierte, a pesar de todos sus esfuerzos de integración, su alteridad inconciliable. El refugio en el mundo animal es el punto de llegada de una condición de sufrimiento e incomodidad que el escritor había expresado en una entrevista a Sara Castro-Klarén:

> Cuando fui a Lima la primera vez, sufría por el maltrato a los animales (...) Frecuentemente tenía temor de salir por no ver este espectáculo pues yo estimaba mucho a los animales y el sufrimiento de ellos me causaba más lástima que el de los humanos. Yo estaba contagiado de los indios que tienen confraternidad con los animales. Ahora, yo no sé si estas cosas sean útiles sentimientos, como éste de los personajes que lloran por sus animales e incluso les hacen cantos. Incluso la gente ésta de la zona de Lucanas, aún los mestizos, y por supuesto los indios, *cuando hablan de sus caballos, sus burros, dicen «mi familia»* (Castro-Klarén, 1975: 49).

La culminación de este proceso se encuentra tal vez en los poemas en quechua escritos en los últimos años y publicados póstumamente bajo el título *Katatay*. En el poema «Huk doctorkunaman Qayay» (Llamado a algunos Doctores), encontramos algunos versos reveladores:

> ¿Imamantaq ruwaqa ñutquy? ¿Imamantapunim ruwasqa sunquypa waqaq aychan, taytallay ducturkuna?
> Mayukunam qaparichkan, mana chay ducturkunapa aypanan manchay uku, manchay qori
> tuta, qollqituta qaqakunapa chaupinpi;
> chay qori qollqi tuta rumimantam ñutquy, umay, diduypas.
>
> ¿De qué están hechos mis sesos? ¿De qué está hecha la carne de mi corazón?

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y la noche, la plata y la noche temible
forman las rocas, las paredes de los abismos en que el río suena;
de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis dedos. (Arguedas, 1983 V, 252-253).

A través de este proceso de adhesión entrañable a la naturaleza por medio del lenguaje, se produce un encuentro y una síntesis entre la dimensión ecológica y la dimensión poética. En esta auténtica ecología de la literatura se realiza en el terreno artístico la unión de una visión del mundo, fundada en la relación comunitaria con la tierra y la percepción del tejido simbólico que la sustenta. Desde este punto de vista, se trata de la recuperación más integral del patrimonio indígena. La obra de Arguedas, por eso, se presenta como una encrucijada dentro de este itinerario. Por un lado, se transforma en clave de lectura que ilumina toda la literatura andina del pasado. Por el otro, es un punto de referencia imprescindible para la búsqueda de nuevos caminos en la literatura de hoy. ◗

Obras citadas

Apu Inca Atawallpaman, Apu Inca Atawallpaman, Elegía quechua anónima, recogida por J. M. Farfán, traducción de J.M. Arguedas, Lima, Juan Mejía Baca & P.L. Villanueva Editores, 1955.

Arguedas, J. M., *Obras completas*, Lima, Editorial Horizonte, 1983.

Castro-Klarén, S., «Testimonio sobre preguntas a José María Arguedas», *Hispamérica*, año IV, No. 10, 1975, pp. 45-54.

Cieza de León, P., *Crónica del Perú*, Primera Parte, Introducción de F. Pease G.Y., Nota de M. Maticorena, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984.

Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios Reales de los Incas*, Prólogo de A. Miró Quesada S., Bibliografía de A. Tauro, edición al cuidado de C. Pacheco Vélez, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1985.

Guamán Poma de Ayala, F., *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, edición crítica de J.V. Murra y R. Adorno, traducciones y análisis textual del quechua por J. L. Urioste, México, Siglo XXI, 3 tomos, 1980.

Lescault, G., «Douze bribes de bestiaires à peu près contemporains», *Traverses*, Paris, No. 8, mail, 1977, pp. 19-33.

Mariátegui, J. C., *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1943; XLV ed., 1989.

Montoya, R. E. y L. Montoya, *La sangre de los cerros. Urkukunapa* (Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú), Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales-Mosca Azul Editores-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1987.

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

DEL ZAPATISMO: REFLEXIONES SOBRE LO FOLKLÓRICO Y LO IMPOSIBLE EN LA INSURRECCIÓN SUBALTERNA DEL EZLN*

José Rabasa

> Usted se está equivocando demasiado con la decisión que ha tomado en contra de nosotros, usted cree que matando a los Zapatistas de Chiapas o matando al subcomandante Marcos puede acabar con esta lucha. No señor Zedillo, la lucha Zapatista está en todo México, Zapata no ha muerto, vive y vivirá siempre.
>
> «Carta a Zedillo», Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del EZLN. Chiapas, México, 10 de febrero 1995

> Al aprender a hablarle al (en vez de a escuchar al o a hablar por el) sujeto históricamente enmudecido de la mujer subalterna, el intelectual poscolonial *sistemáticamente* «desaprende» el privilegio.
>
> Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak»? (1988: 295 [énfasis in original])

> «Todos somos indios». La consigna es inobjetable en la medida en que asume el orgullo (novedad histórica) por un componente básico de la nacionalidad. Pero ¿qué decir de «Todos somos Marcos»? La frase parece en exceso retórica, fruto de la pasión militarista, del frenesí romántico o de la escenografía mesiánica.
>
> Carlos Monsiváis, *La Jornada*, 17 de febrero 1995

* Este trabajo es una versión corta de un artículo en inglés, «Of Zapatismo: Reflections of Folklor and the Impossible in a Subaltern Insurrection», que aparecerá en *Worlds Aligned: The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, ed. David Lloyd y Lisa Lowe. Durham: Duke University Press.

Una de las tareas más urgentes en los estudios de insurrecciones subalternas es la de encontrar formas de entender la compatibilidad entre lo moderno y lo *no-moderno* en las prácticas políticas y culturales. Subrayo el concepto de lo *no-moderno* para evitar una confusión con el de *pre-moderno*. El prefijo pre irremediablemente implica un estadio anterior en el tiempo y por lo tanto una dimensión teleológica que en este artículo quisiéramos cuestionar. Voy a basar la lectura de *lo folklórico* y *lo imposible* en los discursos zapatistas en los comunicados, entrevistas y cartas que se publicaron en el periódico *La Jornada* ,entre el 1 de enero de 1994 cuando se inició el alzamiento del EZLN y septiembre de 1995. Debo clarificar que mi uso del término folklore es técnico, según la diferenciación que establece Antonio Gramsci (1971) entre los saberes populares y la filosofía. Lo popular en Gramsci tiene valor solamente si está inscrito dentro de una teleología, donde el saber filosófico desplazaría a lo folklórico. De ahí que para Gramsci lo folklórico sea una configuración pre-moderna para ser desplazada en la historia y no formas de vida no-modernas que pudieran coexistir con los saberes modernos. *Lo imposible* nos remite a la posición del gobierno y sus intelectuales para quienes el discurso indio es, por definición, irracional e ilegítimo. De ahí que los zapatistas hayan estado forzados desde un principio a establecer un fundamento filosófico, desde el cual pudieran articular ideas que fueran reconocibles, y que a la vez pusieran en duda las categorías del pensamiento dominante que tradicionalmente le ha negado validez ética, estética y epistemológica a las culturas indias. En estos textos encontramos la formulación más clara de un zapatismo que ha tenido un gran impacto a nivel nacional e internacional, como se puede apreciar en las discusiones posteriores entre el gobierno y los representantes de diferentes etnias de México sobre la autonomía de los pueblos indios, y los encuentros de carácter internacional —los llamados Intergalácticos— sobre el neoliberalismo que han tenido lugar en México y otros lugares del globo. El último tuvo lugar la semana pasada en Barcelona, España. Debo también recordarles que en septiembre de 1996 se rompió el diálogo entre los zapatistas y el gobierno, y permanece roto hasta este momento, a pesar de los llamados a reanudarlo de los obispos Samuel Ruiz García y Raúl Vera.

Aun cuando la «Carta a Zedillo» del CCRI me llegó a mi oficina en la Universidad de Michigan por el internet (esa forma ultramoderna, quizás posmoderna de comunicación), ella manifiesta una comprensión *folklórica* de la agencia revolucionaria, «Zapata no ha muerto, vive y vivirá para siempre», y una voluntad internacionalista que aspira a lo *imposible*, en tanto que el discurso indio sobre la democracia, la libertad y la justicia es significativo más allá de su situación local e inmediata. Otro comunicado del Comité Clandestino (CCRI-CG) ilustra el folklorismo Zapatista con la figura de Votán Zapata: «Votán Zapata es el uno que camina en el corazón de todos y cada uno de los

hombres y mujeres verdaderos. Todos somos uno en Votán Zapata y el es uno en todos nosotros» (*La Jornada*, 16 de abril 1995). Votán, «el guardián y el corazón del pueblo» (una deidad precolombina de los tzeltales y los tzotziles), se fusiona con Emiliano Zapata dentro de una visión aguda del poder de la multitud como el uno y del uno como la multitud. Este comunicado conmemora la traición y muerte de Zapata el 10 de abril de 1919. Otro comunicado, también conmemorativo de la muerte de Zapata, sitúa a Votán Zapata en el contexto de 501 años de resistencia («Votán Zapata, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años») y elabora más detalladamente la naturaleza del uno y la multitud de Votán Zapata:

> Es y no es todo en nosotros... Caminando está... Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo. Amo de la noche... Señor de la montaña... Nosotros...Votán, guardián y corazón del pueblo. Uno y muchos es. Ninguno y todos. Estando viene. Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo. (10 de abril 1994, en *EZLN*, puntos suspensivos en el original)

Según Eduard Seler, Votán puede muy bien ser el equivalente del *Tepeyollotl* de los nahuas y el *Pitao-Xoo* de los zapotecas, y aun del dios-murciélago de los Cakchiqueles (Seler 295). De ahí que el pasamontañas de los zapatistas evoque al dios-murciélago.

Entre todos los comunicados, este es el que aparentemente ha impactado más a los jóvenes radicalizados de la Ciudad de México, cuya preferencia por el rock-and-roll tiene muy poco en común con las tradiciones orales y los gustos musicales, tales como la quebradita, de los jóvenes indios que conforman el EZLN. Es testimonio de la fuerza de este comunicado la presencia de Votan y la resonancia arquetípica de los pasamontañas en los artículos sobre el EZLN publicados en *La Guillotina*, un revista estudiantil de la UNAM —Universidad Nacional Autónoma de México— (Ver los artículos en *La Guillotina* 30 [Marzo-Abril 1995]). Por cierto, el lema de la *La Guillotina* es: «¡Exigid lo imposible!» En nuestras reflexiones sobre el zapatismo debemos evitar lecturas negativas del folklore y retener lo imposible como un horizonte utópico de posibles racionalidades alternativas a las dominantes en occidente. Tales reflexiones conllevan la necesidad de desarrollar una crítica a las limitaciones ideológicas que han prevenido que el discurso intelectual le dé seria consideración a prácticas culturales y políticas híbridas que combinen lo no-moderno con lo moderno. (Cabe mencionar muy de pasada que el modelo de los «estudios culturales» de Néstor García Canclini no está exento de la folklorización de los saberes populares. Canclini usa el pre-moderno para lo popular —nunca he llegado a entender por qué, por ejemplo, la salsa sería premoderna—, y descarta los estudios subalternos por practicar una lógica binaria. A mi

parecer (que por supuesto no es el de todos los practicantes de los estudios subalternos latinoamericanos) el concepto de la subalternidad es binario porque reconoce que existen clases sociales, géneros sexuales y grupos étnicos que han sido y son oprimidos, pero no lo es porque la constitución de estos sectores como subalternos no puede ser limitada al ejercicio del poder de un grupo en particular o a una ideología determinada, sino que tiene ramificaciones que no eximen al trabajo intelectual en general, incluyendo a los propios estudios subalternos.

La rebelión zapatista tiene plena conciencia de las nuevas tecnologías que hacen posible la circulación de noticias locales en contextos globales. Su sobrevivencia política y física ha dependido de los nuevos flujos de información. Los zapatistas combinan estos nuevos modos de comunicación con políticas consensuales fundadas en un comunalismo ancestral. La posibilidad de usar las ciencias y tecnologías modernas, sin verse forzados a negar los saberes propios, marca una nueva configuración histórica. Se puede argumentar que los tres ladinos que se introdujeron en la Selva Lacandona en los años ochenta lograron establecer lazos con una larga historia de rebeliones indias solamente a partir de *un aprender a hablarle* a las comunidades y a sujetarse a su autoridad. Con algunas variantes (no solo las mujeres subalternas o el privilegio femenino) el epígrafe de Gayatri Spivak se aplica a los tres ladinos anónimos que (por todo el habla de Marcos) desaprendieron el privilegio en la formación del EZLN.

Los comentarios de Carlos Monsiváis a las consignas que se gritaron en lo que hace dos años fue la marcha de ayer en la Ciudad de México, cuando primero recibí el artículo de Monsiváis por el internet, parecieran subrayar la originalidad de una nueva configuración historia: «*Todos somos indios.* La consigna es inobjetable en la medida en que asume el orgullo (novedad histórica) por un componente básico de la nacionalidad. Pero ¿qué decir de *Todos somos Marcos*? La frase parece en exceso retórico, fruto de la pasión militarista, del frenesí romántico o de la escenografía mesiánica». Monsiváis pasa a hacer la distinción entre aquellos que tuvieran una vocación guerrera y los que se identificaran con Marcos por aspirar a un mundo mejor, a un México más justo. Es comprensible y estratégicamente correcto apelar a la paz, dada la ofensiva militar del 9 de febrero de 1995 que dio lugar a las marchas donde se gritaron las consignas para condenar el rompimiento del diálogo, la cacería de brujas y la tortura para extraer información sobre los dirigentes del EZLN. (Hay que recordar que en esta ocasión el presidente Ernesto Zedillo *desenmascaró* a Marcos identificándolo con Rafael Sebastián Guillén Vicente y extendió una orden de aprensión contra los líderes zapatistas). Sin embargo, al poner todo el énfasis en la condena y en última instancia en el martirio se menoscaba la naturaleza militar del EZLN. En el grito, *Todos somos Marcos*, debemos también oír una voluntad de resistencia y lucha generalizada. En el llamado a la

justicia zapatista encontramos una resonancia, si no mesiánica, sí escatológica que va más allá de un mero *México más justo*. Los comentarios de Monsiváis, claramente en simpatía por la causa zapatista, manifiestan la ***imposibilidad de*** (porque seria consideración no es dada a) la narrativa subalterna del EZLN. La cuestión de lo imposible obviamente nos extrae de la urgencia de los acontecimientos inmediatos de Chiapas. (Cuando primero escribí estas lineas me encontraba limitado a expresar mi solidaridad por el internet por estar escribiendo desde los Estados Unidos.) Pero lo imposible también da lugar a una reflexión sobre el significado filosófico de las modalidades discursivas del EZLN, es decir, la universalidad de su originalidad histórica. Como ya lo he indicado, mi lectura de los discursos zapatistas implica una crítica a la concepción Gramsciana del folklore.

Esta reconsideración teórica del folklore nos permite entender cómo el EZLN se constituye como una vanguardia fundada en una subalternidad auto-consciente que establece una contra-hegemonía de lo diverso. Recientes formulaciones de los estudios subalternos, tanto en el contexto del grupo de la India como del grupo de latinoamericanistas (ver el número especial de Dispositio/n 46, *Subaltern Studies in the Americas*, editado por José Rabasa, Javier Sanjinés C. y Robert Carr), nos ofrecen éticas, políticas y epistemologías nuevas para la lectura de los discursos sobre la subalternidad que han desarrollado Marcos y los miembros del Comité Clandestino (CCRI-CG). Han abundado, sobre todo al principio de la insurrección, interpretaciones que han tendido a condenar la violencia y la ilegalidad de los zapatistas, a privilegiar el papel de Marcos y a entender al EZLN en términos de un historia de la guerrilla en México (ver, e.g., Le Bot 1997; Guillermoprieto 1995; Ross 1995; Collier 1994; Romero 1994; Trejo Delarbre 1994). Una perspectiva subalterna, por lo contrario, asumiría la tarea de elucidar la naturaleza subalterna del EZLN y la narrativa de lo imposible en los comunicados. La imposibilidad del proyecto zapatista tiene tanto que ver con una falta de credibilidad, en que se pudiera dar un movimiento insurgente con un liderato indio, como con una idea generalizada dentro de un importante sector de los intelectuales mexicanos de que la revolución ya no era una opción en América Latina, considerando al reformismo como el único proceso político viable. En lo que concierne a la delegación gubernamental en las negociaciones (y los rompimientos del diálogo), el Mayor Rolando ha expuesto sucintamente sus limitaciones: «Es imposible que el gobierno comprenda lo que estamos pidiendo» (*La Jornada*, 16 de mayo 1995). Los zapatistas atribuyen esta incapacidad del gobierno de responder a sus demandas a una combinación de ineptitud moral (no pueden entender qué significa la dignidad), de racismo (no pueden dialogar con indios sobre una base de igualdad) y de torpeza intelectual (no pueden entender los términos de una nueva revolución comunista). Las pláticas de paz le

han dado duras lecciones al gobierno y sus intelectuales sobre cómo hablarle a los subalternos. El rompimiento de las negociaciones evidencia en última instancia la insuficiencia intelectual del gobierno.

El gobierno nunca consideró que una multitud de mexicanos se lanzaran a la calle con la consigna *Todos somos indios, Todos somos Marcos*, tampoco anticipaba la manifestación del 1 de mayo de 1995 en la que se manifestaron desempleados, niños de la calle, amas de casa, sindicatos independientes, pequeños negociantes y estudiantes radicalizados de las preparatorias. El reciente triunfo electoral de Cuauhtémoc Cárdenas en las primeras elecciones a la regencia de la Ciudad de México, desde la consolidación del PRI en los años treinta, no se puede explicar sin tomar en consideración el frente popular que se ha venido formando en México desde el alzamiento zapatista. Desde el 94, Chiapas se ha venido a transformar en una catacresis de la nación. Más allá de las luchas zapatistas locales, el EZLN ha exigido un debate a nivel nacional sobre el significado y el futuro de la democracia en México.

