

XIV CONGRESO INTERNACIONAL DE LITERATURA:
MEMORIA E IMAGINACIÓN DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
(POR LOS DERROTEROS DE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA)
XIII ENCUENTRO INTERNACIONAL DE ETNOLITERATURA

MEMORIAS



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



UNAD
Universidad Nacional
Abierta y a Distancia



INSTITUTOS
Superiores Técnicos y Tecnológicos

UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA

XIV CONGRESO INTERNACIONAL DE LITERATURA: MEMORIA
E IMAGINACIÓN DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
(POR LOS DERROTEROS DE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA)

XIII ENCUENTRO INTERNACIONAL DE ETNOLITERATURA



Universidad de **Nariño**



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador



Universidad Nacional Mayor de
San Marcos
Universidad del Perú, decana de América

UNAD
Universidad Nacional
Abierta y a Distancia



INSTITUTOS
Superiores Tecnológicas y Tecnológicas Públicas

XIV CONGRESO INTERNACIONAL DE LITERATURA: MEMORIA
E IMAGINACIÓN DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
(POR LOS DERROTEROS DE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA)

XIII ENCUENTRO INTERNACIONAL DE ETNOLITERATURA
(MEMORIAS)

Compilador: Javier Rodrizales
rodrizales@gmail.com
Universidad de Nariño - Pasto, Colombia

Primera edición, Julio 2019

ISBN 978-958-8958-61-3

© Derechos reservados, 2019. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin autorización escrita de la Editorial de la Universidad de Nariño.

Impresión y encuadernación:
Graficolor Pasto sas
Calle 18 No. 29-67
Teléfono: 7311833
graficolorpasto@hotmail.com

Hecho en Colombia / Made in Colombia



Universidad de **Nariño**
EDITORIAL UNIVERSITARIA

Contenido

Presentación.	7
Javier Rodrizales - Universidad de Nariño	
Biodiversidad y poesía en Aurelio Arturo	15
Javier Rodrizales - Universidad de Nariño	
La evocación de la infancia, en la poesía de César Dávila Andrade y Aurelio Arturo, entre la desmesura del espacio y la presencia gratificante de la naturaleza	32
Vicente Robalino - Pontificia Universidad Católica del Ecuador	
<i>Sopinga y Portobelo</i> : Confluencia de ecosistemas y culturas. Una lectura ecocrítica de la novela <i>Risaralda</i> de Bernardo Arias Trujillo	40
Andrés Duque - Universidad Tecnológica de Pereira	
La imagen canónica del Libertador en cuatro narrativas colombianas	53
Juan David Galvez Socarrás - Universidad Nacional de Colombia	
Etnoeducación: Recobrando el sentido en las comunidades	65
Juliana Bolaños Solarte - Universidad Nacional Abierta y a Distancia	
El cinismo del saber en la nueva novela histórica <i>Tríptico de la infamia</i> de Pablo Montoya	76
Leidy Andrea Mayorga Loaiza - Universidad del Tolima	
El yo y sus raíces: La construcción autobiográfica de Andrés Henestrosa en <i>Cartas sin sobre</i>	85
Horacio Molano Nucamendi - Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM	
Etnoliteraturas, imagos y desarraigos; primera infancia y desplazamiento en Colombia	97
Francisco Javier Portilla Guerrero - Universidad Nacional Abierta y a Distancia	
Así me nació la conciencia: Rigoberta Menchú, literatura y política	109
Alvaro Augusto Fabre Rivera - Universidad Santo Tomás	
La concepción de la duda en el hombre desde las obras <i>El túnel</i> y <i>La resistencia</i> de Ernesto Sábato	122
Ángelo Steven Cruz Franco - Universidad del Tolima	
Norah Lange: Fragmentos de lo imaginado.	139
David Jacobo Viveros Granja - Pontificia Universidad Javeriana	
El papel de la literatura en la resignificación del terremoto del Eje Cafetero de 1999.	148
Juan Antonio Escobar Ríos - Corporación Liceo Pino Verde	
La literatura: Entre la banalización y la resistencia	162
Elmer Jeffrey Hernández Espinosa - Universidad del Tolima	

La perspectiva interdisciplinaria en el análisis de la literatura de viajes aportes del siglo XIX latinoamericano.	172
Juan Pablo Altamar Lozano - Universidad Externado de Colombia	
Tríptico carnavalesco, análisis crítico y literario sobre tres obras de autores nariñenses	187
César Eliécer Villota Eraso - Universidad de Nariño	
Trascendencia de la Oralidad	196
Lyda Magaly Silva Calpa - Universidad Nacional Abierta y a Distancia	
Incrustación de una ideología ateneísta en la prosa de Julio Torri	205
Miguel Ángel Galindo N. - Universidad de Guadalajara	
La memoria colectiva y las sensibilidades representadas en <i>La casa grande</i> (1962) de Álvaro Cepeda Samudio	215
Haydee Salcedo Fonseca - Universidad Nacional Mayor de San Marcos	
La representación del discurso político de Sendero Luminoso en la novela <i>La noche y sus aullidos</i>	228
Federico Altamirano Flores - Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga	
Fronteras de la globalización.	238
David Guzmán Játiva - Pontificia Universidad Católica del Ecuador	
Las caracterizaciones de lo humano en la filosofía política latinoamericana.	248
Roberto Mora Martínez - Universidad Nacional Autónoma de México	
De la inculturalización capuchina a la salvaguardia de las lenguas nativas inga y kamça	261
Arturo Bolaños Martínez - Universidad Cesmag	
La Topoiesis y el espacio natural	273
Francy Lined Vásquez Brochero - Universidad Distrital Francisco José de Caldas	
Presencia de la religiosidad yoruba en <i>Changó, el gran putas</i> de Manuel Zapata Olivella	284
Nellys Esther Montenegro De La Hoz - Universidad Popular del Cesar	
Etnoeducación: Recobrando el sentido en las comunidades.	297
Juliana Bolaños Solarte - Universidad de Nariño	
Barbacoas “lágrimas de oro” y la esperanza etnoeducativa	306
Jaime Ernesto Paz Feliciano - Universidad Nacional Abierta y a Distancia	
Procedimientos epistemológicos empleados desde los estudios culturales para convertir la tradición oral en objeto de estudio	318
Edison Duván Ávalos - Instituto Tecnológico Superior “Vicente Fierro”	
El problema de la objetividad y el enfoque del conocimiento situado en <i>Jonatás y Manuela</i> de Luz Argentina Chiriboga	327
Sandra Carbajal García - Universidad Central del Ecuador	

Presentación

El mes de noviembre de 2018, fue histórico para la Universidad de Nariño, cuando se aprestaba a celebrar 114 años de existencia (1904-2018). Mientras en el país avanzaba el paro nacional indefinido de los estudiantes por la defensa de la Universidad Pública, en Pasto, los días 7, 8 y 9 de noviembre, se realizaba el XIV CONGRESO INTERNACIONAL DE LITERATURA: MEMORIA E IMAGINACIÓN DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (POR LOS DERROTEROS DE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA) y el XIII ENCUENTRO INTERNACIONAL DE ETNOLITERATURA, previa convocatoria realizada por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, de la Universidad Nacional Autónoma de México; la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, del Perú; la Maestría en Literatura Hispanoamericana y Ecuatoriana, de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; la Escuela Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, y la Maestría en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño.

El Congreso y Encuentro estuvieron dirigidos a creadores, críticos, estudiantes y egresados de pregrado y posgrado, profesionales, docentes e investigadores. Sus propósitos: intercambiar experiencias investigativas y creativas en torno a la diversidad literaria y cultural de América Latina y el Caribe; promover el debate interdisciplinario y transdisciplinario sobre la memoria e imaginación oraliterarias; fomentar el debate interdisciplinario en torno a la Literatura en América Latina y el Caribe y su relación con problemas de investigación en las ciencias sociales y las ciencias humanas; compartir experiencias investigativas en relación al campo problemático de la Oralidad y la Escritura, las Oralituras indígenas, las Oralituras afrodescendientes, el Quechua, cosmovisión y diversidad; Voces y visiones femeninas; Pensamiento filosófico latinoamericano, Arte y etnoliteratura, Etnoeducación y cultura latinoamericana, Literaturas Regionales, Literatura y nuevas tecnologías y Estudios Socioculturales.

Los ejes temáticos desarrollados a través de diferentes mesas de trabajo, fueron los siguientes: a) Oralidad y Escritura, b) Teoría y Crítica Literaria y Cultural Latinoamericana, c) El Quechua, cosmovisión y diversidad; d) Arte y Etnoliteratura, e) Oralituras indígenas, f) Oralituras afrodescendientes, g) Voces y visiones femeninas, h) Etnoeducación y cultura latinoamericana, i) Literaturas regionales, j) Pensamiento filosófico latinoamericano, k) Estudios Socioculturales, l) Historia, memoria y ficción de América Latina, m) Poéticas latinoamericanas, n) En torno a la obra de César Dávila Andrade, ñ) La identidad de los emigrantes ecuatorianos representada en sus testimonios, o) El oficio de escribir.

En el evento participaron once países y más de un centenar de ponentes, así: CANADÁ: University of Toronto; ESPAÑA: Universidad Complutense de Madrid; ARGENTINA: Universidad Nacional de San Agustín de Argentina; URUGUAY: Instituto de Profesores “Artigas”; BRASIL: Universidad Federal de Pelotas; ITALIA: Universidad de Milán; ECUADOR: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Universidad Andina “Simón Bolívar”, Universidad de Cuenca, Instituto Tecnológico Superior “Vicente Fierro”, Fundación Cultural “Somos Arte”, Universidad Internacional SEK, Universidad Central del Ecuador, Universidad de las Artes del Ecuador, Universidad Nacional de Loja; PERÚ: Universidad Nacional de

Ucayali, Universidad Nacional “Daniel Alcides Carrión, Cerro de Pasco, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Nacional de San Agustín, Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía; MÉXICO: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Ciudad de México, Universidad de Guadalajara, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; CHILE: Universidad de Concepción, Universidad de Chile, Universidad Católica de Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Universidad de Playa Ancha.

De COLOMBIA, participaron ponentes de las siguientes universidades: Universidad Distrital "Francisco José de Caldas", Universidad Mariana, Universidad Santo Tomás - sede Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, Universidad de Pamplona, Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad del Tolima, Universidad del Cauca, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad del Atlántico, Universidad Industrial de Santander, Universidad Popular del Cesar, Universidad Santo Tomás, Universidad Cesmag, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Newman School, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de Antioquia, Universidad Tecnológica y Pedagógica de Colombia, Liceo Pino Verde, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Externado de Colombia, Universidad Santiago de Cali, Instituto Caro y Cuervo, Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad de la Salle, Universidad Central, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Escuela Superior de Administración Pública, Universidad Nacional Abierta y a Distancia y Universidad de Nariño.

En la ceremonia de clausura, se dio a conocer que la sede de la XV versión del CONGRESO INTERNACIONAL DE LITERATURA: MEMORIA E IMAGINACIÓN DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (POR LOS DERROTEROS DE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA), será la Universidad de Guanajuato (México), previa convocatoria que realizarán el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú), la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, la Maestría en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño (Colombia) y el Departamento de Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guanajuato.

El tema central que atravesó los ejes temáticos y las ponencias presentadas en el Congreso/Encuentro, fue el de las relaciones e intersecciones entre oralidad y escritura, cuyos fundamentos epistemológicos, se transcriben a continuación:

Las sociedades ágrafas transmitían su herencia cultural acumulada mediante la tradición oral, es decir, por medio del relato hablado de sus mitos de origen, sus leyendas edificantes y sus historias ejemplares. Según Mario Roberto Morales,

Los relatos heroicos que hoy conocemos como literatura épica, fueron originalmente relatos orales. Por ejemplo, La Ilíada y la Odisea, las cuales, antes de concretarse en la versión escrita de Homero, constituyeron historias que iban cambiando oralmente según quiénes las relataban, pues una de las características de la oralidad es la modificación creativa de las narraciones que se transmiten de generación en generación, adaptándolas a las necesidades ideológicas y estéticas de cada época. Cuando las llamadas altas culturas de la antigüedad inventaron sus sistemas de escritura, la oralidad pasó a ser literatura, y las versiones orales de la Historia, lejos de mantenerse móviles y cambiantes, adquirieron el carácter estático y “definitivo” que les dio su versión escrita en el imaginario de sus receptores¹.

La escritura fue, primero, ideográfica, muy ligada a la pintura, pues sus signos replicaban en parte las imágenes de la naturaleza; después, la escritura fue jeroglífica, sus signos acusaron formas abstractas más alejadas de la reproducción plástica de las imágenes naturales, con lo cual ampliaron su campo de significación convencional. La verdadera revolución escritural sobrevino con la escritura alfabética, la cual redujo el número de sus símbolos al mínimo necesario, y esto fue posible porque las

1. Morales, Mario Roberto (2014). Oralidad, Literatura y “Oralitura”. Recuperado de <https://mariorobertomorales.info/2016/10/30/oralidad-literatura-y-oralitura/>, Consulta: 12-08-18.

letras no transmiten significados sino sonidos, de ahí que sus enormes posibilidades de combinación permiten articular una infinidad de palabras y frases mediante las cuales se puede expresar casi todo lo que interesa comunicar socialmente, tanto en el plano estético-literario como en el de la información y en el científico y reflexivo.

En América Latina es muy generalizada una forma de literatura basada en la oralidad. Ejemplo de ello es la novela testimonial o testimonios novelados del Realismo Mágico, en los cuales un autor narra -haciendo uso de los recursos de la ficción literaria- las vicisitudes de uno o varios personajes que han protagonizado hechos históricamente importantes para la sociedad a la que pertenecen. Otra forma la encontramos en las recopilaciones de leyendas, cuentos, anécdotas e incluso ocurrencias populares, anónimas o no, tan generalizadas en nuestras sociedades agrarias, las cuales suelen recrear artísticamente las hablas populares de los informantes, pues en las formas individuales de hablar siempre va implícita una visión de mundo colectiva. Así pues, no hay literatura sin oralidad, si nos atenemos a los orígenes de aquélla. Cuando la literatura logró consolidarse y existir por cuenta propia, se desligó de la oralidad y acusó el desarrollo autónomo que todos conocemos. Sin embargo, en tanto la oralidad siga viva en las sociedades a las que la modernidad no acaba de llegar completamente, algunas de sus literaturas se seguirán nutriendo de las tradiciones orales populares. La literatura latinoamericana está mediada por la oralidad.

En referencia a lo literario creado y transmitido oralmente, desde el siglo XX se viene empleando conceptos distintos tales como: literatura oral, tradición oral, arte verbal, oralidad, oratura; a los que se agregan los que hacen énfasis en lo literario más que en lo oral: literatura no escrita, oralitura, literatura popular, literatura folclórica, literatura primitiva, literatura indígena y etnoliteratura. Veamos:

Dora Sales Salvador, en *La etnoliteratura de José María Arguedas: Migración indígena y babelización de la ciudad en El zorro de arriba y el zorro de abajo* (2005), sostiene que la etnoliteratura o la consideración de la literatura como referente antropológico,

muestra de raíz la pluralidad de los lugares de enunciación: la cultura habla desde la etnografía y desde la literatura. Asentadas en espacios limítrofes, como la vida misma, la antropología busca entender la cultura humana y la crítica literaria trata de entender la obra, que es un texto de cultura. Los caminos interpretativos de una y otra pueden examinar un ámbito de diálogo interdisciplinar que sea beneficioso de manera colateral. Así, se trata, ampliamente, de hablar de la literatura no como un sucedáneo del mundo real, sino como elaboración imaginaria del mismo. Literatura y cultura, texto y contexto, ficción y realidad, trenzadas no de manera polarizada, sino contrapuntística, en continua y complementaria marcha comunicativa².

Según Luis Díaz G. Viana en *Cifrando y descifrando el mundo: La etnoliteratura, una antropología desde lo literario* (2005), el término etnoliteratura

parece remitir, en primera instancia, a una etnología de la literatura o a un estudio de las literaturas de las distintas “etnias” y culturas ligadas a ellas. Digo etnología y no, todavía, antropología de lo literario, con toda consciencia, recordando de paso –como hace Alfredo Jiménez Núñez (1994) en un trabajo al respecto– que hubo una época no tan lejana en que los antropólogos –principalmente los funcionalistas– se esforzaron en distinguir la antropología de la etnología. Es decir, la antropología que ellos querían hacer de la versión historicista de lo antropológico que se había venido practicando hasta ese momento y a la que identificaban con el término de etnología. Hay –incluso– quienes, todavía, más allá de esta distinción y aparentes oposiciones del pasado, tienden a enmarcar –hoy– la etnoliteratura dentro de la etnohistoria, a modo de

2. Sales Salvador, Dora (2005). La etnoliteratura de José María Arguedas: migración indígena y babelización de la ciudad en El zorro de arriba y el zorro de abajo. RDTP, LX, 1 (2005): 141-164. Universidad de Córdoba. Recuperado de <http://rdtp.revistas.csic.es>, Consulta: 12-12-14.

rama de especialización que quedaría comprendida por aquélla y a considerarla como método (si no como disciplina o subdisciplina) que entienda la pura obra literaria como contenido y fuente para la antropología³.

Para referir concretamente la afinidad entre antropología y literatura, Jiménez Núñez, quien afirma no saber cómo ni cuándo se podrá obtener un posible método para el análisis antropológico de la literatura, menciona, en orden ascendente, cinco posibilidades de relación entre la investigación antropológica y el arte literario, cinco aperturas etnoliterarias que se resumen a continuación:

- a) La etnografía “bien escrita”, cuya lectura nos hace disfrutar como si se tratase de un texto literario.
- b) La transcripción de las conversaciones con informantes, a modo de historia oral.
- c) La etnografía novelada, es decir, como si se tratase de un relato literario.
- d) El género híbrido de la novela etnográfica, cuyo máximo representante sería precisamente el antropólogo y escritor peruano José María Arguedas.
- e) La “pura obra literaria” como contenido y fuente para la antropología⁴.

Para Jiménez Núñez, se trata en definitiva de abogar por la literatura como fuente etnográfica secundaria, fuente de conocimiento, plena de descripciones precisas y detalladas, tanto en referencia a la cultura material como a la simbólica: las fiestas, los ritos, la interacción social, los roles y el estatus:

Pienso que la etnoliteratura, como todo híbrido, es un acercamiento mutuo, un encontrarse a medio camino para apoyarse uno en el otro y seguir caminando. (...) El análisis de la literatura desde la antropología puede ser una interesante contribución a la teoría literaria. El crítico literario encontrará referencias en los marcos elaborados por el etnógrafo (lugares, épocas, situaciones...) que le ayudarán a una mejor evaluación de la propia creación literaria en lo que tiene de humana, de social, de reflejo de conductas, y no sólo de estética⁵.

Según la tesis de Nubia Edith Castañeda Angulo y Katherine Alexandra Paz, en *La etnoliteratura, el cuento afrocolombiano: Una propuesta pedagógica para la enseñanza* (2012), la etnoliteratura en tanto disciplina, es definida como el estudio de las formas literarias propias de la producción verbal de grupos étnicos específicos, pero con estrecho contacto con formas culturales diversas al interior del sistema de valores de un grupo étnico que elaboran esta producción verbal⁶. La **etnoliteratura** es aquel estudio que se ocupa preferencialmente de las producciones literarias de tradición oral de los pueblos del mundo: mitos, leyendas, relatos folclóricos, poemas, cantos, dichos y refranes son ejemplo de la materia propia de la etnoliteratura. La recopilación y transcripción de textos, y su análisis, ha sido realizado por especialistas de muy diferentes campos y con los fines más diversos por etnólogos, lingüistas, psicólogos, médicos, antropólogos, literatos, filósofos, folclorólogos, religiosos e historiadores, de manera tal que se puede afirmar que este es un campo donde convergen una gran diversidad de disciplinas, métodos y teorías de las ciencias humanas y de las ciencias sociales.

En relación a lo planteado por Nina. S. de Friedemann, en el sentido que la etnoliteratura “ha tomado piezas de oralitura, es decir, expresiones estéticas de la oralidad, de una tradición étnica, las cuales debieron transferirse a la escritura para luego realizar una nueva elaboración estética escrita” (1999),

Diana Carolina Toro plantea que la etnoliteratura

3. Díaz G. Viana, Luis (2005). Cifrando y descifrando el mundo: La etnoliteratura, una antropología desde lo literario (2005). Recuperado de file:///C:/Users/HP/Downloads/113-114-1-PB%20(2).pdf, Consulta: 12-03-18.

4. Jiménez Núñez, Alfredo (1994). Fuentes y métodos de la antropología: Consideraciones un tanto críticas. En M. de la Fuente Lombo (ed.), *Etnoliteratura. Un nuevo método de análisis en antropología*: 9-49. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 43-44.

5. *Ibid.*, p. 47.

6. Castañeda Angulo, Nubia Edith y Paz, Katherine Alexandra (2012). *La etnoliteratura, el cuento afrocolombiano: Una propuesta pedagógica para la enseñanza*. Bogotá: Universidad Libre de Colombia, p. 23.

se comprende como la reelaboración escrita de las formas artísticas orales, es decir, como la transcripción de los textos oraliterarios. Se clasifica en transcripciones literales, transcripciones reelaboradas, reelaboraciones y creación literaria. Las transcripciones literales representan el habla en su realización, o sea, en el mismo acto de habla; las transcripciones reelaboradas introducen modificaciones lingüísticas y no revelan marcas de oralidad; por su parte, las reelaboraciones intentan o no conservar la versión del motivo del relato oral. La creación literaria se ocupa de las culturas indígenas o afrodescendientes, haciendo alusión a características propias de sus lenguas, dialectos, o de sus costumbres, creencias, etc.⁷.

En torno a la **oralitura** como encuentro de la oralidad con la escritura, Elicura Chihuailaf subraya que no existe literatura indígena,

lo que hay es la 'oralitura' indígena. Si el fonema lo ha aprendido, y lo aprende, el ser humano de los sonidos e imágenes de la naturaleza y de su infinito (la oralidad que está llena de onomatopeyas), y el grafema es su artificio (la escritura), la literatura es el artificio del artificio. Nosotros los indígenas escribimos al lado de la oralidad, escuchando la palabra de nuestros mayores que luego conversan con nosotros en nuestros escritos. En definitiva, me parece que nosotros aún estamos entre la oralidad y la escritura: la oralitura. La oralitura indígena es también universal en la medida que habla desde y del lugar que habitamos. Suele decirse –con mucha razón– que referir lo local es lo más universal, pues 'comunica' –de modo profundo– a los demás seres humanos su manera propia de habitar, 'conminando' a recordar que todos los seres humanos, más allá de las geografías y visiones de mundo, estamos parados ante el infinito preguntándonos de maneras diversas y con distinta constancia: ¿quiénes somos?, ¿adónde vamos? Apelando a nuestras expresiones más bellas en el intento de respondernos⁸.

Mario Roberto Morales (2014), en *Oralidad, literatura y "oralitura"*, plantea que otras formas de "oralitura" se encuentran en las recopilaciones de leyendas, cuentos, anécdotas e incluso ocurrencias populares, anónimas o no,

tan generalizadas en nuestras sociedades agrarias y provincias vinculadas más o menos directamente a la producción agrícola; estas recopilaciones también suelen recrear artísticamente las hablas populares de los informantes, pues en las formas individuales de hablar siempre va implícita una visión de mundo colectiva. El hecho de que esto ocurra en estas sociedades se debe a que mientras más aislada está una comunidad de los centros urbanos en los que se aglomeran las instituciones educativas letradas, el peso de la oralidad es allí más importante, pues el número de personas excluidas del sistema educativo (y obligadas a vivir en regímenes comunitarios) es siempre mayor que en los centros urbanos. Y, como se sabe, la principal forma de comunicación en las comunidades premodernas (iletradas) es la oralidad. En nuestro país, los ambientes rurales suelen tener amplias poblaciones analfabetas, las cuales, por esta misma razón, mantienen vivas sus tradiciones orales comunitarias; mismas que algunos escritores se encargan de trasladar al código letrado, convirtiendo así la oralidad en literatura u "oralitura", según sea su menor o mayor apego artístico a las hablas populares⁹.

Morales señala que no hay literatura sin oralidad, si nos atenemos a los orígenes de la primera:

Cuando la literatura logró consolidarse y existir por cuenta propia, se desligó de la oralidad y acusó el desarrollo autónomo que todos conocemos. Sin embargo, en tanto la oralidad siga viva en las sociedades a las que la modernidad no acaba de llegar completamente, algunas de sus literaturas se seguirán nutriendo de las tradiciones orales populares. Y en tanto las funciones sociales de cohesión, legitimación e identidad sigan siendo las que cumple toda producción cultural, tanto la oralidad como la literatura y las "oralituras"

7. Toro Henao, Diana Carolina (2010). Oralitura y tradición oral. Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales. Introducción a su estudio en el sistema literario colombiano. Medellín, p. 105. En: Laverde Ospina, Alfredo y Agudelo Ochoa, Ana María (2010). Observaciones históricas de la literatura. Medellín: La Carreta Literaria, 105-132 pp.

8. Chihuailaf, Elicura (2007). La oralitura. Recuperado de <http://tijuana-artes.blogspot.com.co/2013/08/la-oralitura-elicura-chihuailaf.html>. Consulta: 11-07-17.

9. Morales, Mario Roberto (2014). Oralidad, literatura y "oralitura". Recuperado de <https://mariorobertomorales.info/2016/10/30/oralidad-literatura-y-oralitura/>. Consulta: 12-07-17.

seguirán constituyendo expresión genuina del espíritu y la creatividad libre de las comunidades, las aldeas, los barrios, las ciudades y los pueblos¹⁰.

Por su parte, Katherine Tabora y Paula Andrea Arcila, en su tesis *La oralitura: un espacio para pensar con el corazón* (2016), plantean que el término oralitura

nace de los pueblos indígenas, afrodescendientes y mestizos de diferentes lugares del mundo, esencialmente busca conjugar la oralidad con la escritura, superando las dicotomías que se han gestado a lo largo de la historia de la humanidad. Oralitura es una palabra integradora, una fusión de conceptos que tiene en cuenta los matices que hay entre ellos, es decir, asume que toda escritura nace de un acto de naturaleza oral que no puede desconocer y del cual se alimenta, y que la oralidad utiliza la escritura como mecanismo para trazar puentes de comunicación entre culturas, y para conservar tradiciones que encuentran en esta tecnología una manera de sobrevivir en el tiempo, por consiguiente nacen producciones escritas en donde florece la voz de la colectividad entre la voz personal para plasmar los universos simbólicos de las comunidades¹¹.

La noción de **Literatura Oral** fue introducida por el etnólogo francés Paul Sebillot (1846-1918), en una recopilación de manifestaciones culturales que incluía relatos, canciones, chistes y narraciones enlazadas con el habla cotidiana, titulada *La literatura oral de la Alta-Bretaña* (1881). Pero fue en su obra *Le Folklore. Literature Orale et Ethnographie Traditionnelle* (1913), en donde plantea que la Literatura Oral

comprende aquello que, para el pueblo que no lee, reemplaza (“remplace”, en el original en francés) a las producciones literarias. De este modo como su nombre lo indica claramente, ella se manifiesta por la palabra o por el canto, y es bajo estas formas que ella se presenta en los grupos salvajes y, dentro de los países civilizados, en los medios rústicos y más o menos iletrados. Ella precede a la literatura escrita, y uno la encuentra en todas partes, más o menos viviente, dependiendo del grado de evolución de los pueblos (...) ella no puede ser comparada a las obras escritas, pero ella existe sin embargo¹².

Para Daniel Mato, la noción de literatura oral del etnólogo francés:

Resulta interesante analizar cómo se introduce el concepto: En primer lugar Sebillot sostiene que “La literatura oral comprende aquello que, para el pueblo que no lee, reemplaza a las producciones literarias.” En realidad, esta afirmación no tiene base cierta, antes podría decirse que: para Sebillot, que lee, la única manera de denominar un conjunto de manifestaciones que, en principio, le resultan extrañas, es con el término “literatura oral”. Es decir que, bien vistas las cosas, podríamos afirmar que el término “literatura oral” reemplaza (o designa), para Sebillot y los que leen, a un conjunto diverso de manifestaciones observadas, por el mencionado autor, entre el pueblo que no lee¹³.

El poeta y crítico peruano Gonzalo Espino en su libro *Literatura oral. Literatura de tradición oral* (2015), plantea

reubicar la noción en el marco de un enunciado que reconozca, primero, para la literatura oral, su doble estatuto: evento y discurso. La literatura oral no aparece como producto único, sino como parte de otro conjunto mayor y dentro de condiciones especiales que posibilitan su realización. En este conjunto se compaginan diversos signos. En tanto evento, la entendemos como fusión de circunstancias que hacen posible o viabilizan la producción del texto oral. Como discurso, toda literatura oral no es exactamente sólo lo que nos llega a nosotros sino aquello que se construye con el hablante en presencia inevitable de su auditorio, del

10. Morales, Mario Roberto (2014). Oralidad, literatura y “oralitura”. Recuperado de <https://mariorobertomorales.info/2016/10/30/oralidad-literatura-y-oralitura/>. Consulta: 12-07-17.

11. Tabora Carvajal, Katherine y Arcila Jaramillo, Paula Andrea (2016). *La oralitura: Un espacio para pensar con el corazón*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, Facultad de Ciencias de la Educación, Licenciatura en Español y Literatura, p. 11.

12. Sebillot, Paul (1913). *Le Folklore. Literature Orale et Ethnographie Traditionnelle*. París: O. Doin et fils Ed., p. 13.

13. Mato, Daniel (2003). *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 45-46.

oyente. Concurso sin lo cual no es posible la realización de cualquier forma oral, supone entonces siempre la presencia de alguien que narra y de alguien que escucha, una relación dialogante y activa”¹⁴.

Según Espino,

Evento y discurso, a su vez, constituyen un punto de referencia de múltiples significaciones en el que no se puede prescindir de la simultaneidad de la participación de sujetos en su doble rol -hablante y oyente- que articula su dinamismo y, por consiguiente, unicidad de la ocurrencia¹⁵.

El texto de tradición o literatura oral resulta siempre de un proceso de significaciones:

No es un texto en un discurso o lenguaje único; siempre está vinculada a una serie mayor, en este caso, al evento. Esto quiere decir, en líneas sencillas, que la poesía oral hay que vincularla a su formato musical y a su vez, a las circunstancias de enunciación. Lo propio ocurre con los discursos narrativos, tras y junto al relato oral hay un conjunto de marcas que lo configuran, que es posible gracias a las apoyaturas contextuales, sin obviar, claro está, la dialogicidad de los participantes al momento de la narración. Reconocer el texto oral desde la noción de evento y discurso significa explorarlo en su dimensión productiva más cabal y en su sentido, por cierto, subversivo¹⁶.

Por otra parte, la antropóloga Eugenia Villa, en su ensayo *La literatura oral: Mito y leyenda*, señala que

El empleo del término literatura oral obedece a la necesidad de separar su estudio del de la literatura escrita, patrimonio de las sociedades “letradas”, cuya tradición hace uso de la escritura como medio de comunicación. A la vez, el término, literatura oral, se refiere a la tradición que pasa oralmente, a través de las generaciones, utilizando ese aspecto formal de la narrativa tradicional como son y han sido los mitos, los cuentos, los relatos, las leyendas, adivinanzas, refranes y coplas; o sea, la tradición cultural oral del grupo. Se puede afirmar que la literatura oral constituye la suma de los conocimientos, valores y tradiciones que pasan de una generación a otra, verbalmente, utilizando diferentes estilos narrativos. La literatura oral se conserva en la memoria de los pueblos, es de creación colectiva, por lo tanto anónima; carece de autor, como no es el caso de la literatura escrita; es del pueblo y como tal hace parte de su vida diaria y de su cultura. Por lo tanto, la literatura oral se constituye en fuente de investigación obligada de las tradiciones histórico-culturales de los pueblos iletrados¹⁷.

Con base en la etnopoética mapuche, Iván Carrasco entiende la Etnoliteratura como

el conjunto o sistema de manifestaciones textuales de carácter verbal consideradas como propias por el pueblo que las produce y que, como tales, cumplen diversas funciones en la vida de las comunidades; se desarrolla en el ámbito de la tradición oral e implica una metalengua específica, contextos socioculturales y situaciones pragmáticas determinadas¹⁸.

Por su parte, el poeta mapuche Elicura Chihuailaf propone una definición distinta de oralitura:

es todo escrito generado desde o en torno a lo nativo, para nosotros es la escritura hecha desde o al lado de la memoria de nuestros antepasados, intentando alcanzar su profundidad y sostener su emoción y musicalidad, mediante la vivencia y el diálogo lo que la hace universal, más que por la investigación. La oralitura incluye, no excluye ni reduce”¹⁹.

14. Espino Relucé, Gonzalo (2015). *Literatura oral. Literatura de tradición oral*, 3ª edición. Lima: Pakarina Ediciones, p. 33.

15. *Ibid.*, p. 33.

16. *Ibid.*, p. 34.

17. VILLA, Eugenia. *La literatura oral: mito y leyenda*. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/.../07-La-Literatura-Oral-Mito-y-Leyenda-Eugenia-Villa>. Consulta: 11-07-17.

18. Carrasco, Iván (2000). *Poesía mapuche etnocultural*. *Anales de Literatura Chilena*. año 1, diciembre (1), 195. Santiago de Chile.

19. Por un espacio entre la oralidad y la escritura. Entrevista a Elicura Chihuailaf. Recuperado de <http://www.carcaj.cl/por-un-espacio-entre-la-orali-dad-y-la-escritura/>. Consulta: 12-01-18.

Oralitura es escribir al lado de la fuente, “esto es situar el hecho escritural, no olvidando que la escritura es en sí misma un artificio. El escribir al lado de la fuente lo hacemos todos los escritores indígenas, que seríamos más bien oralitores. Nuestra escritura se debe a la memoria de nuestros mayores, ¿esa sería la primera fuente?, claro, inmediatamente. La literatura en general, cuando se transforma en artificio, se desliga totalmente de la fuente y pasa a ser la imaginación por la imaginación propia, claro que viene de algún lado, que incluso a veces niega el sustrato que le da la fuente determinada²⁰.

Dos tipos de sensaciones armonizan en la Oralitura: las auditivas en la oralidad y las visuales en la escritura, por eso es necesario que lo hablado se pueda escuchar en la escritura, según el planteamiento de Carlos Huamán:

¿cómo es que podemos hablar de la oralidad en la literatura? ¿Cómo es que la experiencia oral pasa a la literatura? Sin duda, parecería arriesgado fundir dos códigos de registro y enunciación distintos; sin embargo, es posible pensar que la oralidad puede inscribirse en la campo de la literatura, de la escritura, siempre y cuando la oralidad se pueda oír al interior de ésta, fenómeno conocido como oralitura. Recordemos que la oralidad está vinculada al oído como la escritura a los ojos y que, por eso, es necesario que lo hablado o dicho en la escritura también se pueda escuchar. Toda enunciación oral o escrita no es ajena al entorno social en que se produce o la que el emisor remite, de tal manera que en la construcción del sentido del mensaje no sólo se utilizan palabras, sino también ciertos códigos tonales, gestuales e incluso silencios amarrados a expresiones físico-corporales; por tal razón pensar en que la oralidad pueda ser representada o ficcionalizada en la literatura (oralitura), parecería imposible, sin embargo no lo es²¹.

Para Huamán,

La ficcionalización de la oralidad permite cuestionar los cánones literarios que no consideran en su poética la posibilidad de leer oyendo. Una suerte de opción distinta que abre un canal particular para el conocimiento, pues desafía las normas discursivas ya conocidas a través de la voz del personaje o la del narrador. La oralidad conserva, en su configuración gramatical, semántica y de sentido, rasgos regionales del habla, por eso existen oralidades de corte regional que inciden en la literatura y nos inducen a hablar de literaturas regionales o nacionales. Las literaturas no se pueden reducir únicamente a aquellas producidas sólo en español o alguna lengua dominante, tampoco considerar que la oralidad sea la menos válida para representar a la voz de un colectivo mayoritario. La oralidad se produce en todos los sectores sociales, de ahí que su valoración supone el reconocimiento de la innegable heterogeneidad social y cultural que caracteriza a nuestras sociedades²².

Javier Rodrízales

-
20. Elicura Chihuailaf: En la oralitura habita una visión de mundo. Entrevista de Viviana del Campo. Recuperada de <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0052785.pdf>. Consulta: 13-06-18.
 21. Huamán, Carlos (2013). Tejiendo palabras al derecho y al revés. La oralidad en la literatura: transmisión de experiencia. En: Maestros que hacen historia/tejedores de sentidos. Coordinadora: Patricia Medina Melgarejo. Entre voces, silencios y memorias. San Cristóbal de Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, p. 65.
 22. *Ibíd.*, pp. 66-67.

Biodiversidad y poesía en Aurelio Arturo

JAVIER RODRIZALES
Universidad de Nariño
rodrizales@gmail.com

FUNDAMENTOS

Antes de abordar los fundamentos epistemológicos en torno a los conceptos de inteligencia naturalista, inteligencia ecológica, ecocrítica y fenomenología de la imagen poética, es preciso iniciar con las nociones de Naturaleza y Biodiversidad. La palabra “naturaleza” procede del latín *Natura* que significa “perteneciente o relativo a la naturaleza o conforme a la cualidad o propiedad de las cosas”, “carácter natural”¹. La “naturaleza”, es la dinámica y la armonía del conjunto de los seres vivos y la materia inerte en su extensa diversidad en todas sus variedades y combinaciones a través del tiempo y el espacio, de las actividades climáticas, sísmicas, volcánicas, geológicas, geográficas y atmosféricas. El concepto de naturaleza como un todo –el universo físico– es un concepto más reciente que adquirió un uso cada vez más amplio con el desarrollo del método científico moderno en los últimos siglos. Dentro de los diversos usos actuales de esta palabra, “naturaleza” puede hacer referencia al dominio general de diversos tipos de seres vivos, como plantas y animales, y en algunos casos a los procesos asociados con objetos inanimados –la forma en que existen los diversos tipos particulares de cosas y sus espontáneos cambios–, así como el tiempo atmosférico, la geología de la tierra y la materia y energía que poseen todos estos entes.

A menudo, se considera que significa “entorno natural”: animales salvajes, rocas, bosques, playas, y en general todas las cosas que no han sido alteradas sustancialmente por el ser humano, o que persisten a pesar de la intervención humana. Este concepto más tradicional de las cosas naturales implica una distinción entre lo natural y lo artificial (entendido esto último como algo hecho por una mente o una conciencia humana). Autores como Clark T., adoptan la precaución de discernir entre tres sentidos del concepto de naturaleza que pueden estar implicados de una u otra forma en la práctica: a) la naturaleza es la suma de las estructuras, sustancias y fuerzas causales que componen el universo; b) el concepto de naturaleza, en tanto equivalente del mundo no humano, de lo no artificial considerado como objeto de contemplación, asombro o terror, se opone al de cultura; c) la naturaleza sería simplemente la característica definitoria de algo, se habla por ejemplo, de la “naturaleza humana” o de la “naturaleza de la democracia”².

-
1. Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española (2014). “Naturaleza”. *Diccionario de la lengua española* (23.ª edición). Madrid: Espasa.
 2. Clark, T. (2011). *The Cambridge Introduction to Literature and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press [Edición para Kindle], pp. 366-375.

En cambio, la biodiversidad o diversidad biológica es, según el Convenio Internacional sobre la Diversidad Biológica, el término por el que se hace referencia a la amplia variedad de seres vivos sobre la Tierra y los patrones naturales que la forman, resultado de miles de millones de años de evolución según procesos naturales y también de la influencia creciente de las actividades del ser humano. La biodiversidad comprende la variedad de ecosistemas y las diferencias genéticas dentro de cada especie (diversidad genética) que permiten la combinación de múltiples formas de vida, y cuyas mutuas interacciones con el resto del entorno fundamentan el sustento de la vida sobre el mundo. La biodiversidad es responsable de garantizar el equilibrio de los ecosistemas de todo el mundo, y la especie humana depende de ella para sobrevivir. Irónicamente, la principal amenaza para la biodiversidad es la acción humana, la cual se manifiesta a través de la deforestación, los incendios forestales y los cambios en el clima y en el ecosistema. El daño causado a la biodiversidad afecta no sólo a las especies que habitan un lugar determinado, sino que perjudica la red de relaciones entre las especies y el medio ambiente en el que viven. Debido a la deforestación y los incendios, muchas especies se han extinguido antes de que pudieran ser estudiadas, o antes de que se tomara alguna medida para tratar de preservarlas³.

La biodiversidad no es estática, es dinámica; es un sistema en evolución constante, tanto en cada especie como en cada organismo individual. La importancia de la biodiversidad se puede sintetizar en dos rasgos esenciales. Por un lado, es el fruto del trabajo de millones de años de la naturaleza, por lo que su valor es incalculable e irremplazable. Por otro, es garantía para el funcionamiento correcto del sistema que forman los seres vivos, junto con el medio en el que viven y al que contribuyen para su supervivencia. De esta forma, podemos afirmar que la biodiversidad no sólo es significativa para los seres humanos, sino que es esencial para la vida del planeta, por lo que debemos preservarla. La biodiversidad de las especies nos provee bienes tan necesarios como el alimento o el oxígeno, nos proporciona materias primas que favorecen el desarrollo económico, produce energía que utilizamos como combustible, es el origen de algunos medicamentos y, finalmente, pero no por ello menos importante, nos colma la retina de hermosos paisajes que podemos disfrutar⁴.

El psicólogo estadounidense Howard Gardner describe la Teoría de las Inteligencias múltiples describiendo la inteligencia como: “Es la habilidad para resolver problemas o para elaborar productos que son de importancia en un contexto cultural o en una comunidad determinada”⁵. En su libro “Estructuras de la Mente” se describen 8 tipos de Inteligencia: lingüística, lógico matemática, musical, espacial, cinestético-motriz o corporal, interpersonal, intrapersonal y naturalista. Veamos: a) lingüística o verbal-lingüística, habilidad para utilizar con un dominio avanzado el lenguaje oral y escrito, así como para responder a él; b) lógico-matemática, habilidad para el razonamiento complejo, la relación causa-efecto, la abstracción y la resolución de problemas; c) viso-espacial, capacidad de percibir el mundo y poder crear imágenes mentales a partir de la experiencia visual, d) corporal o quinesésica, habilidad de utilizar el cuerpo para aprender y para expresar ideas y sentimientos, incluye el dominio de habilidades físicas como el equilibrio, la fuerza, la flexibilidad y la velocidad; e) musical o rítmica, habilidad de saber utilizar y responder a los diferentes elementos musicales (ritmo, timbre y tono); f) intrapersonal o individual, habilidad de comprenderse a sí mismo y utilizar este conocimiento para operar de manera efectiva en la vida; g) interpersonal o social: habilidad de interactuar y comprender a las personas y sus relaciones; h) naturalista o también entendida como la facilidad de comunicación con la naturaleza, entendimiento del entorno natural y observación científica como la biología, geología o astronomía.

Según Gardner, la inteligencia naturalista permite detectar, diferenciar y categorizar los aspectos vinculados al entorno, como por ejemplo las especies animales y vegetales o fenómenos relacionados con el clima, la geografía o los fenómenos de la naturaleza. Esta clase de inteligencia fue añadida posteriormente al estudio original sobre las Inteligencias Múltiples, concretamente en el año 1995, porque

3. Naturaleza. En: <https://es.wikipedia.org/wiki/Naturaleza>. Consulta: 06-18-18.

4. Biodiversidad. En: <https://www.cepal.org/es/temas/biodiversidad>. Consulta: 01-01-18.

5. Gardner, H. (2014b). La inteligencia reformulada: Las inteligencias múltiples en el siglo XXI. Barcelona: Paidós, p. 37.

consideró necesario incluir esta categoría por tratarse de una de las inteligencias esenciales para la supervivencia del ser humano (o cualquier otra especie) y que ha redundado en la evolución. De acuerdo a lo anterior, es evidente que la inteligencia naturalista influye directamente en la responsabilidad ambiental del ser humano y en consecuencia en el equilibrio natural de los ecosistemas de su entorno, puesto que un sujeto con inteligencia naturalista tendrá la capacidad de reconocer la naturaleza, la fauna, la flora y demás elementos, asimilar su posición en ella y por tanto logrará sensibilizarse sobre los impactos que genera.

La inteligencia naturalista la utilizamos para relacionarnos con el mundo de los seres vivos. El lóbulo parietal izquierdo y el hemisferio derecho son las zonas cerebrales implicadas en el funcionamiento de esta inteligencia. Un buen desarrollo de la inteligencia naturalista nos permite reconocer y clasificar la flora y la fauna que nos rodea, por ejemplo, para diferenciar cuales son adecuadas para el consumo y cuales son dañinas o peligrosas. Los individuos con una óptima inteligencia naturalista son muy habilidosos identificando, cuidando y domesticando animales, desenvolviéndose en entornos salvajes y, en general, sienten gran respeto por la naturaleza, y disfrutan investigándola. Es la inteligencia de los biólogos, veterinarios, naturalistas, etc.

Por otro lado, el también psicólogo estadounidense Daniel Goleman, autor de los libros *Inteligencia emocional* (1995) e *Inteligencia Ecológica* (2009), señala que “La inteligencia se refiere a la capacidad de aprender de la experiencia y de tratar adecuadamente a nuestro entorno, mientras que el término ecológico connota la comprensión de la relación existente entre los organismos y sus ecosistemas. La expresión “inteligencia ecológica” ilustra a la perfección la capacidad de aplicar nuestro conocimiento de los efectos de la actividad humana para hacer el menor daño posible a los ecosistemas y vivir de un modo sostenible en nuestro nicho, que, en el momento actual, abarca la totalidad del planeta”⁶.

Según lo anterior, la inteligencia ecológica es “la capacidad de vivir tratando de dañar lo menos posible a la naturaleza. Consiste en comprender qué consecuencias tienen sobre el medio ambiente las decisiones que tomamos en nuestro día a día e intentar, en la medida de lo posible, elegir las más beneficiosas para la salud del planeta. La paradoja reside en que cuanto más coherentes somos con su bienestar, más invertimos en el nuestro”⁷. Para dicha definición recurre a la combinación de habilidades cognitivas y afectivas. Esta inteligencia se basa en conocer nuestros impactos, compartir con los demás nuestro conocimiento y participar en las mejoras del ciclo vital de los productos. Dicho con otras palabras, la inteligencia ecológica es la capacidad que tiene cada individuo de discernir el impacto que trae consigo sus acciones en el medio que le rodea. De forma que esta distinción le permita actuar conscientemente para que su actividad conduzca a resultados positivos, no solo para él, sino para el resto de la humanidad y el ecosistema. Promueve que el ser humano sea consecuente con sus actos, teniendo en cuenta que en el mundo persiste la necesidad latente de eliminar toda decisión o acción que perjudique de una manera u otra al propio hombre y al medio ambiente. En su lugar, se defiende la idea de que cada individuo debe actuar de forma responsable con la naturaleza y con el resto de los seres humanos.

La inteligencia ecológica, según Goleman, permite emplear lo que se aprende sobre la actividad humana y su influencia en los ecosistemas, de tal manera que es posible minimizar el deterioro de la naturaleza y se pueda vivir nuevamente de manera sustentable en el nicho propio del ser humano, que es todo el planeta. En decir cada persona, debe ser consciente del rol que ocupa en los sistemas naturales, conocer sus impactos desde una perspectiva individual, pero que a su vez vaya invadiendo a toda la sociedad, comparta su conocimiento y participe en el mejoramiento del ciclo vital de los productos. De esta manera, sus planteamientos amplían aún más el concepto de inteligencia y presenta una solución para una preocupación actual y vital de todos los sujetos: proteger el medio ambiente y disminuir la crisis ambiental. Propone actuar de manera más inteligente, al prever los impactos ecológicos de nues-

6. Goleman, Daniel (2009). *Inteligencia ecológica*, 1ª edición abril de 2009. Murcia: Editorial Kairos. Universidad Católica San Antonio, p. 51.

7. *Ibíd.*, p. 43.

tra manera de vivir y generar un mecanismo de cambio positivo en el ser humano⁸. El planteamiento de Goleman desarrolla el concepto de inteligencia y propone a la humanidad la protección del medio ambiente y la disminución de la crisis ambiental. Es decir, a diferencia de la inteligencia naturalista que se enfoca en lo individual, en cada sujeto e incorpora otras características focalizadas en el aprendizaje de las ciencias naturales, la inteligencia ecológica a diferencia de la inteligencia naturalista, plantea finalmente una responsabilidad compartida, en equipo, lo que podría llamarse una responsabilidad ambiental solidaria.

El enfoque del análisis literario y cultural denominado Ecocrítica –estudios literarios ambientales, estudios literarios ecológicos, crítica ecológica, crítica ambiental, indistintamente– viene contribuyendo a la reflexión transdisciplinar al promover el diálogo entre los estudios literarios, las ciencias, las humanidades, la ética y el pensamiento ecológico en un contexto de crisis medioambiental provocada por la acción del ser humano en los ecosistemas a escala global. La ecocrítica, como un proyecto que reúne las cuestiones ambientales con los estudios literarios, tiene como objeto “movilizar la noción de medioambiente desde lo abstracto hacia un interés tangible”⁹ o, si se quiere, desde un espacio privado de visibilidad al espacio de lo público. En la introducción a *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (1996), la crítica estadounidense Cheryll Glotfelty plantea que la ecocrítica es el estudio de las relaciones entre la literatura y el medio ambiente, o lo que es lo mismo, con nuestro ecosistema¹⁰.

A través de los estudios literarios, la ecocrítica pretende acercarnos a la tierra y enseñarnos cómo mejorar nuestra relación con el medio ambiente. En un sentido amplio, la ecocrítica es la rama de los estudios literarios y culturales que analiza de manera interdisciplinaria las conexiones entre ecología y producción cultural. La ecocrítica o crítica literaria ecológica se desarrolla en distintas facetas: la búsqueda y análisis de imágenes de la naturaleza en la literatura, la identificación de estereotipos (Edén, Arcadia, Morada, etc.) y las ausencias significativas; en segundo lugar, el intento de rescatar la tradición marginada de una literatura ecológica, escrita desde la perspectiva de la naturaleza; y en tercer lugar el desarrollo de una teoría preocupada por las construcciones literarias del ser humano en su relación con el entorno natural. Se presenta pues, como un nuevo campo disciplinario que rompe con la tradicional separación entre las ciencias y las humanidades, ya que se considera fundamental unir la visión de la naturaleza literaria con la científica y ecológica. La ecocrítica deslinda un conjunto de prácticas investigativas caracterizadas por el diálogo experimental entre los estudios literarios, la ética ambiental, las ciencias, las humanidades y el pensamiento ecológico.

La ecocrítica nació como una rama más de la crítica literaria que junto a la filosofía pretende analizar los valores, representaciones y comportamientos éticos con respecto a la naturaleza y el medio ambiente en dichas expresiones culturales, y que, en general, explora la visión de la naturaleza en obras literarias que manifiesten una preocupación por denunciar el deterioro medioambiental o por representar como un valor la relación del hombre con su medio natural, su lugar, su oikos. La ecocrítica procura integrar las producciones textuales a un sistema mayor que las tradicionales series literarias, culturales e históricas, desplazando la obra hacia un nuevo entorno valórico, eco-céntrico, que inserta la obra y al autor en las matrices que la/lo sustentan. Se trata de asumir una perspectiva que recupere la conexión entre la naturaleza y la cultura y que haga visible la materialidad de las interrelaciones e integraciones de los soportes y elementos que aseguran la vida básica del planeta.

En ese enfoque, el nexo entre literatura y naturaleza representa la unión primordial del hombre con su entorno natural. Se trata de una conexión que permita conjugar el mundo exterior, mítico y sagrado

-
8. Paladinez Caiza, Leila Maritza (2013). Inteligencia naturalista y responsabilidad ambiental en los estudiantes de grado séptimo de la Institución Educativa Agrícola de Argelia. Maestría en Educación desde la Diversidad. Manizales: Universidad de Manizales, p. 47.
 9. Buell, L. (2005). *The future of environmental criticism: Environmental crisis and literary imagination*. Oxford: Blackwell.
 10. Glotfelty, Cheryll & Fromm, Harold, eds., *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1996.

de la naturaleza con la subjetividad y el mundo social. Porque, como señala Binns, “el trastorno ecológico no deja de ser un trastorno lingüístico y literario más profundo. Grandes símbolos aparentemente intemporales (el mar, el río, la lluvia, el aire, el bosque, la tierra) se están contaminando y agotando, como discursos difícilmente renovables, al ritmo de la depredación planetaria”¹¹. Por otra parte, es cada vez más creciente –y esto también se vincula íntimamente con el fenómeno literario y cultural– la comprensión de la subjetividad como un complejo bio-socio-cultural y de la naturaleza como una categoría cada vez más ‘humanizada’ (ya sea como capital simbólico en relaciones de poder o como una noción enfocada en la interacción entre lo humano y lo no-humano, en lugar de su oposición)¹².

Un lector ecocrítico, se planteará preguntas tales como las siguientes: ¿qué visión de la naturaleza plantea este poema? ¿Qué papel juega el entorno ambiental en esta obra poética? ¿Los valores expresados en este poemario son consistentes con una inteligencia ecológica? ¿Cómo influyen las metáforas que utilizamos para referirnos a nuestro entorno, la forma en que lo tratamos? Además de raza, clase y género, utilizadas como perspectivas de la crítica, ¿debería el entorno ambiental y la visión de la naturaleza, convertirse en una nueva categoría para el análisis de la literatura? De esta manera podríamos estudiar, por ejemplo, cómo se empieza a plantear la crisis ambiental contemporánea en la literatura, y de qué manera influyen las obras literarias y el lenguaje en la forma en que nos relacionamos con el medio ambiente.

Según el español Rafael Ruiz, la Ecocrítica supone un compromiso doble, compartido: primero, el compuesto por el respeto al autor y la obra que se trabaja en calidad de críticos literarios; y segundo, con la naturaleza misma, en cuanto el ecocrítico basa su interés oteador e investigador en la suma importancia que posee devolver a la naturaleza el lugar que se merece en nuestra jerarquía de valores, como si actuáramos en compañía y complicidad con los autores y nos instaláramos como abogados ocasionales del medio natural”¹³.

Aunque los movimientos ecologistas surgieron en la década de los 60, la Ecocrítica apareció como escuela de crítica literaria o género de estudios literarios durante los 90 en Estados Unidos e Inglaterra, en su evolución se puede distinguir tres grandes fases: a) la primera se dio durante los años 80 y se centró en la escritura de la naturaleza, la tierra salvaje y la afinidad de las mujeres con la naturaleza; se caracterizó por la obsesión representacional del ambiente y la búsqueda de una arcadia pura sin la presencia de lo social y transnacional. b) La segunda comenzó a mediados de los 90 y atendió otros géneros literarios y los medios de comunicación, la justicia medioambiental y la ecología urbana. c) desde el año 2000 se viene desarrollando un enfoque transcultural, transnacional y multidireccional. Gracias a este enfoque se trascienden barreras nacionales y étnicas, y se compara la experiencia humana de diferentes culturas. Los críticos exploran las tensiones entre lo global y lo local, las nuevas variedades del ecofeminismo, las nociones de animalidad y las formas de integrar la literatura en el activismo medioambiental.