Tampoco carece el discurso del EZLN de una vocación internacionalista, como lo sugiere el siguiente comunicado del Comité Clandestino (CCRI-CG): «Llamamos a todos, a legales y a clandestinos, armados y pacíficos, civiles y militares, a todos los que luchan, en todas las formas, en todos los niveles y en todas partes por la democracia, la libertad y la justicia en el mundo» (*La Jornada*, 11 de junio 1995).

Aun cuando el EZLN es primeramente una movimiento indio, su discurso implica un sujeto migratorio que incluiría al campesinado, al proletariado, a los sectores formales e informales, a vendedores ambulantes, a lumpenes y ex-lumpenes de todo tipo, a niños, a mujeres (ver «Founding Statement» 121). Esta configuración del subalterno no es nueva. La encontramos en los documentos sobre insurrecciones coloniales que sin falta señalan el liderato de las mujeres y la participación de negros, mulatos y mestizos que se aunaban a los indios en las rebeliones; en el caso de los zapatistas, estos han encontrado apoyo entre el lumpenproletariado urbano que viste pasamontañas como símbolo de solidaridad en los conciertos de rock y en las manifestaciones. Marcos ha elaborado un retrato del *México de abajo* que expresa la rabia del subalterno: «El México de abajo tiene vocación de lucha, es solidario, es banda, es barrio, es palomilla, es raza, es cuate, es huelga, es marcha y mitin, es toma tierras, es cierre de carreteras, es '¡no les creo!' es '¡no me dejo!', es ¡órale!'» *(La Jornada*, 22 de septiembre 1994). En otro ensayo he trazado el semblante de *este México de abajo* en *Alboroto y motín de los indios de México*, la relación de Carlos Sigüenza y Góngora del motín de 1692 en la Ciudad de México («Pre-Columbian Pasts»). En el texto de Sigüenza como en la consigna de las manifestaciones —«Todos somos indios», «Todos somos Marcos»—, se puede escuchar el «¡órale!» amenazante del subalterno. Las contribuciones de Mar-

cos al discurso zapatista es innegable pero no debemos por ello perder de vista los textos de manufactura india y los límites que las comunidades le han impuesto.

El surgimiento del movimiento zapatista con un fuerte liderato femenino también marca una redefinición de la racionalidad y de la nación en términos indios. Marcos desde un principio ha estado subordinado al Comité Clandestino (CCRI-CG), que por su parte solo llegó a la decisión de hacer la guerra después de que cada comunidad hizo una consulta: «los Comités pasaron a preguntar a cada hombre, a cada mujer, a cada niño si ya era tiempo de hacer la guerra o no» (*La Jornada*, 10 de junio 1995). Cuando se le preguntó a la comandante Ramona por qué los niños y las mujeres habían participado en la organización revolucionaria, su respuesta fue la siguiente: «Porque las mujeres también están viviendo en una situación más difícil, porque las mujeres son ellas que están más explotadas, oprimidas fuertemente todavía. ¿Por qué? Porque las mujeres desde hace tantos años, pos desde hace 500 años, no tiene sus derechos de hablar, de participar en una asamblea.» Por causa de una enfermedad grave, Ramona fue reemplazada en las mesas de negociación por la Comandante Trinidad, quien está en sus sesenta y ha sido descrita «con el rostro parcialmente cubierto por un paliacate rojo y una larga cabellera entrecana y lacia» (*La Jornada*, 13 de mayo 1995). Trinidad ha exigido una mesa especial en las negociaciones para discutir cuestiones de mujeres, y ha denunciado la respuesta del gobierno que se burló de su propuesta preguntando por qué no también una «mesa de jóvenes, de niños o de ancianos» *(ibid.)* Si los líderes indios han ganado presencia desde el alzamiento, ellos han insistido en el papel subordinando de Marcos desde las primeras entrevistas. Por ejemplo, en la primera entrevista del 7 al 9 de febrero de 1994, un miembro del Comité Clandestino (CCRI-CG) establece que Marcos es un vocero y un estratega militar, pero no define la política del EZLN: «Pues Marcos es como subcomandante. Marcos tiene la facilidad del castilla. Nosotros todavía fallan un chingo... [El manda en lo militar.] Nosotros, pues, más la cuestión política, organizativa». A causa del español incorrecto Marcos funciona como vocero, y, por lo menos, en esta entrevista no se corrigen el *chingo* de *errores* del *castilla* de los indios. No hay duda de que Marcos al principio fuera indispensable para que los zapatistas obtuvieran resonancia a nivel nacional e internacional.

Mientras que un conjunto de cartas y comunicados de Marcos y el Comité Clandestino (CCRI-CG) desarrollan una retórica aguda, muchas veces irreverente y burlona del gobierno, y una crítica de la economía política y de la guerra ideológica que el gobierno ha generado contra ellos, otro conjunto pone el énfasis en cómo se definen las posiciones políticas dentro del EZLN y se tomó la decisión de hacer la guerra solamente después de obtener un consen-

so en cada una de las comunidades. La pluma de Marcos puede muy bien haber jugado un papel en los primeros comunicados firmados por el Comité Clandestino (CCRI-CG), pero la atribución de sola autoría por la prensa nacional e internacional debe ser visto como un acto de mala fe, si no de racismo. En un momento en que una buena parte de los intelectuales mexicanos estaban convencidos de que la revolución, la guerrilla y el marxismo estaban muertos, y que la izquierda en América Latina solo podía ser reformista, se tenía que menoscabar el surgimiento de los zapatistas. O eran incorrectas las teorías que informaban este punto de vista, o el EZLN tenía que ser visto no como una anomalía, sino como una aberración histórica que trataba de exhumar a Marx y a los demás. De ahí que Jorge Castañeda definiera a los zapatista en términos de un «reformismo armado» (Castañeda, 1994: 44-45). No se le ocurre que el EZLN pudiera ser a la vez reformista (busca transformaciones democráticas específicas) y revolucionario (manifiesta un sentido de la justicia que requiere de un nuevo tiempo radical). En su respuesta al discurso inaugural de la presidencia de Zedillo, Marcos enfatiza el carácter revolucionario de los zapatistas:

> Usted ya no es usted. Es ahora la personificación de un sistema injusto, antidemocrático y criminal. Nosotros, los «ilegales», los «transgresores de la ley», los «profesionales de la violencia», los «sin nombre», somos ahora y desde siempre la esperanza de todos. No es nada personal, señor Zedillo. Simplemente ocurre que nosotros nos hemos propuesto cambiar el mundo, y el sistema político que usted representa es el principal estorbo para lograrlo. *La Jornada*, 7 de diciembre 1994.

El objetivo de cambiar el mundo presupone la destrucción del PRI y del aparato estatal que lo mantiene. Esto no significaría, sin embargo, que el EZLN aspirara a la toma del poder. El EZLN es un movimiento revolucionario, pero su estrategia ya no se inspira en la revolución cubana.

El sentido de la justicia zapatista tiene raíces ancestrales que no pueden ser reducidas a un programa inmediato de reformas. Las aspiraciones de justicia zapatistas pertenecen al reino de lo incalculable, según la definición de Derrida, «la ley es el elemento de lo calculable y es justo que haya leyes. Pero la justicia es incalculable. Requiere que calculemos lo incalculable» [the law is the element of calculation and it is just that there be law. But justice is incalculable. It requires us to calculate with the incalculable] (citado por Spivak, «Supplementing Marx» 111). Cuando el Comandante Tacho y otros comandantes exigen un respeto a la dignidad, piensan en términos de lo incalculable. ¿Cómo se puede compensar la opresión de los indios durante los últimos quinientos años?

Marcos explícitamente refuta la representación del EZLN como movimiento reformista: «cualquier intento de 'reforma' o de 'equilibrio' de esta deformación es imposible DESDE DENTRO DEL SISTEMA DE PARTIDO DE ESTADO... ES NECESARIA UNA REVOLUCIÓN, una nueva revolución» (*La Jornada*, 11 de junio 1995; mayúsculas en el original). Marcos nos recuerda que este llamado a una revolución ya estaba presente en el comunicado del 20 de enero de 1994, cuando ya se hablaba de «un espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas». En este comunicado, Durito —el escarabajo que le hace de interlocutor—, critica el estilo oscuro e indigesto de Marcos y pasa a aclarar que por revolución se debe entender «una concepción incluyente, antivanguardista y colectiva», y ya no un problema de «LA organización, EL método, y de EL caudillo (ojo con las mayúsculas)» al ser una tarea de todos aquellos que vean la necesidad y la posibilidad de una revolución para cuya realización es fundamental la participación de cada uno (*ibíd.;* mayúsculas en el original). El objetivo de la revolución ya no sería «la conquista del Poder o la implantación (por vías pacíficas o violentas) de un nuevo sistema social, sino de algo anterior a una y otra cosa. Se trata de construir la antesala del mundo nuevo, un espacio donde, con igualdad de derechos y obligaciones, las distintas fuerzas políticas se 'disputen' el apoyo de la mayoría de la sociedad» *(ibíd.)*.

Esta propuesta tiene un paralelo con la definición de Antonio Negri del comunismo y del poder constituyente de la multitud: «Se podría concebir a la multitud como minoritaria o subalterna, o más precisamente como explotada, pero la multitud siempre es central a las dinámicas de la producción de lo social; siempre ya está en una posición de poder. Su poder, sin embargo, es cualitativamente diferente al poder del estado» [We may conceive the multitude as minoritarian or subaltern, or more accurately as exploited, but the multitude is always already central to the dynamics of social production; it is always already in a position of power. The power it is endowed with, however, is a power qualitatively different from the power of the State» (Negri and Hardt 307). Estos llamados a la revolución no tienen en común a un sistema socialista alternativo, sino un espacio político que ya no estaría regido por una lógica binaria que opondría al capitalismo y al socialismo como modelos para la administración del capital (ver Spivak, «Supplementing Marx» 115). Tanto Negri como los zapatistas buscan la formación de subjetividades fuertes que resistan la transferencia del poder a una institución transcendental, es decir, cualquier forma de mediación política que resida fuera de los procesos de las masas. Se puede argumentar que este paralelo ya se puede encontrar en el zapatismo del Plan de Ayala (1911). Las conexiones entre el EZLN y el movimiento obrero italiano (al que alude Marcos en varios de sus comunicados)

sugieren los principios de un nuevo internacionalismo ya no fundado en un partido o el modelo de un estado socialista específico.

En la memoria larga de la opresión, del dolor, del duelo y de la rebelión de los pueblos indios, el socialismo es meramente una forma política particular, uno de los muchos regímenes de leyes que ha ofrecido occidente en la historia de los últimos quinientos años. Marcos es uno más entre los interlocutores que han abogado por la justicia para los indios. Debemos recordar que Bartolomé de Las Casas —el obispo que presta su nombre al pueblo de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas—, al final de su larga lucha contra la injusticia, exigió la restauración de la soberanía a los gobernantes indios y condenó las empresas coloniales en su totalidad. En su radicalismo Las Casas llegó a amenazar a Felipe II con la excomunión si no les restituía los bienes robados y la soberanía (ver Parish). Es más, para Las Casas los indios tenían el derecho no solo de hacerle la guerra a los cristianos, sino también de extirparlos de la haz de la Tierra: «La octava [conclusión] que las gentes naturales de todas partes y de qualquiera dellas donde havemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hazernos guerra justissima y raernos de la haz de la tierra y este derecho les durara hasta el dia del juyzio» (Las Casas 218). La rabia que expresa este pasaje anticolonialista no deja de ser desconcertante hasta nuestro presente.

Es cuestionable que esta posición sea factible hoy día aun dentro de lo imposible. Las historias indias han mantenido un registro de las instituciones de occidente que han buscado la justicia al par de las que han sido opresoras. Vale la pena insistir que la rebelión zapatista no es la primera en la historia de México y que una de las tareas de los estudios subalternos consistiría en la recuperación de las memorias comunales de las rebeliones y del entendimiento de los pueblos indios de cómo han sido sujetos a las formas dominantes de los estados nacionales. Estos saberes (no de datos positivistas sino de dispositivos discursivos que han sujetado a los indios y de una comprensión de que sus historias son figuras de lo imposible) nos permitirían prescindir de representaciones banales de los zapatistas como el primer movimiento revolucionario posmoderno o, para lo que valga, poscomunista. Esta memoria larga es la que nos permite definir la posición subalterna del Comité Clandestino (CCRI-CG), de la insurgencia zapatista en general y del propio Marcos en términos de una lógica ya no prescrita por la oposición entre el socialismo y el capitalismo.

De ahí que en la escritura de historias de insurrecciones indias, desde la perspectiva subalterna, ya no se interpretarían las ideologías y las aspiraciones nacionales de los grupos subalternos en términos de movimientos políticos supuestamente más avanzados o desarrollados. Estas historias practicarían lo que Ranajit Guha llama «la escritura en reversa» [writing in reverse], *a contrapelo* de los documentos oficiales que primero hacen relación de la irracionalidad y

la ilegitimidad de las rebeliones, así como de las historias *contrainsurgentes* que pasan a explicar y a contener ideológicamente la fuerza de las insurrecciones (Guha, *Elementary*; «Prose»). Entre estas formas de historiografía contrainsurgente, Guha incluiría las historias terciarias que privilegiarían, en el caso de México, los idearios políticos de las guerras de independencia y la Revolución de 1910, y aun las teorías marxistas que proveerían categorías que evaluarían la ineficacia, el folklorismo, de los movimientos subalternos. Si bien los zapatistas responden a condiciones posmodernas —la globalización, el transnacionalismo, la defunción del socialismo—, el EZLN no debe ser reducido a un fenómeno posmoderno aun cuando su respuesta esté determinada por estas condiciones económicas: el zapatismo es y no es (pos)moderno. Para reiterar lo que ya se indicó al principio de este trabajo, los movimientos subalternos incluyen, sin necesidad de incurrir en una contradicción, formas culturales modernas y no-modernas. En efecto, el EZLN manifiesta, en su interpretación de las fuentes de su opresión y los modos de contención contrainsurgentes, una lucidez propia de las resistencias india al colonialismo. Si los movimientos indios se han beneficiado de voceros y estrategas militares como Las Casas y Marcos, sería un error asumir que la articulación política de las rebeliones indias siempre ha dependido de la participación de un *blanco*. Los zapatistas no solo han refutado tal interpretación por falsa sino también porque implica una forma de contra-insurgencia, una violencia contra lo que Guha llama las pequeñas voces de la historia. También está implícita en la denuncia zapatista al paternalismo, una crítica a la *folklorización* de los saberes populares. Los estudios subalternos se plantean la necesidad de hacer un inventario de formas de violencia discursiva que se han sedimentado en el «sentido común» de los tropos desarrollistas (ver Escobar).

En una discusión de las posiciones de sujeto de Marcos (y por añadidura del Comité Clandestino [CCRI-CG]) debemos tener en cuenta que *él*, es decir Marcos, consiste en una serie de comunicados, entrevistas, discursos en vídeos, y definitivamente no en un sujeto coherente y consistente que preexiste a sus declaraciones a la manera cartesiana del *fantasma en el interior de la máquina*. Tampoco debemos olvidar, sin embargo, que estas subjetividades múltiples no tienen nada que ver con una celebración del sujeto fragmentado posmoderno. Es más, la visión de la historia de Marcos y el Comité Clandestino (CCRI-CG) y del papel que juegan dentro de ella es profundamente trágico y escatológico, aunque no teleológico. Vale la pena recordar la distinción que establece Walter Benjamín entre el progreso y *fetztzein* «el 'tiempo del ahora' que está atravesado por las partículas del tiempo mesiánico» [the 'time of the now' which is shot through with the chips of Messianic time» («Theses on the Philosophy of History» 263). Los zapatistas, al igual que Benjamín, confrontarían la «violencia mítica», la violencia de la tormenta (del progreso) que pre-

viene que el ángel redima el pasado («despierte a los muertos, y haga entero lo que fue destrozado» [awaken the dead, and make whole what has been smashed]), con «la violencia divina», la violencia revolucionaria en su forma más elevada de violencia pura («the highest manifestation of unalloyed violence») (Benjamín, «Critique of Violence» 300). Los comunicados de Marcos y el Comité Clandestino (CCRI-CG) evocan una historia en la que el enemigo siempre ha salido victorioso, pero a la vez formulan un discurso sobre la violencia que fundamenta su pureza en la imposibilidad (que paradójicamente también es la condición de posibilidad) de sus demandas. Aun cuando los zapatistas son una fuerza militar, el poder de su violencia reside en la visión de un nuevo mundo: un sentido de la justicia, de la democracia y de la libertad que el gobierno no puede entender porque la coherencia del discurso dominante se da solo a partir de la negación de las formulaciones zapatistas. Las múltiples posiciones de sujeto de Marcos cumplen una función táctica y estratégica. Dentro de un mismo comunicado podemos encontrar que si bien Marcos empieza un texto con un poema de Paul Eluard (un gesto que sitúa su voz en el contexto de una larga tradición estética marxista), pasa a evocar narrativas milenarias indias (que establecen que la lucha del EZLN por la justicia tiene raíces ancestrales), a elaborar una crítica de la economía política de México (en la que el «cientista social» complementa al intelectual y al «antropólogo»), a incluir una multiplicidad de voces en la que el discurso del «cientista social» gana fuerza al utilizar el habla popular (los datos del F.M.I. se hacen apetecibles por medio de la sátira, el humor, las evocaciones del populacho, del «¡órale!» que citamos anteriormente).

Marcos no define su función de intelectual en términos de una representación de los zapatistas. El no habla por los zapatistas —al ser uno más y como intelectual un subordinado—, ni tampoco nos ofrece un retrato (ver Spivak, «Can the Subaltern Speak» 276). Esto no quiere decir que Marcos no sea un vocero ni que no haya recreado *literariamente* la vida de la guerrilla en la Selva Lacandona. Pero estos son *espejos*, como el los llama —de quienes son los zapatistas, qué quieren y quién los oprime—, que en última instancia deben dar lugar a la *bola de cristal* la producción de espacios revolucionarios que sistemáticamente socavarían la autoridad de sus representaciones y la constitución de una vanguardia.