De esta manera, la ecocrítica se ha expandido en su posición epistemológica y métodos interpretativos, dando lugar a diferentes ecocríticas que no comparten ni objeto ni lenguaje teórico común, pero que se vinculan al postestructuralismo, estudios culturales, poscoloniales y justicia ambiental, entre otros. En tanto escuela de estudios literarios, la ecocrítica constituye un campo interdisciplinar, partiendo de la premisa ecológica de que todo está interconectado. Por eso, insiste en establecer conexiones y relaciones entre seres, especies, disciplinas, textos y lecturas; al tiempo que busca un compromiso ideológico, combinando teoría y crítica con la actividad creadora, pedagógica y activista en torno a la educación ambiental. De esta manera, busca articular un pensamiento ecológico constructivo. De ahí que, más que una ecocrítica, existan ecocríticas: diferentes aproximaciones estéticas, científicas, históricas,

11. Binns, Niall (coord.). 2004. Presentación. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 33: 11-13.

12. Marcone, Jorge (2007). El misterio de las primeras confluencias. *Crítica ecológica y literatura latinoamericana de los 50*. Recuperado de http://www.stoa.org/kflc2/papers.php?sort=title&first_letter=all&cf=4. Consulta: 06-12-18.

13. Ruiz Pleguezuelos, Rafael (2010). *La rebelión nace en el bosque: Una lectura ecocrítica de la narrativa de Allan Sillitoe*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada.

filosóficas, sociales, económicas, políticas, territoriales e ideológicas que (re)piensan las interacciones entre naturaleza y cultura en los textos literarios, de modo contingente, singular y transnacional¹⁴.

Autores como Úrsula Heise (2006) y Roberto Forns-Broggi (2012), afirman que la Ecocrítica es una de las ramas de los estudios literarios y culturales de la actualidad, más urgente desde el punto de vista político, pues los asuntos ecológicos se sitúan en una compleja intersección entre política, economía, tecnología y cultura, y dejan ver sus implicaciones globales tanto negativas como positivas en medio del compromiso con las teorías de la globalización. Pese a la variedad de enfoques, la Ecocrítica no posee una técnica ni metodología únicas. Su estrategia epistemológica y metodológica ha sido abrir el horizonte crítico y reflexivo hacia la investigación de diversos tópicos socio-ecológicos, con el propósito de difuminar las barreras entre el afuera (su relación con el contexto) y el adentro (la autonomía) de los textos literarios. Es decir, las opciones inter/transdisciplinarias son numerosas. Previo a todo análisis poético, los ecocríticos deben hacerse las siguientes preguntas: a) si los textos con que trabajarán actúan como cargadores o agentes de la ecocentricidad: si en ellos se predica un cambio de perspectiva desde el antropocentrismo y egocentrismo hacia el ecocentrismo, según el cual el entorno natural se convierte en el protagonista. b) si la voz poética logra renunciar al mito de la separación humana de la naturaleza. c) si el poema abandona, o por lo menos cuestiona, los enfoques básicos de la literatura, por ejemplo, la conciencia humana tradicional. A partir de aquí, el análisis requerirá una flexibilidad metodológica que coordine, por lo menos, teoría estética, percepción fenomenológica, práctica poética y usos creativos de principios ecológicos básicos.

NATURALEZA Y POESÍA

La visión transdisciplinaria que requiere la conservación biológica y el surgimiento del paradigma de la complejidad en las ciencias, ha permitido que diversos saberes de las ciencias humanas y las ciencias sociales tengan voz en la búsqueda de respuestas a los problemas relacionados con la pérdida de biodiversidad. La poesía, en un amplio sentido, es un lenguaje de expresión de búsqueda y encuentro de la belleza y del asombro que puede provocar una experiencia y la contemplación de la naturaleza. A través de la poesía como es el caso de *Morada al sur*, se comunica una emoción profunda por el contacto con la naturaleza en la cual se empodera a la imaginación para expresar cualquier elemento del cosmos. En la poesía, las palabras reviven en su propia realidad y se transforman en nombres propios (Yves Bonnefoy), y su valor reside en que revelan la esencia del mundo, lo dice Heidegger: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en consumir la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian”¹⁵.

Los poetas a igual que los filósofos, son los grandes lectores de su época, y en su obra suelen dar respuestas a los grandes interrogantes sobre el destino de la humanidad. No solo por su sensibilidad sino porque la poesía también se arma con el ritmo y el pensamiento. Afirma Heidegger que quien busca el ser de la existencia con mayor fuerza es el poeta, el poeta “funda” es decir, crea y da respuestas a su contemporaneidad. Actualmente, lo que para la mayoría de las personas tal vez pueda pasar desapercibido, al poeta no se le escapa: el drama del planeta Tierra entendiéndolo en su complejidad, el planeta y sus pobladores, las plantas y animales de la tierra, las plantas y animales del mar, las plantas y animales del aire, la vegetación y el humanus. Pero como señala el poeta y crítico venezolano Lubio Cardozo: “Esto

14. Campos López, Ronald (1984). Estudios sobre la ecopoesía hispánica contemporánea: Hacia un estado de la cuestión. Universidad de Costa Rica. DOI: <http://dx.doi.org/10.13135/1594-378X/2518rtifara>, ISSN: 1594-378X.

15. Heidegger, Martín (2001). Carta sobre el humanismo, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, p. 313).

no determina el futuro de la poesía hacia un rumbo pero innegablemente cada día específico la tragedia ecológica, la reflexión ambientalista tocará las puertas de los poetas y ellos la abrirán”¹⁶.

El poema es el discurso emotivo ideal y los poetas han demostrado el amor profesado a la naturaleza, un sentimiento de amistad y de identificación con la flora y la fauna, lo cual se puede apreciar en la poesía indígena y también en la poesía popular. Poetas como el estadounidense Walt Whitman, los chilenos Gabriela Mistral y Pablo Neruda, los mexicanos Homero Aridjis y José Emilio Pacheco, el venezolano Lubio Cardozo, y el colombiano Aurelio Arturo, han dedicado su poesía a la protección de la diversidad biológica, su obra muestra un mundo que entrelaza la flora y fauna con el ser humano; han denunciado con su poesía la problemática ambiental en la que vivimos; de igual manera, poetas prehispánicos como Netzahualcōyotl¹⁷, hacen referencia, en sus versos, al entorno natural en el que coexistían. Para las nuevas generaciones de poetas y artistas no pasan inadvertidos los problemas en que hoy está inmerso el planeta, y por ello utilizan sus imágenes para fortalecer el trabajo en el proceso de la educación ambiental. Observemos lo que dicen los versos del poema “Canto de primavera” del poeta nahualt Netzahualcōyotl:

En la casa de las pinturas
Comienza a cantar,
Ensayo el canto,
Derrama flores,
Alegra el canto.

Resuena el canto,
Los cascabeles se hacen oír,
A ellos responden
Nuestras sonajas floridas.
Derrama flores,
Alegra el canto.

Sobre las flores canta
El hermoso faisán,
Su canto despliega
En el interior de las aguas.

A él responden
Variados pájaros rojos.
El hermoso pájaro rojo
Bellamente canta.

Libro de pinturas es tu corazón
Has venido a cantar,

16. Cardozo, Lubio (2011). *Ecopoesía un camino para la reflexión*. Entrevista al poeta Lubio Cardozo. Recuperada de <https://www.lajornadanet.com/diario/archivo/2011/diciembre/15/9.php>. Consulta: 17-12-18.

17. Conocido como el “Rey Poeta”, Netzahualcōyotl (1402-1472), del náhuatl: Nezahualcōyōtl, ‘coyote que ayuna’, fue el monarca (tlatoani) de la ciudad-estado de Texcoco en el México antiguo y se convirtió en el principal aliado militar y político de los mexicas, pueblo con el que estaba emparentado por la rama materna, aunque no se considera de raza mexicana sino chichimeca. Ejerció el poder y se desempeñó notablemente como poeta, erudito y arquitecto. Motivado por su amor por la naturaleza, en los bosques de Tezcutzingo y Chapultepec, sus lugares de recreación preferidos, preservó los manantiales y los árboles, condujo el agua por los montes, introdujo el riego, talló estanques y albercas en las formaciones rocosas, plantó flores, propagó variadas especies animales y ordenó la construcción de un zoológico y un jardín botánico. Así mismo destacan los famosos jardines de su soberbio palacio, así como el portentoso acueducto erigido en el bosque de Chapultepec para abastecer de agua potable a Tenochtitlan.

Haces resonar tus tambores,
Tú eres el cantor.

En el interior de la casa de la primavera
Alegras a las gentes

Tú sólo repartes
Flores que embriagan
Flores preciosas.

Tú eres el cantor.
En el interior de la casa de la primavera,
Alegras a las gentes¹⁸.

Sin embargo, la modernidad del vanguardismo hispanoamericano vio el vuelo en retirada de las aves en la poesía y la atención se fue a problemas políticos y sociales, lo urbano y una incesante búsqueda de la originalidad. El poeta chileno Vicente Huidobro llamó a separar al mundo físico del poético, en su Manifiesto “Non Serviam” (1914), en el cual expone su rechazo del naturalismo en la poesía, propone el abandono de la imitación de la naturaleza, propugna por la autonomía de la obra literaria y sostiene una actitud crítica contra todo realismo; declarando que el poeta no debe continuar imitando o reproduciendo la naturaleza, sino que debe crear nuevos mundos diferentes a través de sus poemas. En el manifiesto, habla de un poeta que grita a la “viejecita encantadora”, a la madre natura, “non serviam”, es decir, no te serviré. El siguiente es un fragmento del Manifiesto:

Y he aquí que una buena mañana, después de una noche de preciosos sueños y delicadas pesadillas, el poeta se levanta y grita a la madre Natura: Non serviam. Con toda la fuerza de sus pulmones, un eco traductor y optimista repite en las lejanías: «No te serviré».

(...) Hemos cantado a la Naturaleza (cosa que a ella bien poco le importa). Nunca hemos creado realidades propias, como ella lo hace o lo hizo en tiempos pasados, cuando era joven y llena de impulsos creadores.

(...) Non serviam. No he de ser tu esclavo, madre Natura; seré tu amo. Te servirás de mí; está bien. No quiero y no puedo evitarlo; pero yo también me serviré de ti. Yo tendré mis árboles que no serán como los tuyos, tendré mis montañas, tendré mis ríos y mis mares, tendré mi cielo y mis estrellas.

(...) Adiós, viejecita encantadora; adiós, madre y madrastra, no reniego ni te maldigo por los años de esclavitud a tu servicio. Ellos fueron la más preciosa enseñanza. Lo único que deseo es no olvidar nunca tus lecciones, pero ya tengo edad para andar solo por estos mundos. Por los tuyos y por los míos¹⁹.

Sin embargo, la imitación del devenir generativo de la naturaleza en la teoría creacionista de Huidobro equivale a la puesta en diálogo de materias heterogéneas –animales, plantas, mitos, lenguas, máquinas, geografías, objetos– en una compleja red en la que coexisten lo humano y lo no humano. En el último Huidobro, el de los libros *Ver y palpar* (1941) y *Últimos poemas* (1948), entre otros, la subjetividad allana un camino de alianza con lo no humano, perfilando una conciencia de integración del poeta en la naturaleza, un devenir imperceptible. Veamos lo que Huidobro expresa en los versos del poema “Es un decir”:

Inquietas en los anillos de los labios y
de sus sentidos
Las palabras se lavan como espadas

18. León-Portilla, Miguel Netzahualcōyotl de Texcoco. Introducción a su pensamiento y poesía. Recuperado de <https://www.revistadelauniversidad.mx/storage/87ac0762-8970-4008-8de8-a7a1c3902efa.pdf>. Consulta: 12-12-18.

19. Huidobro, Vicente (1914). Manifiesto “Non Serviam”. Recuperado de https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4349103/mod_resource/content/1/Non%20serviam.pdf. Consulta: 17-12-18.

Nobles defensoras de la mujer en su mármol caído
 Los delirios trágicos estallan en fiebre
 O en obelisco de altos hechos
 El paisaje se hincha de riquezas
 Pero hay circunstancias atenuantes
 Para el verano sentado al medio del año
 Y más real que las mujeres de antaño.
 Él es la bella túnica del monasterio
 A la hora de la bajada de las escaleras y
 de la luz
 que rueda de los faroles
 Como una cabellera desatada
 Para el mármol y
 su sirena dormida adentro
 Para el tiempo y
 sus heridas²⁰.

En *Morada al sur*, Aurelio Arturo se revela como un poeta en estrecha armonía con el entorno, un verdadero poeta de la naturaleza, que dedica sus versos al agua, los árboles, el viento, el sol, la noche, la lluvia, el clima, el paisaje y la tierra que lo vio nacer. Dos motivos axiales se evocan en sus versos: los paisajes de la infancia y la mujer. Algunas veces mujer y paisaje se integran sensualmente en los versos, razón por la cual la crítica lo denominó como el “poeta de la biodiversidad”, una verdadera inteligencia ecológica, como diría Goleman porque “La inteligencia se refiere a la capacidad de aprender de la experiencia, y el término ecológico se refiere al conocimiento de los organismos y sus ecosistemas. Entonces, la inteligencia ecológica es la capacidad de adaptarnos a nuestro entorno ecológico, lo que nos permite aplicar lo que aprendemos sobre cómo la actividad humana interfiere en los ecosistemas, de tal modo que hagamos el menor daño posible y podamos vivir nuevamente de manera sustentable en nuestro planeta”²¹.

Arturo nos ofrece versos donde los lectores nos sentimos transportados por el universo de a pie marcado por un verso libre y lleno de musicalidad. Poemas que nos erizan la piel, que electrizan nuestros sentidos e interrumpen nuestra respiración mientras nuestros ojos, tacto y oídos los absorben. El amor por la naturaleza, la fuerza de su erotismo y el abrumador ímpetu musical de su voz encuentran un eco dilatado en sus versos. Su poesía exalta el cuerpo humano como parte de la naturaleza, canta la vida que bulle a su alrededor, la celebra por la alegría sensitiva que le proporciona. Su poesía llama a la celebración, a la felicidad y a la delicia de los sentidos. Por eso en sus poemas sobresalen las imágenes visuales, pero más las auditivas, y aún más, las táctiles. Entre las imágenes auditivas hay gritos, voces, murmullos, susurros, rumores, pero también pausas y silencios, y lo dicho en la escritura no ahondaría sin los matices de los silencios. A propósito de escuchar el poema, Bachelard afirma: “Debemos escuchar, pues, los poemas como si se tratara de palabras oídas por primera vez. La poesía es un asombro precisamente al nivel de la palabra, en la palabra y por la palabra”²². Escuchemos lo que dice el poeta de la noche:

Yo subí a las montañas, también hechas de sueños,
 yo ascendí a las montañas donde un grito
 persiste entre las alas de palomas salvajes²³.
 (Morada al sur)

20. Huidobro, Vicente (1941). Ver y palpar.

21. Goleman, Daniel. Op. cit., p. 51.

22. Bachelard, Gaston (1989). La llama de una vela. Barcelona: Monte Ávila, p. 84.

23. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 7-8.

En la noche balsámica, en la noche,
 cuando suben las hojas hasta ser las estrellas,
 oigo crecer las mujeres en la penumbra malva
 y caer de sus párpados la sombra gota a gota.
 Oigo engrosar sus brazos en las hondas penumbras
 y podría oír el quebrarse de una espiga en el campo²⁴.
 (Canción de la noche callada)

También se encuentran imágenes visuales que insinúan el paisaje, la noche y el pájaro toche, llenos de delicadeza rítmica y pluralidad de sugerencias.

Miraba el paisaje, sus ojos verdes, cándidos.
 Una vaca sola, llena de grandes manchas,
 revolcada en la noche de luna, cuando la luna sesga,
 es como el pájaro toche en la rama, “llamita”,
 “manzana de miel”²⁵.
 (Morada al sur)

Sus versos son paisajes de niebla, de los ríos, las montañas y del verde de todos los colores de la región panamazónica, en el que transcurrió su infancia, la etapa más importante de su vida. Un diálogo del hombre con la naturaleza, en el que el poeta evoca su origen: la fragilidad, los lugares inocentes de la infancia, del primer amor. El poeta muestra su añoranza por la tierra que lo vio nacer y dejó atrás. También es la nostalgia de la infancia, pero el trasfondo de su universo es la naturaleza, que vincula al ser con el entorno que lo rodea, con lo que lo seduce, con lo que somos, y el cuerpo de una mujer enciende el paisaje.

Yo miro las montañas. Sobre los largos muslos
 de la nodriza, el sueño me alarga los cabellos)²⁶
 (Morada al sur)

El tacto se encuentra especialmente en la piel, es de por sí, el órgano más amplio del cuerpo humano y que además posee numerosos receptores nerviosos para transformar los estímulos externos en información susceptible de ser analizada e interpretada por el cerebro. La piel se divide en tres capas: la epidermis es la capa más superficial, está constituida por tejido epitelial y en su estrato basal o germinativo se encuentra la denominada melanina, que es el pigmento que da color a la piel. La dermis está compuesta por tejido conjuntivo, en la cual se encuentran los anejos cutáneos que son las glándulas sebáceas, las glándulas sudoríparas, el pelo y las uñas. La hipodermis está formada por tejido conjuntivo adiposo²⁷. El sentido del tacto se encuentra en la piel, principalmente, pero las terminaciones nerviosas las encontramos en las partes internas del organismo, lo que nos permite sentir y percibir cambios de temperatura y también el dolor. Las sensaciones táctiles propiamente dichas abarcan tres aspectos o tres objetos principales: lo intangible, el ser humano y la naturaleza. Las sensaciones táctiles irreales en los versos de Arturo, proceden de su lenguaje metafórico, el efecto táctil surge de una imagen irreal:

Acaricio la yerba
 dócil al tacto
 suave

24. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 12-13.

25. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 7-8.

26. Arturo, Aurelio. Op. cit., p. 7.

27. El tacto: ¿qué es? ¿para qué sirve? Importancia, anatomía y mucho más. En: <https://tucuerpohumano.com/c-sistema-nervioso/el-tacto/>. Consulta: 12-02-19.

y humilde
 como el sayal
 como el suelo
 que lame
 que perfuma
 la planta que la pisa²⁸.
 (Yerba)

A diferencia de los otros sentidos, el tacto está ampliamente repartido en nuestro cuerpo. Entre seis y diez millones de sensores táctiles recogen la valiosa información que llega del exterior y del interior del organismo. Algunos están localizados en músculos, tendones y articulaciones y nos permiten mantener el equilibrio y caminar. La caricia es una sensación de brisa en un atardecer de verano, de pisar una alfombra de hierba con pies descalzos. Es una sensación de bienestar, de calidez, de estima. Se percibe en la piel, a la que estremece o relaja, o ambas cosas juntas o alternadas. Cuando pensamos en caricias pensamos en manos y epitelio, en un gesto táctil, en un contacto tierno, en el trasvase de calor de un cuerpo a otro.

Morada al sur, es uno de los libros más breves del panorama poético colombiano, pero también una de las obras líricas más significativas e influyentes en la historia literaria de Colombia. Fue publicado por el Ministerio de Educación Nacional en 1963, y galardonado en ese mismo año con el Premio Nacional de Poesía “Guillermo Valencia” por la Academia Colombiana de la Lengua. Catorce (14) poemas lo componen: “Morada al sur” –el que da el título al libro–, “Canción del ayer”, “La ciudad de Almaguer”, “Clima”, “Canción de la noche callada”, “Interludio”, “Qué noche de hojas suaves”, “Canción de la distancia”, “Remota luz”, “Sol”, “Rapsodia de Saulo”, “Vinieron mis hermanos”, “Nodrizas” y “Madrigales”, en los cuales se plasman vívidos recuerdos de su tierra natal, Venta Quemada, La Unión, Nariño, sur del Colombia “donde el verde es de todos los colores”. “Remota luz” es el homenaje que el poeta hace a su tierra natal, la Unión, el sur de su infancia:

Si de tierras hermosas retorno,
 ¿qué traigo? ¡Me cegó su resplandor!
 Las manos desnudas, rudas, nada,
 no traigo nada: traigo una canción.

Tierra buena, murmullo lánguido,
 caricia, tierra casta,
 ¿cuál tu nombre, tu nombre tierra mía,
 tu nombre Herminia, Marta?

Dorado arrullo eras.
 Yo te besé tierra del gozo.
 Tu noche era honda y grave,
 y tu día, a mis ojos, una montaña de oro.

Tierra, tierra dulce y suave,
 ¿cómo era tu faz, tierra morena?²⁹

En los versos de “Clima” como en los de “Morada al sur”, el paisaje se vuelve origen y memoria. Como señala Pablo Montoya: “Había un aliento fresco, de lírica genuina, en sus cinco secciones, digno

28. Arturo, Aurelio. Op. cit., p. 19.

29. Arturo, Aurelio (2009). *Morada al sur*. Barranquilla: Editorial Travesías, p. 53.

de elogio. Y una mezcla maravillosa entre canto al terruño natal y rememoración de infancia que embriagaba de dulce nostalgia. Y una musicalidad que emergía de la respiración callada de los árboles y los animales”³⁰. El paisaje canta en los versos del poeta.

Este verde poema, hoja por hoja,
lo mece un viento fértil, suroeste;
este poema es un país que sueña,
nube de luz y brisa de hojas verdes.

(...)

Este verde poema, hoja por hoja
lo mece un viento fértil, un esbelto
viento que amó del sur hierbas y cielos,
este poema es el país del viento³¹.

(Clima)

El poema *Clima* consta de nueve estrofas de cuatro versos endecasílabos con rima asonante. El endecasílabo (del griego ἑνδεκά “once” y συλλαβαί “sílabas”), es un verso de once sílabas de origen italiano que se adoptó en la poesía lírica española durante el primer tercio del siglo XVI, durante el Renacimiento, gracias al poeta Garcilaso de la Vega, quien lo introdujo junto con Juan Boscán. El poema “Canción de la distancia”, también está construido en versos endecasílabos y rima asonante, en donde la aliteración se hace presente con la reiteración del sonido /s/ en diecisiete oportunidades:

Mirarás un país turbio entre mis ojos,
mirarás mis pobres manos rudas,
mirarás la sangre oscura de mis labios:
todo es en mí una desnudez tuya³².

En *Morada al sur*, el poeta habla de los objetos de la Naturaleza como si fueran personificados. Sin embargo, como señala el crítico antioqueño Omar Julián Álvarez Tabares: “no se limita a expresar una concepción antropomórfica de la Naturaleza, ni tampoco una pura reacción personal, sino que la ve como una realidad que no puede expresarse de una sola manera, precisamente porque está llena de virtualidades que el científico forzosamente, y legítimamente, desconoce. Por eso puede decirse que el lenguaje poético es más rico que el científico, si bien esta riqueza está conseguida a base del sacrificio de una virtud que el científico aprecia por encima de muchas otras: la precisión –unisignificativa– de la expresión”³³.

En el umbral de roble demoraba,
hacía ya mucho tiempo, mucho tiempo marchito,
el alto grupo de hombres entre sombras oblicuas,
demoraba entre el humo lento alumbrado de remembranzas:
Oh voces manchadas del tenaz paisaje, llenas
del ruido de tan hermosos caballos que galopan bajo asombrosas ramas³⁴.

(Morada al sur)

30. Montoya, Pablo (2014). *Morada al sur*: Aurelio Arturo. En: <https://www.revistaarcadia.com/impresia/especial-arcadia-100/articulo/morada-al-sur-aurelio-arturo/35034>. Consulta: 21-01-18.

31. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 33-34.

32. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 17-18.

33. Álvarez Tabares, Omar Julián (2014). *La poesía, el poeta y el poema. Una aproximación a la poética como conocimiento*. Escritos, Vol. 21 (46), 223-242, enero-junio, Medellín.

34. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 33-34.

El paisaje presupone un observador y algo a observar, generalmente una extensión de territorio con sus características particulares. Sin embargo, el observador no es un mero sujeto pasivo que tan sólo “recibe” lo que lo rodea de manera sensitiva. El observador, por el simple hecho de ser observador, interviene sobre la realidad, haciendo de ésta su propia experiencia subjetiva. Por lo que se puede afirmar que ante un mismo paisaje ningún observador tendrá la misma experiencia, aunque puedan observar técnicamente lo mismo. Eso es lo que se puede interpretar en los versos de *Rapsodia de Saulo*:

Y Pablo Garcés, Julio Balcázar, los Ulloas,
tantos que allí se esforzaban entre los días
Trajimos sin pensarlo en el habla los valles,
los ríos, su resbalante rumor abriendo noches,
un silencio que picotean los verdes paisajes,
un silencio cruzado por un ave delgada como hoja³⁵.
(Rapsodia de Saulo)

El término rapsodia procede del latín “rhapsodia”, que a su vez emana de la palabra griega “rhapsodia”, un sustantivo que se encontraba compuesta de dos partes claramente diferenciadas: a) el verbo “rhaptein”, que traduce “ensamblar”; b) el nombre “aidein”, que es sinónimo de “canción”. Es decir, la noción de rapsodia tiene varias acepciones: puede tratarse, de acuerdo al primer significado recogido por el diccionario de la Real Academia Española, del segmento de un poema de tipo épico que se declama independientemente del conjunto de la obra. Las rapsodias, en este sentido, existían en la Grecia antigua cuando un rapsoda tomaba un trozo de un poema de Homero y se encargaba de recitarlo, dejando de lado el resto de los versos. Cabe destacar que los rapsodas eran quienes recorrían diversas comarcas para recitar fragmentos de poemas del autor mencionado o de otros autores.

Aurelio Arturo sabe muy bien que el origen del hombre lo puede encontrar en el paisaje que lo vio nacer, por eso en *Morada al sur*, hombre y paisaje se afectan mutuamente para descubrir la poesía de la tierra, y “hacernos sentir un fenómeno natural como si fuera un ser animado”³⁶, al decir de William Ospina.

Miraba el paisaje, sus ojos verdes, cándidos.
Una vaca sola, llena de grandes manchas,
revolcada en la noche de luna, cuando la luna sesga,
es como el pájaro toche en la rama, “llamita”, “manzana de miel”³⁷.
(Morada al sur)

Para Arturo, la infancia es el paraíso perdido que metafóricamente, se encuentra en el sur, en su Ventaquemada natal. Ese paraíso está encarnado de manera rotunda en la naturaleza: todo se asimila a ella, hasta, incluso llega a naturalizar lo humano, es decir a fundir la tierra con el hombre y con la mujer. Nos recuerda que “la patria del hombre es la infancia”. Hay en el poeta una reflexión constante, el lenguaje natural, primigenio, está anclado a la naturaleza, a la geografía, al entorno, al origen, a la pureza, a la contemplación y a la “Canción de la noche callada”:

“En la noche balsámica, en la noche,
cuando suben las hojas hasta ser las estrellas,
oigo crecer las mujeres en la penumbra malva
y caer de sus párpados la sombra gota a gota.
Oigo engrosar sus brazos en las hondas penumbras
y podría oír el quebrarse de una espiga en el campo”³⁸.

35. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 37-38.

36. Ospina, William (2011). Por los países de Colombia. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, p. 238.

37. Arturo, Aurelio. Op. cit., p. 7.

38. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 36.

Como se dijo, la cualidad más visible en la poesía de Arturo es la brevedad, que es una de las características de la nueva poesía colombiana cuyos antecedentes se pueden encontrar en el romanticismo, en las propuestas de Edgar Allan Poe, quien ve en el poema breve el único medio de lograr unidad, excitación sensorial e intensidad, lo que implica viveza mental, así como la necesidad de que el poeta sea un observador tenaz de su propio proceso de escritura. Actualmente, la brevedad es algo muy común ya que el ser humano vive hoy en día un sinfín de experiencias y sensaciones altamente efímeras que pueden durar tan sólo instantes. Mientras que en otras épocas de la historia la atención de las personas podía estar focalizada sobre un punto o tema mucho más tiempo, hoy en día esa atención es rápidamente perdida y debe recibir permanentes estímulos breves, concisos y llamativos. Es el italiano Ítalo Calvino en 1985, quien después de cuarenta años de escribir ficción, haber explorado distintos caminos y hecho experimentos diversos, busca una definición general para su trabajo, llegando a la conclusión que su labor ha consistido fundamentalmente en sustraer peso, tratado de quitar peso a las figuras humanas, a los cuerpos celestes, a las ciudades. Ha tratado sobre todo, de quitar peso a la estructura del relato y al lenguaje: "...cuando siento que están por atraparme las tenazas de piedra, como me sucede cada vez que intento una evocación histórico autobiográfica, Perseo... acude en mi ayuda"³⁹.

De la brevedad de la obra de Arturo se refiere el escritor vallecaucano Fabio Martínez, quien hace una analogía con la obra poética de dos colosos de la poesía universal: "Se dice que los grandes poetas son aquellos que no escribieron más de treinta poemas en su vida. El iluminado de Arthur Rimbaud, antes de cumplir los veinte años, solo escribió 35 poemas. Luego se dedicó a viajar por Abisinia y a traficar con negros. A lo largo de sus treinta y un angustiosos años, que terminaron con un pistoletazo en el corazón, el poeta colombiano José Asunción Silva sólo escribió 33 poemas consignados en sus famosos Nocturnos. Aurelio Arturo, durante su larga y silenciosa vida, solo escribió 32 poemas que conforman su único libro titulado *Morada al sur*. Y sin embargo, qué grandes han sido estos tres poetas"⁴⁰. Por su parte, el escritor boyacense Rafael Humberto Moreno Durán (1945-2005), señala: "Aurelio Arturo es poeta de un solo libro. No quiere decir esto que el hombre que a sus 39 años publica el poema que le da título y gravitación al volumen que, con otros doce poemas, editó cuando contaba 57 años, no escribió más. Al contrario, en Arturo la medida y contención no deben confundirse con la indolencia o falta de creatividad. Arturo es un poeta que va mucho más allá de la órbita de *Morada al sur*. Desde 1927, cuando publica sus primeros poemas, hasta 1974, cuando muere, se extiende un lapso de 47 años, casi medio siglo de magisterio singular y sin precedentes en la literatura colombiana"⁴¹.

Morada al sur, es una historia de sensaciones que recrean la infancia del poeta a modo de memorias, en las que el poeta aparece como narrador, quien a través de palabras nos muestra el sur, la morada, el sur de su infancia. En este universo de sensaciones va surgiendo lentamente el mundo, primero, la casa de sus padres hecha de madera en medio del paisaje. El poeta canta y narra, el poeta cuenta y canta a la "casa grande". El poeta evoca la "casa", elemento de la poética del espacio, porque "todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa"⁴². Al hablar de la casa, Bachelard plantea que esta imagen está compuesta por una compilación de recuerdos e imágenes que tenemos de la casa en la que alguna vez vivimos.

Y aquí principia, en este torso de árbol,
 en este umbral pulido por tantos pasos muertos,
 la casa grande entre sus frescos ramos.
 En sus rincones ángeles de sombra y de secreto.
 (...)

39. Calvino, Ítalo (1992). Seis propuestas para el próximo milenio. Traducción de Aurora Bernárdez. Madrid: Ediciones Ciruela, p. 16.

40. Martínez, Fabio. En: http://congresosdelalengua.es/cartagena/articulos/martinez_fabio.htm. Consulta: 21-10-13.

41. Arturo, Aurelio. *Obra Poética completa* (2003). Edición crítica coordinada por Rafael Humberto Moreno Durán. México: Editorial Conaculta y Fondo de Cultura Económica, pp. 213.

42. Bachelard, Gastón (1997). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 35.

Entre años, entre árboles, circuida
 por un vuelo de pájaros, guirnalda cuidadosa,
 casa grande, blanco muro, piedra y ricas maderas,
 a la orilla de este verde tumbo, de este oleaje poderoso⁴³.

Bachelard afirma que el principal valor que entraña una casa es el de la protección. Los espacios de la casa son espacios vividos. Cada lugar y cada objeto tienen memoria y significado, por las vivencias de las que han sido testigos. Y las vivencias del hogar son las mismas de lo íntimo. “Porque la casa es nuestro rincón del mundo. Es –se ha dicho con frecuencia– nuestro primer universo. Es realmente un cosmos. Un cosmos en toda la aceptación del término”⁴⁴. Los espacios de la casa están en nosotros, así como nosotros estamos en ellos. La casa es, simbólicamente, el lugar donde se crea la vida y también donde ella se refugia. En ella, el recuerdo de bienestares pasados toma presencia; es el espacio donde hemos sufrido, deseado, amado, que no queremos borrar, aunque ya no exista. Perenne y salvaguardado por el cariño que le tuvimos, volveremos a él a través del sueño o del recuerdo, al lugar ahora perfecto por medio de la ensoñación: cálido y fresco, pequeño y grande, al fin, consolador⁴⁵.

Y aquí principia, en este torso de árbol,
 en este umbral pulido por tantos pasos muertos,
 la casa grande entre sus frescos ramos.
 En sus rincones ángeles de sombra y de secreto.
 En esas cámaras yo vi la faz de la luz pura.
 Pero cuando las sombras las poblaban de musgos,
 allí, mimosa y cauta, ponía entre mis manos,
 sus lunas más hermosas la noche de la fábulas⁴⁶.
 (Morada al sur)

En la obra poética de Aurelio Arturo se encuentran referencias autobiográficas: la infancia del poeta en medio del “tenaz paisaje”, quince años de infancia en casa grande, entre árboles, montañas, vuelo de pájaros, “hermosos caballos”, “palomas salvajes”. Quince años de evocación unidos a la noche y al sueño. Es la forma cómo de niño descubrió el paisaje. Porque como afirma Bachelard: “Nuestro inconsciente está ‘alojado’”. Nuestra alma es una morada. Y al acordarnos de las ‘casas’, de los ‘cuartos’ aprendemos a ‘morar’ en nosotros mismos”⁴⁷. Ahora el hablante lírico puede descender con confianza y guardar en la casa el valor más sustancial: la evocación de la infancia:

En el umbral de roble demoraba,
 hacía ya mucho tiempo, mucho tiempo marchito,
 un viento ya sin fuerza, un viento remansado
 que repetía una yerba antigua, hasta el cansancio.

Y yo volvía, volvía por los largos recintos
 que tardara quince años en recorrer, volvía⁴⁸.
 (Morada al sur)

43. *Ibíd.*, p. 15.

44. *Ibíd.*, p. 34.

45. *Ibíd.*, p. 37.

46. Arturo, Aurelio. *Op. cit.*, pp. 7-8.

47. Bachelard, Gastón (1997). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 11.

48. *Ibíd.*, p. 17.

El filósofo Emmanuel Levinas, en su libro *Totalidad e infinito*, analiza el concepto “Morada”, y establece, a modo de esbozo, unos puntos para la discusión ética en torno al medio ambiente.

El considerar la categoría Morada bajo la óptica de una ética ambiental, permite dar un nuevo sentido a la casa y comprender, desde ésta, las interacciones que se tejen entre el hombre y su mundo. Si nos obsesionáramos con el oikos y lo seguimos dotando de sentido, tendremos una reflexión ecológica que integre variados elementos sin perder de vista que la ética constituye un puntal destacado y digno de toda consideración interdisciplinaria.

Te hablo también: entre maderas, entre resinas,
entre millares de hojas inquietas, de una sola hoja:
pequeña mancha verde, de lozanía, de gracia,
hoja sola en que vibran los vientos que corrieron
por los bellos países donde el verde es de todos los colores,
los vientos que cantaron por los países de Colombia.

Te hablo de noches dulces, junto a los manantiales, junto
a cielos, que tiemblan temerosos entre alas azules:
te hablo de una voz que me es brisa constante,
en mi canción moviendo toda palabra mía,
como ese aliento que toda hoja mueve en el sur, tan
dulcemente, toda hoja, noche y día, suavemente en el sur⁴⁹.
(Morada al sur)

El sentido de la audición nos permite detectar los sonidos que llegan al mecanismo interno del órgano auditivo en forma de vibraciones y los cambios en la presión del medio. Estas sensaciones pueden ser diferentes en función de la altura y del tono, igual que también varía en función del timbre. Características como la frecuencia, la intensidad y la complejidad de las ondas de sonido que nos llegan del medio externo son detectadas por los receptores auditivos del oído. En este caso los receptores son conocidos como cilios o receptores de células ciliadas⁵⁰. A través del sentido del oído se captan las vibraciones del aire traduciéndolas en sonidos con significados. El oído se encarga de transformar las ondas sonoras en impulsos nerviosos que luego son procesados por nuestro cerebro. El oído también interviene en el sentido del equilibrio. El río es su padre en el poema “Morada al sur”, la música es su madre en “Canción del ayer”, su hermano menor, es un ángel.

El río sube por los arbustos, por las lianas, se acerca,
y su voz es tan vasta y su voz es tan llena.
Y le dices, le dices: ¿Eres mi padre? Llenas el mundo
de tu aliento saludable, llenas la atmósfera.
-Yo soy tan sólo el río de los mantos suntuosos⁵¹.

A lo largo de la historia y en las diferentes lenguas se encuentran términos para el blanco y negro, como representantes de la luz y la oscuridad. En tercer lugar, aparece el rojo, seguido del verde y el amarillo. Sin embargo, para el azul, marrón, gris, naranja y rosado no se presta tanta atención, lo que apoya la teoría de una percepción diferente para los colores. Los colores se entienden como el producto de las diferentes longitudes de onda de la luz, pero no es sólo eso.

49. Arturo, Aurelio. Op. cit., pp. 7-8.

50. Los 7 tipos de sensaciones, y qué información captan. En: <https://psicologiymente.com/psicologia/tipos-de-sensaciones>. Consulta: 01-12-18.

51. *Ibíd.*, p. 16.

Todos los cedros callan, todos los robles callan.
 Y junto al árbol rojo donde el cielo se posa,
 hay un caballo negro con soles en las ancas,
 y en cuyo ojo vivo habita una centella.
 Hay un caballo, el mío, y oigo una voz que dice:
 “Es el potro más bello en tierras de tu padre”⁵².

Bibliografía

- Arturo, Aurelio. *Obra Poética completa* (2003). Edición crítica coordinada por Rafael Humberto Moreno Durán. México: Editorial Conaculta y Fondo de Cultura Económica.
- Álvarez Tabares, Omar Julián (2014). La poesía, el poeta y el poema. Una aproximación a la poética como conocimiento. *Escritos*, Vol. 21 (46), 223-242, enero-junio 2013, Medellín.
- Bachelard, Gastón (1989). *La llama de una vela*. Barcelona: Monte Ávila.
- Bachelard, Gastón (1997). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buell, L. (2005). *The future of environmental criticism: Environmental crisis and literary imagination*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Calvino, Ítalo (1992). *Seis propuestas para el próximo milenio*. Traducción de Aurora Bernárdez. Madrid: Ediciones Ciruela.
- Cardozo, Lubio (2011). Eco poesía un camino para la reflexión. Entrevista al poeta Lubio Cardozo. Recuperado de <https://www.lajornadanet.com/diario/archivo/2011/diciembre/15/9.php>; Consulta: 17-12-18.
- Gardner, H. (2014). *La inteligencia reformulada: las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Glotfelty, Cheryl & Fromm, Harold, eds. (1996). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Goleman, Daniel (2009). *Inteligencia ecológica*. Murcia: Editorial Kairos. Universidad Católica San Antonio.
- Heidegger, Martín. (2001). *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- León-Portilla, Miguel. *Netzahualcōyotl de Texcoco. Introducción a su pensamiento y poesía*. Recuperado de <https://www.revistadelauniversidad.mx/storage/87ac0762-8970-4008-8de8-a7a1c3902efa.pdf>; Consulta: 12-12-18.
- Martinez, Fabio. Recuperado de http://congresosdelalengua.es/cartagena/articulos/martinez_fabio.htm; Consulta: 21-10-18.
- Montoya, Pablo (2014). *Morada al sur: Aurelio Arturo*. Recuperado de <https://www.revistaarcadia.com/impresal-especial-arcadia-100/articulo/morada-al-sur-aurelio-arturo/35034>; Consulta: 21-01-18.
- Ospina, William (2011). *Por los países de Colombia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Paladinez Caiza, Leila Maritza (2013). *Inteligencia naturalista y responsabilidad ambiental en los estudiantes de grado séptimo de la Institución Educativa Agrícola de Argelia*. Maestría en Educación desde la Diversidad. Manizales: Universidad de Manizales.
- Ruiz Pleguezuelos, Rafael (2010). *La rebelión nace en el bosque: Una lectura ecocrítica de la narrativa de Allan Sillitoe*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada.

52. Arturo, Aurelio. Op. cit., p. 23.

La evocación de la infancia, en la poesía de César Dávila Andrade y Aurelio Arturo, entre la desmesura del espacio y la presencia gratificante de la naturaleza

VICENTE ROBALINO
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

RESUMEN

En este ensayo se relacionan las posibilidades simbólico-evocadoras que tiene la naturaleza en la poesía del ecuatoriano César Dávila Andrade y el colombiano Aurelio Arturo, ante la desmesura del espacio que surge entre el presente de la evocación y el mundo evocado. Así como también la interiorización sensual y emotiva de la naturaleza en el yo lírico. De esta manera la evocación de la naturaleza fija y hasta petrifica el recuerdo, lo eterniza y evita su evanescencia del mundo evocado. En los dos poetas se puede apreciar una transfiguración simbólica de la naturaleza para evocar el mundo de la infancia y la intimidad familiar. En los dos autores es esencial la presencia de la madre, unida al paisaje rural cotidiano.

Palabras clave: Ecuador, Colombia, César Dávila Andrade, Aurelio Arturo, poesía, memoria, evocación, olvido, infancia, madre, naturaleza, evanescencia, eternidad.

ABSTRACT

In this essay the symbolic-evocative possibilities that nature has in the poetry of the Ecuadorian César Dávila Andrade and the Colombian Aurelio Arturo are related to the excess of space that arises between the present of the evocation and the evoked world. It also relates the sensual and emotional interiorization of nature in the lyric self. In this way the evocation of nature fixes and even petrifies memory, perpetuating it and avoiding its evanescence from the evoked world. In the two poets one can see a symbolic transfiguration of nature to evoke the world of childhood and family intimacy. In both authors, the presence of the mother is essential, together with the daily rural landscape.

Keywords: Ecuador, Colombia, César Dávila Andrade, Aurelio Arturo, poetry, memory, evocation, forgetfulness, childhood, mother, nature, evanescence, eternity.

En la poesía de César Dávila Andrade y en la de Aurelio Arturo la naturaleza no es un mero pretexto, peor aún un decorado para desarrollar alguna escena bucólica; por el contrario, esta acorta la distancia entre el presente de la evocación y el mundo evocado. Como expresa Rafael Gutiérrez Girardot, al referirse a la poesía de Aurelio Arturo:

Esta concepción de la naturaleza, como lazo de continuidad histórica y como sustento de un alma ‘común’ americana, implica una expresión profunda de la ‘poesía de la naturaleza’, que sobrepasa los límites retóricos de la descriptiva apologética como la primera parte del *Canto general* (1950) de Pablo Neruda. Esa expresión es la de la ‘emoción cotidiana’, la del choque de la sensibilidad con la naturaleza (Gutiérrez 2003, 418)¹.

En efecto, en los dos poetas, la evocación sienta sus raíces en la naturaleza, de manera especial en el agua y el sonido, de tal manera que cuando esta no se encuentra presente en la evocación, el recuerdo, de manera especial en la poesía de Dávila Andrade, se vuelve evanescente, “se evapora”. De ahí que la pregunta que intenta responder este trabajo es la siguiente: ¿de qué manera la naturaleza atenúa la distancia entre el presente de la evocación y el pasado evocado?

Por otra parte, como afirma Octavio Paz, “La creación poética se inicia como violencia sobre el lenguaje. El primer acto de esta operación consiste en el desarraigo de las palabras [...] El segundo acto es el regreso de la palabra: el poema se convierte en objeto de participación” (Paz 1993, 38)². La palabra de estos dos grandes autores latinoamericanos, César Dávila Andrade (Cuenca, 1918-Caracas, 1967) y Aurelio Arturo (La Unión, Nariño-1906, Bogotá, 1974) sería doblemente desarraigada: como acto creativo y como experiencia de vida. En efecto, tanto Dávila Andrade como Aurelio Arturo, van a expresar, en una buena parte de su poesía, en un tono melancólico y hasta doloroso, el haber sido expulsados del paraíso de la infancia y de la adolescencia, aunque en el primero tal experiencia es mucho más acerba que en el segundo, pues Dávila Andrade se auto representa como un yo inmerso en una orfandad espiritual y humana inconmensurables; mientras que Aurelio Arturo puede evocar y hasta recorrer cada espacio, cada sonido, cada color, cada sabor donde transcurrió su infancia.

La desmesura del espacio en César Dávila Andrade

Entre el yo lírico que evoca y el objeto de la evocación se puede percibir, en la poesía de César Dávila Andrade, una distancia inconmensurable como en el poema “Carta de la ternura distante”: “Estoy solo. La niñez vuelve a veces/con sus blancos cuadernos de ternura. / Oigo entonces el ruido del molino / y siento el peso de los días caer desde la torre de la iglesia/ con un sonido de aves de ceniza” (Dávila 2007, 51)³. Lo que se reitera en este fragmento es la lejanía entre el yo que evoca y el objeto de la evocación, la inconstancia de la evocación y la explosión de esos días que se desploman, convertidos en cenizas.

Una de las consecuencias de la desmesura del espacio es el hecho de que el recuerdo se vuelve evanescente, como en el poema, “Canción para una muchacha de ojos verdes”, cuando el autor expresa: “Vaporosa nodriza de una cuna de tréboles. / Ala de margarita que retoñan las hadas” (32)⁴. Toda la composición de este poema está encaminada a crear en el lector la sensación de la fugacidad de la evocación, sensación que se logra gracias al uso de imágenes impresionistas, como estas: “Arbolillos de leche tiemblan en tu retina/ junto a islas de verde sustancia evaporada” (32)⁵; “Tú, en el agua viajera, redonda como el mundo” (32)⁶; “Ligera como un ala de menta en las falanges” (32)⁷. Este poema-imagen no se resuelve en la certeza evocada, como en Aurelio Arturo, sino en la incertidumbre y en la inestabilidad del recuerdo, cuyo efecto final es la creación de una espacialidad sensual, dominada por la levedad aérea del espacio.

Otra de las formas de acrecentar la distancia entre el espacio de la evocación y los sujetos y objetos evocados es la creación de tiempos y espacios simultáneos, dentro de los cuales se vuelve imposible la

1. Rafael Gutiérrez Girardot (2003). Historia y naturaleza en la poesía de Aurelio Arturo. *Obra poética*. Aurelio Arturo, México: Fondo de Cultura Económica, p. 418.

2. Octavio Paz (1993). *El Arco y la Lira*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 38.

3. César Dávila Andrade (2007). *Obra poética*, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, p. 51.

4. Dávila Andrade. *Obra poética*, p. 32.

5. *Ibíd.*

6. *Ibíd.*

7. *Ibíd.*

distinción alguna ni entre sujetos ni entre tiempos y espacios, pues todo fluye como en una centrífuga. Así se puede apreciar en el poema “Infancia Muerta”, como en el siguiente fragmento: “Aquellas alas, dentro de aquellos días / aquel futuro en el que cumplí el Estío. Aquel pretérito en que seré un niño” (191)⁸. Esta inmersión en el pasado de la evocación, permite confundir deliberadamente los tiempos: presente, pasado y futuro o concebir, ilusoriamente, un presente y un futuro de ese pasado. Lo mismo sucede con los sujetos. Por ejemplo la madre, sus hijos y la nodriza, inmersos en situaciones asociativas metonímicas no solo inusuales sino absurdas: “La madre era ascendida al plenilunio encinta, / y en un suceso cóncavo, trasladaba sus hijos a sus nombres / y los dejaba atados a los postes de los campos” (191)⁹. Asociaciones estas meramente emotivas. Bien se podría pensar que son de carácter onírico, igual que las siguientes: “Arrimada a su paño de llorar, / venía la Nodriza, / tan humilde que no tenía derredor ni en Dios / Yo le besé en la piel los labios más profundos / de su cuerpo y desperté en el fondo de su vientre, al Niño sucesivo que no muere” (191)¹⁰. Así, el cuerpo de la evocación que en otros poemas poseen “la certidumbre de lo evanescente” –valga el oxímoron– en este, dicho cuerpo se disemina para adquirir –como en el surrealismo– las más insólitas asociaciones.

“Carta a la madre” o la intimidad familiar evocadora, el viento, el río y el árbol

Si bien la evocación en este poema se centra en la madre inmersa en el espacio del hogar, la naturaleza proporciona, por una parte, un ambiente de ensoñación: “Y pensar que yo nunca sentí tu hambre, / que te robé un árbol azul y dos arbustos blancos” (79)¹¹; por otra, causa un sufrimiento a la madre no exento de ternura, sufrimiento, presentado por el hijo desde el presente de la evocación: “No sufras porque el sábado amanezca con lluvia / ni porque el río baje con un ramo de lirios/” (79)¹². Como afirma Gasón Bachelard: “El agua evoca en primer lugar la desnudez natural, la desnudez que puede guardar una inocencia” (1993, 59)¹³. Precisamente en este poema de Dávila Andrade, el río representa el reencuentro del niño con la madre pero en la eternidad, pues el lirio que arrastra el río es un elemento premonitorio de muerte. Así, como expresa Carlos Huamán, al estudiar los símbolos en la narrativa de Arguedas, el lirio está unido a la vida y a la muerte: “Se acepta el lirio como símbolo de la muerte, pero también como continuación de la vida en tanto que la muerte es transitoria” (2004, 258)¹⁴. A pesar de que la lluvia en la tradición occidental tiene un carácter fecundador: “La imagen de la lluvia en las mitologías de muchos pueblos representa la penetración en la tierra situada debajo de poderes celestiales y fertilizadores que descienden y señalan el matrimonio sagrado del cielo con la tierra” (Martin 2011, 62)¹⁵. En este poema de Dávila Andrade la lluvia enfatiza la premonición de muerte.

Mientras en los poemas anteriormente comentados, la evocación del yo lírico se difumina, debido a la distancia que media entre este y lo evocado, en “Carta a la Madre”, dicha distancia, la del ahora (“Ahora que estoy tan lejos,”...) se atenúa e incluso se vuelve soportable para el yo lírico, porque la configuración poética de la carta permite que la intimidad familiar (madre e hijo) fluya y cree y mantenga latente la expectativa del recuerdo en el sujeto evocador. Dicha intimidad está formada por la vida cotidiana de la madre: “No madrugues a misa ni cojas el sereno”. “No sufras porque ha muerto esa gallina blanca” (Dávila 2007, 79)¹⁶. El mundo de la madre es rural-andino, circundado de modestia y pobreza; muy cercano al que evoca César Vallejo y distinto al de Aurelio Arturo, pues en este autor se

8. Ibíd.

9. Ibíd.

10. Ibíd.

11. Ibíd., p. 79.

12. Ibíd.

13. Gastón Bachelard (1993). *El agua y los sueños*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 59.

14. Carlos Huamán (2004). *Pachachaca. Puente sobre el mundo. Narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*, México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM, p. 258.

15. Kathleen Martin (ed.). *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*, China, Taschen, p. 62.

16. Dávila Andrade. *Obra poética*, p. 79.

puede observar la presencia de la casa señorial: “la casa grande entre sus frescos ramos / En sus rincones ángeles de sombra y de secreto” (37)¹⁷. La intimidad familiar también se expresa, en este poema, por medio de la confesión que hace el hijo a su madre –dentro de la intimidad familiar– el hecho de estar enamorado de su prima, quien al momento de contestar la carta a su madre, ha fallecido: “Ya recibí tu carta. ¡Escrita con romero y pestañas azules! / Me cuentas que se ha muerto mi prima María Augusta. / Ahora que estoy lejos, te diré: Yo la amaba” (79)¹⁸. A esta confesión se une un pedido: “Baja mañana a verla con un ramo de nardos, / y recítale alguna oración impalpable” (79)¹⁹, una nueva revelación, que se encuentra relacionada con la biografía del autor, el alcoholismo crónico del que padecía César Dávila Andrade: “Dile que ya no bebo y que he pasado el año” (79)²⁰. Al respecto, Jorge Dávila Vásquez, afirma:

Pero aquí estamos, una vez más, ante la capacidad transformadora del poeta: la condición deplorable del ebrio que abandona el oscuro cuchitril donde ha bebido [...], se transforma en un estado de gracia, como si ocurriera ante nosotros una revelación, una epifanía daviliana [...]. En efecto, parece que Dávila sintiera la embriaguez como uno de esos estados que marcó su vida entera²¹.

La reiteración final del protagonista poemático, del amor a su madre, transfigurado en el amor hacia una mujer: “Y ahora, yo quisiera decirte que te amo, / pero de una manera que tú no sospechaste. / Verás. Ahora te amo en todas las mujeres, / te amo en todas las mujeres, /te amo en todas las madres, te amo en todas las lágrimas” (80)²². Así hemos visto cómo solo la intimidad familiar es capaz de borrar la distancia que media entre el tiempo espacio de la enunciación y el tiempo-espacio del enunciado.

Pero ¿cómo era la relación familiar de Dávila Andrade?, según Jorge Dávila Vásquez, tanto las relaciones familiares como las relaciones sociales de este autor están marcadas por la hostilidad. Así con su padre mantuvo discrepancias políticas y personales, que lo alejaron de él: “La relación de nuestro poeta con su padre, Rafael Dávila Córdova, era bastante difícil; fuera por razones de actitud vital y humana frente al mundo y la realidad, fuera por motivos de orden político, fuera, en fin, por un amor filial muy fuerte hacia la madre,” [...] (1998, 41)²³. Asimismo –de acuerdo con este mismo autor– Cuenca, la ciudad natal de Dávila Andrade, también le creó una actitud de rechazo: “En relación con su distanciamiento afectivo con Cuenca, este se debió seguramente a que la ciudad lo desconoció –y no solo en sus primeros años–, condenándolo a un anonimato grosero, a los trabajos más humildes y peor remunerados” (43)²⁴.

“Carta a una colegiala”, la mediación de la naturaleza entre la evocación y lo evocado: El recuerdo de un olvido

Dentro de esta misma línea de atenuación de la distancia, entre el acto de evocación y lo evocado, se encuentra el poema, “Carta a una colegiala”. En él, aparte del motivo recurrente del amor, se puede reconocer a la naturaleza (a la topografía) como el espacio encargado de acortar la distancia entre el enunciadador y enunciado, por el efecto amoroso y, al mismo tiempo, dotarle de perdurabilidad al recuerdo, porque, en este poema, igual que en el anterior, es el género epistolar –la carta– la que permite al protagonista poemático confiar su intimidad amorosa; sin embargo, dicha intimidad no se queda en el ser amado, sino que atraviesa su corporeidad para situarse en el cuerpo estable e indestructible de la naturaleza: “Para leer esta carta / baja hasta nuestro río./ Escucharás, de pronto, una cosecha de aire/

17. Dávila Andrade. *Obra poética*, p. 37.

18. Dávila Andrade. *Obra poética*, p. 79.

19. *Ibíd.*

20. *Ibíd.*

21. Dávila Vásquez (1998). *César Dávila Andrade, Combate, poética y suicidio*, Cuenca: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, p. 96.