Esta definición del papel del intelectual en el contexto de un ejército ilegal también tiene vigencia para intelectuales que trabajan a través de los canales legales. Según esta formulación el trabajo intelectual correría paralelamente a los movimientos sociales emergentes, en vez de articular un programa político por seguir. Por consiguiente, el trabajo intelectual operaría sobre uno de los múltiples espacios de intervención. Si Marcos como intelectual define las metas de la insurrección zapatistas, su realización en última instancia depende

del poder constituyente de la multitud: «En suma no estamos proponiendo una revolución ortodoxa, sino algo mucho más difícil: una revolución que haga posible la revolución...» (*La Jornada*, 11 de junio 1995). Los puntos suspensivos son de Marcos y sugieren que este cierre abierto del comunicado debe ser complementado por la creatividad política de los diferentes grupos que luchan por la democracia, la justicia y la libertad —para repetir un vez más las tres demandas principales de los zapatistas—. Demandas que definen la necesidad de retener lo imposible frente a las *violencias discursivas* que sistemáticamente atribuyen infantilismo a los programas políticos de los subalternos.

La noción de *violencia discursiva* o *escritura de la violencia* apunta a la definición de violentas a formas de vida que sigan lógicas ajenas a las dominantes en occidente. También a la existencia de una estética, una épica y una epistemología de la violencia colonial. La estética colonial tiene a la mano toda una serie de lugares comunes épicos que han circulado en la literatura occidental, por lo menos, desde Homero y continúan hoy día siendo utilizados en representaciones denigrantes de los pueblos del Tercer Mundo (ver Rabasa, «Aesthetic of Colonial Violence»). Encontramos una ética colonialista en las leyes y regulaciones que las diferentes empresas coloniales han formulado para reglamentar los viajes de expedición, justificar las guerras de agresión y racionalizar la ocupación permanente de territorios ajenos. Las sujeciones de los saberes indios como irracionales, supersticiosos e idólatras son claras instancias de la violencia epistémica colonial. En los comunicados zapatistas de Marcos, Tacho, Trinidad, Ramona y David, entre otros, han respondido a formas colonialistas de escritura de la violencia viendo a través de ellas, riéndose de las jugadas retóricas contrainsurgentes y denunciando la duplicidad cínica del Estado.

Tal es el situación de los intelectuales poscoloniales que practican los estudios subalternos. Las categorías especificas de formas estéticas, éticas y epistemológicas de violencia colonial comprenden toda una cultura de la conquista que aún hoy en día informan la historia del presente, de lo que Michael Foucault ha definido como la onto-historia de la cultura que nos constituye como sujetos («What is Enlightenment?»). Desde la perspectiva de los estudios subalternos esta sería la onto-historia del intelectual como sujeto opresor.

Las políticas subalternas y las intervenciones revolucionarias obviamente no dependen ni se inspiran en la teoría académica. En el caso de Marcos, sin embargo, existe la posibilidad de que haya leído a Gramsci y quizás haya desarrollado una crítica de su concepto negativo de lo folklórico. En la entrevista con Blanche Petrich y Elio Henríquez de febrero 5 al 7 de 1994, Marcos evoca a Zapata en su crítica del vanguardismo del foquismo de inspiración cubana, predominante en la guerrilla de los años setenta, «nuestra tutoría militar viene de Villa, principalmente Zapata, y de lo que no debió hacerse de las

guerrillas de los setenta, es decir, empezar con un movimiento militar localizado y esperar a que las bases se fueran sumando paulatinamente o iluminadas por ese foco guerrillero» (*La Jornada*, 5-7 de febrero 1994).

A manera de coda quisiera subrayar que mi acercamiento a lo folklórico y lo imposible no presupone la transparencia que Gayatri Spivak les critica a Foucault y Deleuze cuando estos afirman que los subalternos «saben mejor [que los intelectuales] y ciertamente lo saben decir muy bien» [know far better than [the intellectual] and they certainly say it very well] (citado por Spivak, «Can the Subaltern Speak?» 274). Frente a representantes del gobierno que sistemáticamente folkloriza al discurso zapatista en las negociaciones, el EZLN ha manifestado plena conciencia de que la posibilidad de sus demandas de justicia, democracia y libertad reside paradójicamente en la imposibilidad de ser entendidos. El punto de partida no es según la formulación de Foucault y Deleuze que «lo saben decir muy bien» sino que «no pueden hablar» y «escogen no aprender a hablar», en efecto, exigen que el poder aprenda a hablar con ellos. Esta posición no está quizás en ningún lugar mejor articulada que cuando la Comandante Trinidad escogió dirigirse a la delegación del gobierno en tojolabal y después preguntarles en español si todo había quedado claro (ver Vera Herrera). En lugar de ver en la intervención de Trinidad un gesto simbólico sobre la dificultad de negociar en otra lengua que la propia, debiéramos visualizarla en términos de una alegoría sobre la inevitable subalternización del discurso indio por la torpeza intelectual del gobierno. Obviamente su denuncia de la situación opresiva de las mujeres y los niños viviendo bajo la ocupación militar de la Selva no puede ser entendida como una mera cuestión de traducción, sino como una plena conciencia de que tan profundamente está arraigada la actitud colonialista que no puede aceptar que una india vieja tuviera algo que decir y lo pudiera articular. Esta alegoría de la imposibilidad de la comunicación implica que el «Sujeto de occidente», no solo está muerto teóricamente como lo postula el posestructuralismo, sino que su defunción en la práctica se logrará solo a partir de luchas especificas que hagan manifiesto su visión del mundo colonialista (entiéndase racista, sexista, clasista) que permanece oculta en su pretendida universalidad. En mi discusión de los discurso zapatistas he mencionado y criticado aspectos teóricos del pensamiento de Gramsci, Guha, Foucault y Spivak, entre otros. Mi propósito no ha sido el de interpretar el zapatismo en términos de estos pensadores, sino mantener un diálogo en el que se dé una crítica de los discursos que producimos como intelectuales privilegiados. ◗

Obras citadas

Banjamin, Walter, «Theses on the Philosphy of History», *Illuminations*, Trad. Harry Zohn, New York, Schocken, 1969, 253-264.

Banjamin, Walter, «Critique of Violence», *Reflections*, Trad. Edmund Jephcott, New York, Schocken, 1986, 277-300.

Beverley, John and José Oviedo. eds., *The Postmodernism Debate in Latin America*, Especial i issue, boundary 2 20,3 (1993).

Collier, George A., *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Oakland, CA, A Food First Book, 1994.

Derrida, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Trad. Peggy Kamuf, New York, Routledge, 1995.

Escobar, Arturo, «Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements», *Social Text* 31/32 (1992), 20-56.

EZLN: Documentos y comunicados. 1 de enero/ 8 de agosto de 1994, Prólogo de Antonio García de León, Crónicas de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska, México, Ediciones Era, 1994.

Foucault, Michel, «What is an Author?» *The Foucault Reader*, Ed. Paul Rabinow, New «What is Enlightenment? *Ibid.*, pp. 32-50.

Foucault, Michel, «Founding Statement/Latin American Subaltern Studies Group», Beverley y Oviedo, *Postmodernism Debate*, pp. 110-121.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Ed. y trad. Quentin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971.

Guha, Ranajit, *Elementary Forms of Peasant Insurgency*, Dehli, Oxford UP, 1983.

Guha, Ranajit, «The Prose of Counter-Insurgency», Guha and Spivak, *Selected Subaltern Studies*, pp. 45-86.

Guha, Ranajit, Gayatri Chakravorty Spivak, eds. *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford UP, 1988.

Guillermoprieto, Alma, «The Shadow of War», *The New York Review of Books* XLII: 4 (1995): 34-43.

La Guillotina 30 (Marzo-Abril 1995).

Las Casas, Bartolomé de, «El Tratado de las Doce Dudas», *Obras completas*, Ed. J.B. Lassegue, O.P., vol. 11.2, Madrid, Editorial Alianza, 1992.

Le Bot, Yvon, *Le rêve zapatiste*, Paris, Seuil, 1997.

Negri, Antonio, y Michael Hardt, *Labor Of Dionysus: Communism as Critique of the Capitalist and Socialist State-Forms*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

Rabasa, José, «Aesthetics of Colonial Violence: The Massacre of Acoma in Gaspar de Villagrá's Historia de la nueva México» *College Literature* , 20-3 (1993), 96-114.

Rabasa, José, «Pre-Columbian Pasts and Indian Presents in Mexican History», Rabasa, Sanjinés y Carr. *Subaltern Studies in the Americas*. N/p.

Rabasa, José, Javier Sanjinés C., y Carr, Robert, eds. *Subaltern Studies in the Americas. Dispositio/*No. 46 (1994; publicado en 1996).

Romero, César, *Marcos: ¿Un profesional de la esperanza?* México, Editorial Planeta, 1994.

Ross, John, *Rebellion from the Roots: Indian Uprising in Chiapas*, Monroe, Maine, Common Courage Press, 1995.

Seler, Eduard, «Wall Paintings of Mitla: A Mexican Picture Writing in Fresco», *Eduard Seler: Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 4 vols. Trad. Charles P. Bowditch. Culver City, CA, Labyrinthos, 1990-1993, I. 247-324.

Spivak, Gayatri, «Can the Subaltern Speak?» *Marxism and the Interpretation of Culture*, Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana, U of Illinois P, 1988, pp. 271-313.

Spivak, Gayatri, «Supplementing Marx», *Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective*, Ed. Bernd Magnus y Stephen Cullenberg, New York, Routledge, 1995.

Trejo Delarbre, Raúl, ed., *Chiapas: la guerra de las ideas*, México, Editorial Diana, 1994.

Vera Herrera, Ramón, «Relojes japoneses», *Ojarasca* 44 (1995), 20-25.

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

LAS TAPADAS O EL LENGUAJE DE LA LIBERACIÓN Y EL DESQUITE

Zulma Sacca y Raquel Espinosa

Siempre es posible tomar un espacio desde donde se puede practicar lo vedado en otros; siempre es posible anexar otros campos e instaurar otras territorialidades.

Josefina Ludmer

La escritura literaria parte de un descontento con la realidad y de un deseo de transformarla. Así situada permite la exploración y la búsqueda de las claves interpretativas del mundo social.

Intentamos en este trabajo acercar algunas reflexiones sobre la Lima colonial, las limeñas y sus hábitos de cubrirse o taparse el rostro. Las *tapadas* y el discurso elaborado *por* y *sobre* ellas serán nuestro objeto de estudio.

Los testimonios sobre esta limeña costumbre son numerosos y se extienden desde las primeras letras coloniales hasta escrituras contemporáneas. Vale citar el ejemplo de *La endiablada* de Juan Mogrovejo de la Cerda, *Las tradiciones peruanas* de Ricardo Palma, *Discursos populares* de Domingo Faustino Sarmiento y *Lima la horrible* de Sebastián Salazar Bondy.

Los dos últimos autores mencionados emblematizan la ciudad de Lima en la figura de las tapadas. Consideramos que sus lecturas muestran la imagen de una ciudad que ha incidido en la interpretación de los hechos históricos y sus consecuencias sociales.

En 1847 Sarmiento pronuncia ante el Instituto Histórico de Francia una alocución que luego se incluyó en el volumen de *Discursos Populares* bajo el título de «San Martín y Bolívar». Este ha sido considerado el documento más importante para juzgar la entrevista de Guayaquil.

El paralelo entre los héroes de la Independencia ofrece un modo de explicar la realidad americana, por un lado, y por otro, pergeñar la construcción de un proyecto de nación que iluminaría el destino histórico de la Argentina. La descripción del Perú Colonial, particularmente de Lima, organiza y explica la significación no solo del parangón entre San Martín y Bolívar, sino que proporciona una interpretación socio-cultural enraizada en las constantes ideológicas de la generación liberal que hegemonizará la organización nacional.

En el siglo XX, Salazar Bondy ensaya un análisis de Lima y de la realidad peruana —y por extensión del continente— en *Lima la horrible*.[1] Esta búsqueda de una interpretación y de ahí la elaboración de una propuesta de cambio, nos ha dado pie para hacer una lectura conjunta de los dos escritores. La utopía, signo común en ambas escrituras, se construye en el caso del peruano en la hipótesis de que el pasado y su embrujo son la raíz de los males americanos. En *Lima la horrible* se van encadenando las fuerzas que determinan la historia y sus marcas de identidad.

Creemos que estos escritores participan de un canon, que en nuestras sociedades, se inscribe en una tradición marcada por los atributos masculinos de saber, decir, producir, poder. Desde la elección del género ensayístico, sus textos se remiten a una categoría del decir público, y por lo tanto, crean un efecto de sentido relacionado directamente con el campo del poder y de su legitimación.

¿Cuál era, según ellos, el lugar de las mujeres en Lima? ¿Cuál era el espacio creado para las tapadas específicamente?

Las mujeres y la ciudad de Lima constituyen vehículos de sentido en cuanto los espacios y quienes los habitan son los significantes de un lenguaje que puede ser pensado o sentido de diversas maneras. La ciudad es un texto y, por lo tanto, propone diversas lecturas. Ellas son mediatizadas por la conciencia de quienes la perciben directa o indirectamente: habitantes, visitantes, lectores...

Los espacios se organizan como discursos y deben leerse como tales. En consecuencia, intentaremos una investigación acerca de los lugares que ocupaban las mujeres y las marcas que los caracterizaban. Si consideramos a Lima como texto, debemos hacer referencia también al contexto en que aparece inscripta: capital de poderoso virreinato, de rostro eminentemente patriarcal, *la Capua americana*, con sede de la Inquisición.

En estas indagaciones por descubrir el sentido del espacio urbanístico Lima, nos pareció adecuada la propuesta de análisis de Roland Barthes:

1. Sebastián Salazar Bondy trata de explorar Lima y su destino desde el momento de su fundación hasta 1970. Ese destino es interpretado con dolor, sufrimiento y ruinas.

> los procederes de descubrimiento de la semiología urbanística consisten en disociar el texto urbano en unidades, luego en distribuir esas unidades en clases formales y en tercer lugar, en encontrar las reglas de combinación y transformación de esas unidades y modelos (Barthes, 1990: 261).

Acotaremos las disociaciones en dos instancias básicas:

a) espacio masculino / espacio femenino

b) prohibido / permitido

Luego haremos referencia a las reglas que rigen estas disociaciones, a las transgresiones operadas y a su legitimación, las cuales definen la significación de la ciudad.

Tanto Sarmiento como Salazar Bondy[2] analizan las fuerzas de oposición que configuran la ciudad, ya que «toda ciudad es un lugar de encuentro con el otro». En ese encuentro con el otro surgen mitificaciones, adhesiones, rechazos, pérdidas y apropiaciones que determinan la lucha por el espacio central. Entendemos por centro el lugar de confrontación e intercambio de los flujos e intereses económicos y eróticos.[3]

Ambos sujetos escriturarios delimitan los espacios *masculino* y *femenino* en cuanto *público* y *privado* respectivamente. Sin embargo, en convivencia con esta dicotomía oficial, existe otra no oficial, que subvierte la concesión original de los espacios. Es decir, las mujeres incursionan en el ámbito de los hombres, lo cual implica una apropiación de las marcas del poder encarnadas en ese espacio y se vehiculiza en una suerte de *mascarada*. Las limeñas abandonan sus vestidos de usanza europea y los cambian por la saya y el manto heredado de los árabes. Así transformadas, *enmascaradas*, las tapadas invaden el sistema simbólico que constituye Lima.

Las tapadas son, asimismo, «un sintagma extenso de signos» (Barthes, 1990: 258): saya-manto-ojo travieso y burlón —ojo de fuego— ojo que brilla como un diamante-graciosos pliegues —larga falda hasta los torneados tobillos— un brazo desnudo...

El sentido que se le atribuye a esta cadena de signos varía desde el «ángel poseedor de felicidad» hasta «la desgracia y la más grave ofensa a las costumbres». No obstante, para los autores que en este trabajo analizamos, la tapada está muy lejos de la angélica idealización, tanto que para Sarmiento:

2. Utilizamos el término erotismo en el sentido que le otorga Roland Barthes: «empleó la palabra erotismo en su sentido más amplio: [...] utilizó indiferentemente erotismo y socialidad [...]»
3. Confrontar Trabajo No. 515/3 del Consejo de Investigación de la U.N.Sa. Salta, Junio de 1996 (inédito)

> [...] desde ese momento todos los vínculos sociales se aflojan para ellas si no se destapan del todo. La censura de la opinión pública no puede calar aquel incógnito limeño que desafía toda Inquisición [...]; Desgraciado del que quisiera levantar la punta del velo que encubre a su perseguidora! (Sarmiento, 1927: 40)

Las tapadas, junto con los virreyes, algunos personajes del clero, los funcionarios y las corridas de toros, entre otros conforman un imaginario cuyo común denominador es una suerte de ***perricholismo***, de patológica «nostalgia por la Arcadia colonial» (Salazar Bondy, 1977: 47). Esta percepción de Lima es compartida tanto por sus habitantes como por los viajeros. Sarmiento apela a la reflexión crítica:

> Era el edén de las colonias, el sueño dorado de los españoles; pues era fama que sus casas estaban revestidas de plata y sus mujeres eran las rivales felices de las graciosas andaluzas. Lima era, por tanto, el rende —vouz de todos los aventureros (...) han brillado en aquellos tiempos de galas, toros, serenatas y tapadas... (Sarmiento, 1927: 39).

Para Salazar Bondy:

> Un traje no produce un hecho social, sino al revés. El caprichoso vestido de la tapada constituyó un medio de represalia, no, como es obvio, la represalia misma. (Salazar Bondy, 1977: 70).

Atendiendo a estos enunciados, cabe preguntarnos, ¿cuál es la referencialidad de la tapada? ¿qué sentidos moviliza? ¿qué fuerzas sociales llevaba implícitas este hecho?

Para Umberto Eco «la indumentaria, al imponer una actitud exterior, resulta ser un artificio semiológico, es decir, una máquina para comunicar» (Eco, 1992: 285). Según esta afirmación puede establecerse una relación entre los elementos que componen el lenguaje del vestido y la visión del mundo.

En el caso de las tapadas, por consiguiente, sus disfraces servirían para cambiar lo que ellas eran por lo que deseaban ser. La saya y el manto representaban deseos e impulsos. ¿De qué naturaleza eran esos deseos e impulsos? ¿Con qué finalidad los manifestaban?

Nos arriesgamos a interpretar las funciones de ese sistema de representaciones, que conforma la tapada, como la expresión ***de la seducción, la libertad y el juego,*** pero fundamentalmente del ejercicio del poder. Dice Sarmiento:

> la mujer [de Lima] conserva encantos y seducciones que el viajero no encuentra en ningún otro punto de la tierra [...]

> [...] cuando quieren ser libres como las aves del cielo, solteras o casadas, llevan la saya, cubren su cabeza y rostro con el manto.
>
> [...] las mujeres [eran] el arbitrio soberano de la ciudad encantada de los Reyes [...] (Sarmiento, 1927: 45).

En *Lima, la horrible* es indudable el paralelo entre la mujer y la ciudad. Su análisis abarca el recorrido femenino a través de toda la historia de Lima signado por un mismo deseo: «mandar obedeciendo, ordenar rogando, imperar humillándose» (Salazar Bondy, 1977: 78).

La mujer limeña actual, según esta perspectiva, se *destapa* pero esconde la misma finalidad que cumplía la tapada: «ejercer el poder a través del contrato matrimonial». La ciudad se moderniza, sin embargo, esta transformación es falsa y acentúa más aún su carácter de «horrible».

Mujer y ciudad se identifican; a ambas las condena su condición de femeninas. En ellas no hay lugar para el progreso, no tienen futuro. Conforman un mito; representan el eterno retorno a la época colonial, y, por lo tanto, la negación de la realidad circundante y del presente. Negación de realidades evidentes. De este modo, la ciudad y sus habitantes son máscaras que solo muestran lo decorativo, pasajero y accesorio ocultando lo esencial.

En este ambiente conformista surge la voz del escritor, «el eterno disconforme y aguafiestas» al decir de Vargas Llosa, para fijar su posición:

> [...] el tiempo que deviene sin controversia pasatista pone en evidencia más y más que la humanidad —el Perú y Lima— quieren y requieren una revolución. (Salazar Bondy, 1977: 19).

Procuramos una lectura de la ciudad en relación con quienes la transitan y la poseen. La división del espacio en virtud de los sexos es permanentemente pervertida porque se invierte el contrato y así se eliminan las reglas del orden social. Paradógicamente, esta transgresión, que instaura la existencia de dos vidas, es también lícita.

La legitimación de las tapadas se debe, en parte, a la dinámica propia de la ciudad que convoca a la permanente nostalgia por la colonia con su ambivalente identidad: religiosa y profana, española e india, solemne y festiva, opulenta y miserable. Ambivalencia que se trasunta también en el símbolo que mejor emblematiza esta existencia carnavalesca: el traje de las tapadas.

La indumentaria permite establecer un juego de opuestos en una relación que depende indefectiblemente de la división de los espacios y que significa por su contrario:

tapada / destapada
desatada / atada
evidencia / disimulo

La confluencia de Sarmiento y Salazar Bondy en estas lecturas de la capital peruana es notoria, a pesar de estar situados en coordenadas históricas e ideológicas diferentes.

Decimos esto porque, tanto uno como otro, encuentran que el poder en la sede del antiguo virreinato está en manos de mujeres. Las mujeres hacen a la ciudad. Lo femenino asegura la perpetuidad de un modo de vida que instauró la Arcadia colonial. Entonces, Lima ingresaría a un paradigma que caracteriza al atraso: *es colonial, es española, es morisca, es autoritaria, es conservadora porque es femenina.*

Lo femenino, a su vez, se refuerza con otras figuraciones de la ciudad: la pasividad, el azar, la desidia, el pasado, la indiferencia, la galantería, la seducción, el juego y la apariencia. Para Sarmiento:

> Una ciudad montada bajo este pie de gusto y costumbres [...] no era de extrañar que no hubiese dado hasta entonces síntomas armados de participar del espíritu de la independencia que agitaba a las otras naciones americanas [...] (La Inquisición) estorbaba que en la ciudad penetrasen el contrato social, Voltaire y todo el índice de los libros prohibidos político y religiosamente, que llevaban a los espíritus la duda de todas las creencias y la Revolución. (Sarmiento, 1927: 41).

Y Salazar Bondy agrega al respecto:

> El progreso social se ha visto con frecuencia, aunque parezca mentira, detenido o desviado por capricho femenino, ya que la limeña, no obstante la licenciosa fama de la tapada, ha sido y continúa siendo el más sólido bastión del conservadurismo y la más terca columna, en consecuencia, del mito virreinal (Salazar Bondy, 1977: 65).

El mundo social es un conjunto de relaciones invisibles que se manifiestan en un complejo sistema simbólico organizado según una lógica de la diferencia y de la jerarquía. Para Pierre Bourdeau estas diferencias se captan en la apropiación de los poderes sociales, los cuales estarían dados por el capital económico, el capital cultural y el capital simbólico, de este modo *la lógica de la diferencia* es la clave que organiza el espacio social merced a que cada agente debe mantener su lugar, no familiarizarse, adaptarse. Este concepto nos permite interpretar la función social de las tapadas, porque si ellas perseguían la perpetuidad de la Arcadia colonial y el poder simbólico es el poder de consagrar «las cosas que ya existen» (Bourdeau, 1993: 141), entonces, las tapadas buscaban *conservar* y *reproducir* las divisiones sociales y espaciales que imponía la colonia.

Es manifiesta la coherencia de estos discursos con la tradicional mirada masculina que asigna solamente a los hombres el campo del saber y la ejecu-

ción, es decir, de la producción. Más aún Sarmiento y Salazar Bondy niegan la subversión que operan las mujeres en la concesión de los espacios de acuerdo a la división de los géneros «no obstante la licenciosa fama de las tapadas».

En el presente trabajo nos limitamos a analizar la mirada de dos militantes que intentaron, a través de su palabra, la concreción de las utopías que sus tiempos les señalaron. Sin embargo, es posible esbozar otras miradas para interpretar, en el fenómeno de las tapadas, la capacidad de situarse en otro lugar desde donde se reorganicen las relaciones sociales y, por lo tanto, los campos del decir, del saber y del poder. ◗

Salta (Argentina). Junio de 1997.

Obras citadas

Bajtin, Mijail, *Estética y teoría de la novela*, Madrid, Taurus, 1989.

Barthes, Roland, *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1991.

Barthes, Roland, «Semiología y urbanismo», *La aventura seiológica*, Barcelona, Paidós, 1990.

Baudrillard, J. «La eclíptica del sexo: la eterna ironía de la comunidad», *De la seducción*, Bs. As., Planeta, 1993.

Bourdieu, Pierre, «Espacio social y poder simbólico», *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Chang-Rodríguez, Raquel, *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1991.

Eco, Umberto, «El pensamiento lumbar», *La estrategia de la ilusión,* Buenos Aires, Lumen, 1992.

Ludmer, Josefina, «Las tretas del débil», *La sartén por el mango*, 1985.

Salazar Bondy, Sebastián, *Lima la horrible*, México, Ediciones Era, 1977.

Sarmiento, Domingo F., «San Martín y Bolívar», *Discursos populares*, Buenos Aires, El Ateneo, 1927.

Vargas Llosa, Mario, «Sebastián Salazar Bondy y la vocación del escritor en el Perú», *Contra viento y marea*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

ESENCIALIZACIÓN E HISTORIFICACIÓN DE LA IMAGEN INDÍGENA EN *YANAKUNA* DE JESÚS LARA[1]

Josefa Salmón

La historia, según Nietzsche es necesaria al hombre de tres maneras: «en relación a su acción y su lucha, su conservatismo y reverencia, su sufrimiento y su deseo por librarse de éste» (12) (traducción mía). La literatura como vehículo imaginario e intérprete del pasado forma parte de esa función vital de la historia para el que la escribe, los que la leen y la cultura de donde proviene. Hay ciertas imágenes que han persistido en la historia y que de repente son revividas por la literatura. La concepción del indígena o la mujer[2] estrechamente ligados a la naturaleza ha sido una imagen que se ha fijado a través de la historia tanto para liberarlos como para segregarlos. La idea de naturaleza en sí, como una entidad sin historia y por lo tanto esencial que no cambia y se fija en el tiempo, ha dominado gran parte de la filosofía occidental y según Rosset ciertos periodos históricos como por ejemplo el siglo XVIII, con el auge de la filosofía rousseauniania, que según él, predomina en este siglo en la crítica de la escuela de Frankfurt cuyos mayores exponentes fueron Adorno, Horkheimer, Riech y Marcuse (293).

En vista de la existencia de ciertas imágenes que predominan en la historia y se fijan como naturales, me propongo examinar aquella del indígena, en este caso la mujer indígena, y ver cómo el escritor, quechuólogo, lider comunista, Jesús Lara, le da una particularidad histórica y la utiliza en su novela *Yanakuna,* publicada en 1952. Su escritura parte de una posición política consciente como líder y representante de la delegación boliviana del Consejo Mun-

1. Algunas ideas sobre Lara desarrolladas en este estudio fueron expuestas en forma menos elaborada en mi libro, *El espejo indígena.*
2. Ver el libro de Celia Amorós, donde traza la concepción de la mujer desde el punto de vista de la filosofía occidental.

dial de la Paz y más tarde del Partido Comunista Boliviano. A causa de su filiación política fue torturado y perseguido hasta el día de su muerte, hecho que aconteció cuando Luis García Meza subió al poder en 1980. La ya frágil salud de Lara no pudo soportar la clandestinidad a la que se vio forzado con otra dictadura militar.

Esta posición política es también la que orienta su literatura. Ante la falta de entendimiento de su obra o falta de reconocimiento nacional, Lara explica que de todas formas, su lector no es el lector letrado sino el pueblo.

> El pueblo, mi pueblo, es la masa oprimida y hambreada y es ésa la gente que me lee y agota mis ediciones. Y ese pueblo está a mi lado, porque sabe que mis obras recogen e interpretan sus sufrimientos, sus inquietudes y sus esperanza. (*Chajma* 87).

Por lo tanto, la literatura y el indigenismo de Lara tienen una fuerte intencionalidad crítica social que denuncia la opresión indígena. Su novela presenta la complejidad paradójica de esta intencionalidad político social en la imagen indígena de rebelión que postula. Como se verá más adelante, la imagen de ruptura que después llevará a la rebelión está muy vinculada a la fijación de una imagen esencial de la identidad indígena con lo natural. Podemos decir que hay una tendencia a fijar, a naturalizar al indígena en el campo. Es decir, su esencia de ser (campesino) está en el campo y no en la urbe.

El asunto de la novela presenta la relación con el espacio en que viven los personajes, como la definidora de la existencia del indio en diferentes localidades. Presenta el despojo, la opresión indígena en la hacienda, así como en el pueblo y la ciudad. La rebelión indígena que lleva a la captura del hacendado y a su hoguera, surge a raíz de la violación de la hija de 11 años de Wayra, el personaje principal de la obra. Pero al mismo tiempo se vuelve colectiva para reflejar los abusos sufridos por toda la comunidad. Wayra es la víctima de los sistemas represivos y se convierte en la representación individual de la sociedad indígena.

Hay dos escenas importantes para la argumentación de este trabajo y para examinar la imagen indígena y de rebelión que construye Lara. Una es la imagen idílica de Wayra en posesión de sus ovejas y la otra cuando su madre la entrega de sirvienta a los prestamistas, don Encarno y doña Elota para cancelar la deuda que había contraído con ellos. La primera imagen comprende una totalidad entre la naturaleza y la pastora. Describe Lara:

> Nuestra indiecita no abandonaba el cerro sino a la puesta del sol. [...] Así, embrujado por el cerro, en un pequeño mundo poblado de ovejas, de juegos, de canciones, de risas, así era cómo había vivido Wayra. [...] Había que verla con su cabellera suelta y su pollerita roja saltando de roca en roca deslizándose de una que-

brada a otra. [...] Había que verla en las más delgadas ramas de los molles y por la orilla de los barrancos, silbando, resbalando como el viento. [...] Y continuaron los días felices, cargados de juegos, de cantos, de risas y de peleas (*Yanakuna* 27-29).[3]

La descripción de Lara presenta una imagen feliz de Wayra en posesión de sus ovejas, que a su vez radica en una libertad y un dominio de sí misma así como ante los otros niños pastores. En los juegos y peleas de estos, Wayra ejercía su mando: «Del modo más natural, casi sin darse cuenta aparecieron los rapaces admitiendo sus iniciativas, sus mandatos y aun sus reproches» (28). La facilidad y el comando con el que Wayra se mueve en la quebrada: «resbalando como el viento», (28) refuerza la libertad de ella y el dominio de su ambiente.

Si bien la identidad del indio con la naturaleza es una constante en la historia latinoamericana, desde los diarios de Colón, Lara la contextualiza en su época y en la ideología de los grupos nacionalistas revolucionarios que desean representar los intereses del campesinado. La plataforma política del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Partido Izquierdista Revolucionario (PIR) y el Partido Obrero Revolucionario (POR) de esta época había adoptado el lema de Tristán Marof: «tierras al indio y minas al Estado». Los ensayos de Marof ya en los años 20 habían materializado la imagen indígena dentro del conflicto de tierras, así como Tamayo hizo resaltar la importancia laboral de éste para la nación.

La imagen que Lara crea, es parte de este contexto ideológico, y por eso la representación de la felicidad idílica de Wayra está enteramente ligada a la propiedad privada. Esta relación es primordial para crear la totalidad intrínseca del ser de Wayra: la identidad de ésta con sus ovejas. Lara describe esta imagen como un evento primario en la vida de este personaje principal:

Era cierto que las ovejas habían constituido lo principal de su pequeño mundo. Podíase decir que su infancia fue una ladera florecida de ovejas. Ellas salpicaban de blancas manchas movedizas el fondo impreciso de sus recuerdos más lejanos. Sus primeros juguetes, tal vez los únicos, sus primeros amigos, el todo de sus primeros años, fueron siempre los corderos. Nunca supieron sus manos de nada que fuese tan mullido, tan delicado como el vellón de los corderitos recién nacidos. Quién sabe si era menos tierna inclusive la plumilla incipiente de los polluelos. Con nada se embelesó jamás su oído como con aquellos dulces balidos que semejantes a canciones venían del corazón del redil por las mañanas. [...] Sus ovejas. Ellas habían vivido siempre pegadas a sus días, metidas en sus ojos, ramoneando en su pensamiento. (25)

3. Las demás citas de la novela pertenecerán a esta edición.

La fuerte unidad que esta imagen establece entre Wayra y sus ovejas radica en la predilección del origen como concepto primario de formación que esencializa el ser de Wayra, es decir, la identifica no solo en términos de una relación laboral como pastora sino como *sus* ovejas, es decir, dentro de una relación de propiedad intrínseca a su ser. Interpretando esta imagen de esta forma, vemos varios elementos que forman la tradición ideológica de Lara pero también la particularidad histórica que la transforma. Hay dos elementos que se destacan y se juntan: la importancia de la materialidad o propiedad privada, y un tipo de esencialización existencial hegeliana. La combinación de estos elementos en el contexto cultural boliviano transforma su sentido y fija la existencia e identidad del indio (la mujer india) en el campo. La magnitud de esta fijación es evidente en el esfuerzo del MNR por abolir el término *indio* y reemplazarlo por el de *campesino* cuando sube al poder con la revolución de 1952. Hecho que coincide con la publicación de Yanakuna y también con la intención de este gobierno en hacerse cargo de la reedición y distribución de diez mil ejemplares de la novela de Lara. Según Lara, el Ministro de Relaciones Exteriores, Walter Guevara Arze, le escribió una carta informándole:

> que el Gobierno de la Revolución había comprado centenares de ejemplares del libro, de los cuales la Cancillería iba distribuyendo doscientos 'entre las bibliotecas, los periodistas y otras personalidades del continente' y justificaba dicha actitud por la particular circunstancia de que tenía la gran ventaja de no haber sido escrito especialmente a propósito, por lo que resultaba orientador de las motivaciones de aquél con mayor eficacia que cualquier tipo de propaganda. *(Wiñaypaj* 56)

La coincidencia no intencional de la novela con la revolución es tal que la cubierta del primer número de la revista *Cordillera* (julio-agosto, 1956) creada por el MNR, lleva la foto de una niña indígena abrazada de un corderito blanco y tierno.

Si por un lado esta imagen indígena de identidad con la naturaleza es y fue parte del imaginario indígena latinoamericano, por otro sirve de arma utópica para promover el cambio hacia una posible liberación material indígena. Por lo tanto, la esencialización es necesaria e importante en la novela de Lara para que la rebelión indígena tenga fuerza. Solo después de entablar la importancia de la unidad entre el indígena y su ambiente puede ser efectivo un discurso de desposesión que presenta la segunda imagen que quiero discutir en este trabajo.

La desposesión de la propiedad, como presenta la novela, crea un estado de alienación en Wayra que ella misma juzga cuando su madre la entrega de sirvienta a los prestamistas. Ante esta circunstancia aún más alienante de ruptura del vínculo familiar, Wayra protesta: «¿Por qué me vendes, madre? !Si no soy ni oveja ni pollo! ...!Soy tu hija!» (51). Como objeto de cambio, Wayra

se cosifica y se vuelve mercancía en el mercado laboral. La fuerza de la novela de Lara radica en la tensión entre los polos de posesión y despojo llevados a sus niveles más antagónicos. Gracias a esta tensión surge la rebelión. La fuerza de la ruptura familiar se da otra vez en el manejo de unidades esencializadas como el de madre-hija, en este caso, o el de oveja-pastora, indígena-campo en el ejemplo anterior. Queda claro que a Lara no le interesaba *reflejar* un socialismo basado en la propiedad común de la tierra tipo Mariátegui, sino más bien hacer una crítica del aspecto individual y alienante de la desposesión. Hecho que refuerza más bien el discurso del MNR para la reforma agraria basada en la posesión individual de la tierra, y en este sentido, sigue la política que desconoce al ayllu. Según su biografía, Lara favorecía la existencia del latifundio si éste reconocía ciertos intereses y necesidades del campesinado. De hecho, la segunda parte de *Yanakuna* fue escrita cuando Lara hacía viajes frecuentes al latifundio de los parientes de su esposa, porque lo designaron apoderado de esta propiedad para que se relacionara con los colonos de la hacienda, ya que éstos tenían fama de rebeldes con los dueños anteriores. Según cuenta el mismo Lara:

> Entonces, yo empecé por fundar una escuela, establecer una posta sanitaria y una pulpería en la finca, que necesitaba la colonada en razón de que le costaba mucho hacer el viaje hasta la ciudad para proveerse de lo necesario... En aquel fundo había tipos muy interesantes dignos de estudio, y de entre éstos salieron algunos personajes de la obra. (*Wiñaypaj* 55)

En esta declaración, Lara reconoce el sistema de la hacienda solo con modificaciones que beneficiaran al campesino. Su radicalismo se centra más tarde en la lucha política y su apoyo a los guerrilleros izquierdistas, por los cuales Lara no solo arriesgó su vida sino también la de su familia.