22. Dávila Andrade. *Obra poética*, p. 80.

23. Dávila Vásquez. *César Dávila Andrade, Combate, poética y suicidio*, p. 41.

24. Dávila Vásquez. *César Dávila Andrade, Combate, poética y suicidio*, p. 43.

pasar sollozando en la corriente /” (Dávila 2007, 61)²⁵. Tómese en cuenta que la condición para que la carta surta el efecto deseado –la comunión espiritual entre los amantes– es el hecho de que sea leída en presencia de la naturaleza, de la que los amantes se han apropiado, así lo expresa la frase: “nuestro río”. Como afirma Gonzalo Ramón: “Así como en las poesías de Antonio Machado se nota la obsesión de la fuente y el jardín, el ciprés y el limonero; así a César le halagan el río y el agua” (1968, 7)²⁶. En efecto, asimismo, el cuerpo de la amante-colegiala se encuentra impregnado de naturaleza: “Veo tu blusa de naranja ilesa. / Tus principiantes senos de azucena, / y siento que me duele la memoria” (61)²⁷. Además, la naturaleza, en este poema es sinónimo de inocencia, de pureza. Cabe destacar cómo la ausencia del ser amado se convierte en el sujeto evocador en un dolor físico: “Siento que me duele la memoria”. Dicha ausencia la registra el protagonista poemático, puntualmente, en meses y años: “Mañana son dos años, siete meses”; “Mañana entramos ya en el mes de junio” (61)²⁸. Sin embargo, cabe señalar que el “dolor de la memoria” es causado por la distancia física en la que se encuentran los amantes: “Tú, en el divino campo. Yo, en la ciudad terrestre”. Distancia que por ser insalvable produce mucho dolor en el enunciador del poema. Aparte de dicha distancia, el olvido actúa como un implacable roedor, encargado de acrecentar el “dolor de la memoria”: “Pienso en la estatua de aire de tu olvido/ mirándome de todas las esquinas, mi colegiala mía, música femenina” (61)²⁹. Entonces, si bien la evocación se transfigura en la naturaleza para darle a esta cierta permanencia en el tiempo y espacio, el olvido no es del recuerdo en sí, sino de la propia relación amorosa. De ahí que bien se podría hablar en este poema del “recuerdo de un olvido”.

“Canción a Teresita”: entre lo evanescente y la perdurabilidad en el paisaje

Es particularmente interesante en este poema, las distintas formas poéticas de lo etéreo-lo fugaz y evanescente– en las que es concebida, Teresita, la protagonista, quien es vista, tanto desde el olvido como desde la memoria del yo lírico. Ella es una construcción netamente espiritual. Esto hace que se mantenga incólume al olvido, por lo menos al olvido humano, ya que permanece en el éter. Pues varias son las asociaciones tropológicas de este personaje con el mundo espiritual. Así podemos verla como una especie de mártir, o santa, unida a la pasión de Cristo: “Pálida Teresita del Infante Jesús, / quién pudiera encontrarte en el trunco paisaje de las estalactitas, / o en esa nube que baja, de tarde, a los dinteles, / entre manzanas blancas, en una esfera azul./ [...] / Y hallar entre tus sienes mínimos crucifijos” (34)³⁰. Esta primera imagen evocada de Teresita, que persiste en la mente del yo lírico, está unida al sufrimiento, dado por la enfermedad: “Cómo escucho en la noche de caídos termómetros, / volar, rotas las alas, el ave de tu tos; / y llorar en las islas de una desierta estrella / a jóvenes arcángeles enfermos como tú” (34)³¹. De esta manera se puede apreciar cómo la enfermedad de la protagonista de este poema posee también el carácter de etéreo. Además, a Teresita se la vincula con uno de los seres míticos que forman parte del aire, las sílfides: “allí estás tú, Teresita, víspera del rocío, / en la hornacina pura de un nevado corpiño, con tu fantasma tenue, concebido en la línea / ligera y sensitiva en que nacen las sílfides” (35)³². Finalmente, Teresita es proyectada hacia el espacio sideral, a través de resonancias polifónicas (como un coro celeste), que la evocan desde la aliteración: “Suave, sombra, celeste, / soledad silenciosa.”; “Tenue, tímida, tibia, translúcida / turgente”; “Delgada, dulce, débil, / divina, delicada”;

25. Dávila Andrade. *Obra poética*, p. 61.

26. Gonzalo Ramón (1968). *Ensayos sobre César Dávila Andrade, Miguel Ángel Zambrano y notas sobre varios poetas ecuatorianos*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, p. 7.

27. Dávila Andrade. *Obra poética*, p. 61.

28. Dávila Andrade. *Obra poética*, p. 61

29. *Ibíd.*, p. 61.

30. *Ibíd.* p. 34.

31. *Ibíd.*

32. *Ibíd.*, p. 35.

“Niña, nupcial, nerviosa, / nívea, naciente, núbil” (35)³³; “Ideal, ilusa, íntima, / irreal, iluminada” (35)³⁴. Cada uno de estos paralelismos aliterativos, si bien juegan con lo evanescente, la evocación intenta, no sé si vanamente, eternizarlas.

Sin embargo, Teresita, al mismo tiempo que es, como hemos visto, presencia evanescente, se convierte en sustancia pétreo fija en el espacio: “quién pudiera encontrarte en el trunco paisaje de las estalactitas / o en esa nube que baja, de tarde, a los dinteles” (34)³⁵. En este sentido, el poema LXV de *Trilce* comparte esta misma transfiguración del sujeto en sustancia pétreo, pues la “muerta inmortal” es la madre, reconstruida por la memoria, como una fortaleza indestructible: “Entre la columnata de tus huesos/que no puede caer ni a lloros / y a cuyo lado ni el Destino pudo entrometer/ni un solo dedo suyo” (Vallejo 1989, 251)³⁶.

Aurelio Arturo: la evocación espiritual de la naturaleza

Quizá el punto de convergencia entre la poética de César Dávila Andrade y Aurelio Arturo, con respecto al tema del viaje hacia la infancia y la adolescencia, sea el alto grado de sensibilidad con respecto a la aprehensión, en el recuerdo, de la naturaleza, como lo muestran los dos poetas. En efecto, tanto uno como otro, buscan despojar al paisaje de sus atavíos retóricos para convertirla en una vivencia íntima que, como tal, forma parte de la propia existencia. Así, Aurelio Arturo en su “Morada al sur” nos invita a un viaje de constatación de la esencia de la naturaleza y de sus efectos en el ánimo, tanto del autor-creador como del lector. De esta manera podemos percibir el tránsito de la noche al día: “En las noches mestizas que subían de la hierba, / sombras curvas, brillantes, / estremecían la tierra con su casco de bronce. / Después, de entre grandes hojas, salía lento el mundo” (Arturo 2003, 35)³⁷. Esta suerte de “resurrección” del tiempo desde la noche hacia el día, no solo es en este poema la constatación de un hecho natural sino el “testimonio poético” de una vivencia que habita en la intimidad del yo poético. Esta alternancia sol-sombra; claridad-oscuridad nos remite, especialmente, a la creación mítico-egipcia del dios sol y a las consecuencias de su ausencia en la noche: “Se llama a la génesis”, “La primera vez” porque cada día constituye una nueva vez. La noche es la inmersión del sol envejecido en el oscuro océano primordial. Cada mañana le ve volver rejuvenecido, no sin que el astro haya combatido con las fuerzas rebeldes que se habían levantado desde los primeros tiempos del mundo” (Parain 1972, 16)³⁸. Esta muerte nocturna y esta resurrección diurna configuran la poesía de “Morada Sur”. Sin embargo, a diferencia del mito egipcio, la noche en Aurelio Arturo si bien es desconcierto, incertidumbre, miedo y muerte, tiene la virtud de despertar a una parte de la naturaleza: “Te hablo de un bosque extasiado que existe / solo para el oído, y que en el fondo de las noches pulsa/violas, arpas, laúdes y lluvias sempiternas” (38)³⁹.

A medida que avanza el poema, se vuelve más evidente la luz. Entonces van apareciendo en la memoria del yo evocador estos personajes: un caballo, una vaca, un pájaro, el agua, el viento, un ave, la nodriza, hombres, las abejas, mujeres, las lunas... Pues una vez que el día se instala entre las montañas, estos personajes van haciendo su aparición, para construir escenas impresionistas, en las que las senso-percepciones, principalmente las del oído y la vista, se combinan libremente solo guiadas por la intuición evocadora del poeta. Así vemos a un caballo aún confundido entre las sombras nocturnas: “sombras curvas, brillantes,” cuyos cascos “estremecían la tierra”. A una vaca, sorprendida por la lente del poeta, mientras la luna cae oblicuamente sobre su cuerpo y lo revela, de la misma manera que se

33. *Ibíd.*

34. *Ibíd.*

35. *Ibíd.*, p. 34.

36. César Vallejo (1989). *Obra poética*. México: Archivos, p. 251.

37. Aurelio Arturo (2003). *Obra poética*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 35.

38. Brice Parain (Coord.) (1972). *El Pensamiento presocrático Oriental*. México: Siglo XXI, p. 16.

39. *Ibíd.*, p. 38.

evidencia, por pausas, el canto del pájaro toche. Cuando el agua aparece en su transparencia, para transformarse en una imponente catarata, ya el día ha avanzado. No menos sensible es el paso del viento que se agita, sube y baja para, finalmente, detenerse “ante las puertas grandes”, como quien indaga sobre la presencia humana. La aparición de la nodriza, entre este pausado deambular de seres de la naturaleza, representa la perfecta combinación de la sensualidad de la naturaleza: visual, auditiva y táctil, con el erotismo, es decir a la metaforización de lo instintivo, como llamaría Octavio Paz. Dicha combinación, así lo expresa Aurelio Arturo: “Yo miro las montañas. Sobre los largos muslos/de la nodriza, el sueño me alarga los cabellos” (36)⁴⁰. De ahí que el acto de la evocación en este autor –como en algunos poemas de César Dávila Andrade– adquiera una completa plenitud y que surja como resultado del encuentro de dos espiritualidades: la de la naturaleza y la de la vivencia evocadora.

Encuentros y desencuentros de la memoria

Tanto en los poemas de César Dávila Andrade, comentados en este trabajo, como “Morada al sur”, de Aurelio Arturo, la memoria está hecha de muchos olvidos o, precisamente, aquellos olvidos son los que permiten escarbar en el tortuoso camino del recuerdo. En este sentido me parece muy pertinente lo que expresa la crítica colombiana Beatriz Restrepo en relación con “Morada al sur”: “Es cierto que la brújula marca hacia el sur. Pero no el del idilio, porque el viaje no será posible sin los destellos fugaces, profundos, del miedo y del espanto” (Restrepo 2003, 475)⁴¹. Desde luego que en este extenso poema de Arturo, el viento, por ejemplo, tiene una presencia fantasmal en aquellas “noches mestizas” infunde miedo, porque es el encargado de constatar, en el gran caserón las ausencias, el vacío, la muerte. Sin embargo, como hemos afirmado en este trabajo, el viaje que emprende Aurelio Arturo hacia sur no solo está circundado de olvidos, sino de hallazgos, sin que por ello tenga el carácter de “idílico”. Si comparamos con la exploración del pasado que emprende César Dávila Andrade, en el cual si bien el recurrir a la naturaleza le proporciona a su recuerdo un leve alivio a su aguda “dolencia” del desarraigo y a la constante fragmentación del recuerdo que, finalmente, lo llevaría al suicidio, en un hotel de Caracas donde se cortarían la yugular con una hoja de afeitar, el 2 de mayo de 1967; mientras que Aurelio Arturo pensaría, desde Bogotá, desde donde, según Beatriz Restrepo “conquistaría poéticamente la ciudad, pues su mirada se orientaría hacia el norte”, como afirma esta crítica, así: “Su poesía recreará el camino que hizo entre los campos de su infancia y la ciudad que lo acogió, que será igualmente el canto de la transformación de las sociedades agrícolas en urbanas” (475)⁴².

40. *Ibíd.*, p. 36.

41. Beatriz Restrepo (2003). “Memorias y olvidos en Morada al sur”, en *Obra poética Aurelio Arturo*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 475.

42. *Ibíd.*

Bibliografía

- Arturo, Aurelio (2003). *Obra poética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, Gaston (1993). *El agua y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dávila Andrade, César (2007). *Obra poética*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Dávila Vázquez, Jorge (1998). *César Dávila Andrade: Combate, poética y suicidio*. Cuenca: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación.
- Ferrari. A., Coord. (1989). *César Vallejo. Obra poética*. México: Archivos.
- Gutiérrez Girardot, Rafael (2003). "Historia y naturaleza en la poesía de Aurelio Arturo". En Aurelio Arturo *Obra poética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huamán, Carlos (2004). *Pachachaca. Puente sobre el mundo. Narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM.
- Martin, Kathleen (2011). *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*. China: Taschen.
- Moreno-Durán, Rafael, Coord. (2003). *Obra poética. Aurelio Arturo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Parain, Brice, Coord. (1972). *El pensamiento presocrático oriental*. México: Siglo XXI.
- Paz, Octavio (1993). *El Arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramón, Gonzalo (1968). *Ensayos sobre César Dávila Andrade, Miguel Ángel Zambrano y notas sobre varios poetas ecuatorianos*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Restrepo, Beatriz (2003). "Memorias y olvidos en Morada al sur" en *Obra poética Aurelio Arturo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vallejo, César (1989). *Obra poética*. México: Archivos.

*Sopinga y Portobelo: Confluencia de ecosistemas y culturas. Una lectura ecocrítica de la novela *Risaralda* de Bernardo Arias Trujillo*

ANDRÉS DUQUE

Universidad Tecnológica de Pereira
Anduque@utp.edu.co

RESUMEN

La novela *Risaralda* cuenta una historia ambiental de la región que hoy corresponde al municipio de La Virginia, en el encuentro de los ríos Cauca y Risaralda. ¿Cómo expresa Bernardo Arias Trujillo la construcción de un territorio en la novela *Risaralda*? No es una denuncia de una problemática ambiental. Es el ambiente más allá de las descripciones, el paisaje y los personajes. Desde el texto, se aborda el conocimiento y la transformación del entorno por parte de los habitantes. Los ríos, las selvas, los humedales. La domesticación, mediante la tala, la extracción, los drenajes, los cultivos, la religión y el poder. En *Risaralda* encontramos un paisaje cultural, interacciones, convergencias y divergencias entre pobladores y con el hábitat. *Risaralda*, resulta ser un aporte a la historia y la ecología, que no reemplaza los textos escolares, los mejora.

Palabras claves: Risaralda, Bernardo Arias Trujillo, ecocrítica, literatura y ambiente.

Introducción

De las muchas lecturas posibles de una novela y dentro de las interpretaciones realizadas a la novela *Risaralda* de Bernardo Arias Trujillo, la ecocrítica es una oportunidad de ampliar nuestra comprensión de la obra, siempre asociada al costumbrismo. También, catalogada dentro de la literatura regional, la afro literatura y la literatura de la colonización, encontramos en este libro una clase de ecología y de la transformación de los ecosistemas. En la confluencia de ecosistemas y culturas, asistimos a una película, tal como la presentó el autor, donde aprendemos de las características del paisaje y los intercambios entre culturas y de estas con el entorno.

Ambiente y literatura. Las lecturas *Risaralda*, incluyen aspectos históricos, características sociológicas, comportamientos sexuales y las perspectivas de las negritudes y del poder blanco. También en esta obra, encontramos características ambientales y transformaciones ecosistémicas, es decir la huella de tiempo, evolución y culturas. La literatura se constituye en otra forma de conocimiento. La pregunta no es sí el autor dijo o quiso decir, o como transcurrieron los hechos. Es una versión literaria que amplía nuestra mirada al planeta y al mundo como elaboración humana. El ambiente más allá de la denuncia, el lamento y la pérdida. Formas posibles de hallar el ambiente desde el texto. Al estudiar las relaciones entre la literatura y el ambiente, primero debemos preguntarnos qué es literatura y qué es ambiente.

Son muchas, variadas y dispares, las acepciones que encontramos de ambiente. Otras preguntas: ¿qué diferencia existe entre el medio ambiente y la naturaleza?, ¿entre el ambiente y el paisaje?, ¿entre ambiente y recursos naturales?, etc. Una vez se produce la alarma ambientalista, se acentúa una mirada apocalíptica que considera la especie humana como una plaga, desconociendo creaciones humanas como la agricultura, la arquitectura y las artes. Las interpretaciones más comunes de ambiente o medio ambiente son: asimilar lo ambiental como amor a los animales y las plantas, como entorno, como paisaje. Las elaboraciones humanas, los recursos naturales, la flora y la fauna, los ecosistemas, la naturaleza. Ambiente como una ciencia, como movimiento social y el ahora muy de moda: el ambiente compasivo, lastimero, expresión del *sentimentalismo tóxico* (Dalrymple, 2016). A propósito de esta última interpretación tan de moda, retomemos una anécdota que ilustra las diferentes percepciones del ambiente. Según Valencia (2018), tomando un estudio de café e industria (Arango, 1981) se ilustra el contexto de la relación con el medio, en medio de las leyes de adjudicación de baldíos entre 1874 y 1926. Un colono al ser interrogado por sus títulos de propiedad del terreno dijo: “mis títulos están allí en la enramada del trapiche; son 18 cueros de tigre i 44 de osos que tuve que matar para establecerme aquí”.

Retomemos la interpretación de textos literarios desde una perspectiva ambiental. Según Araya (2017), “La ecocrítica es una nueva categoría para el análisis de la literatura, una de las novedosas posturas contemporáneas que adoptan una preocupación social, cultural e interdisciplinar. Naciente de la crítica anglosajona, la palabra *ecocriticism* proviene del ensayo de William Rueckert titulado: *Literatura and Ecology: An experiment in Ecocriticism* (1989). La ecocrítica –cuyos referentes originales son *ecocriticism* o *green criticism*– se define como “el estudio de las relaciones entre la literatura y el medio ambiente”. En otro texto central y posterior en lengua castellana: *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente* (Flys et al 2010), encontramos que “La ecocrítica, pues, toma como punto central el análisis de la representación de la naturaleza y las relaciones interdependientes de los seres humanos y no-humanos.” El presente texto, no se concentrará en la historia formal o literaria. Tampoco en los personajes o en la visión de los pobladores negros y los colonizadores paisas. Pero de otras maneras sí lo hará, en la medida en que nos ocuparemos de la construcción de un territorio, visto en los ecosistemas. La incorporación de una mirada ecológica de la literatura nos lleva a “la búsqueda de imágenes de la naturaleza”; al rescate de una literatura “escrita desde la perspectiva de la naturaleza”, y “una fase teórica preocupada por las construcciones literarias del ser humano en su relación con el entorno natural” (Flys et al 2010).

1. Contexto de autor, región y obra

Risaralda es una novela presentada como una “película escrita en español y hablada en criollo.” Su autor nació en Manzanares en 1903, vivió en Manizales, Bogotá, Buenos Aires y de nuevo en Manizales, donde murió en 1938. Catalogado como novelista, cuentista, ensayista, traductor y poeta. Polémico abogado y periodista, radical, militante político y un ser atormentado. Admirador (y traductor) de Oscar Wilde y amigo de Federico García Lorca, a quien conoció en Argentina. Ese fue el joven escritor considerado “la máxima frustración intelectual de la historia de Caldas” según Hernando Salazar Patiño (citado por: Arango, 2011). Retomando a Valencia (2013), se deduce que junto a la influencia no siempre positiva de su padre (José María Arias), el amor y complicidad de su madre (Emilia Trujillo), se encuentra el influjo y respaldo de su tío Jesús María Arias. Militar, andariego y buen lector. En 1927 Bernardo Arias Trujillo se graduó de abogado en la Universidad Externado de Colombia con un estudio sobre la “Sociología rural colombiana” (Valencia, 2013).

La obra de Bernardo Arias Trujillo incluye cinco novelas. Tres de ellas cortas: “Cuando cantan los cisnes”, “Luz” y “Muchacha sentimental”. Publicadas en 1924 por entregas en la revista: “La novela semanal”. También publicó en 1932: “Por los caminos de Sodoma. Confesiones íntimas de un homosexual”, bajo el seudónimo *Sir Edgar Dixon* (Arango, 2011). Este autor caldense, también escribió: “Cuentos espirituales” (1928); “Poesía” (1930) y “En carne viva” (1934). Un libro de ensayos: “Diccionario de emociones” (1938). Publicó artículos, editoriales y columnas en periódicos como El Universal de Manizales. En 1936 tradujo el poema: “La balada de la cárcel de Reading, de Oscar Wilde”, al tiempo que

generó una polémica nacional al criticar una traducción previa (1929) del “...maestro Guillermo Valencia [quien] publicó una versión en versos endecasílabos del poema de Wilde”. El escritor de Manzanares dejó un “poema memorable”: *Roby Nelson*, según Valencia (2013). La novela *Risaralda* se publicó en 1935. “Los negros, mulatos, zambos, criollos tejiendo, en ardiente zarabanda, el hilo de sus vidas”, dijo de esta novela Rodríguez (1960), al comentar la edición de 1960.

El primer departamento de Caldas corresponde a procesos de poblamiento desde los indígenas originales, luego en confluencia y conflicto con los primeros asentamientos no indígenas en el siglo XVI. Ejemplo: “Anserma, también llamada Santa Ana de los Caballeros. Fundada el 15 de agosto de 1539, se constituyó en el primer centro poblado de esta zona de expansión de la colonización antioqueña, de la segunda mitad del siglo XIX” (Arango, 2011). Al respecto, Londoño (2002), enuncia: “La colonización de los territorios de Caldas y del Quindío comienza a principios del siglo XIX y se extiende hasta el siglo XX. Fue realizada por colonos provenientes de Antioquia, quienes comenzaron su desplazamiento a finales del siglo XVIII, ante la presión de las concesiones realengas. La ocupación se realizó por medio de tres “corrientes migratorias” o “líneas de colonización.” Parsons revela que “El principio de la colonización antioqueña en estas tierras data de la refundación en 1872, de la antigua ciudad-colonial de Anserma, una plaza fuerte y leal, arrasada por la revolución.” Agrega este autor que “la colonización se dio hacia el sur oeste y el sur de Antioquia.”. De otra parte, Melo (2017) afirma que “Hacia mediados del siglo [XIX] existían ya siembras [de café] en Santander y representaban el 20% de las exportaciones y, desde 1880, el café reemplazó al oro y al tabaco como principal producto de exportación.”; “entre 1890 y 1930 en las zonas de colonización... [antioqueña] se dedicaron febrilmente al cultivo del café”.

En la historia y la literatura de estos caminos de colonos y migraciones internas, se sitúa esta obra fundacional que reivindica la historia ambiental, es decir el encuentro de ecosistemas y culturas. Sí bien La Virginia, no está en el rango de la caficultura (pero sí de la ganadería y la caña), la suerte de la caficultura y la tenencia de la tierra, con el cambio de siglo marcó los rumbos de asentamientos y cultivos. “El departamento de Caldas fue creado en 1905, luego de hacer parte del Cauca, cuyo centro administrativo era Popayán. A su vez, esta región es conocida como el gran Caldas, mención en la que insiste Otto Morales Benítez” (Valencia, 2013). El primero de diciembre de 1966 nació el departamento de *Risaralda*, al cual se integró el municipio de La Virginia (creado en 1959). Recordemos que la abolición legal de la esclavitud en Colombia se dio en 1852, lo que fue clave en la conformación de Soponga, conformado por los negros escapados y luego liberados en mitad del siglo XIX. Para hacernos a una idea del proceso de poblamiento en la región circundante a Soponga, hoy La Virginia, fijémonos en los años de fundación de las primeras ciudades (Valencia, 2013): “Salamina (1825), Santa Rosa de Cabal (1848), Manizales (1848), Pereira (1863) y Armenia (1889). Tengamos en cuenta que antes del auge del café, “casi todas las grandes propiedades estaban ocupadas por ganado –que tuvo mejoras importantes en el siglo XIX por la introducción de pastos, nuevas razas y alambre de púas–...” (Melo, 2017).

Luego de estos contextos, estamos en mejores condiciones para ocuparnos en una aproximación a la novela *Risaralda* desde una mirada ecocrítica, teniendo en cuenta tres aspectos: la mirada del autor de los ecosistemas silvestres, incluida la flora y la fauna; las transformaciones ambientales humanas en la construcción del territorio; y el agua y los ríos como marco de la vida y los ritmos de los pobladores. Todas las citas de la novela *Risaralda*, provienen de la edición del sello editorial Alma Mater (2010).

Soponga y Portobelo: el territorio como encuentro de ríos, cuerpos y paisajes

Exaltación y regocijo, entusiasmo y asombro, sensibilidad y agudeza visual, comprensión e interpretación, pasión e ímpetu, amor y sexo, ternura y violencia. Intrincados aspectos que hacen de esta novela una obra abarcadora, pretenciosa, totalizante. Aquí un mundo se inaugura, se desarrolla y muere, dando lugar a otros mundos. En este valle geográfico donde confluyen los ríos *Risaralda* y Cauca, proveniente del Cauca, luego fue Caldas y ahora es *Risaralda*. Geográfica donde confluyen ríos y poblados, selvas y humedales, poderes y saberes. La novela *Risaralda*, se refiere al proceso de colonización del valle del río

Risaralda, considerada “un caso sui géneris de poblamiento y domesticación de tierras vírgenes, a pesar, por supuesto, de la carga ideológica que denota el narrador”, según anota Roberto Vélez (1997), quien afirma que Bernardo Arias, vivió 34 años y “quiso con este libro escribir una Vorágine a la caldense”.

La novela narra el nacimiento, desarrollo y cambios, del poblado Sopinga en una región habitada con anterioridad por comunidades indígenas Ansermas y Apías. Desde mediados del siglo XIX se conformaron poblaciones de comunidades negras, en regiones cálidas, húmedas e inundables, a lo largo de los ríos. Antes que terminara el siglo, con la introducción del café, el desarrollo de la navegación por el río Cauca, el avance del ferrocarril y el mejoramiento de las vías, transformó la región y se aumentó su población. Creció el área en agricultura y sobre todo en pasturas para ganadería, así como la actividad comercial. Todo lo anterior contribuyó a que los asentamientos negros fueran ocupados por personas provenientes de Manizales. El poblado negro se inicia como un palenque de negros fugitivos (cimarrones) llamado Sopinga, luego Nigricia y finalmente La Virginia (Valencia, 2013). Catalogada en la llamada “estética criollista”, la novela *Risaralda* es una novela de encuentros, del encuentro colonizador inicial de las tierras y luego del encuentro, no siempre armónico entre dos culturas, dos formas de ver el mundo y un mismo ecosistema. Encuentros o contrastes desde el lenguaje, donde aparece “un español citadino, frente a un castellano arisco, lleno de arcaísmos, localismos y una gramática plegada a la espontaneidad oral” (Vélez, 1997).

Desde el lenguaje, también podemos observar un contraste entre lo que sería un discurso científico y una descripción literaria. La novela *Risaralda* más conocida por su énfasis en las costumbres y lenguajes propios, es también una historia de amores y desamores en Sopinga. Nombre sonoro con que el autor hace un homenaje a la gente y al paisaje, a los grupos humanos y su entorno natural. Se encuentra en esta novela, a lo que se refería el geógrafo James Parsons como “la interrelación de los fenómenos físicos, actitudes culturales, y actividades económicas” (Parsons, 1992), lo que en términos ecológicos resulta en la diversidad de ecosistemas y los procesos de transformación del paisaje. De manera particular, la novela recoge las características de los ecosistemas silvestres, su aprovechamiento en prácticas de extracción, tala y pesca y los primeros cultivos. La presencia de un río tan importante como ha sido el Cauca, una topografía plana y de pendientes suaves, en un extenso valle cubierto de selvas, humedales y guaduales, cerca al piedemonte de la cordillera central.

¿Por qué Sopinga y Portobelo? Sopinga y Portobelo, en ese orden, se refiere a la creación primero del poblado negro y luego la de la Hacienda Portobelo, como enclave colonizador proveniente de Manizales. A su vez, este nombre se conserva en la zona y corresponde a la finca que visitaba Bernardo Arias Trujillo quien “estando en el cargo de subsecretario de gobierno en el departamento de Caldas, recibe la invitación del empresario Francisco Jaramillo Ochoa para que conociera su casa en “Portobelo” (Valencia, 2013). Desde el subtítulo, esta obra presenta varios índices que relacionan una estructura que podemos organizar en cuatro partes: la primera recoge las páginas previas al primer capítulo, incluido el subtítulo: “Película de negredumbre y de vaquería, filmada en dos rollos y en lengua castellana”, incluye una cita de Romain Rolland, bajo el título *Movitone*, una dedicatoria de dos páginas (“Para vosotros negros litorales y mediterráneos de Colombia,...”), un reparto de personajes a los que llama “muñecos” y el anuncio de: “Es un Film 1935 con la imagen del león de la *Metro Golden Mayer*. Al final del último capítulo se lee: “Esta película se filmó en Portobelo, Valle de *Risaralda*, a los treinta y un días del mes de diciembre del año de mil novecientos treinta y cuatro, y se editó en Manizales en el mes de noviembre de 1935”.

La segunda parte, es anunciada como “Primer rollo: Tablado, Decoración, Fondo, Paisaje, Coros, Afiches, Danzas, acuarelas y otros motivos ornamentales”. Siguen el capítulo I al XV. La tercera parte es llamada: Intermedio, con un epígrafe de El cantar de los cantares de Salomón, Hijo de David: “no miréis en que soy morena porque el sol me besó...”. Esta parte corresponde a un poema de quince estrofas dedicado a la Canchelo, el personaje femenino central, junto al protagonista (Juan Manuel Vallejo). La cuarta y última parte es titulada: “Segundo rollo: muñecos animados” y comprende los capítulos XVI al XXI. Uno de los principales estudiosos de esta novela, Roberto Vélez Correa (1997) establece la es-

estructura temática de los 31 capítulos en cuatro núcleos, “para comprender mejor el tejido de la historia o del argumento, en donde, desde luego, residen una intención estética y otra ideológica.” Estos son: “1. Diseño del escenario (1 al 8); 2. Afianzamiento y pérdida de la identidad (9 al 15); 3. Consumación idílica (16 al 25); 4. Desborde de pasiones (26 al 31).” La fundación de un mundo. Las primeras dos páginas resumen los grandes temas de la novela: los ecosistemas silvestres en un tono bíblico de inicio o fundación, algo así como el comienzo de los tiempos, donde los dioses habitaban una naturaleza encantada, llegando luego los primeros habitantes (que en realidad serían los segundos) con sus transformaciones. Aquí algunos fragmentos:

Valle anchuroso de *Risaralda*, valle lindo y macho que se va regando entre dos cordilleras como una mancha de tinta verde.... En el principio era la selva. Era en el principio la selva inmensa, silenciosa, poblada de ministro y osadía. Los siglos rodaban sobre el lomo del río al vaivén de las aguas, y los robustos árboles tutelares, coronados de orquídeas, como dioses, presenciaban taciturnos el desfile infinito de las centurias... (p. 31-32).

Nadie había pisado la montaña con pagano pie, y el vasto mutismo vegetal no soñó nunca con el trueno demoledor de las hachas implacables. ...Pero un día un negro desvirgó la pubertad de la montaña. ...Por un lado, el Cauca marchaba silencioso, rumbo al Magdalena, y por el otro, el *Risaralda*, filosófico, discurría entre una avenida de encendidos pisamos (p. 32). ...Salvador Rojas, allá por el año cincuenta quizás, edificó el primer rancho y tomó posesión y soberanía del valle. Luego fue a Cartago a participar del descubrimiento de Canaán y a traer compadres del negrerío para fundar el villorrio (p. 33).

A poco cundió la noticia entre la mulatería caucana, la negranza de Marmato y el zambaje de Antioquia, de la querencia fundada para ellos en el vértice de los ríos Cauca y *Risaralda* y allá afluyeron hasta formar tal vez dos centenares. Así, en esa encrucijada, surgió Nigricia con toda su libertad y tragedia, rebelde y descontentizada, evasión de las tiranías blancas... (p. 34).

Geografía y ecosistemas. Ocupémonos de algunos detalles de los dos espacios geográficos y ecosistémicos que confluyen y se integran, uno en la ladera y el otro en la parte baja, donde las descripciones incorporan pistas de su aspecto, pero sobre todo de las apreciaciones que el narrador incorpora a la historia: escuchemos lo que se dice de los bosques y el Valle, que son el contexto a manera de un decorado donde transcurre esta empresa humana.

Las selvas eran una encrucijada de bejucos y parásitas, ramas caídas y doblados leños que opilaban a cada paso, el tránsito del hombre, millares de orquídeas de lujo, lucían sus instalaciones cromáticas bajo los árboles, y devengaban del presupuesto de sus gajos fértiles, chorros de savia vivificadora (p. 155). Los animales silvestres como Guaguas, venados, zaínos, guatines y tigres (p. 35) se paseaban aún en su territorio. También se encuentran: Los guaduales de penachos verdísimos también, bordan ribetes en el tablero del valle y trazan croquis de diversas formas. Parece parcelas con linderos de poesía (p. 143). [Al referirse a los Árboles gigantes de varias brazas de abarcadura (p. 162), da cuenta de selvas espesas donde según el autor]: “El sol no bajó nunca hasta las raíces milenarias, y toda la montaña era silenciosa al alba, por las tardes pobladas de rumores trágicos, y por las noches de supersticiones y de rugidos salvajes (p. 155-156).

El proceso de colonización, un aspecto central de la novela se centra en las prácticas de tumba, quema y siembra, lo que se conoce con el nombre de “rozos” (con Z), donde el orgullo de esta empresa habla de amansar, como tratándose de un ser vivo, los bosques y humedales del comienzo de los tiempos. Dice:

El hacha sembró de estrépito la montaña verde de silencio y de quietud, y fue ensanchando el paisaje. ...Las bóvedas arqueadas que formaban las arboledas, fueron aclarando, y en pocos años, lo que antes era selva apretada, tupida, fuerte muralla hostil al hombre, ahora se presentaba como un mosaico de esmeralda, suave al pie, cribado de ríos trovadores que venían de la montaña, claros de paisajes, prietos de perfumes y rumorosos de nidos (p. 141).

En este proceso de domesticación de los ecosistemas, el autor rinde homenaje al machete, tanto en el trabajo en el campo, como su presencia en las fiestas, que resulta censurado por esa variante del ambientalismo fundamentalista que, ignorando procesos históricos y necesidades humanas, descalifica el proceso colonizador, sin el cual no estaríamos hoy aquí. Dice Arias Trujillo: “¡Bendigamos al machete victorioso siempre, abajado nunca, que lo mismo reluce con donaire en lo mejor de un baile de garrote, que se yergue altivo y libertador en medio del combate! ¡Bendigamos al machete criollo porque es leal como nuestros paisanos, porque con su punta se escribió la historia patria, y porque debería figurar por derecho propio en el escudo de armas de la república!” (p. 158).

En la novela, aparecen nombres de ríos, personas y los primeros poblados, las actividades agrícolas, los intercambios comerciales y las mayores transformaciones históricas inducidas por quienes se consideran superiores. Un aspecto, que es recurrente (aún) en todo el país es el concepto de “mejora” para referirse al proceso de “abrir la montaña” así como la aparición de un “decálogo del trabajo” y de una “técnica agrícola”: “[Francisco Jaramillo Ochoa de la Hacienda Portobelo], No entró atropellando con feudales despojos y ni taimadas socaliñas. Donde encontró negros cultivadores del cacao, tabaco u otros frutos los integró a su obra, invitándolos a engrosar la tropa, comprándoles las mejoras, adquiriendo en buena ley las parcelas, y adoctrinándolos en el decálogo del trabajo de la técnica agrícola” (p. 162).

Ríos y humedales. Debido a sus características topográficas, a manera de batea con pendientes suaves, donde el valle geográfico recibe los ríos que bajan de los piedemontes cordilleranos, en la confluencia de los ríos *Risaralda* y Cauca, se conforman extensos humedales, que aún hoy inundan cultivos y poblados, tal como lo describe esta novela. Por lo tanto, la instauración de Sopinga ocurrió en una zona inundable, que en ecología hacen parte de los que se conocen como humedales. Más aún, dentro de la diversidad que abarca este tipo de ecosistemas están los *tremedales*, término que ha entrado en desuso. Observemos la riqueza de la descripción y el nivel de detalle del hábitat y los suelos:

Entonces, lo que desecaban y el que antes era tremedal inaccesible, ahora era parcela de pasmosa fertilidad (p. 142). Lo que no era montaña densa y tupida, eran inmensos esteros de agua putrefacta, sobre los que anidan millares de huevos de mosquitos transmisores de malaria y fiebres perniciosas y amarillas. Las pampas húmedas hervían de zancudos y anofeles y sus profundidades inconmensurables eran difíciles de domar, porque estaban formados por parches de greda pegajosa y agua pútrida de fácil hundimiento y trágica salida, pues frecuentemente se tragaban hombres enteros sin dejar huellas de su antropofagia y ferocidad (p. 155).

Tumbar la montaña y drenar humedales aún sigue viéndose como una gran empresa, de manera que en el imaginario colectivo resulta un heroísmo, en la medida en que el hombre se enfrenta a fuerzas milenarias, donde la acción humana viene a “corregir” o adaptar. Tenemos aquí, lo que resulta ser un curso de ecología del área de finales del siglo XIX e inicios del XX:

Vino después del desmonte, otra obra de empuje y de coraje, tan hazañosa como aquella: detrás de la montaña había dilatados esteros, médanos crueles, hondas cañadas, aguas muertas convertidas en almacigos de insectos y de bichos insidiosos. Era una dilatada extensión de lagunas putrefactas, quietos tremedales y pantanos hórridos, cuya desecación costó muchas vidas, esfuerzos, valores y heroísmos (p. 164).

Agricultura y ganadería. La población del área, aún con una baja densidad comienzan el desmonte y aparecen: “Montes socolados, cacaotales perfumosos y matules de tabaco” (p. 49), así como “pequeñas áreas de cultivos de caña, maíz y café” (p. 144). En la primera etapa de la economía cafetera que se ubica a partir de 1880, Melo (2017) menciona que a pesar que desde 1850, se establecieron los primeros cultivos en los Santanderes, luego, con el avance de la navegación por el río Cauca, la mejora en los caminos y el desarrollo de los ferrocarriles, se dio un impulso a la región y contribuyó a su transformación. Se encuentran pasturas que permitieron el desarrollo de la ganadería en la Hacienda Portobelo. “Surgió Portobelo de la nada, como si fuera obra divina... Hasta 1906, esta maravilla verde que se llama Portobelo, era una extensión de selva hirsuta...” (p. 154). El drenaje de humedales, el establecimiento de pasturas y la ubicación estratégica del valle del río *Risaralda*, se refleja en la novela como fiel expresión

de la afirmación de Melo (2017): “...la agricultura colonial y republicana, con su orientación hacia el uso extensivo de sabanas en ganadería, impulsó la deforestación y ayudó a consolidar la idea de que el progreso rural equivalía a la destrucción de la selva, hasta el punto de que la prueba más usual de uso económico de un baldío, aceptada para asignar su propiedad, fue derribar bosque y sembrar pastos en un área determinada.”

Metáforas ambientales, agua e imaginación

El intermedio de *Risaralda* es un poema que describe a la Canchelo, donde junto a otros pasajes del libro, el autor deja ver su admiración por los negros, contrario a algunas interpretaciones de la novela que hablan de su racismo, porque describe la historia cierta del dominio blanco, luego del reino negro. Así mismo, en *Risaralda*, podríamos asimilar la figura de la Canchelo, como una metáfora o expresión del territorio. Se desea, se ama, se agrede y se abandona. Observemos las metáforas relacionadas con temas ambientales en el intermedio:

Morena eres porque el sol te besó, y codiciable como fruta en sazón, pues que tus carnes dan miel de caña y olor de trapiche criollo, y toda tú, tienes el perfume afrodisiaco de las leonas del desierto. ...El cutis felino de tu cuerpo tiene el color oscuro de los matules de tabaco sobre el caney de tambo... Eres ardiente como las quemadas que hacen los campesinos el día de la Candelaria, para sembrar maizales. ...Hay en tu silueta elástica la esbeltez llanera de las palmas regias... Bendita seas mozuela de manigua, talle de bambú, orquídea del trópico.

Luego de quince estrofas, termina su exaltación retomando el epígrafe del “Cantar de los cantares” con que inició: “Morena eres porque el sol te besó, y aroma hay en tus muslos como en la flor del tabaco y perfume sexual tienen las leonas del desierto. Amén.” (p. 169 a 172). Se observan en la novela *Risaralda*, ejemplos del uso metafórico del agua aplicado a determinadas situaciones humanas: “La tierra se va purificando lentamente, con aguas de dolor, de todos los pecados de los hombres” (p. 337). Al empezar a producirse el desenlace dice: “No obstante, los nubarrones de amenaza, la vida de los enamorados se deslizaba diáfana y tranquila (p. 273). Vino una época tremenda de terror, y sobre el valle de paz de *Risaralda*, donde se hacía vida de égloga, se cernieron nubes cargadas de tragedia” (p. 285). Incluso, se encuentra un guiño literario (inexistentes en el resto de la obra), a la novela griega de Longo (1997), quien vivió en el siglo I de nuestra era. Escribe el escritor de Manzanara: “una pareja de terneros novios deletreaban párrafos de Dafnis y Cloe en el libro azul del pasto” (p. 248). Encontramos también una resonancia a la obra de otro autor, precursor de la literatura ecológica o ambiental en Colombia, el poeta Aurelio Arturo. En particular, me refiero a los versos más famosos de *Morada al sur* con referencia a los verdes de Colombia: “por los bellos países donde el verde es de todos los colores, los vientos que cantaron por los países de Colombia” (Arturo, 2003). Ahora leamos al autor de *Risaralda*: “Portobelo es tierra de promisión y en su llano infinito hay todos los verdes imaginables: el verde vegetal de tono suave, el verde niño del mar, el verde anecdótico de cielo vespertino, y el verde añil de gafas de turista que alivia de tanta luz, como un colirio...” (p. 154). Continuando con el tono patriótico que une a estos dos autores encontramos: “Las quebradas y los ríos se descuelgan por las faldas y se ponen a jugar en el valle, haciendo cabriolas de gambetas de caprichosas geometrías. Todas estas montañas huelen a patria y todas estas llanuras saben a Colombia”. Hallamos aquí una exaltación y un homenaje a la tierra (como planeta y como país) que concuerda con las reivindicaciones ambientales y una mirada ecocrítica.

Agua, materia e imaginación. Todos los relatos humanos, todas las explicaciones, desde los mitos, las religiones, la filosofía, la ciencia y la tecnología, todas estas interpretaciones tienen en común: la imaginación. La imaginación hace parte de los procesos de creación, de elaboración de pensamiento, de construcción del lenguaje. Las imágenes construyen el imaginario y el imaginario, a menudo es más fuerte que la realidad. Somos imaginación y somos materia. Y la materia es un insumo para la imaginación. Dice Bachelard (1978). “La imaginación no es, como lo sugiere la etimología, la facultad de formar imágenes de la realidad; es la facultad de formar imágenes que sobrepasan la realidad.” Las imágenes

asociadas al agua como experiencia onírica, se encuentran entre las imágenes más fuertes y hermosas de los cuatro elementos básicos en que se divide la naturaleza en el mundo conocido como occidente: Estos son: tierra, agua, aire y fuego. Cinco en oriente, que incluye la madera. El agua como elemento-símbolo se nos presenta desde varias perspectivas. Las formas cambiantes del agua, que se adapta al recipiente que la contenga. El fluir del agua como el paso del tiempo y el agua en los distintos estados de la materia, aparecen en las metáforas de adaptación, tiempo, cambio y estados de ánimo que utiliza el lenguaje literario.

Los cuatro elementos han sido estudiados en detalle por Gastón Bachelard, pensador francés, quien le dedicó un libro a cada uno de los elementos. Este autor, observa la sutileza, la belleza y la fuerza de los elementos presentes en la imaginación literaria, mostrando una “doble realidad: una realidad psíquica y una realidad física” que integra materia y poesía en “imágenes que renuevan los arquetipos inconscientes” (Bachelard, 1994). Cuando el agua es lenta significa y evoca, calma y reflexión. Mientras que las aguas rápidas dejan ver acción y arrebató, naturaleza como fuerza primigenia y como proyección de la mismidad, la unión orgánica con todo. Dice Bachelard (1978), “creemos que es posible fijar, en el reino de la imaginación, una ley de los cuatro elementos que clasifique las diversas imaginaciones materiales según se vinculen al fuego, al aire, al agua o a la tierra”. A esto el autor ha llamado la “ley de los cuatro elementos” materiales, que aparecen en las filosofías tradicionales y en las cosmologías antiguas.

El agua en la novela *Risaralda*. El agua es uno de los elementos básicos de la naturaleza, que resulta de una clasificación arbitraria como lo es toda clasificación. Las categorizaciones a su vez son el resultado de una interpretación, de una manera de ver las cosas, de formas de explicar el mundo. Desde la hidrología, pasando por la hidráulica, hasta llegar a los humedales, el hombre estudia y utiliza el agua para satisfacer sus necesidades básicas, generar energía, como medio de transporte, para retirar residuos, cultivar plantas, criar peces y mantener la limpieza de los cuerpos y las cosas. Más allá de cualquier tipo de explicación desde las ciencias llamadas “exactas, físicas y naturales”, a pesar de todas y cada una de las interpretaciones y de la omnipresencia del agua en la vida cotidiana, ésta se encuentra presente tanto en la razón como en el inconsciente, donde las resonancias mentales del agua se registran a partir de una imagen, un sonido, una sensación en la piel, una presencia en el aire, un ardor frío, un calor que arde.

Las distintas formas del agua, es decir sus estados sólidos, líquido y gaseoso, unida a su característica ecológica de circular incesante a través del llamado ciclo hidrológico, hacen que este elemento resulte maleable, transmutable y presente en los seres vivos, en los ecosistemas y en los diversos ambientes. De otra parte, el agua se constituye en un bien público y en un bien privado, por el cual los grupos humanos y sectores de la sociedad se enfrentan por su acceso y su calidad. De esta manera, el agua resulta también, un elemento de poder y dominación, de fuerzas naturales y humanas.

El agua representa una paradoja de la división establecida por la ciencia cuando clasifica la naturaleza en componentes bióticos y abióticos. El agua se clasifica en la categoría de lo no vivo, pero es un elemento sin el cual no es posible lo vivo. Además de hacer posible la vida, es parte constitutiva de las células y está presente (o ausente) en nuestros ambientes. Es útil en los desarrollos tecnológicos, así como fuente de energía. Aquí se busca identificar referencias y resonancias mentales del agua. Es decir, significados y valoraciones que la especie humana ha venido construyendo y que se expresan en la literatura. La mejor referencia al agua y quizás la más conocida, es la pureza. Para Bachelard (1978), “El agua es el objeto de una de las mayores valoraciones del pensamiento humano: la valorización de la pureza”. Lo anterior puede verse y sentirse en un baño de agua que limpia y purifica, tal como aparece en los ritos religiosos, las cosmovisiones indígenas y los relatos tradicionales. Otra resonancia universal conocida es el río como el paso del tiempo, el eterno fluir, la sucesión de las cosas, el discurrir de la vida.

Las presencias del agua se expresan de varias maneras en *Risaralda*: en el río *Risaralda* y el río Cauca, en las descripciones del paisaje en el encuentro entre ríos, entre ríos y gente, la lluvia que cae y arrastra, en la humedad del ambiente, en ese realismo que el autor detalla, así como en el uso frecuente

de las metáforas asociadas al agua, donde el paisaje expresa sentimientos o mejor los sentimientos se observan en el paisaje. Pero también, el agua en el sentido divino que otorga y quita, es un elemento aglutinador de esta novela, al igual que los humedales. Toda la novela, está envuelta en aguas reales y en “inundaciones bíblicas”. En el último capítulo encontramos: “Portobelo fue uno de los fundos más flagelados por la inundación bíblica. La mayor parte de sus predios podían recorrerse en canoa, y sólo las colinas de su valle escaparon a la creciente. Sobre la epidermis del agua, tal cual palmera exánime asomaba sus derruidas veletas a flor de superficie” (p. 339).

Al tiempo con la descripción de las características del entorno natural, encontramos las borrascas e inundaciones, donde la erosión provocada por la lluvia, arrastrando suelo, que se precipita a los ríos, en la tarea cíclica de devolver el suelo continental al fondo oceánico. Se lee en las últimas páginas de la novela: “Efectivamente, al anochecer, la inundación llegó avasalladora. Era una inmensa montaña móvil que se llevaba por delante cuanto encontraba, como un tanque de guerra” (p. 239). El “tanque de guerra” simboliza las remociones en masa que son procesos erosivos severos, que arrastra con montañas, casas, cultivos y personas: “La tierra, movediza y socavada por el largo invierno, se desprendió del contrafuerte en forma de derrumbe gigantesco que arrolló cuanto encontró a su paso. Una detonación de artillería recorrió todos los ámbitos y la repitieron las distancias. Con la mole de tierra, se vinieron también árboles de abarcadura, inmensas rocas y lodazales que rodaron velozmente hacia la llanura mártir” (p. 348).

En algunas regiones, los campesinos hablan de “volcanes” para referirse al ruido y los efectos, cuando un pedazo de montaña se viene abajo. Situación que hallamos en la siguiente descripción: “en la cordillera los estragos eran también apocalípticos: los aguaceros iban honrando la montaña, lentamente, hasta la cuarteaban. ¡Entonces se desprendían grandes bloques de tierra y de cascajo, cerros enteros y colinas que arrastraban consigo grandes lotes de piedras gigantes y de palizadas!” (329-330). Las citas precedentes se conectan con la poesía de Pablo Neruda, en su obra “Canto General”, donde le canta a América, a su gente y su naturaleza. En el poema “Inundaciones” encontramos un agua violenta, el agua que agrede y arrastra, que evidencia diferencias y contrastes sociales.

Los pobres viven abajo esperando que el río
se levante en la noche y se los lleve al mar.
He visto pequeñas cunas que flotaban, destrozos
de viviendas, sillas, y una cólera augusta
de lívidas aguas en que se confunden el cielo y el terror.
Sólo es para ti, pobre, para tu esposa y tú sembrado,
para tu perro y tus hermanitas, para que aprendas a mendigo.

El agua no sube hasta las casas de los caballeros
cuyos nevados cuellos vuelan desde la lavandería,
como este fango arrollador y estas ruinas que nadan
con tus muertos vagando dulcemente hasta el mar,
entre las pobres mesas y los perdidos árboles
que van de tumbo en tumbo mostrando sus raíces.

Hallamos en *Risaralda*, descripciones cargadas de poesía, donde junto a los hechos se expresan sentimientos: “El invierno se insinuaba ya con inusitado brío. Tal cual aguacero fuerte se venía encima, amagando estación cruda. El cielo fue adquiriendo un tono de opacidad de plomo sucio, y el sol, cuando aparecía, daba una luz tímida y descolorida, color de barro viejo. La cordillera manteníase arrebujada entre su abrigo de pieles de neblina y los ríos se arrojaban hacia el valle, sonoros de aguas turbias” (p. 327). En informes de prensa y fotos actuales de La Virginia se puede observar aún la misma “época de pavor” que cuenta Arias Trujillo. Dado que los ríos y los humedales tienen una dinámica hidráulica que confronta las obras de ingeniería tales como jarillones, muros de contención, desviación del cauce,

así como la acumulación de sedimento arrastrados por los ríos, debido a la erosión de las montañas y la transformación de la región en un inmenso cañaduzal. Las inundaciones son un asunto de todos los inviernos. Escuchemos:

Era una época de pavor: los ríos, salidos de madre se regaban sobre el valle trayendo en sus crecidas corrientes inmensos árboles desarraigados, moles de piedra, zonas enteras de cultivo, troncos viejos florecidos de orquídeas, humildes ranchos, animales muertos, cadáveres de viejos, mujeres y niños que la inundación sorprendió sin darles tiempo de salvarse. Pasados los primeros temporales, el llano quedó inundado casi totalmente. La mayoría de las casas fueron abandonadas por los campesinos, las carreteras y los caminos se volvieron ríos navegables, de modo que las partes bajas del valle se podían cruzar a golpes de remo, en todas direcciones (p. 328).

La confluencia de los dos ríos, se asemeja a la confluencia de las dos culturas: los negros y los mestizos. Al igual que ocurre con el agua, en el encuentro entre ríos y culturas a menudo se producen de manera violenta y caótica. En este caso hablaríamos de desencuentros como le ocurre en el siguiente fragmento: “Los dos ríos padres, Cauca y *Risaralda*, desparramados sobre el Valle, han destruido ya sementera, dehesas, estancias, tabacales, tambos de la pobrería, hatos de ganado, plataneros y sembradíos de todo linaje, y han unido sus aguas en plena plaza de La Virginia, que es un mar sin sosiego” (p. 333). Puede observarse que ya se habla de La Virginia. Sopinga quedó atrás. También, nos encontramos ya en plena economía cafetera que vino a reemplazar los cultivos tradicionales. Sin embargo, la lógica ecológica de los ríos y humedales siguen creando situaciones y alterando la vida cotidiana de los habitantes, como aparece en este pasaje:

“Cada cual procuraba salvar lo que podía. De los almacenes del puerto sacaban efectos y abalorios, y de las trilladoras aledañas miles de sacos de café, para ponerlos a buen seguro. En las calles del pueblecito convertidas totalmente en ríos navegables, los vecinos se movilizaban en obedientes canoas y los más dinerosos evacuaban el puerto rumbo a las ciudades vecinas, en tanto que los pobres apenas se resignaban a desocupar los interiores de sus ranchos, para guarecerse en los zarzos, con la esperanza inútil de que hasta éstos no habría de subir el agua” (p. 333-334).

Nos acercamos al final en todos los sentidos. Se hacen referencias a un tema que en la actualidad se resume como cambio y variabilidad climática, pero que también contrasta con eventos asociados como son la alteración de los ecosistemas, y la fuerza que el imaginario y la realidad del agua tiene. Incluso, desde la misma arqueología se puede relacionar la novela, a la manera de Matos (2018): “Tiempo y espacio. Estas son las dos categorías fundamentales de la arqueología. En ellas se encierra el devenir del hombre y de las sociedades por el creadas.” Tiempo, espacio, ambiente y pobladores, todo esto contiene esta novela colombiana de 1935.

Además, igual como al comienzo de la novela, las imágenes bíblicas aparecen en esa manera de interpretar que utiliza el autor, que hace el contraste con una naturaleza sagrada y una naturaleza profanada, donde las aguas violentas, que todo lo destruyen y arrastran a su paso, también confieren la salvación, la expiación de los pecados, dejando ver un cuadro donde el hombre y sus elaboraciones se enfrenta a esta abstracción tan concreta, llamada naturaleza. A esa misma naturaleza y en circunstancias similares a la del final de la *Vorágine* y su “¡Los devoró la selva!”, en *Risaralda* se podría terminar con “los devoraron las aguas”, pero el escritor Bernardo Arias Trujillo terminó diciendo, consecuente con la esencia de su historia con una palabra, como parte de lenguaje oral reivindicado en toda la novela: “¡Salú!..” (p. 359).

Se ha dicho que la ecología histórica trata de las relaciones entre acciones humanas y naturales manifestadas en el paisaje y que cualquier registro de origen cultural que haga referencia al paisaje o a uno de sus componentes es considerado una fuente histórica. De esta manera, la literatura resulta ser una “fuente histórica”, que a menudo se califica de inexacta o relativa, pero que también en ocasiones representa, una fuente única e importante para reconstruir paisajes del pasado. Una muestra de lo

anterior es el hecho de que las descripciones de la flora y la fauna, las características ecosistémicas de selvas, ríos y humedales (el caso de los tremedales) y las transformaciones agrícolas del paisaje, no son tenidos en cuenta en los libros de historia. Más centrados en hechos políticos, personajes y fechas. La historia escrita por los vencedores, del poder. Que excluyen los hechos que visibiliza la novela *Risardal*, la historia y los aportes de los negros, su forma de vida, sus aportes a la cultura colombiana, su relación con el paisaje.