El momento histórico de la ideología de Lara captado en *Yanakuna* marca esa posición a favor del progreso indígena, pero por otro lado *Yanakuna* tiene un valor que rebasa la intencionalidad del autor. Lara identifica como causas de la rebelión en la novela, dos razones universales que piden punición. De esta forma, convierte un hecho particular en una causa universal para la rebelión. Esta universalización de un hecho particular y de un problema nacional y regional es el genio de Lara que logra la solidaridad humana en la justicia de sus opresores. Sin embargo, al trasladar los valores universales al plano histórico queda un mito que no se deja historificar: el de la restitución. Restituir implica una existencia previa idílica que no se presta a la historia humana. Sin embargo, es indispensable que la rebelión, *restaure* algo perdido o quitado, un orden previo paradisiaco. Lara crea esta imagen idílica al enfocar el mundo niño, inocente y feliz de Wayra.

De esta forma la idea de rebelión asociada a la de *restauración* tiene más relevancia dentro del plano novelístico, aunque no del plano histórico de la realidad indígena. Por lo tanto, Lara crea en su novela una posibilidad histórica para restituir al indígena una existencia previa que históricamente no ha existido. De esta forma, su interpretación del individuo combina un lazo rousseauniano de totalidad inocente natural con uno marxista, en cuanto a la importancia material para la desalienación del individuo. En este sentido, se percibe la historia como una doble redención que en la obra se presenta como un pasado infantil, cuyo poder de evocación hace que Wayra vuelva de la ciudad para vivir en la comunidad indígena, aunque no la propia, sino la del marido. Este elemento de redención de la historia, según Walter Benjamín, integra un proceso cualititativo a la historia. De cierta forma, es el uso «monumental» de la historia que afirmaba Nietzsche, es decir, la utilización de la historia como ejemplo que hay que repetir. Pero la dimensión cualitativa que le da Benjamín es que esta repetición (evocación) es un proceso de realización (ejecución) y no solo del devenir histórico. «Por lo tanto, la revolución es tanto una futura utopía como una redención mesiánica» según Lowy (121).

Sin embargo, la particularidad de esta obra desmiente hasta cierto punto la efectividad o la posibilidad de la misma utopía que presenta, porque esta fuerte imagen de unidad y felicidad del indígena y su entorno natural es parte de un imaginario más amplio de dominación social y racial. De esta forma, contrarresta la intencionalidad de Lara pero no le quita su fuerza emotiva revolucionaria. Y paradójicamente esta fuerza emotiva radica en la esencialización y fijación histórica del indio y la naturaleza. Es paradójico porque a su vez que es un instrumento de rebeldía que abandera la libertad de Wayra como pastora «deslizándose como el viento» y además evoca una realidad infantil inocente y feliz, mantiene y fija irónicamente al indígena en el espacio del campo, (campesino) un deseo de la aristocracia dominante por controlar la mano de obra indígena. La immigración indígena a la ciudad ha sido una preocupación constante de la aristocracia terrateniente, según revelan algunos documentos del archivo nacional del Departamento de Estado estadounidense. Se avisa que algunos sacerdotes celebraban misa en el idioma indígena de la región para que los indígenas no aprendieran español y así no dejaran el latifundio por la ciudad. La novela de Lara presenta claramente el aspecto negativo de la vida esclavizante fuera de la comunidad, como sucede con Wayra de sirvienta en el pueblo y con el alcoholismo de su esposo, Sumi, en la ciudad. A pesar de esta negatividad intencional, hay un hecho importante y positivo que resalta del contacto con la urbe: la vinculación con los intelectuales izquierdistas, como el médico forzado al exilio donde trabaja Wayra, el abogado que la atiende honestamente y simpatiza con su causa y más importante aún el conocimiento que adquiere Wayra del español y la esperanza en la justicia; armas

útiles, según la novela, para la liberación. En este sentido, confirma la actitud leninista de los grupos izquierdistas y revolucionarios como el PIR por ejemplo, del cual fue miembro Jesús Lara.

Así en la novela, como en su vida, el izquierdismo presenta esa característica de Lara, de ver la historia como un proceso de liberación a pesar de traer consigo las viejas imágenes de jerarquización racial y espacial del indio, donde operan como una esencialización de estas relaciones de poder pero al mismo tiempo amenazan su destrucción. ◗

Archivos

National Archives. Washington, State Department Files, Record Group 59, Legajo 824: 911.

Obras citadas

Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Anthropos, Editorial del Hombre, 1985.

Benjamín, Walter, *Illuminations. Essays and Reflections*, Ed. and introduction by Hannah Arendt, New York, Schocken Books, 1968.

Lara, Jesús, *Chajma*, La Paz, Librería Editorial «Juventud», 1978.

Lara, Jesús, *Wiñaypaj. Para siempre*, La Paz, Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1986.

Lara, Jesús, *Yanakuna*, 2a. ed., La Paz; Librería y Editorial «Juventud», 1958.

Lowy, Michael, *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*, London, The Athlone Press, 1992.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *The Use and Abuse of History*, New York, London, Macmillan Publishing Company, 1986.

Rosset, Clément, *La anti-naturalez*, Barcelona, Taurus, 1974.

Salmón, Josefa, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia, 1900-1956*. La Paz, Ediciones Plural, 1997.

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

ENTRE EL KATARISMO Y EL PACHACUTISMO: CUERPO HUMANO, CIENCIA SOCIAL Y PROCESOS VISCERALES EN BOLIVIA

Javier Sanjinés C.
Duke en los Andes

El presente ensayo afirma que el cuerpo humano es fuente esencial de la producción de los nuevos sentidos sociales y políticos. Este argumento es a primera vista poco obvio. En efecto, el cuerpo humano es generalmente considerado como un ícono de la espontaneidad, del deseo desenfrenado, ajeno a la razón, que pone en peligro la armonía social. Sin negar la espontaneidad muchas veces anárquica de lo corporal, queremos aquí abordar los aspectos en los que el cuerpo humano se integra con el simbolismo del orden político y social. De este modo, desde el dominio familiar del *cuerpo productivo*, y de sus procesos internos y externos, creemos ubicar tres tendencias de las ciencias sociales en Bolivia. La primera, a la que denominaremos *esquelética*, va ligada al modelo modernizador institucional que proponen los cientistas políticos, quienes dan exclusivo énfasis a las mediaciones *verticales* y *estructurales* entre el estado y la sociedad. Nociones como «*gobernabilidad*» o como *ingeniería institucional* son, en nuestro criterio, conceptos *óseos*, *esqueléticos*, que hacen abstracción del hecho de que el cuerpo humano es el lazo umbilical con lo social. Desde un punto de vista fenomenológico, que es el que adoptamos en este ensayo, el cuerpo humano es nuestro emplazamiento social en el mundo. Puesto que lo corporal nos pone *a tono* con el mundo, pensamos que la visión ósea de la ciencia política da poca importancia al cuerpo, manteniéndose en una reflexión logocéntrica y de centrismo ocular —solo se puede ver con el ojo mental— que divide muy tajantemente entre la mente y los conceptos mentales, del cuerpo y sus procesos carnales.

La segunda, que explora la metáfora de *lo carnal*, enfatiza la función corporal en el espacio social. Tanto los antropólogos, como los sociólogos políticos, parecen desviarse de la imagen dominante del actor social como ente exclusivamente racional. Dado el predominio de la teoría de la acción racional

en el área de lo político, resulta importante contrarrestar dicho predominio con la idea de que la envoltura carnal es fundamental para el proceso de reciprocidad y de intercambio entre los seres humanos. Xavier Albó describe bien este hecho cuando expresa que «no ponemos en duda la importancia de continuar el análisis de la sociedad bajo los conceptos de clase social, pero cuestionamos muy seriamente la exclusividad de dicho análisis. *Es como un esqueleto sin carne. A fin de delinear nuestra identidad como pueblo, la silueta carnal es tan importante como el esqueleto*».[1] En efecto, el conocimiento carnal significa no solo la apreciación estética de la política como cuerpo, sino también la subversión del centrismo ocular que, como ya dijimos, está en la médula de los estudios politológicos, cuya búsqueda epistemológica tiende al hallazgo de ideas claras y racionales en torno a la institucionalización del estado.

Pero la metáfora de la carne no puede hacernos olvidar la urgencia del cambio social radical que plantea la teoría sociológica del *colonialismo interno*. Por ello, pensamos que esta tercera tendencia de las ciencias sociales, visceral por su fuerza contestataria, responde a las necesidades del análisis interno de naciones y territorios sometidos y explotados. Esta nueva experiencia de leer lo social desde las entrañas permite comprender que en sociedades plurales como la boliviana, las formas internas —las llamamos aquí viscerales— del colonialismo permanecen a lo largo de la historia, no obstante la antigüedad de la independencia nacional, la revolución del 52, la reforma agraria, la reciente participación popular, la simbología cívica y las ideologías nacionalistas e indigenistas.

A través de las metáforas del esqueleto, de la carne, y de las vísceras, buscamos presentar al lector poco enterado acerca de la amplia gama de intereses en torno al cuerpo humano, aspectos relacionados con el debate teórico entre la modernidad, la posmodernidad y la poscolonialidad. Puede ser que en la lectura de estas páginas algunos críticos encuentren que el empleo de las metáforas es todavía demasiado rígido, puesto que no explora las posibles vías comunicantes entre las tres zonas corporales; es también factible que un enfoque como el nuestro pueda ser acusado como disciplinariamente poco riguroso, desatento del análisis institucional que lleva a cabo la politología contemporánea. Sean cuales fueren las limitaciones de un enfoque fenomenológico como el nuestro, pensamos que su riqueza refleja la complejidad de los temas y la diversidad de los debates existentes en torno a la modernidad y a la posmodernidad de nuestros pueblos.

1. Xavier Albó, «Our Identity Starting from Pluralism in the Base», *The Postmodernism Debate in Latin America*, editado por John Beverley y José Oviedo en *boundary 2*, vol. 20, No. 3, 1993, 20. Las cursivas son nuestras.

1

Queremos de inmediato llamar la atención del lector hacia ese conjunto de imágenes que importantes cientistas políticos, como René Antonio Mayorga, emplean en el estudio de la vida institucional de la sociedad boliviana. «Estructura» y «vértebras» son metáforas que ayudan a definir y apoyar las relaciones mediadoras entre el Estado y la sociedad. Son, por tanto, metáforas muy útiles para este modelo *vertical* de análisis que busca abrir el camino a una democracia representativa, después de treinta años de gobiernos autoritarios o cuasi-autoritarios. A las imágenes de *estructura*, *vértebra* y *sistema*, añadiría la de «ingeniería institucional»,[2] metáfora empleada en el intento de sobrepasar la crisis política y económica de las sociedades contemporáneas. En efecto, dicha ingeniería tiene mucho que ver con la *estructuración* eficiente del ente político, bajo el supuesto de que los partidos políticos han sido deficientes instrumentos mediadores entre el estado y la sociedad, y que esta falla es la que más necesitamos enfrentar.

Puesto que las instituciones son *formas* a través de las cuales se estructuran y disciplinan los procesos de toma de decisión de los estados, la ingeniería parece entender bien el *telos* de estas instituciones, es decir, la forma en que ellas deberían funcionar. De este modo, la *ingeniería institucional* tiene mucho que ver, como metáfora del esqueleto o armazón social, con las máquinas, su mecánica, diseño y funcionamiento. Se me ocurre, entonces, que *ingeniería institucional* es un título que expresa el parecido de las instituciones con las máquinas, es decir, con los mecanismos que deben *funcionar* y producir algo. Un concepto clave para el funcionamiento de esta *máquina* institucional es el de *gobernabilidad*, es decir, la capacidad para resolver conflictos políticos y sociales a través de procedimientos democráticos. En el nivel institucional, la gobernabilidad solo podría ser lograda a través de la modernización del sistema existente de partidos políticos, alejando dicho sistema de las ideologías populistas que predominaron no solo en Bolivia sino en toda América Latina durante las décadas pasadas. En consecuencia, gobernabilidad es

2. Ver *Democracia y gobernabilidad en América Latina,* René Antonio Mayorga, coordinador Venezuela, Nueva Sociedad, 1992, particularmente los ensayos de Mayorga, Eduardo Gamarra y James M. Malloy. Para un estudio más profundo de ingenierías, ver Giovanni Sartori, *Ingeniería constitucional comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. En los aspectos relacionados con el tema de la gobernabilidad, nótese que ella responde a una ingeniería política basada en la lógica instrumental. Más que progresiva y articulatoria con el desarrollo social, la politología vela por el fortalecimiento de las instituciones estatales y se desentiende de aquellas nacidas de la sociedad. Desde esta óptica, la gobernabilidad es sistémica y de acercamiento al poder.

una forma de ingeniería institucional que se afirma fuertemente en la modernización del sistema de partidos. Y el modelo de modernización se apoya, a su vez, en la premisa de que el proceso de reforma institucional necesita fortalecer hoy, más que nunca, el sistema de partidos. Solo este fortalecimiento institucional podrá ahuyentar el peligro de aquél sea hecho presa de subjetividades micropolíticas que no son suficientemente racionales.

Queremos introducir unos breves comentarios a este marco de análisis. En primer lugar, se mueve dentro de una tajante división entre *sistema* y *mundo viviente*. Harry C. Boyte ha visto apropiadamente que «experimentamos esta división como el apartamiento entre lo inmediato, lo familiar, lo cotidiano, lo cercano a casa, por un lado, y, por el otro, las grandes instituciones y sistemas que nos abruman como montañas de granito que dominan el vasto panorama social con una lógica implacable».[3] La observación de Boyte se aplica bien al modelo de modernización que aquí discutimos. Los cientistas políticos ponen, pues, poca atención en las formas cotidianas de reproducción social. Estas formas pueden bien ser las nuevas migraciones del campo a la ciudad, las mismas que crean un nuevo *conocimiento público* que tiene mucho que ver con lo que hoy en día se denomina «cultura de fronteras».[4] Los nuevos actores sociales están ligados al desarrollo de una cultura urbana que abre *espacios públicos alternativos* (los mercados, las fiestas patronales, los rituales, etc.). Asociada a estos cambios se da una vigorosa infraestructura de información social creada a través de los sistemas radiales y televisivos de comunicación. Es claro que estos espacios públicos no son las instituciones de mediación tradicional entre el estado y la sociedad, sino instituciones pragmáticas de política popular que el modelo de modernización no toma en cuenta o rechaza como «antipolíticas».[5]

Es también importante aclarar que los cientistas políticos ponen poca atención en los aspectos culturales de los movimientos sociales, particularmente en aquellos vinculados con la formación de los estados nacionales. A partir del siglo XIX, la literatura latinoamericana fue una de las instituciones cruciales al desarrollo de la cultura nacional. Pero la función preponderante que la literatura cumple en el desarrollo de la cultura nacional argentina, por ejemplo, no se da en *literaturas menores* como la boliviana. Los cientistas sociales que han estudiado la crisis de legitimación social del estado boliviano no han visto la crisis de motivación social que está inscrita en obras representativas de la *alta cultura*. Esta crisis permite aventurar la hipótesis de que las culturas populares *en transición* a la democracia dejaron atrás los modelos *verticales* de

3. Harry C. Boyte, «The Pragmatic Ends of Popular Politics», *Habermas and the Public Sphere*, editado por Craig Calhoun, Massachusetts, MIT Press, 1993, p. 340.
4. Ver Iain Chambers, *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
5. Ver René Antonio Mayorga, *Antipolítica y neopopulismo*, La Paz, CEBEM, 1995.

formación de los estados nacionales por formas *horizontales* de cultura popular posmoderna, donde, en palabras de John Beverley, «su rechazo fácil es tan imposible como su fácil celebración tan complaciente y corrupta».[6]

2

No hay duda de la importancia de lo sistémico y de los aspectos estructurales de la sociedad. Pero tan crucial como el esqueleto —y unida a él— está la silueta carnal de las identidades étnicas que dan vida y contenido al marco institucional. La metáfora de la carne requiere, sin embargo, un diferente tipo de análisis, dado que trata políticas culturales ajenas a las formas convencionales del análisis de las ciencias políticas. Las nuevas guías teóricas provienen de la sociología y de la antropología, transformando el terreno de la cotidianidad en fuente de conocimiento. Interesa aquí resaltar la importancia de los análisis micropolíticos en el estudio de la diversidad étnica. Al brindar atención crítica a la cotidianidad, la micropolítica se relaciona con la práctica política y con el logro económico. De este modo, se torna muy difícil la evaluación del comportamiento de vastos sectores migrantes de la población urbana sin el estudio de sus rituales, de sus fiestas patronales y de los aspectos cada vez más crecientes de la economía informal. Conviene, sin embargo, señalar que mientras algunos sociólogos políticos exploran el aspecto festivo de estos movimientos sociales contemporáneos, otros, particularmente los sociólogos y antropólogos rurales, ven a estos movimientos como parte del hecho colonial todavía no resuelto.