Conocimiento ambiental e imaginación literaria

La literatura puede ser considerada una forma de conocimiento transdisciplinario. Esto le sale al paso a la tajante división entre las ciencias naturales y humanas y entre conocimiento científico y creación literaria. La soberbia de los científicos y la academia de las inexactamente llamadas: “ciencias duras”, al desconocer o mejor subestimar el valor de la literatura tal como lo expone el crítico y teórico, George Steiner cuando afirma: “Debemos alimentar la sospecha de que el estudio y la transmisión de la literatura tengan sólo un significado marginal, sean apenas un lujo apasionado, como la conservación de lo antiguo” (Steiner, 2006). Más aún, para ver el tema en la vía contraria, este mismo autor indica que: “Las ciencias enriquecerán el lenguaje y los recursos de la sensibilidad (como lo mostró Thomas Mann en Felix Krull, de la astrofísica y de la microbiología habremos de extraer nuestros mitos futuros, los términos de nuestras metáforas). Las ciencias remodelarán nuestro entorno y el contexto de ocio o de subsistencia donde la cultura sea viable”. La imaginación es una fuerza que impulsa, una búsqueda de lo nuevo, una renovación de lo conocido, un impulso a la novedad.

Es por esto que Durand (2004) afirma que “muy lejos de ser un producto de la represión... la imaginación, por el contrario, es origen de una liberación. Las imágenes no valen por las raíces libidinosas que ocultan, sino por las flores poéticas y míticas que revelan.” Añádase a esto, lo que se ha llamado el “dinamismo imaginario”, que tiene que ver con el efecto que nos produce en la mente cierta imagen en cierto momento. Este dinamismo considera un patrimonio imaginario de la humanidad, todo lo que representa la poesía y la morfología de las religiones, de la que hacen parte fundamental “esos cuatro elementos [considerados] las hormonas de la imaginación” según Bachelard (citado por Durand, 2004).

Las relaciones entre imaginación y símbolo pasan por una búsqueda, una indagación más allá de lo inmediato o evidente y un más acá, de la simple realidad o lo que conocemos por ella. A través del tiempo, todas las explicaciones y creencias, hacen que el hombre, según Cassirer (2004), “ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los distintos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red.” Más adelante, afirma que “en lugar de definir al hombre como un animal racional, lo definiremos como un animal simbólico.” De esta manera, junto al lenguaje cotidiano o especializado, contamos con un lenguaje simbólico que más allá de representar evoca, más que explicar nos hace sentir.

La ecología vista como las relaciones entre acciones humanas y características naturales o silvestres, que se manifiestan en el paisaje, es la interface entre ecología y geografía que estudia la historia de los ecosistemas. El paradigma de la ecología histórica se basa en que las relaciones entre naturaleza y cultura son asumidas como diálogo, como interrelaciones. Cualquier registro de origen cultural que haga referencia al paisaje o a uno de sus componentes es considerado una fuente histórica, en consecuencia, desde la literatura podemos encontrar una “fuente histórica”, que podría ser calificada de inexacta o relativa, pero que también en ocasiones representa, una fuente única e importante para reconstruir paisajes del pasado. Lo anterior significa que la literatura no puede ser considerada mera ficción o invención, debido a que las descripciones nos sitúan y nos dan elementos de aquellos ambientes. Aquí se plantea que, guardadas las proporciones con las ciencias, la literatura contribuye a la comprensión de la ecología. La literatura no se agota en descripciones externas, sino que involucra las percepciones humanas que se recrean en aquellos ambientes. El profesor James Parsons al definir “la geografía como

ciencia especial de investigación”, bien podría estar dando una definición de la ecología y los estudios interdisciplinarios. Dice:

La mayor parte del trabajo geográfico trasciende los límites de las ciencias sociales, sirviéndose de las ideas, técnicas de campo y observaciones de las ciencias naturales. Considera el todo donde quiera que sea posible en términos de contribuciones cartográficas; y la interrelación de los fenómenos físicos, actitudes culturales y actividades económicas. Como un puente entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, pero con su propio y diferente conjunto de problemas, al campo de la geografía tienen una oportunidad única para contribuir a la comprensión completa del lugar del hombre en la naturaleza y especialmente mediante el énfasis que hace en las relaciones empíricas y en la aplicación del pensamiento espacial y ecológico al uso que el hombre hace de la tierra (Parsons, 1992).

Son los fenómenos físico-bióticos, las actitudes culturales y las actividades económicas, lo que James Parsons describe como “la aplicación del pensamiento espacial y ecológico al uso que el hombre hace de la tierra”, es de lo que se ocupa *Risaralda*. De ecosistemas y dinámicas poblacionales, del modelado que los grupos humanos han hecho del entorno a través de la historia, como un ejemplo de considerar a la literatura como otra contribución posible a la ecología. Más allá de una percepción y más acá de un dato empírico, la información, las descripciones, las dinámicas ecológicas, culturales y sociales que encontramos en *Risaralda*, amplían nuestro conocimiento y comprensión de aquellos ambientes.

La literatura contribuye a la comprensión de los procesos de apropiación del entorno, por sus registros históricos y biológicos, espaciales y temporales. Más aún, la literatura no se agota en descripciones externas. Incorpora las percepciones y conocimientos humanos del medio y sus interacciones. En la obra más importante del indignado escritor de comienzos del siglo anterior, se hallan aportes y elementos que no se alcanzan en nuestros textos escolares. Esto se logra con la riqueza y sutileza que permite la literatura a partir de la capacidad de observación del escritor y su manejo del lenguaje. Esta lectura ecocrítica de la novela *Risaralda*, de Bernardo Arias Trujillo, destaca una manera particular e integrada de conocer paisajes pasados, con un valor agregado en dichas descripciones de la belleza de lenguaje literario. Los caminos que la metáfora y el símil que permiten una comprensión más completa, seguramente menos técnica pero más humana, menos precisa, pero más holística.

Bibliografía citada

- Arias Trujillo, Bernardo (2010) (original 1935). *Risaralda. Novela de negredumbre y de vaquería*. Pereira: Edición Alma Mater.
- Arango, Pablo (2011). Malas compañías. A propósito de Bernardo Arias Trujillo. *Revista Malpensante* (119) 23-26.
- Araya Grandón, Juan Gabriel (2017). Hacia una mirada ecocrítica de la literatura hispanoamericana. *Desde el sur*. Vol. 9 (1), Lima, 27-38.
- Arturo, Aurelio (2003). *Aurelio Arturo. Obra poética completa*. Edición crítica. Rafael Humberto Moreno-Durán, coordinador. Medellín: Universidad de Antioquia de Colombia.
- Bachelard, G. (1978). *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica-Breviarios.
- Bachelard, G. (1994). *La tierra y los ensueños de la voluntad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer E. (2004). *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (Vigésima segunda edición). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dalrymple, Theodore (2016). *Sentimentalismo tóxico. Cómo el culto a la emoción pública está corroyendo nuestra sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Durand, G. (2004). *Estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica,
- Flys Junquera, Carmen, Marrero Henríquez, José Manuel y Julia Barella Vigal (2010). Ecocríticas: El lugar y la naturaleza como categorías de análisis literario. *Ecocrítica. Literatura y medio ambiente*. Madrid: Iberoamericana-Vevuert, 15-25.
- Londoño, Jaime (2002). El modelo de colonización antioqueña de James Parsons. Un balance historiográfico. *Fronteras de la Historia* (7) anual, 187-226. ICAN, Bogotá.
- Longo, fl. (1997). *Dafnis y Cloe*. Bogotá: Norma.
- Matos Moctezuma, Eduardo (2018). La memoria histórica y la arqueología. Romper el tiempo. *Revista Arcadia* (155).
- Melo, Jorge Orlando (2017). *Historia mínima de Colombia*. Madrid: El Colegio de México y Turner Publicaciones.
- Neruda, Pablo (2003). *Canto general*. Segunda edición. Barcelona: Debolsillo.
- Parsons, James (1992). *Las regiones tropicales americanas: Visión geográfica de James J. Parsons*. Molano, Joaquín (Editor). Bogotá: Fondo FEN Colombia.
- Rodríguez Garavito, Agustín (1960). "Risaralda. Por Bernardo Arias Trujillo" En: *El mundo del libro*. Tomado de: Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, Colombia.
- Steiner, George (2006). Humanidad y capacidad literaria. En: *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Valencia Llano, Albeiro (2013). *Misterio y delirio. Vida y obra de Bernardo Arias Trujillo*. El autor, Manizales: Ebook (pdf).
- Valencia Llano, Albeiro (2018). *Colonización antioqueña y vida cotidiana*. Manizales: Universidad de Caldas, Banco de la República y Biblioteca Luis Ángel Arango.
- Vélez Correa, Roberto (1997). *Bernardo Arias Trujillo. El escritor*. Manizales: Universidad de Caldas.

La imagen canónica del Libertador en cuatro narrativas colombianas

JUAN DAVID GALVEZ SOCARRÁS
Universidad Nacional de Colombia
juandavidgalvezsocarras@gmail.com

Resumen

Este trabajo de investigación ofrece una correlación entre el discurso histórico y literario como una línea primordial de la investigación literaria, gracias al desarrollo que ha tenido en las últimas décadas la llamada Novela histórica y Novela Histórica contemporánea, y a los aportes teóricos que en este sentido han hecho autores como Hayden White, Linda Hutcheon, Seymour Menton, Noé Jitrik, Angel Rama, María Cristina Pons, Fernando Aínsa, entre otros. En este marco, y con el propósito de estudiar la manera como el discurso literario revela diferentes facetas de la figura histórica de Simón Bolívar en distintas épocas de la novela colombiana, este proyecto aborda el análisis de las obras: *El último rostro* (1974), de Álvaro Mutis; *La ceniza del Libertador* (1987), de Fernando Cruz Kronfly; *El general en su laberinto* (1989), de Gabriel García Márquez y *La carroza de Bolívar* (2012), de Evelio José Rosero Diago.

Palabras clave: Historia, Literatura, Nueva novela histórica, Simón Bolívar, Literatura colombiana.

The canonical image of the liberator in four colombian narratives

Abstract:

This research production offers a correlation among the historical and literary discourse as a crucial line of literary researching, thanks to the impulse the named historical novel and contemporary historical novel has had in the last decades, and to the theoretical benefaction that in this sense have made authors as Hayden White, Linda Hutcheon, Seymour Menton, Noé Jitrik, Angel Rama, Maria Cristina Pons, Fernando Aínsa, among others. In this context, and with the purpose of studying the way in which the literary discourse reveals different facets of the historical figure of Simón Bolívar in different periods of the Colombian novel, this project was made having in count the analysis of the following literary works: *El último rostro* (1974), by Álvaro Mutis; *La ceniza del Libertador* (1987), by Fernando Cruz Kronfly; *El general en su laberinto* (1989), by Gabriel García Márquez and *La carroza de Bolívar* (2012), by Evelio José Rosero Diago.

Keywords: History, Literature, New historical novel, Simón Bolívar, Literature Colombian.

1. Introducción

La intención de este artículo es demostrar que la literatura colombiana moderna contemporánea sobre Bolívar da una transformación de su gesto heroico y se encuentra enmarcada en dos gestos distin-

tos; por una parte, el que intenta humanizar al Libertador, mostrando al individuo en su cotidianidad, con sus fracasos, sus derrotas, y su decadencia física y mental. Por otra parte, que hay otro gesto que rompe con este canon literario desmitificando la figura histórica de Simón Bolívar, mostrándolo como un ser degradado en términos morales, por sus bajos deseos y acciones inhumanas. La construcción estética de Simón Bolívar como personaje en la literatura, se da ya desde un siglo XIX convulsionado por la Independencia, y su nombre comienza a adquirir una diversidad de significados a lo largo del siglo XX y XXI. De esta manera, en la literatura colombiana, la figura de Bolívar y el proceso de independencia, han centrado la atención de algunos novelistas de las últimas décadas, por esa tendencia propia de la novela contemporánea de recuperar o reescribir el pasado, como puede apreciarse en obras como *El último rostro* (1974) de Álvaro Mutis; *La ceniza del Libertador* (1987) de Fernando Cruz Kronfly; *El general en su laberinto* (1989) de Gabriel García Márquez; *Sinfonía desde el Nuevo Mundo* (1990) de Germán Espinosa; *Conviene a los felices permanecer en casa* (1992) de Andrés Hoyos; *La risa del cuervo* (1992) de Álvaro Miranda; *El insondable* (1997) de Álvaro Pineda Botero; *La agonía erótica de Bolívar, entre el amor y la muerte* (2005) de Víctor Paz Otero; *Las locuras pasionales de Bolívar* (2011) de Luis Roncallo Fandiño; *La carroza de Bolívar* (2012) de Evelio José Rosero Diago; *Ahí les dejo la gloria* (2013), de Mauricio Vargas.

Estas representaciones del prócer han estado basadas en la figura que desde principios del siglo XIX nos ha brindado la historiografía, la cual lo ha esculpido, pintado o reseñado como un guerrero vencedor, un general con uniforme militar, que, por lo común, monta un caballo como si se dispusiera dirigirse a algún campo de batalla. A este Bolívar guerrero se le reconoce como el “Libertador” y es visto como el líder de la gesta independentista del siglo XIX. El epíteto el “Libertador”, como lo refiere el historiador Augusto Mijares en su libro *El Libertador*, le fue otorgado a Simón Bolívar por la municipalidad de Caracas a su regreso de lo que se conoce como “La Campaña Admirable”, con la cual se conformó en Venezuela la primera república. De allí en adelante y, con el fin de homenajear su función militar, éste fue el seudónimo con el que mayoritariamente se reconoció a Bolívar¹. Durante la Campaña Admirable iniciada en Cúcuta-Colombia y que finalizó el 6 de agosto de 1813 en Caracas, Bolívar liberó el occidente de Venezuela del colonialismo español. La municipalidad de Caracas en respuesta a su gesta, el 14 de octubre de ese año por medio del primer gobernador de Venezuela, Cristóbal Mendoza le otorga el título de “Libertador” y le nombra “Capitán General de los Ejércitos de Venezuela”, título del cual Bolívar siempre demostró especial aprecio.

Simón Bolívar fue un militar y político venezolano, una de las figuras más destacadas de la emancipación americana frente al imperio español, esto le dio un gran valor social y cultural ya que contribuyó de manera decisiva a las independencias de Colombia, ganando la batalla del puente de Boyacá, el 7 de agosto de 1819, la de Venezuela con la victoria en la batalla de Carabobo el 24 de junio de 1821, la de Ecuador con el triunfo de su lugarteniente Antonio José de Sucre en la batalla de Pichincha el 24 de mayo de 1822, la de Perú, lograda con el triunfo de sus tropas en las batallas de Junín el 6 de agosto de 1824 y Ayacucho el 9 de diciembre de 1824 y por último, la independencia de Bolivia que logró con la llegada de su ejército al Alto Perú y la reunión del Congreso de Chuquisaca el 6 de agosto de 1825.

Esta imagen de un Bolívar libertario, además, es muy valiosa porque representa la soberanía nacional obtenida por los criollos en contra de la Corona española y como tal, marca el inicio de un mundo nuevo para los pueblos latinoamericanos en los cuales él lideró la gesta independentista. Exaltando la valentía de Bolívar al oponerse al régimen político de España, algunos historiadores, como lo expresa Germán Carrera Damas en *El culto a Bolívar: esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*, lo han denominado como “«caminante y guiador», «caudillo incomparable», «caudillo milagroso», «complemento de todo», «genio perfecto», «perfecto representante esporádico y único de

1. Mijares, A. (1987). *El Libertador*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, p. 15, 245.

su raza, de todas las razas», «el Héroe», «san Simón Bolívar», «Dios»². La Independencia fue la génesis de una composición de hazañas legendarias que puso en escena a personajes netamente contrastados; por un lado, los malvados y por el otro, los héroes y, entre estos últimos, Bolívar pronto adquirió una dimensión excepcional.

Esta figura del Bolívar guerrero y victorioso ha servido para crear las bases de algunos representantes políticos y se ha usado como fortalecimiento de los modelos políticos dominantes y otros para oponerse a ellos. Bolívar prima también porque ha sido exaltado como un fundador de naciones y sus postulados políticos son siempre reconocidos como los expresados en La Carta de Jamaica y en los congresos de Angostura y Anfictiónico de Panamá, entre otros. También ha sido muy enaltecido su sueño de haber querido conformar La Gran Colombia y su deseo de obtener un gran poder político y económico para conformar en el sur del continente americano un país que fuera tan poderoso como los Estados Unidos.

El siglo XIX fue un periodo que se caracterizó por difundir la marca de los héroes en la inscripción de la historia, como fundamento histórico de construcción de las naciones. Vale la pena decir, que el personaje histórico de por sí, es y fue considerado como transformador heroico, como innovador que, tratando de enfrentar y resolver sus propios problemas, rompe con las convenciones de su medio y logra introducir algo nuevo en el marco de su propia cultura modificándola. En esta medida, el fervor y la devoción que obtuvo Simón Bolívar en el periodo comprendido, aproximadamente, entre 1821 y 1831, época en que la Gran Colombia permaneció unida, contribuyó a que la figura histórica de Bolívar resplandeciera casi por todo el territorio americano, en la medida en que el Libertador no cesaba de desplazarse a lo largo y ancho del territorio y, en todo lugar donde llegaba, era recibido con gran glorificación. Sin embargo, esa imagen histórica del Bolívar guerrero y heroico, con sus lujosas vestimentas militares que representa una identidad para varias naciones y sus épocas gloriosas, no se perciben del todo desde algunos textos de la literatura colombiana como lo referiremos en este artículo.

2. Aproximaciones al discurso histórico, discurso literario y el concepto de novela histórica

Al tratar el tema de la novela histórica repentinamente asalta la idea de la oposición que pueda existir al unir estos dos términos, es decir, el discurso histórico y discurso literario. En la antigüedad, la historia inició como un relato, sin embargo, algunos relatos que no eran presentados como históricos, recogían elementos retóricos de la historia que les concedían veracidad. Así mismo, se presentaban como históricos, relatos que contenían componentes concebidos de la imaginación. Así, según lo expone Carlos García Gual en *Los orígenes de la novela*. “La misma historiografía helenística estuvo siempre muy influida por la retórica; y esta influencia, con el desarrollo de escenas patéticas y la inclusión de discursos directos, motivó en gran parte la aparición paulatina de los relatos ficticios”³.

Esta mezcla entre discurso histórico y discurso literario provocó que los historiadores tomaran una posición crítica frente a los escritores que recurrían a la ficción para construir sus relatos y se vieron en la necesidad de utilizar estrategias discursivas como él “he visto” para diferenciar sus textos de cualquier otro escrito que tuviera como base la imaginación. Según explica Jorge Lozano, en *El discurso histórico*. “las marcas tipográficas características de un texto de historia tienen como objeto, también, indicar que tal texto no es un producto de la imaginación”⁴. Pero estas estrategias no fueron suficientes para distinguir definitivamente los dos tipos de discurso, y apenas hasta antes de la Modernidad es que la historia es extraída de la literatura y llega a ser considerada como una ciencia.

Por su parte, el crítico literario argentino Noé Jitrik en *Historia e imaginación literaria. Las posibilidades de un género*, presenta a la novela histórica como un oxímoron que reúne la ficción y la historia

2. Carrera Damas, G. (1989). *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Caracas: Grijalbo, p. 40-41.

3. García Gual, Carlos (1972). *Los orígenes de la novela*. Madrid: Ediciones Istmo, p. 179.

4. Lozano, Jorge (1987). *El discurso histórico*. Madrid: Alianza, p. 128.

para construir una problemática sobre el pasado real. A esta estructura narrativa la considera como un proceso de referenciación que articula un “referente”, es decir, el discurso histórico, y la transformación de este discurso en un “referido” que es el discurso literario, y lo que ofrece este discurso literario o novela histórica que sería la “representación”⁵. En este sentido, no es una representación pasiva y fiel a los hechos la que ofrece la novela histórica, sino que intenta mostrarse crítica de estos. Así, mientras que la historia intenta demostrar que un hecho existe como tal sin interesarse en la minucia subjetiva de los hechos y además habla sobre los muertos; la novela histórica por su parte, va a revivir esos muertos convirtiéndolos en personajes haciéndoles vivir lo que pudieron haber vivido y se va a caracterizar por interesarse en las minucias de la historia.

Según Georg Lukács la novela histórica clásica nace a principios del siglo XIX coincidiendo con la caída de Napoleón Bonaparte en 1815 y gracias a un ambiente social y político condicionado por las consecuencias de la Revolución francesa. “Estos acontecimientos, esta revolución del ser y de la conciencia del hombre en Europa constituyen la base económica e ideológica para la creación de la novela histórica” (Lukács, 1966, p. 29)⁶. Además, Lukács plantea que la novela histórica resucita poéticamente a los seres humanos que participaron en los acontecimientos históricos describiendo sus vivencias sociales e individuales y tomando los sucesos más insignificantes de la historia. “Es evidente que una de las leyes de la plasmación poética consiste en que, para hacer patentes tales móviles humanos y sociales de la actuación, son más apropiados los sucesos aparentemente insignificantes que los grandes dramas monumentales de la historia universal”⁷. De esta manera, se considera como novela histórica aquella que toma personajes, sucesos ficticios y los ubica en una época pasada real o histórica, o aquella novela que se desarrolla en un contexto histórico y relaciona a personajes ficticios con personajes históricos.

3. La nueva novela histórica

Por otra parte, gracias a una serie de análisis realizados se ha observado que a partir de la segunda mitad del siglo XX se comienzan a establecer una serie de novelas históricas que serían la ruptura de la tradición, ya que cuestionaban la escritura de la historia. Este nuevo tipo de novela histórica se va a enmarcar en el período histórico llamado posmodernidad del cual va a recibir diferentes estímulos.

En consecuencia, en su libro *La nueva novela histórica latinoamericana*, Menton propone que toda novela es histórica, ya que, “en mayor o menor grado, capta el ambiente social de sus personajes. No obstante, para analizar la reciente proliferación de la novela histórica latinoamericana, hay que reservar la categoría de novela histórica para aquellas novelas cuya acción se ubica total o por lo menos predominantemente en el pasado, es decir, un pasado no experimentado directamente por el autor⁸. En esta misma línea, el escritor y crítico uruguayo Fernando Aínsa, en su artículo “*La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana*”, realiza un análisis a la novela histórica más reciente y define que la nueva novela histórica es aquella que trata “temas de la conquista, la colonia o el período de la Independencia, donde a través de la reescritura anacrónica, irónica o paródica, cuando no irreverente y grotesca, se dinamitan creencias y valores establecidos”⁹.

De modo similar, para la crítica canadiense Linda Hutcheon en su libro *A poetics of postmodernism. History, theory, fiction*, la nueva novela histórica se va a enmarcar dentro del periodo de la posmodernidad, el cual, en lugar de separar integra y cierra la brecha entre el pasado y el presente del lector y reescribe el pasado en un nuevo contexto. La novela histórica posmoderna llega a criticar la forma en

5. Jitrik, Noé (1995). *Historia e imaginación literaria. Las posibilidades de un Género*. Buenos Aires: Biblos.

6. Lukács, George (1966). *La Novela histórica*. México: Ediciones Era, p. 29.

7. *Ibid.*, p. 44.

8. Menton, Seymour (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.

9. Aínsa, Fernando (1991). *La nueva novela latinoamericana*. Buenos Aires: Plural, p. 31.

que se construye el discurso histórico y al mismo tiempo se va a servir de este para elaborar un discurso subjetivo y estético¹⁰. En este sentido la nueva novela histórica o posmoderna se va a caracterizar por realizar una reescritura de desconfianza hacia el discurso historiográfico, criticándolo, desmitificándolo y reflexionando sobre el pasado y, además, presentando lo absurdo, las derrotas y lo antiheroico de la historia.

4. Diálogo entre los conceptos de la nueva novela histórica y los textos literarios; “El ultimo rostro”, *El general en su laberinto*, *La ceniza del libertador* y *La carroza de Bolívar*. De la humanización a la desmitificación

Los textos que se analizan en este trabajo de investigación tienen en común su contraposición a las formas discursivas que por lo general han impuesto una manera de ver la “realidad” sobre el Libertador. Estas obras reaccionan ante una realidad ya sabida, asimilada e interpretada bajo la vestimenta de “verdad” incuestionable. En otras palabras, atacan un pasado “terminado” y buscan una “revisión” de lo sucedido. Pero, aunque la búsqueda es la misma, la estrategia de posicionamiento difiere notablemente de un texto a otro. En los textos, como se mencionó anteriormente, se confrontan sus versiones con la realidad tan compleja que es la vida de Simón Bolívar. Las obras se contraponen a un conjunto de discursos que ya de por sí están legitimados, ya que el saber histórico se da por cierto a priori, no necesita defenderse de otro saber. Una de las características que definen la nueva novela histórica o posmoderna es la de revisar los hechos pasados, para dar sentido y coherencia a los hechos presentes y de esta manera impugnar la legitimación del poder instaurada en las versiones oficiales de la historia como lo refiere Fernando Aínsa en *La nueva novela latinoamericana*: “la nueva novela histórica toma distancia en forma deliberada y consciente con relación a la historiografía “oficial”, cuyos mitos fundacionales se han degradado”¹¹.

Para Linda Hutcheon, el cuestionamiento de las narrativas que plantea la novela histórica posmoderna puede asociarse a uno de los conceptos centrales de Lyotard sobre la posmodernidad. De acuerdo con el filósofo francés, en *La condición posmoderna*, la posmodernidad se caracteriza por la “descomposición de los grandes Relatos”, expresados como saberes convertidos en parte de la tradición y reproducidos sin ser cuestionados hasta convertirse en normas:

Estos relatos no son mitos en el sentido de fábulas (incluso el relato cristiano). Es cierto que, igual que los mitos, su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero, a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha producir, es decir, en una Idea a realizar. Esta Idea (de libertad, de “luz”, de socialismo, etc.) posee un valor legitimante porque es universal. Como tal, orienta todas las realidades humanas, da a la modernidad su modo característico: el proyecto, ese proyecto que Habermas considera aún inacabado y que debe ser retomado, renovado¹².

En este sentido, tanto Álvaro Mutis, como Gabriel García Márquez, Fernando Cruz Kronfly y Evelio Rosero, desarticulan la visión mítica que ha imperado sobre la figura histórica del Libertador de una manera subjetiva y fundamentan su discurso en el apego objetivo a los hechos históricos. Algunos, como es el caso de Álvaro Mutis, en “El último rostro” (1978), quien realiza una transición del mito del Bolívar, ponderado e idealizado, concebido durante el siglo XIX, a una versión más humanizada, nostálgica y fracasada del personaje. Mutis representa a Bolívar como un guerrero que no ha logrado sus propósitos políticos y por consiguiente la constitución de la república se muestra como un fracaso.

10. Hutcheon, Linda (1988). *A poetics of postmodernism. History, theory, fiction*. Londres y Nueva York: Routledge.

11. Aínsa, Fernando (1991). *La nueva novela latinoamericana*. Buenos Aires: Plural, p. 84.

12. Lyotard, Jean François (1979). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, p. 29.

De esta forma, el personaje de Mutis es humanizado, siendo representado como un individuo incomprendido y contradictorio; un antihéroe que entra en conflicto consigo mismo y con la sociedad por la que ha luchado. “Este peregrinaje vergonzante y penoso por un país que ni me quiere ni piensa que le haya yo servido en cosa que valga la pena”¹³. Durante el siglo XIX la novela histórica hispanoamericana se centró en dar a conocer los grandes acontecimientos que marcaron nuestro pasado. Por el contrario, la novela histórica contemporánea “tiende a presentar el lado antiheroico o antiépico de la Historia; muchas veces el pasado histórico que recuperan no es el pasado de los tiempos gloriosos ni de los ganadores de la puja histórica, sino el pasado de las derrotas y fracasos”¹⁴.

Así, el conflicto que Bolívar tiene con la sociedad en la que está inmerso, producen en él una melancólica amargura y una personalidad atormentada y ambivalente que hacen que se cuestione su ideología, su proyecto y decisiones tomadas. “–Aquí se frustra toda empresa humana –comentó–. [...] en el camino nos perdemos en la hueca retórica y en la sanguinaria violencia que todo lo arrasa. Queda una conciencia de lo que debimos hacer y no hicimos y que sigue trabajando allá adentro, haciéndonos inconformes, astutos, frustrados, ruidosos, inconstantes”¹⁵.