Michel de Certeau distingue las «estrategias», que buscan disciplinar y organizar a la gente a través de las instituciones, de las «tácticas», especie de «antidisciplinas», es decir, procedimientos que manipulan conocimientos concretos de la realidad social.[7] En efecto, las estrategias, producidas por instituciones vertebrales y anónimas, son serias y acartonadas; las tácticas, por el contrario, tienen una naturaleza suavizante que introduce el juego lúdico en el sistema de poder. Estas distinciones entre estrategias y tácticas se aproximan con bastante precisión al modo en que los sociólogos políticos observan la diversidad étnica y multicultural de la sociedad boliviana, es decir, a la naturaleza *pluri-multi* de nuestra realidad.

6. John Beverley, *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 2.
7. Citado en Arturo Escobar «Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research», *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, editado por Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, Boulder, Westview Press, 1992, p. 74.

Lo carnal nos indica que es una mera ilusión pensar Bolivia en términos puramente vertebrales y homogéneos. Carlos Toranzo, por ejemplo, señala que «así como hay un impulso de los sujetos a sentirse inmaculadamente puros ya sea en su fuente ibérica o en su orilla de pueblo originario, del mismo modo existe y existió un empuje a construir la homogeneidad».[8] De esta manera, la homogeneidad encasilla al mundo en dogmas oligárquicos y proletarios que, en última instancia, desdibujan o distorsionan, a través de modelos ideales, el mundo real. «A fuerza de homogeneidades», dice Toranzo, «en los tiempos modernos también la revolución de 1952 quería la suya, invocaba a la construcción de un modelo mestizo homogéneo, donde se borre el rastro de la heterogeneidad, donde se pierda la huella de la diversidad».[9] La revolución, entonces, quiso hacernos culturalmente homogéneos, y éste, en el criterio de la sociología política, fue su más grande error. Una cosa es ser democráticamente iguales en la esfera política, pero esta igualdad no puede, de manera alguna, borrar el carácter plural y múltiple de las diversidades étnicas, regionales y culturales. En consecuencia, «por muy profunda que sea una revolución, y la de abril lo fue, no podía ni debía estandarizar todos los niveles de vida de la sociedad; su impulso de uniformización de la cultura tras el modelo mestizo, no podía ir sino al fracaso...»[10]

Abiertamente desconfiada del modelo de modernización que ve la sociedad apartada de su cotidianidad, la visión carnal intuye que solo la cultura puede explicar la diversidad. Toranzo escribe:

> Es tal vez por el lado de la cultura y, claro está, no por la vía del poder político, por donde se ha ido construyendo y explicitando la mezcla; es quizás por esa senda por donde se fue edificando la diversidad. Esa fineza de la multiculturalidad abrevó de todo lo diferente que posee el país, su resultado no ha sido sepultar a nadie, a pesar de que todos querían sepultar a todos; antes bien, su producto fue la reproducción de múltiples culturas, enlazadas las unas por la otras.[11]

Las penetrantes observaciones sociológicas que se concentran en la silueta carnal del cuerpo social tienen, sin embargo, su *blind spot*, su lado ciego que se resiste a aceptar las ondas festivas que acomodan pacíficamente la identidad dentro de la diversidad. En efecto, muchas de las afirmaciones carnales de lo *pluri-multi* nos llevan a una postura temperada, posmoderna, que no conflictúa la realidad y que se acomoda bien dentro del status quo. Parece ser que la

8. Carlos Toranzo, «Prólogo», *Lo Pluri-Multi o el reino de la diversidad*, La Paz, ILDIS, 1993, p. 8.
9. Idem, p. 8.
10. *Ibídem.*
11. Idem.

noción misma de *lo pluri-multi*, lo heterogéneo, pasa por alto la dependencia, la opresión y las formas históricas de dominación colonial. Resulta entonces importante balancear esta visión carnal con la posición visceral que la teoría en construcción del *colonialismo interno* introduce en el estudio de lo social. A tal efecto, dedicaremos la siguiente sección a la interacción entre lo moderno y lo premoderno como categorías de pensamiento del *colonialismo interno*. Es esta interacción tensa, conflictiva, la que lleva a esta teoría a explorar el lado oculto, visceral, del cuerpo social.

3

Nos parece que el lugar más interesante, en la teoría social boliviana, de esa tensión entre lo moderno y lo premoderno, se halla en el largo ensayo escrito por Silvia Rivera en «Violencias encubiertas en Bolivia».[12] En dicho ensayo, Rivera titula su primer capítulo: «Pachacuti: los horizontes históricos del colonialismo interno». En este capítulo, la autora diseña la coexistencia de varias capas de memoria histórica: el ciclo colonial, el ciclo liberal, el ciclo populista. Estas no son etapas sucesivas de desarrollo, sino temporalidades que reproducen la dominación colonial, transformándose en modalidades del colonialismo interno que explica la violencia estructural en Bolivia.

Resulta llamativo que Silvia Rivera hubiese decidido titular el capítulo «Pachacuti: los horizontes históricos del colonialismo interno». ¿Por qué «Pachacuti» y no simplemente «Los horizontes históricos del colonialismo interno? Porque el concepto «Pachacuti» (literalmente, *teoría del vuelco*; metafóricamente *teoría de la catástrofe*) es una categoría subalterna de pensamiento —para los propósitos de este trabajo, una metáfora de la visceralidad aymara— que coexiste e interactúa con la noción occidental de *revolución*. ¿Qué es lo que esta coexistencia nos enseña? ¿Por qué es esta articulación tan importante?

Si Rivera hubiera teorizado la Bolivia contemporánea exclusivamente desde los horizontes históricos de la revolución, habría quizás terminado con la reflexión vertebral y sistémica de la ciencia política. Para esta reflexión, las categorías de pensamiento son definidas por el observador, por el *ojo mental* del cientista social. Rivera, sin embargo, articula astutamente la dimensión moderna de las clases sociales con las ondulaciones étnicas de la identidad. Por ello, parece ver los problemas sociales con *ambos ojos*, es decir, los ve, en el decir de

12. Silvia Rivera Cusicanqui, «La raíz: colonizadores y colonizados», *Violencias encubiertas en Bolivia*, vol. 1, coordinado por Xavier Albó y Raúl Barrios, La Paz, CIPCA-ARUWIYIRI, 1993, pp. 27-139.

Xavier Albó, «como el problema de las clases explotadas y como el problema de las naciones oprimidas, dentro de un mismo Estado».[13] Creemos intuir, sin embargo, algunas importantes diferencias epistemológicas por las que pensamos que la investigación de esta teoría del colonialismo interno no se ajusta ni a la *teoría de los dos ojos*, ni a las metáforas del esqueleto y de la carne. Veamos brevemente estas diferencias, preguntándonos nuevamente ¿por qué Pachacuti?

La *teoría del vuelco* o *teoría de la catástrofe* va más allá de la *teoría de los dos ojos* porque su proceso oculto, visceral, no pone énfasis en las regiones *altas* del cuerpo humano (el observador de Albó todavía se asemeja a su predecesor cartesiano), sino en las profundidades encubiertas de las entrañas. El colonialismo, por ende, no es un conocimiento carnal que debamos percibir solo *desde afuera*, sino una sensación aguda, dolorosa, que debe ser erradicada *desde adentro*. La descolonización, entonces, es un fenómeno violento, una especie de catarsis, de limpieza y purga.

La visceralidad del colonialismo interno supera, pues, los peligros frecuentemente ligados al uso instrumental de las ciencias sociales. Como Rivera indica, «develar y desnudar lo que se conoce del «otro» —sea éste un pueblo indio colonizado o cualquier otro sector 'subalterno' de la sociedad— equivale entonces a una traición».[14] Lo que Rivera hace aquí es entretejer la ética con las ciencias sociales de tal modo que los investigadores no asuman una posición de superioridad o de poder ante lo subalterno, ni que lo transformen en objeto de estudio y de manipulación. Rivera, por tanto, avizora un nuevo tipo de intelectual alineado con la descolonización. De este modo, el rol del intelectual sería algo paradójico porque tendería a desplazar la centralidad de lo intelectual, tan afín a los proyectos elitistas de formación nacional. Por ello, Rivera afirma:

> [...] las ciencias sociales bolivianas se enfrentan hoy a una delicada opción: la de servir de instrumento legitimador de nuevas formas de dominación y de cooptación de las demandas indígenas en los nuevos proyectos políticos liberales y autoritarios de dominación; o de caminar por la senda abierta de las reivindicaciones indígenas, contribuyendo con elementos de análisis y sistematización, pero sin intentar suplantar a los propios indios como protagonistas organizativos y políticos de dichas reivindicaciones [...][15]

13. Xavier Albó, «From MNRistas to Kataristas to Katari», *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, editado por Steve J. Stern, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987, p. 402.
14. Silvia Rivera, «Sendas y senderos de la ciencia social andina», *Autodeterminación*, No. 10, octubre 1992, p. 101.
15. Silvia Rivera, «Sendas y senderos...», p. 102.

Comenzamos el ensayo con un comentario general sobre el esqueleto, la carne y las visceras. Sería conveniente concluirlo en el mismo tono.

4

La metáfora del esqueleto se mantiene, en nuestro criterio, dentro de la epistemología cartesiana basada en el *cogito* logocéntrico y mental. Expresa, entonces, la organización racional de las instituciones políticas. En tal sentido, el esqueleto simboliza la ingeniería estructural y sistémica de la modernidad. En el caso de Bolivia, representa la transformación cualitativa del sistema político y la concentración en las relaciones verticales entre el estado y la sociedad. El esqueleto, entonces, es la construcción vertical de un marco institucional que garantice la estabilidad y la gobernabilidad del sistema político. Esta forma racional de ver la sociedad a través del *ojo mental*, enfatiza el sistema de partidos políticos como la ligazón vertebral entre el estado y la sociedad. El esqueleto, en su sentido más profundo, es el uso de la diferencia entre las partes suaves y las partes duras del cuerpo humano como operador lógico del discurso social. Es, pues, una esencia invisible, una infraestructura ubicada dentro de la patología de lo suave. Es, por tanto, una forma inteligible que contrasta con la masa carnal del cuerpo sensible. En otras palabras, las partes duras del cuerpo orgánico se distinguen de los flujos comunicativos del metabolismo. Quizás por ello los cientistas sociales tiendan a evitar al cuerpo sensible, considerándolo *antipolítico* e irracional.

La metáfora de la carne, por el contrario, implica la *subversión* del *cogito* cartesiano. En efecto, el tema del cuerpo humano ha sido tradicionalmente considerado como algo estrambótico por el discurso filosófico occidental, debido, precisamente, a la hegemonía del logocentrismo cartesiano. En consecuencia, aparece la urgente necesidad, como Xavier Albó así lo confirma, de repensar la teoría política relacionando al esqueleto con la carne. Lo carnal, por lo tanto, introduce una aproximación cultural ajena al pensamiento político tradicional. De este modo, la naturaleza ondulatoria de las festividades representa un aspecto de lo carnal en el que la aparición de nuevos actores sociales modifica la tendencia logocéntrica de la modernidad, particularmente el legado cartesiano del centrismo ocular. Expresado así el problema, nos parece que la *teoría de los dos ojos* corrije esa tendencia logocéntrica del *ojo mental*, a través de la observación de la naturaleza multicultural de la sociedad boliviana. Pero, como hemos anotado en este ensayo, lo carnal corre también el peligro de estetizar la realidad hasta el punto en que ya no se vean las contradicciones, peligro en el que usualmente caen las interpretaciones posmodernas de la sociedad contemporánea.

Por último, la metáfora de las vísceras disuelve la tendencia posmoderna de anestesiar la realidad. Más allá de la *teoría de los dos ojos*, el proceso epistemológico *del adentro para afuera* exige que confrontemos al subalterno no solo como un sujeto *representado,* sino como agente de un proceso transformativo que puede algún día volverse hegemónico. Acentuamos aquí la sola posibilidad y la incertidumbre de dicho proyecto. De todos modos, y aun con el peligro de caer en el anacronismo, el proyecto tiene el deber ético de recuperar las dicotomías de la modernidad, particularmente el asunto no resuelto de la dominación colonial y de la lucha entre opresores y oprimidos. Nos parece que Silvia Rivera mantiene vivo este reto ético con la fuerza visceral del colonialismo interno.

El esqueleto, la carne y las visceras: tres metáforas corporales de la realidad social boliviana. La primera solo puede ser vista con el *ojo mental.* Es una metáfora invisible de la infraestructura institucional. La segunda, modifica el centrismo ocular con los *dos ojos*: ve tanto lo institucional, el análisis de clase social, con los problemas de la formación de identidades. Esta mirada, sin embargo, es todavía *exógena* porque sigue un movimiento epistemológico que va de *afuera para adentro.* Por último, las visceras indican un contra-movimiento que va de *adentro para afuera.* Y este proceso nos permite comprender las prácticas *endógenas* que exigen una reconceptualización de la democracia, a tono con la subalternidad y con la naturaleza multiétnica de nuestra sociedad. ◗

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

FORMAS DE SER CHOLO

Mabel R. Vargas Mendoza

Su profesor, un hombre entrado en años, le propuso que hiciera su habitación en una toldería, que observara los ritos y descubriera el secreto que los brujos revelen a los iniciados. A su vuelta, redactaría una tesis que las autoridades del instituto darían a la imprenta.
Jorge Luis Borges

Es ya común el hecho de considerar que la Revolución del 52, marca para los bolivianos el ingreso del indio al escenario discursivo cuando a partir de esa su condición, se convierte en ciudadano y grita en las calles la euforia de su conversión entre alcoholes, sinsentidos y sentidos: «desde aura carajo nosotros también nos podemos acostar con birlochas». Este deseo (aunque a simple vista nos daría una lectura sexual) es el antecedente para presentir que el indio desde ese entonces ha pretendido acceder a otras discursividades y que la Revolución le ha abierto una puerta para dar el paso, para ver una salida; pero que esta misma Revolución le ha cerrado, anulado varias puertas porque el hombre/ indio una vez más se ha frustrado.

1

Lo que pretendo hacer en este trabajo, no es organizar, explicitar ni cuestionar categorías académicas; por el contrario deseo ver, cómo estas categorías se operativizan en nuestra realidad cotidiana tan informe, tan singular y cuyo constante movimiento no se deja atrapar por los estudiosos. Para esto me voy

a centrar en los discursos populares de sujetos que ignoran su calidad de tales, al cholo en sí; y a lo que apuntará este intento de recorrido es más bien darle al hombre común de la calle, de la periferie, de la marginalidad su nombre propio como una necesidad de determinarlo mediante su discurso, creador de nuevas realidad y mediante sus actitudes, como creación de nuevas identidades.

Una forma de hacerlo es rechazar la postura de ver al cholo solo como un hombre biológico, sino que éste se construye como sujeto discursivo capaz de interrelacionarse con otros sujetos discursivos, no en el sentido de reflexionar sobre ciertas posturas ideológicas, políticas y socio históricas, más bien que este sujeto es capaz de reflexionar sobre su propia identidad, sus necesidades e imposibilidades, no con el afán de crear resistencias globalizadoras y abarcadoras para su medio, sino que su actuación solo se remitirá a darse *pequeñas libertades* que de ninguna manera intentarían desestabilizar una organización homogeneizadora como el Estado que tiende a anularlo, porque «en su seno se dan directa o indirectamente las contradicciones que lo determinan»; por lo tanto, este sujeto aparece solitario, individual, unitario, uniquito, sin embargo propone a través de su permanencia dinámica en la sociedad, discursos de diversa índole, especialmente pedagógicos y éticos, que lo sitúan en un campo social determinado, justamente, este campo social es el que lo sentencia porque supuestamente «no se puede esperar ninguna superación de él» o porque «lo que tiende a elevarlo simplemente lo hunde». (Antezana, 1989: 70).

Si tomamos al pie de la letra el mensaje de estas citas estaríamos cayendo en la idea de que el indio/cholo en Bolivia solo hizo lo que nunca debió hacer y que actualmente seguiría siendo para muchos una piedra en el zapato, difícil de sacar y solo quedaría el lamento diario de convivir *entre ellos, con ellos y como ellos.* Ahora bien, este cholo que tiene por su lado más indio, en tanto que el mestizo tiene más de blanco, circula su entorno entre lo autóctono y lo moderno, puede vivir entre estas dos instancias sin hacerse ningún problema. Es el cholo el que tiene la capacidad de moverse entre *Azúcar amargo* de Fey, *Please don't go* de algún grupo americano o simplemente *Solo por ella* de Maroyu.

Entrar en la polémica de planes, proyectos, políticas sobre la manera de conducir o analizar la expresión de los sujetos populares de nuestro país es simple y llanamente papa de otro k'epi. Aquí lo que se pretende hacer es demostrar que este hombre —sujeto popular— cholo supera su ingenuidad con un angustioso silencio lleno de preguntas que nunca podrían ser respondidas por él mismo: ¿Qué me hace pensar que estoy en el poder? ¿Cómo voy a poder ser yo, desde mis adentros, tal como soy y no como algunos que me han contado en su cuento, en su novela o en alguna que otra historia como lo raro, lo distinto, lo de abajo, bien abajo si un escritor me ha hecho a su imagen

y semejanza? ¿Qué soy, pues, mascarita de ciudadano, propietario, elector sin pena ni gloria a la que pueda sujetarme? Y por último ¿qué significa de significar ponerme corbata en el día y dormir en cuero de oveja con mi adobe en la noche? Trabajar y comprarle a mi mujer seda en vez de su *aksitu* y salir el domingo agarrados de la manito, marido y mujer como Dios lo manda y hacer crecer al *ch'iti* para que vaya al kinder y luego al primero para que aprenda a leérmelo los letreros que por *ai* podrían decir algo importante, porque yo ciego soy para las letras, pero mis hijos no tengan mi maldición de mi ceguera, la mujer puede nomás, no aprender porque después con su querido se puede estar carteando.

Desde eso, creo, que era importante analizar la realidad de muchos sujetos que luchaban su participación en el que decían nuevo Estado; este Estado, por su parte y siempre desde arriba, les hablaba y les habla desde su ignorancia letrada de manera vertical y ociosa, abriendo cada vez más la brecha de la diferencia: donde hay la etiqueta no hay mano en el chuño ni en el cyh'unchula.

A partir de esta frustración el hombre cholo, el popular va guardando para sí sus esperanzas, sus quimeras y sus ilusiones, que a la larga se irán despojando de su caparazón y saldrán a la luz como nuevas propuestas de subsistencia, de autorrealización, de dominio y de norma de vida.

Lo primerito que ocurrirá será el uso transformado de su apellido:

El Mamani será Marín
El Colque, Plata
El Quispe, Quisberth
El Quisberth, Guisberth
El Guisbert, Gisbert y así sucesivamente.

Y por ahora, no tocaremos a los cocanis y agüeros ardientes que a plan de papa, oca, queso y manzana bajo tierra comen sus huatías entre misas de vírgenes y derroche, haciendo gala de su poderío.

Esta serie de superposiciones de identidades nos llevan a comprender que este sujeto popular siempre ha vivido circulando, moviéndose de un lado a otro, y en cada lugar donde se ha establecido ha creado imaginarios sociales solventes y fluctuantes. De allí que su verdadera identidad jamás la ha percibido, más bien creo, que siempre ha querido olvidar su raíz y como rechazo, y como encierro o como lo que fuera, esta postura transicional lo convierte a la larga en resistencia, en *konanería*: «soy así y asisto nomás me voy a morir, indio, pero con apellido digno». Esto da cuenta que el origen o los orígenes diversos de nuestra cultura ha supervivido a todas y cada una de las imposiciones coloniales y muestra clara de ello es que la lengua oficial (español) rescata

mensajes del aimara, del quechua, del guaraní y que muy inocentemente vive y comparte su existencia, digámoslo así, con estos intrusos que hacen de su estadía un toque muy agradable.

Estos mensajes insertados en la lengua surcan nuestro territorio discursivo de diferente manera:

— Este *t'uru* ma jamás me va entender
— Tan alaraco el Pascual llama *k'unka* parece
— *Bola Boton*, ché gordo, te queremos

Por otro lado, el asistir a las fiestas, *prestes* más importantes de las masas populares es, sin duda, observar la disponibilidad que tienen los sujetos para adecuarse a cualquier situación. El ejemplo más claro se puede apreciar en la fotografía, en la filmadora que llevo atrapada en este lenguaje.

En la danza tradicional de la morenada, los morenos ya llegan entrando con su música dolida y colonizadora, están entrando por la avenida 16 de julio de la ciudad de El Alto. Lo primero, sus morenas figuras un poco rollizas van coqueteando ante los silbidos de los espectadores, agachan la cabeza ocultando su rostro y mostrando lo encendido de sus ojos peculiares y poco usuales por su maquillaje. La matraca de hacer raj, rajj, rajjj es un Apolo XI o un celular móvil hecho de hojalata sopleteada. Los miembros de la banda tienen los contrastes más diversos: zapatos y corbatas blancas, traje anaranjado fuerte casi ladrillo, camisa y sombrero negros, impermeable al estilo Dick Trace, es decir detectivesco y completar tal descripción una cinta verde chillón al borde de la copa del sombrero indicando con letras doradas *Hamantes Morenos* (hamantes con ache) y más aún su letra de morenada en coro cantada, cantada por todos:

Maniana te voy a llamar
para decirte que
me caso con otra mejor

Y sale don Felipe y baila doña Pacesa al ladito don Arturo con doña Abigail se están tomando una cervecita Paceña, bien fría, como el cuerpo te lo pide, Joaquino se mete en la banda, se baila y se canta, deja su tinku y mueve su morenada, deja su caporal y se embriaga, deja su lenguaje —el que le han enseñado en la hoyada— y reclama entre quechuas y aimaras, entre aimaras y quechuas los ritmos sonados de su español:

— Ay mamacita, besito te daría en tu piernita, aunque sea en tu media naylon.

— Soj, sojj, sojj viene viniendo el río con todas sus piedras, trayendo desalientos, así igualito que vos preparando tu finish conmigo.

— Yo, gil, mi reina te dicho, te suplicado. Y vos haber qué me has contestado: «mi reino no es de este mundo» mi has dicho riéndote de tu risotada.

Este cúmulo de interrelaciones discursivas simultáneas, de ninguna manera puede pasar de largo y nosotros hacernos los locos. Estas expresiones que se constituyen como discursos altamente alimentados de una estética popular, dan al emisor calidad de sujeto con todo *el poder de la palabra* porque proponen una enseñanza que día a día se insertan en nuestra práctica cotidiana de comunicación. En el minibús, en la fiesta, en la reunión vecinal se expresan estas expresiones. Saliendo y entrando del centro, trotando a la periferie, llevando discursos y recogiendo otros. De un lado a otro, como siempre caminantes, como siempre arrieros, como siempre *pasantes.*

Este comportamiento no solo nos servirá para plantear una estética de lo popular, sino para descubrir y explicitar sentidos difíciles de organizar, pero, que en una situación de análisis como ésta, su aprehensión resulta urgente.

Estos discursos que muchas veces se presentan como burla, ironía y sencillamente insulto (para la Academia) quedan en nuestra lengua como los matices, los colores, olores y sabores de una lengua brusca y fuerte en sonidos que deja escapar desde su dureza la chispa y el encanto de nuestra forma de hablar, de nuestra forma de ser.

Para ilustrar este laberinto discursivo, me voy a permitir el permiso de expresar algunas cositas más a manera de conclusión:

— Este maricón, *k'ewa rancho, arroz chupita* parece pegado a las polleras de su madre.

— Vamos al *warmy k'hatu* nos faltan potencias.

— El *runa k'hatu* en fracaso ha entrado, las mujeres todavía no se han acostumbrado

— Tan feo, *alko uya* tiene

— Mirale a la Blanca, con sus *chungul media* patas de elefante.

— *Supaypa wachask'a* desgraciado, me has arruinado la vida.

— Peinate, pues, *c'uchi dibujo.*

Ahora bien, esto nomás habría sido este trabajo, demostrar que el hombre popular/cholo, mujer también, se expresa como quiere, como ha aprendido y desde donde sabe para que la ceguera de sus anteriores no sea maldición de sus días y que si esto no sirve para estudio de los estudiosos, dejaremos nomás que sigan con su capricho de caprichosos. ◗

He dicho bien,
bien he dicho

kipus
REVISTA ANDINA DE LETRAS
9/1998/UASB-Ecuador/Corporación Editora Nacional

LA LITERATURA INDÍGENA CENTROAMERICANA AYER Y HOY[1]

Magda Zavala

La historia y la crítica literarias de Centroamérica han desestimado reiteradamente la existencia de un universo literario indígena. Es asunto que se deja a antropólogos y lingüistas. De ese modo, es hoy todavía un campo de estudio poco delineado y casi inaccesible.

Luego del olvido de la escritura jeroglífica en el siglo XVII[2] y del fin de las instituciones coloniales que propiciaron el rescate del pasado precolombino, los indígenas centroamericanos perdieron la huella de su propia memoria cultural. Los monumentos preservados pasaron a manos de coleccionistas extranjeros (los tres —o cuatro— códices mayas sobrevivientes se encuentran en museos de París, Madrid y Dresde) y de científicos mayistas. Hasta el presente, no existen publicaciones ni estudios que tengan circulación regional sobre

1. Esta ponencia se deriva de una investigación realizada por Magda Zavala y Seidy Araya en la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, entre 1993 y 1995.
2. La cuestión de la escritura indígena es materia de arqueólogos y otros especialistas en culturas pretéritas y sus sobrevivencias en el presente, muy pocas veces del literato. Por esta vía, la literatura indígena escrita del pasado (recogida mediante la escritura latina en lenguas indígenas, o la contenida en los códices originales) no alcanza ciudadanía. Se piensa y concibe al indígena en cuanto perteneciente a una cultura ágrafa, lo cual dista de ser real en el caso de Centroamérica, antes de la Conquista.
   Uno de los mayores despojos de la conquista fue la privación de la escritura antigua (mediante prohibiciones y persecución directa de los libros), y la exclusión del indígena de los bienes de la cultura letrada de raíz europea, dicho esto sin ignorar los valiosos, pero fallidos, intentos similares a los del Colegio de Tlatelolco, en México.
   La escritura jeroglífica logró sobrevivir hasta el siglo XVII (1697), aunque entonces su práctica se reducía a la isla Tayasal, en el lago Petén, último reducto maya que escapaba a la Conquista.

estos documentos, con lo cual, los habitantes de la región nos vemos privados de este acervo.

En el siglo XX, se le ha otorgado cierto estatuto literario a un conjunto de textos míticos o poéticos de origen precolombino, tales como el *Popol Vuh* o *Pop Wuj,* el *Memorial de Sololá* o *Anales de los Cakchiqueles* y *El Rabinal Achí*, recogidos por europeos en distintos momentos de la historia de la región. Sin embargo, se le ha negado este carácter a la tradición oral indígena de carácter creativo que persiste, de generación en generación.

Por otra parte, hay una evidente confusión respecto al ámbito que abarcan las literaturas indígenas. Por ejemplo, el lingüista costarricense Adolfo Constenla, excluye de su consideración los textos recogidos por monjes (Constenla, 1976: 4), mientras que Adelaida Lorand habla del indio en la literatura guatemalteca y cita, entre los autores de literatura indígena, a Miguel Angel Asturias.

Todo esto nos indica que es necesario llegar a precisiones más finas, al modo de lo iniciado por Martín Lienhard en *La voz y su huella*, que nos permitan identificar y explicar la variedad textual en este campo.[3]

En realidad, las literaturas propiamente indígenas lo son, tanto por su pertenencia étnica de su productor (individual o colectivo, actual o pasado, identificable o anónimo), como por la naturaleza de sus textos que se construyen sobre la base de los discursos propios de los pueblos, e incorporan las formas de creación verbal y los temas que les son propios. Es el caso de la antigua y nueva literaturas mayas.

Los estudios literarios y las literaturas indígenas

Como es sabido, las ideas políticas han generado paradigmas para la valoración cultural. Es así que el pensamiento, sea conservador, liberal o socialista, ha dado lugar a la selección de corpus y cortes temporales en las historias y la crítica literarias de los países centroamericanos, como ocurre en general. A partir de ese fundamento hemos podido corroborar que, durante el siglo

3. Lienhard identifica una literatura etnotestimonial (texto testimonial que alude a reivindicaciones de etnia, como lo hace Elizabeth Burgos con *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 1983) o etnoficcional (literatura que, partiendo de textos indígenas, fabrica un discurso étnico de ficción que asume, al modo de Mario Roberto Morales con *Señores bajo los árboles* (1995) (Lienhard, 1990: 289). Estas literaturas no solo se ocupan del tema del indígena, sino de la tradición discursiva, los valores estéticos y las denuncias que expresan las culturas autóctonas. Son, sin embargo, éstas últimas, literaturas que se deben a la mediación de un agente que se encuentra fuera de la cultura indígena.

XX, los estudios se muestran predominantemente conservadores: se inclinan por eliminar el estudio del período precolombino y empiezan sus análisis con un breve bosquejo de la Conquista española y la Colonia.

Estos trabajos aseguran que el arte indígena careció de la vitalidad que le hubiera permitido conformar una vertiente cultural en Centroamérica, durante el período colonial y posteriormente. Dejan de lado así el etnocidio soterrado y abierto que ha privado a estos pueblos de su condición de sujetos históricos. En cambio, lo estudios se han preocupado por subrayar la vinculación del istmo con los modelos occidentales, en busca de signos de identidad.

Representativos de esta tendencia son los trabajos de Abelardo Bonilla para Costa Rica (1957), Rodrigo Miró en Panamá (1970) y los primeros estudios de Jorge Eduardo Arellano (1966) de Nicaragua. Para ejemplificar esta posición, examinemos los razonamientos de Bonilla.[4]

> Durante los dos primeros siglos de las colonia, el pensamiento americano fue español, y en el último medio siglo, como durante la independencia, pudo ser antiespañol, pero no americano sino europeo, occidental. América es y será parte de Occidente y sus mejores afanes no pueden encaminarse a crear una filosofía o ciencia del mestizaje, lo que significa descender en el orden continuo y creciente de la cultura, sino a incorporar el mestizaje a la cultura occidental (p. 30).

Estas afirmaciones se sustentan en la concepción evolucionista lineal de la historia y el mito del progreso, ideas propias de la Ilustración, que se encuentran hoy en franca crisis entre los intelectuales, pero que siguen animando los proyectos políticos.[5]

4. Este estudioso empieza su historia con las crónicas del Descubrimiento porque considera que la cultura precolombina de Costa Rica no tiene significado en la vida literaria nacional. Propone el autor que ésta ha sido una literatura de autoformación, sin ninguna raíz aborigen y escasos vínculos coloniales con el arte europeo. A partir de esta orfandad inicial se ha producido una literatura auténtica, «libre de novelerías y derivada de la evolución normal de la nación y de sus relaciones culturales» (p. 15). Dadas estas circunstancias, Bonilla opina que no se justifica el indigenismo artístico ni político en Costa Rica, sino que la meta de las letras costarricenses debe ser alcanzar la excelencia mediante la emulación de la literatura universal, que se identifica con las normas de la literatura grecorromana, española y francesa.

5. Orientados por tales parámetros, es explicable que, intelectuales como Bonilla, piensen que los pueblos americanos deben avanzar hacia ese modelo deseable; progreso y modernidad equivalen a europeización —y desde aproximadamente la mitad de este siglo a estadounización— y esa meta erradica del orden cultural la presencia de etnias que la pongan en peligro. Esta concepción, todavía vigente en parte considerable del mundo académico,y sobre todo en el político, ve retratada la infancia o inicio de la vida social humana en los llamados *pueblos primitivos*, donde privaría un orden emocional, y considera que la culminación de la vida civilizada está en el sociedad europea, concebida como etapa de madura racionalidad.

Por su parte, la perspectiva liberal, en varias historias literarias centroamericanas, acepta la existencia de las culturas precolombinas, pero como pasado que acabó de manera rotunda. Así, repetidamente reivindican los textos indígenas antiguos en calidad de substrato o protoliteratura, pero niegan su integración a la modernidad literaria, que empieza con la llegada de los conquistadores. Por la visión que diseñan las historias literarias, habría una especie de foso o ruptura que impidió —e impide— la circulación de bienes culturales del campo indígena al criollo o mestizo. Esta línea de pensamiento se observa en José Francisco Martínez de Honduras (1987) y en los guatemaltecos Francisco Albizúrez y Catalina Barrios.

En cuanto a la crítica centroamericana de orientación marxista —que tanto desarrollo tuvo en el campo de las ciencias sociales— en el ámbito de los estudios literarios tendió a ignorar la diversidad literaria y la variable étnica en la literatura del presente. Asumió una postura semejante a la propia de los liberales frente al arte precolombino y se dedicó al análisis de los textos literarios de la literatura consagrada o de textos emergentes representativos de grupos sociales en conflicto. Un ejemplo de esta línea crítica puede ser el pensamiento de Sergio Ramírez Mercado, quien al respecto dice en la «Introducción» a su *Antología del cuento centroamericano*:

> Sus legados literarios fueron una narrativa y una poesía, ambas de carácter primitivo oral, que no aparecen organizadas en libros sagrados y que por sobre su dispersión inicial sufrieron una lenta decantación a medida que los grupos indígenas iban siendo diezmados y dispersados (1984: 11).

A pesar de esta percepción que desestima los alcances del legado textual precolombino y su incidencia posterior en el haber literario centroamericano, esta línea crítica destaca y antologa a los escritores que muestran preferencia por el tema del indígena expoliado y sujeto a la violencia de las relaciones sociales, al modo de Mario Monteforte Toledo en *Entre la piedra y la cruz* (1948) y *Donde acaban los caminos* (1953).

Aunque varias historias literarias de la región, tanto de Honduras, como de Nicaragua o del El Salvador, reivindican estos textos como parte de sus literaturas nacionales, su referencia se reduce a la mención escueta de los libros. Se carece de estudios que, al modo de Miguel León Portilla en *Literatura del México antiguo,* o de Angel María Garibay en *Historia de la literatura náhuatl*, den cuenta pormenorizada y antológica de los textos literarios específicos, contenidos en los distintos documentos.

En general, los estudios literarios en América Central[6] han considerado a

6. Además, poco se ha teorizado en América Latina sobre estos textos. Para este tipo de literatura, Angel Rama acuñó el concepto de «literatura transculturada» y Antonio Cornejo

las literaturas indígenas fuera de los márgenes de lo literario o en sus bordes, y les han atribuido poco valor frente a la literatura ilustrada, salvo algunas excepciones. De este modo, han obviado así la presencia de una continuidad literaria creada por los grupos indígenas desde antes de la Conquista.

Dudas sobre la condición literaria de los textos indígenas, certezas sobre las crónicas

Numerosos excépticos expresan duda acerca del origen auténtico de los textos precoloniales. Se sabe que los conquistadores españoles destruyeron casi toda la obra escrita de los pueblos aborígenes mesoamericanos. Solo las expresiones de arte visual, elaboradas con materiales perdurables, como la escultura, el arte cerámico y la arquitectura, resistieron en parte al exterminio, por mantenerse ocultas bajo tierra o en el interior de las selvas.

El proceso de rescate y conservación de los textos, en que también participaron protagónicamente europeos, crea un espacio de incertidumbre. Efectivamente, la elite de los historiadores y sacerdotes indígenas asimilados asumieron funciones de escribanos, bajo la dirección de peninsulares o teniéndolos en perspectiva como destinatarios de los mensajes. En algunos casos, el objetivo fue preservar las tradiciones y valores antiguos, así como promover reinvindicaciones simbólicas (por ejemplo, sobre el origen e historia de las etnias y de sus grupos dirigentes) o materiales.[7]

Los estudiosos de la literatura que han sido proclives a la exclusión de estos textos, han hecho hincapié en la impronta occidental que recibieron —desde el uso del alfabeto latino o la lengua española, el libro y el papel europeos, hasta el hecho de que iban dirigidos a los administradores y gobernantes metropolitanos. Consecuentemente, se aduce que estos documentos no son literatura verdaderamente indígena, puesto que conservarían huellas poco profundas de las culturas originarias. Por supuesto, se carece de estudios pormenorizados que prueben esta presunción. En todo caso, el posible grado de mestizaje inicial que habrían procurado sobre los materiales simbólicos indígenas los procedimientos y objetivos del rescate colonial, no puede descalifi-

Polar el de «literaturas heterogéneas». Se indica así que estos conjuntos textuales son espacios de conflicto sociopolítico, de yuxtaposición de cosmovisiones y lenguas, espacios de oposición más que de armónica fusión mestizada.

7. Señala Martín Lienhard que a menudo esta tarea se realizó desde la perspectiva de la aristocracia vencida (1990: 61). Durante la Colonia, se transcribieron códices prehispánicos, se hicieron recopilaciones y los indígenas letrados se convirtieron en informantes de los misioneros católicos acerca de los mitos, la ciencia y la historia precolombinos.

carlos; además, sería necesario un arduo trabajo, que está por hacerse, para precisar hasta qué punto calaron sobre ellos puntos de vista occidentales.

Sintomáticamente, opera un razonamiento similar, pero a la inversa, para asegurar el carácter literario de las crónicas de españoles venidos al Nuevo Mundo. Las crónicas serían literatura hispanoamericana porque hablan sobre América. En ese caso, no se es muy exigente con la búsqueda de signos de pertenencia.

Aunque con mezclas occidentales, lo cierto es que varios de los documentos indígenas coloniales muestran su origen antiguo, sea que fueran escritos con alfabeto latino en español o en lenguas indígenas.[8] Por esa vía, en ocasiones fue posible conocer sobre la existencia, previa a la Conquista, de escritura en códices o libros de corteza cubiertos con pieles, que les antecedieron; además se cuenta hoy también con el testimonio de las inscripciones monumentales en piedra y en cerámica, de las que se ha dicho últimamente que son un texto cultural donde es necesario *leer* sentidos hasta ahora mudos.[9]

En cuanto al aspecto específicamente literario en ellos, la inmensa bibliografía, ya casi inabarcable, dedicada a los estudios de las culturas de Mesoamérica y la, aunque menos numerosa, considerable producción sobre las agrupaciones humanas del Sur de Centroamérica (ocupada de la arqueología, la historia cultural y la lingüística precolombinas principalmente) aportan escasamente al estudio de la condición literaria de los textos indígenas.

La marcada exclusión del texto oral indígena

Si bien en las culturas mesoamericanas existía escritura, eso no significa que la presencia de textos escritos fuera generalizada; en realidad, la función de los códices era complementaria para la preservación y transmisión orales del conocimiento científico y del acervo histórico o artístico. Los códices eran sumarios de una amplia gama de literatura oral: poesía, lírica, épica, narrativa e

8. El argumento de la lengua —español o lenguas autóctonas— se usa también en varios sentidos para restar carácter literario a los textos indígenas. En el caso de las transcripciones de documentos prehispánicos al español, la duda sobre su autenticidad proviene de lo azaroso de la traducción que podría alterar los originales e introducir elementos de la cosmovisión occidental. Es algo similar a la búsqueda de pureza racial, proyectada al ámbito de los textos.

9. Por su parte, la tarea del desciframiento de los jeroglíficos, aún inacabada, y los avances en la investigación arqueológica, también proporcionan al campo literario valiosos aportes. El vasto y poco explorado conjunto de la literatura indígena requiere del esfuerzo mancomunado de varias disciplinas, distintas y convergentes.

información histórica, astronómica, mítica y didáctica. Las razones que llevaron al olvido del código escrito indígena explican también la desaparición de la memoria oral sistemática que acompañaba a la escritura. Sin embargo, aún hoy entre los pueblos indígenas centroamericanos y en los sectores sociales no letrados, la creación verbal tiene un lugar destacado en la tradición oral.[10] Esto es, los pueblos indígenas actuales cultivan la *creación verbal*, por diversos medios formales que provee la oralidad.

En la memoria oral, antropólogos y lingüistas han encontrado importantes vetas literarias. Así lo demuestran numerosas publicaciones como las contenidas en la revista *Tradición oral indígena costarricense*, de la Universidad de Costa Rica, los textos recopilados por Doris Stone y María Eugenia Bozzoli entre los bribris; los cuentos incluidos en los estudios de Anne Chapman en Honduras (*Los hijos del copal y la candela*, 1985) sobre la tradición oral del pueblo lenca; la poesía miskita recopilada por investigadores de la talla de Eduard Conzemius (Jorge Eduardo Arellano, 1990: 11); las recopilaciones de Celso Lara Figueroa en áreas indígenas de la actual Guatemala, aparecidas en la revista *Folklor Americano* y la revista del Instituto de Investigaciones Folklóricas de la Universidad de San Carlos, entre muchos otros trabajos similares realizados en Centroamérica.

La mediación de los científicos que, a menudo, permite conocer la voz de los pueblos indígenas, crea también dificultades. Por su vía, el referente —la comunidad originaria— y el punto de vista de sus miembros alcanza el sitio cultural que otorgan los documentos, esto es, logra existencia en la esfera letrada; sin embargo, muchas veces se ha descubierto en ellos, como en los primeros tiempos coloniales, la percepción occidentalizada del mediador.

Textos precolombinos en América Central

Como se ha dicho anteriormente, los textos indígenas centroamericanos que datan de la época precolombina, específicamente los tres códices que pertenecen al mundo maya (dresdense, Tro cortesiano o Madrid y el de París o Peresiano) se guardan fuera de la región, son poco editados y escasamente co-

10. Este es un fenómeno común a muchos pueblos o grupos sociales sin escritura. Por ejemplo, los griegos antiguos tuvieron una magnífica *literatura* oral, antes de la consolidación de un sistema de representación lingüística de tipo gráfico. Por la vía oral, crearon en el período preático (desde el siglo XII-VII a.C. hasta el siglo V a.C.) grandes epopeyas mitológicas (La *Ilíada* y la *Odisea*), que luego se fijaron mediante la escritura y dieron fundamento a la civilización occidental.

nocidos por lo literatos centroamericanos y totalmente ajenos a la cultura maya del presente.

La aparición de otros textos en el área mesoamericana de Centro América, ha permitido fijar un conjunto relativamente estable de textos recogidos durante el período colonial o posteriormente, en calidad de representativos de la literatura de las etnias presentes, especialmente de los mayas y los grupos de filiación nahua. Es el caso del *Popol Vuh*, el *Memorial de Sololá o Anales de los Cakchiqueles* o de *Tecpan Atitlán*; los *Títulos de los Señores de Totonicapán,* los *Libros de Chilam Balam,* y el *Rabinal Achí* (Baudet, 1979: 51 y ss.) Jorge Arellano menciona, además de los indicados, el *Título de la casa de Ixquib Nihaib, Señor del Territorio de Otzoya* (1990: 3). Albízurez y Barrios adicionan a esta lista el baile-drama del *Palo volador* (1981: 44). También se incluye el texto los *Cantares de Dzitbalché* y el baile drama colonial mestizo de Nicaragua, de fuerte componente indígena, conocido como *El Güegüense.*

Muchos de estos textos, en particular los llamados *títulos*, *probanzas* (discursos legales recogidos por los españoles donde constaban testimonios indígenas) y memoriales, permiten a los vencidos el reclamo de derechos negados. Algunos de ellos se escriben en las esferas de poder colonial (los españoles y los indígenas nobles) y otros corresponden a la voz de las colectividades de indígenas del común. El *Título de Totonicapan* por ejemplo, que se escribió en quiché en el siglo XVI, fue conservado por los indígenas hasta su presentación en un litigio, como prueba, en 1834 (Lienhard, 1990: 77).

Resta también la importante empresa de intentar el estudio comparativo de los textos del área maya (tanto los reconocidos, como el material que proviene de las fuentes orales de hoy) con los textos de la llamada Baja Centroamérica, fundamentalmente de fuente oral contemporánea. Es necesario un gesto similar al que, en los estudios históricos, realiza la *Historia General de Centroamérica* (1993) cuya edición, a cargo de Robert Carmack, logra articular un estudio en que se afirma la variada y compleja composición cultural de Centroamérica y su particular desarrollo en la Antigüedad.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, es posible observar que en determinadas circunstancias se acepta el carácter literario de los materiales indígenas. En esos casos, los textos reciben un tratamiento similar a la pieza de museo. Esto significa que se hace un inventario de ellos, se les fecha, se estudian en su descubrimiento y trayectoria, se les canoniza y se indica cuál es su sitio de conservación. Sin embargo, no se deriva de este tratamiento un interés por hacer circular estos libros de manera impresa entre los centroamericanos, salvo excepciones notorias como el *Popol Vuh.*

Difícilmente, textos recogidos en las comunidades indígenas de hoy llegan a ser canonizados por la crítica literaria y cuando esto ocurre, se debe a que reciben el respaldo de la autoría de un escritor o científico que sirve de intermediario.

La literatura indígena y los escritores

Quizás la ruta de acceso más común de la literatura indígena al mundo de las letras occidentales ha sido la labor de reelaboración que algunos escritores criollos, mestizos y extranjeros han emprendido con bastante éxito. Curiosamente, una buena cantidad de escritores reelaboran los materiales indígenas bajo los presupuestos de la literatura infantil.[11] Este es un campo especialmente receptivo del mito indígena que se transforma, mediante sutiles y complejos procesos de producción ficcional, en materia ejemplarizante o maravillosa por medio del cuento, la leyenda, la fábula y otros.

En el presente de la región, varios autores se distinguen por su propósito de incorporar el componente indígena a su literatura, con la intención de rescatar aspectos propios de las culturas y las literaturas del pasado precolombino. Es el caso del hondureño Julio Escoto en *El árbol de los pañuelos* (1972) o de Gioconda Belli en *La mujer habitada* (1988), novelas que buscan en la historia antigua de la región valores y esperanzas para el presente.

No hay duda sobre las intenciones que nutren estas empresas. Se trata por lo general de escritores sensibles a la diversidad cultural y a la reivindicación de las etnias que han sufrido marginación. Sin embargo, no siempre su producto logra la necesaria neutralidad del autor, para expresar de manera profunda y fielmente la cultura autóctona. Suele suceder que la información sobre el mundo indígena, al pasar por el tamiz de los modelos filosóficos, religiosos y estéticos (todos sabemos que existe un indio del romanticismo, otro del modernismo y otro más del indigenismo...) de Occidente, en muchos casos oculta, más que revela el mundo autóctono.

Es posible encontrar distintos grados y formas de integración de estas esferas, que van desde los discursos científicos del antropólogo, pasando por el etnotestimonio y la etnoficción, hasta la ficción propiamente dicha que se nutre de materiales indígenas. En este último caso, el autor procura el logro de una estilización de los textos indígenas, donde éstos son un antetexto o palimpsesto que permite el logro de nuevas formas estéticas.[12]

11. Muchas veces se desprenden conexiones entre el mito indígena y la literatura infantil, como si se considerara, aún con espíritu de la Ilustración, que *el buen salvaje* es como un niño y que las culturas indígenas ilustran la infancia de los pueblos.
12. Estos contactos ocurren por medio de relaciones intertextuales en que la ficción es portadora de huellas de los textos y voces indígenas, pero en función de los objetivos estéticos del escritor, entre los que pueden existir propósitos testimoniales. En Centroamérica, además del trabajo ejemplar de Miguel Angel Asturias, podemos agrupar aquí en el presente

Los textos de autor fundados en materiales indígenas tedrían solo consecuencias positivas, si no se anunciaran a sí mismos como recuperación del mundo del indígena y de su cultura. Al suceder así, se da una especie de usurpación simbólica. Por ello los llamados *estudios poscoloniales* se ocupan en la actualidad de analizar los modos de presencia o de intervención del mediador o escritor en los textos de raíz étnica.

Textos indígenas del presente

Según hemos señalado anteriormente, en la actualidad de Centroamérica, se excluye del ámbito de las literaturas nacionales la creación verbal indígena porque, además de no expresarse en español, se le considera un subproducto verbal de literariedad poco probable. De este modo, se niega la diversidad étnica de Centroamérica, en favor del sector más blanco, que habla español y es receptor entusiasta de la perspectiva eurocéntrica.

Sobreponiéndose a las exclusiones, las nuevas formas de protagonismo social de los pueblos indígenas, en la segunda mitad del sigo XX, han identificado grupos de escritores indígenas que son portadores de las voces comunitarias, sea que escriban en español, en lenguas autóctonas, en inglés u otro idioma, especialmente entre los mayas y los cunas.

Estos escritores, entre los que se distinguen los poetas Humberto Ak'Abal y Calixta Gabriel, así como los novelistas Luis de Lión y Pedro Gaspar González, en Guatemala; o el poeta Aresteides Turpana en Panamá, procuran integrar sus textos al circuito del libro impreso. Los poemarios y recitales les permiten también transmitir una especie de *ars poética* colectiva, que afirma, documenta y da a conocer rasgos de la identidad étnica. También el trabajo literario de Rigoberta Menchú, iniciado probablemente con su acceso al mundo del libro mediante el etnotestimonio que recogió Elizabeth Burgos, es otra muestra de la búsqueda de expresión creativa, como vía para mostrar presupuestos culturales íntimos y sensibilidades estéticas soterradas de las etnias que habitan nuestra región.

El perfilamiento de una estética literaria con rasgos comunes, a partir de los textos de los nuevos autores indígenas, tanto en el orden formal (por ejemplo, el uso de los mecanismos clásicos llamados «paralelismo» y difrasismo y el empleo de elementos no léxicos, como los ideófonos),[13] como en la percep-

a escritores como Arturo Arias de Guatemala, Julio Escoto de Honduras, Gioconda Belli de Nicaragua y José León Sánchez de Costa Rica.

13. El sorprendente poema de Ak'Abal llamado «Cantos de pájaros», muestra hasta qué punto, con un solo recurso formal es posible construir un universo estético. El poema consiste

ción sensible e ideológica de la realidad, han de permitir a no muy largo plazo, la elaboración teórica más sistemática en torno a estas manifestaciones.

La aparición de escritores y poetas indígenas que reivindican un lugar para su escritura es un fenómeno notablemente nuevo, reconocible y enfático en el momento actual. Se trata de un paso diferente que rompe el anonimato comunitario de las recopilaciones. La voz de poetas indígenas empieza a aparecer en antologías y poemarios de la región, en particular, los elaborados por extranjeros.

Ha quedado atrás el tiempo en que el indígena borraba su identidad tras las formas y juegos retóricos de un movimiento estético en boga. Ahora el escritor indígena reivindica un lugar en el campo estético con una sensibilidad que procede de presupuestos culturales distintos a los de Occidente.

Conclusiones

Hemos podido comprobar que existen distintas formas de expresión textual del mundo indígena centroamericano, unas aceptadas y canónicas, otras omitidas o silenciadas. En mucho, todavía los textos indígenas quedan reducidos a su valor arqueológico y la literatura oral indígena contemporánea, así como la nueva literatura de autor indígena, no llegan a ser objeto de estudio ni reconocimiento, aunque ocurren casos excepcionales como el de Humberto Ak'Abal en Guatemala.

La literatura indígena revela, con voces nuevas, el pasado literario y su modos de persistencia en el presente y muestra cómo las antiguas literaturas, lejos de ser primitivas, corresponden a la madurez y refinamiento de civilizaciones que lograron una percepción del balance adecuado entre las necesidades humanas y las demandas del mundo natural. Estas cualidades son dispensables para la cultura industrial y posindustrial, si quiere sobrevivir a sus propias limitaciones, que amenazan la sobrevivencia de la especie humana.

en la enumeración de una serie de sonidos onomatopéyicos que dan cuenta de la diversidad de pájaros, propia del hábitat del autor, según la percepción que le permite su lengua materna, el quiché. Veamos un fragmento:
"K'up, k'up, k'up...
Saqk'or, saqk'or, saqk'or...
Ch'ik, ch'ik, ch'ik...
tukumux, tukumux, tukumux...
K'urupup, k'urupup, k'urupup...
Ch'owix, ch'owix, ch'owix..."
(Humberto Ak'Abal, *Puente de palabras*, en prensa, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica).

La literaturas indígenas, oral o escrita, de la antigüedad y de hoy, aportan continuamente al quehacer literario, sea por la vía directa, con su voz propia, sea por medio de la obra de autores sensibles que saben ingresar a la dimensión cultural indígena y servir de portavoces de los múltiples clamores con que estos pueblos abandonan un siglo más de sojuzgamiento. ◗

Obras citadas

Ak'Abal, Humberto, *Puente de palabras*, en prensa, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

Albízurez Palma, Francisco; Catalina Barrios, *Historia de la Literatura Guatemalteca*, Editorial Universitaria de Guatemala, 1981-1986.

Arellano, Jorge Eduardo, «Literatura indígena de Centroamérica 4. Estudios en Búsqueda de nuestra identidad», *Boletín de Bibliografía y documentación*, Managua, abril-junio 1990.

Baudet, Georges, *Las letras precolombinas*, México, Editorial Siglo XX, 1979.

Bonilla Baldares, Abelardo, *Historia y antología de la literatura costarricense,* San José, 2a. ed., Editorial Costa Rica, 1967.

Carmarck Robert, *Historia antigua. Historia General de Centroamérica*, Madrid, Ediciones Siruela, 1993.

Constenla, Adolfo, *Poesía tradicional indígena costarricense*, Editorial Universidad de Costa Rica, 1996.

Cornejo Polar, Antonio, «Para una agenda problemática de la crítica literaria latinoamericana: diseño preliminar», *Casa de las Américas* número 126, año XXI, La Habana, mayo-junio, pp. 127-122.

Lienhard, Martín, *La voz y su huella,* La Habana, Casa de las Américas, 1990.

Lorand de Olazagasti, Adelaida, *El indio en la narrativa guatemalteca,* San Juan, Editorial universitaria de Puerto Rico, 1968.

Ramírez Mercado, Sergio, *Antología del cuento centroamericano*, San José, EDUCA, 4a. ed., 1984.

Zavala, Magda; Seidy Araya, *Literaturas indígenas de Centroamérica*, Informe final de investigación, Universidad Nacional Heredia Costa Rica, 1996.