El pensamiento y la conciencia del héroe están en un constante cuestionamiento que genera desasosiego y amargura desarticulando los logros alcanzados. “¡Qué poco han valido todos los años de batallar, ordenar, sufrir, gobernar, construir”¹⁶. De esta manera, en “El último rostro”, el autor no recupera el pasado de las gestas heroicas, no sobresalen las grandes batallas de la independencia ni sus grandes amores. En el texto, Simón Bolívar es humanizado por Mutis representando al militar que no ha logrado sus propósitos políticos y su proyecto se muestra como un fracaso. Es la humanización del libertador por medio de su nostalgia, el desengaño y la sensación de frustración los que se resaltan en la narración de Mutis y constituyen, con el viaje de sus últimos meses por el río Magdalena, temáticas que serán recurrentes en las obras de Cruz Kronfly y García Márquez.

Así, mientras que el relato de Mutis pareciera abogar por un Bolívar nostálgico y fracasado que se arrepiente de su proyecto político por considerarlo estéril, el de *El general en su laberinto* (1989), sin olvidar estos elementos, agrega a la imagen de Bolívar, el humor de García Márquez, su noción de “sensualismo” y su ironía, sumergiendo la imagen de la figura histórica del Libertador en acentos que hoy se consideran típicamente “garciamarquianos”. “En vez de Palomo Blanco, su caballo histórico, venía montado en una mula pelona con gualdrapas de estera, con los cabellos encanecidos y la frente surcada de nubes errantes, y tenía la casaca sucia y con una manga descosida”¹⁷.

Una particularidad de la nueva novela histórica es la representación de la vida privada de los personajes históricos, utilizando libremente la imaginación sin dejar de apegarse a los hechos históricos. Para Cecilia Fernández Prieto en *Historia y novela: poética de la novela histórica*, el escritor rellena los vacíos que la historia ha echado al olvido y a veces hasta les añade una vida ficticia a los personajes históricos sin la novela dejar de ser rigurosamente histórica; siempre y cuando no se falseen los hechos reales documentados. “La novela aparece ahora como un buen auxiliar de la historiografía, como la posibilidad de completar la historia llegando hasta donde ésta no puede llegar: los detalles de la vida privada, los acontecimientos menudos, las costumbres, etc.”¹⁸. De esta forma, el discurso literario se

13. Mutis, Álvaro (2005). “*El último rostro*”. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, p. 16.

14. Pons, M. C. (1996) *Memorias del olvido, Del Paso, García Márquez, Saer, y la Novela histórica de fines del siglo XX*. México: Siglo XXI, p. 17.

15. Mutis, Álvaro (2005). “*El último rostro*”. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, p. 20.

16. *Ibid.*, p. 29.

17. García Márquez, Gabriel (1989). *El general en su laberinto*. Bogotá: Oveja Negra, p. 23.

18. Fernández Prieto, C. (1998). *Historia y novela: Poética de la novela histórica*. Pamplona: Universidad. de Navarra, p. 89.

caracteriza frente al histórico porque cuenta hechos inventados, y por ellos su objetivo no es la verdad sino la verosimilitud, no lo real sino lo que es posible, refiere Fernández.

Así, García Márquez en *El general en su laberinto*, nos ofrece una perspectiva humana de Bolívar, contando muy cuidadosamente los contratiempos, los enojos, las decepciones y los fugaces amoríos de un Bolívar que se debate entre su debilidad física y heroísmo. Para humanizar a Bolívar, el autor recurre a evidenciar las pequeñas particularidades humanas de la cotidianidad que van en contra de la imagen romántica del héroe. En este sentido, la novela de García Márquez recurre a los detalles minuciosos y está inundada de aspectos que pueden parecer irrelevantes o “triviales”, como el propio García Márquez lo refiere. Saber cuánto calzaba Bolívar o determinar si pudo o no haber comido mangos son datos que se alejan del discurso histórico. Sin embargo, recurrir a este tipo de estrategias, posiciona la obra como verídica, mas no verdadera como lo refiere Kurt Spang en *Apuntes para una definición de la novela histórica*:

Evidentemente, la presencia de personajes históricos requiere cierto respeto externo e interno frente al modelo que ya empieza con los propios nombres. Sin embargo, el novelista puede permitirse licencias mucho mayores que el historiador atribuyéndoles rasgos que no poseían en la realidad. En el fondo el historiador tampoco dispone de datos fehacientes acerca de los pensamientos y sentimientos íntimos de los personajes y debe basarse en conjeturas. A diferencia del historiador, el novelista está libre de dar los nombres, funciones y rasgos que le parezcan a las figuras ficticias, siempre y cuando respondan al entorno y el ambiente de la novela¹⁹.

El Bolívar que representa *El general en su laberinto*, está deteriorado físicamente lo que lo lleva a tener mal aliento, eructar, vomitar y hasta a emitir “unas ventosidades pedregosas y fétidas”²⁰. Además, se refiere cuál fue el número de su calzado; en algún momento se habla de su fama de haber tenido 35 amantes, su gusto por la natación y por el vals, la preferencia por el agua de colonia, su conocimiento de la lengua francesa y que se tomaba “dos píldoras laxantes para su estreñimiento habitual”²¹, y del mismo modo, se aclara que no hubo bailarín más resistente y encantador en todas las fiestas donde asistía, que el mismo Simón Bolívar. Así pues, este mecanismo al que recurre García Márquez busca en las minucias privadas de Bolívar y el héroe así se torna más humano.

García Márquez presenta a Bolívar como un ser de carne y hueso desde su cotidianidad, y muy cercano a sus orígenes caribeños. El libro es una ampliación del breve fragmento escrito por Álvaro Mutis, “El último rostro”, que es retomado también por Fernando Cruz Kronfly en *La ceniza del Libertador* (1987). Sin embargo, entre la obra de García Márquez y la de Cruz Kronfly existen marcadas diferencias. Cruz Kronfly por su parte, crea una obra algo surrealista en la cual Bolívar padece de delirios.

A diferencia de la novela histórica tradicional donde la fórmula de Walter Scott apuntaba a personajes anónimos o marginales convertidos en protagonistas, esta nueva novela histórica se centra en ficcionalizar personajes históricos, en roles protagónicos, convirtiéndolos en seres humanos derrotados, incomprendidos y hasta cayendo al grado de la demencia, como es el caso del Bolívar de Cruz Kronfly, al que el descenso por el río Magdalena le permite al autor metaforizar el descenso de la gloria del libertador a su desgracia, soledad e incompreensión. “-¡Mi gloria! ¡Mi gloria! ¿Por qué me la destruyen?”²² Bolívar se va desprendiendo poco a poco de su prestigioso honor, cuestionándose así mismo sus acciones y cualidades. Es un héroe degradado y desesperanzado, sumergido en su propia miseria que lo hace estar al nivel de cualquier ser humano. además, el libertador se ve envuelto en el constante delirio, conduciéndolo a una gradual demencia que lo hace conversar solo:

19. Spang, Kurt (1995). Apuntes para una definición de la novela histórica. *La novela histórica. Teoría y comentarios*. Eds. K. Spang, I. Arellano y C. Mata. Navarra: Eunsa, p. 78.

20. García Márquez, Gabriel (1989). *El general en su laberinto*. Bogotá: Oveja Negra, p. 18.

21. *Ibid.*, p. 16.

22. Cruz Kronfly, F. (2008). *La ceniza del Libertador*. Manizales: Universidad de Caldas, p. 69.

“Te ves pálido, mírate bien, ifíjate en esas ojeras de bruja! Hey, hey, ¿cuánto tiempo hace que no te miras en el espejo?

Su Excelencia conversa con el espejo”²³.

La demencia del libertador también se puede evidenciar en algunas escenas donde se ve abatido por las visiones:

Su excelencia levanta su cabeza, respira hondo, observa distraído la oscuridad. Delante de sus ojos está Jorge Washington, quien ha venido hasta las costas del Perú para traerle de obsequio una medalla.

– “¿Jorge Washington?

– Sí, míralo, míralo al pobre picado por los mosquitos, mírale el pellejo.

– No es él, él jamás vino al Perú, ¿cómo podría ser él?”²⁴

El Simón Bolívar que presenta Cruz Kronfly, además de perder poco a poco su gloria y padecer de delirios constantes, somatiza todo esto y lo hace verse abatido por la enfermedad. Es un viajero enfermo y aquejado por la fiebre, que no come, con un deseo constante de vomitar y una gradual decadencia física. “Pulso febril, tos, expectoración, calor en la cabeza, hielo en los extremos. Sopor casi continuo, respiración estertorosa, palabras balbuceantes”²⁵. Es un Bolívar que anhela llegar al mar para vomitar sus humores y no oír más las voces que lo consideran un “tirano despreciable”.

Pero la perspectiva humana que ofrece Cruz Kronfly sobre Bolívar alejándolo de la imagen que siempre nos ha ofrecido la historiografía va más allá de describir la pérdida de su gloria, sus delirios y su descomposición física por la enfermedad, narrando también muy detalladamente una actitud pretenciosa y ofensiva con sus subordinados: “Pues cagar, mijo”, “negro imbécil”, “no sirves para nada”, “¡Cabrón de mierda!”²⁶. un lenguaje informal, grosero y despreciativo en los diálogos y un egocentrismo que a la par con su enfermedad constituyen parte de las razones que sustentan sus delirios.

Cruz Kronfly crea un personaje que poco a poco difumina la figura histórica de un Simón Bolívar al que el descenso por el río Magdalena le va arrebatando la gloria y lo sumerge en el delirio, la desesperanza y la decadencia de una vida cada vez más enferma que se aproxima a la muerte. Kronfly omite todas las épocas gloriosas del Libertador, desfigurando su imagen histórica y convirtiéndolo en un individuo en condiciones de vulnerabilidad y delirio que no coincide con la imagen tradicional; un Bolívar heroico, invencible y metódico registrado por la historia.

Escritores como los que hemos venido nombrando han sido considerados como los primeros en producir novelas cuya marca diferenciadora es la reescritura de la historia de América Latina y el Caribe desde una perspectiva crítica. Este fenómeno se nota especialmente en las novelas históricas de temáticas en las que visitan la época de la conquista y la ocupación territorial, cultural y económica del continente por parte de los españoles y las novelas que incorporan los procesos de independencia de las naciones emergentes latinoamericanas. Peter Elmore, en *La fábrica de la memoria: la crisis de la representación en la novela histórica hispanoamericana* realiza un análisis de las novelas históricas contemporáneas que focalizan el periodo de la emancipación y construcción de los estados nacionales latinoamericanos. En ellas, encuentra un carácter ideológico con el cual estas novelas pretenden suplir por medio de sus discursos las carencias que la historiografía tradicional pueda llegar a dejar:

La insistencia en desmitificar íconos patrióticos o reconsiderar periodos iniciales es, en sí misma, reveladora de una crisis de consenso: las novelas históricas contemporáneas delatan con su propia existencia que las

23. *Ibíd.*, p. 175.

24. *Ibíd.*, p. 143.

25. *Ibíd.*, p. 446.

26. *Ibíd.*, p. 1987.

mitologías nacionales latinoamericanas han perdido su poder de persuasión, su capacidad de convocatoria (Elmore, 1997, p. 12)²⁷.

En este mismo sentido, es que Evelio Rosero en *La carroza de Bolívar* (2012), representa a un Bolívar dominado por sus bajas pasiones, su gran necesidad de acaparar triunfos para enaltecer su dominio y prestigio a costa de usurpaciones, falsificaciones y hasta de infundir el terror por medio de crímenes sanguinarios e inhumanos. *La carroza de Bolívar* además de desmitificar la figura histórica de Bolívar pretende también hacer una reflexión sobre el pasado, acogiéndose a lo ocurrido en Pasto (Nariño) en el sonado suceso conocido como La Navidad Negra, cuando se ordenó por parte de Simón Bolívar la primera masacre de civiles perpetrada en Colombia, un 24 de diciembre de 1822. “-el primer gran ejemplo de la barbarie de la historia de Colombia, la primera masacre de tantas que seguirán”²⁸. Rosero intenta recoger algunos sucesos de la historia colombiana durante la campaña libertadora y los articula con el discurso literario, dando como resultado un conjunto de críticas y la revelación de “la verdad” en algunas acciones de la vida y obra de Simón Bolívar.

Los personajes que presenta Evelio Rosero van refiriendo sucesos significativos del Libertador, apoyándose en textos de fuentes históricas como la obra del historiador José Rafael Sañudo, *Estudios sobre Bolívar* (1925), y un artículo de Carlos Marx (1858) publicado en el tomo III en *The New American Cyclopaedia* titulado “Bolívar y Ponte”. Rosero hace a manera de una paráfrasis de los textos de Marx y Sañudo por varias páginas de la novela, logrando así, que el lector se vaya figurando la imagen desmitificada del Libertador. Rosero reescribe algunos pasajes del texto de Carlos Marx y los pone en contexto en la clase de historia de Colombia del profesor Arcaín Chivo:

El catedrático Arcaín Chivo puso especial énfasis en los sucesos del 8 de agosto de 1814, cuando Bolívar, asustado de la cercanía del español Boves, que ya había derrotado a los insurrectos en Anguita, en lugar de enfrentarlo abandonó secretamente a sus tropas para dirigirse apresuradamente y por caminos desviados hacia Cumaná, donde ignoró las airadas protestas del general Ribas y se embarcó en el Bianchi, junto con algunos oficiales. “Si Ribas, Páez y otros generales hubieran seguido al dictador en su fuga, todo se habría perdido”²⁹.

Por otra parte, y comparando el texto original del artículo de Carlos Marx, en cuanto a la cobardía de Bolívar en los sucesos del 8 de agosto de 1814 cuando asustado de la cercanía de Boves en lugar de enfrentarlo abandonó secretamente sus tropas lo dice de la siguiente manera:

Tras la derrota que Boves infligió a los insurrectos en Arguita, el 8 de agosto de 1814, Bolívar abandonó furtivamente a sus tropas, esa misma noche, para dirigirse apresuradamente y por atajos hacia Cumaná, donde pese a las airadas protestas de Ribas se embarcó de inmediato en el Bianchi, junto con Marino y otros oficiales. Si Ribas, Páez y los demás generales hubieran seguido a los dictadores en su fuga, todo se habría perdido³⁰.

De igual manera, Evelio Rosero para reafirmar y mostrar la otra cara de Simón Bolívar, reescribe también algunos pasajes del libro del historiador nariñense José Rafael Sañudo, a veces los pone literalmente:

Opté por trasladar varias de las páginas de Sañudo, literalmente, para dar soporte de veracidad al desarrollo de la ficción. Ese sí fue un gran reto, ubicar esas páginas, y enlazarlas con la respuesta de los personajes. La novela entera es una conversación. Y es allí donde pido la paciencia e indulgencia del lector, porque ya no

27. Elmore, Peter (1997). *La fábrica de la memoria: la crisis de la representación en la novela histórica hispanoamericana*. Lima: México: Fondo de Cultura Económica, p. 12.

28. Rosero Diago, E.J. (2012). *La carroza de Bolívar*. México: Tusquets, p. 2013.

29. *Ibíd.*, p. 152.

30. Roitman Rosenmann, M., Marx, K., y Martínez Cuadrado, S. (2001). *Simón Bolívar*. Madrid: Ediciones Sequitur, p. 15.

es el Evelio Rosero que trabaja con base en la imaginación, únicamente, sino la información histórica, las fechas y datos ineludibles. No había alternativa. Parecía como si el mismo Sañudo pidiera la palabra, y era imposible negársela. La novela toda es un homenaje a la vida y obra de José Rafael Sañudo³¹.

Se evidencia que Rosero hace uso del texto histórico y lo interrelaciona con el relato de ficción para ajustarlo de acuerdo con las necesidades de la narración. En su propuesta literaria, va más allá de representar fielmente los hechos documentados en la historiografía tradicional, ya que su discurso narrativo está cargado de ironía y a su vez, desmitifica tanto a Simón Bolívar como al pasado histórico, revelando sucesos ocurridos en la ciudad de Pasto. En este sentido y como lo explica Amalia Pulgarín en *Metaficción historiográfica: La novela histórica en la narrativa hispánica posmodernista*, “el discurso narrativo es mediado por un narrador irónico que desmitifica tanto al personaje como a los acontecimientos históricos, ambos mitificados por la historia, dando lugar a una teatralidad grotesca que lleva a la desmitificación y antiheroización”³².

Así pues, y teniendo en cuenta las particularidades tanto de la novela histórica como la de la nueva novela histórica que hemos venido refiriendo, y las de los textos literarios analizados en este trabajo de investigación, se concluye que estas narraciones se enmarcan dentro del género de nueva novela histórica o posmoderna. Los textos de Mutis, García Márquez y Cruz Kronfly, como el de Evelio Rosero, plantean una reinterpretación de los discursos históricos, pero el de *La carroza de Bolívar* tiene una marcada singularidad de desmitificación que conduce a presentar una visión diferente del pasado histórico, así como de la figura de Simón Bolívar. Por su parte, las otras obras, *El último rostro*, *El general en su laberinto* y *La ceniza del libertador*, atentan también contra la “realidad” ya constituida, tratando de humanizar a Simón Bolívar por medio de una gran variedad de estrategias, pero estas sin buscar desmitificar totalmente al personaje y el discurso oficial.

31. Valencia, C. (2012). La tentación de los extremos. *Arcadia*, p. 19.

32. Pulgarín, Amalia (1995). *Metaficción historiográfica: La novela histórica en la narrativa hispánica posmodernista*, Madrid: Fundamentos, p. 100.

Referencias bibliográficas

- Aínsa, Fernando (1991). La nueva novela latinoamericana. *Plural*, 240: 84
- Aínsa, Fernando (1991a). Presentación. *Cuadernos Americanos*, 4,28: 11-12.
- Aínsa, Fernando (1991b). La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana. *Cuadernos Americanos*, 4,28: 13-31.
- Aínsa, Fernando (1997). “Invención literaria y ‘reconstrucción’ histórica en la nueva narrativa latinoamericana” *La invención del pasado: La novela histórica en el marco de la postmodernidad*. Karl Kohut. Frankfurt: Vervuert, 111-121.
- Aínsa, Fernando (2003). *Reescribir el pasado: historia y ficción en América Latina*. Mérida-Venezuela: Ediciones El Otro, El Mismo.
- Alberto Filippi, Alberto (1986). *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, Volumen I. Caracas: Presidencia de la República.
- Aristóteles (2000). *Poética*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Bedout S.A. Valencia, C. (20 de enero de 2012). La tentación de los extremos. *Arcadia* (76), 18-19.
- Bolívar, Simón (1815). Carta al Pte. del Gob. General de Nueva Granada. Vol. I. 27 may.
- Bolívar a Santander, Quito, 12 de noviembre de 1822, en: Cartas Santander – Bolívar 1820-1822, tomo III, p. 280.
- Bolívar, Simón (1831). *Escritos del Libertador*. Introducción general, Sociedad Bolivariana de Venezuela, Volumen 1.
- Bolívar, Simón (1831). *Escritos del Libertador*. Introducción general, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1814, Vol. 6.
- Bolívar, Simón (2012). *Reflexiones políticas*. Barcelona: Editor Linkgua.
- Carrera Damas, G. (1989). *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Caracas: Grijalbo.
- Chibán, A. (2004). Bolívar el Gaviero: Acerca de El último rostro de Álvaro Mutis. *Anthropos*.
- Cowie, L. (2004). “Bolívar: entre la historia y la ficción”. *Cuadernos Americanos* (104), 33-42.
- Cobo Borda, J. G. (1989). *Los nuevos bolívares*. Buenos Aires: El Imaginero.
- Elmore, Peter. (1997). *La fábrica de la memoria: la crisis de la representación en la novela histórica hispanoamericana*. Lima - México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Prieto, C. (1998). *Historia y novela: poética de la novela histórica*. Pamplona: U. de Navarra.
- Gálvez, J. (2015). “La Carroza de Bolívar” de Evelio Rosero Diago (2012) una representación del pasado histórico. Universidad Minuto de Dios.
- Carrión Rubio, Jorge (2013). *Intelectualidad bolivariana en tierra de los incas*. Venezuela: Fundación Universidad Hispánica.
- Cruz Kronfly, F. (1994). *La sombrilla planetaria*. Bogotá: Planeta.
- Cruz Kronfly, F. (2008). *La ceniza del Libertador*. Manizales: Universidad de Caldas.
- García Gual, Carlos (1972). *Los orígenes de la novela*. Madrid: Ediciones Istmo.
- García Márquez, Gabriel (1989). *El general en su laberinto*. Bogotá: Oveja Negra.
- Gutiérrez Ramos, Jairo (2007). *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Colección año 2000).
- Hutcheon, Linda (1988). *A poetics of postmodernism. History, theory, fiction*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Jitrik, Noé (1995). *Historia e imaginación literaria. Las posibilidades de un Género*. Buenos Aires: Biblos.
- Lozano, Jorge (1987). *El discurso histórico*. Madrid: Alianza.
- Lukács, George (1966). *La novela histórica*. México: Ediciones Era.

- Lyotard, Jean François (1979). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Medina, Isidoro (2009). *Bolívar genocida*. Pasto, Colombia: Visión Creativa.
- Mendoza, Cristóbal L. (1958). En Revista de la Sociedad Bolivariana de Venezuela, diciembre de 1958, vol. XVII (57).
- Menton, Seymour (2011). "El último rostro": nada de fragmento. En: M. L. Ortega, M. B. Osorio y A. Caicedo (comps). *Ensayos críticos sobre cuento colombiano del siglo XX*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Menton, Seymour (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mijares, A. (1987). *El Libertador*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Montoya, Pablo (2009). *Novela histórica en Colombia. 1988-2008. Entre la pompa y el fracaso*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Mutis, Álvaro (2005). *El último rostro*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.
- Nietzsche, F. (1980). Kritische Studienausgabe, DTV & De Gruyter, Munich, 12 vols., vol. 12, 7 [60], 315.
- Olmedo, José (1974). *La victoria de Junín. Canto a Bolívar*. Bogotá: Litografía Arco.
- Ospina, W. (2010). *En busca de Bolívar*, Barcelona: Editorial Belacqua.
- Pierre Vayssière, (1988). Bolívar, le mythe du libérateur. *L'Histoire*, (128) (Paris, Décembre), 12.
- Pons, M. C. (1996). *Memorias del olvido, Del Paso, García Márquez, Saer, y la Novela histórica de fines del siglo XX*. México: Siglo XXI.
- Pulgarín, Amalia (1995). *Metaficción historiográfica: la novela histórica en la narrativa hispánica posmodernista*, Madrid: Fundamentos.
- Rivera, Orlando (2003) "*Estudio Critico*". La ceniza del Libertador. Manizales: Universidad de Caldas.
- Roitman Rosenmann, M., Marx, K., y Martínez Cuadrado, S. (2001) Simón Bolívar. Madrid: Ediciones Sequitur. Recuperado de <http://www.rebellion.org/docs/6644.pdf>
- Roca, José Luis (2007). *Ni con Lima ni con Buenos Aires: la formación de un Estado nacional en Charcas*, Bolivia: Plural Editores.
- Rosero Diago, E.J. (2012). *La carroza de Bolívar*. México: Tusquets Editores.
- Salcedo Bastardo, J. (2017). *Bolívar: Un continente y un destino: Historiografía de la visión integradora del Libertador*. Volumen 2 de Líderes y caudillos de Latinoamérica. Caracas, Venezuela: Ediciones LAVP.
- Sañudo, J. R. (1925). *Estudios sobre la vida de Bolívar*. Medellín: Editorial Bedout.
- Spang, Kurt (1995). "Apuntes para una definición de la novela histórica". *La novela histórica. Teoría y comentarios*. Eds. K. Spang, I. Arellano y C. Mata. Navarra: Eunsa, 51-87.
- Vargas Franco, A. (2004). "La desesperanza y la muerte en la novela La ceniza del Libertador de Fernando Cruz Kronfly", *Poligramas* (21), junio.
- Vidales, Carlos y Anrup, Roland (1983), "El Padre, la Espada y el Poder: La imagen de Bolívar en la historia y en la política", en Carlos Vidales, ed., *Simón Bolívar 1783-1983*, vol. Monografías N° 9, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Estocolmo, 35-73.
- White, Hayden (1973). *Metahistory*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma: Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, España: Paidós.
- White, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós.

Etnoeducación: Recobrando el sentido en las comunidades

JULIANA BOLAÑOS SOLARTE
Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Resumen

Esta ponencia parte de las reflexiones realizadas en encuentros mediados por talleres con el semillero de investigación “Mingüeros del Sur”, en donde se analizó las tensiones del concepto de etnoeducación, especialmente por lo que su definición representa para el Estado y los grupos étnicos. Por un lado, se encuentra la visión estatal que traduce el tema de la educación para grupos étnicos como una política pública, mientras que, para las comunidades étnicas, consideran a la etnoeducación en un sentido más amplio, ligada a sus planes de vida y avance para lograr la anhelada educación propia. Después de años de política indigenista, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se habla de un periodo de indianismo, en donde los grupos minorizados, luchan por mayor autonomía, cambian el sentido de comunidades marginadas por comunidades. En este marco es que se reclama un sujeto etnoeducador formado académica y políticamente, multiculturalista y con capacidad de agencia.

Palabras clave: multiculturalismo, grupos étnicos, identidad cultural, educación y cultura.

Introducción

La presente ponencia se desarrolla en el marco del proyecto de Escuela de Ciencias de la Educación de la UNAD denominado “La experiencia de la Etnoeducación en el Departamento de Nariño. Una mirada desde las comunidades Afro e Indígenas”, específicamente en el objetivo que busca indagar sobre los procesos comunitarios que inciden en la formación etnoeducativa de la población afro e indígena en el departamento de Nariño en el periodo de 1990 a 2017, el cual ha posibilitado la realización de una reflexión crítica profunda acerca de la definición de etnoeducación con los estudiantes de la Licenciatura en Etnoeducación pertenecientes al semillero de investigación “Mingüeros del Sur, trenzando saberes culturales”. La ponencia alude a referentes teóricos de múltiples disciplinas, pero se ubica en corrientes críticas de pensamiento, principalmente en las que sustenta el Grupo de Educación Indígena y Multicultural de la Universidad del Cauca – GEIM, reflejadas en el texto “Educar a los otros”, cuyos autores son Elizabeth Castillo y Axel Alejandro Rojas, quienes a su vez se nutren de aportes de importantes autores de la teoría decolonial y de los estudios culturales, en este sentido, el texto representa un insumo fundamental para establecer un análisis pertinente acerca de la política pública etnoeducativa.

El análisis de la noción de etnoeducación es un valioso campo de observación en lo relacionado a la educación para grupos étnicos en el país, porque evidencia un proceso histórico caracterizado por múltiples tensiones entre el Estado y los grupos sociales étnicos, sus dinámicas y transformaciones continuas y la manera en que sociedades enteras representan a las comunidades étnicas, por lo tanto,

afirmar que la etnoeducación es un concepto acabado y estático sería equivocado pues lo que representa la etnoeducación para diversos sectores involucrados, difiere, es casi particular, si bien es cierto que representó un proyecto de vida ambicioso para las comunidades afro e indígena en el país, le ocurrió que al materializarse en política pública ocasionó que muchas organizaciones sociales étnicas se separen de ella porque lo que se planteó política y jurídicamente estaba lejos de representarlos, no obstante, para los estudiantes de la Licenciatura en etnoeducación de la UNAD, desde una visión esperanzadora, siguen considerándola gran oportunidad, un camino para recorrer y las bases para seguir construyendo la tan anhelada educación propia.

Por tanto, esta ponencia evidencia ciertos constructos conceptuales en torno a lo que representa la etnoeducación para un grupo de estudiantes integrantes del semillero de investigación “Mingueros del Sur, trenzando saberes culturales”, consideraron en talleres denominados “Círculos de lectura”, “Círculos de escritura” y “Círculos de reflexión”, avances que, completados con técnicas como análisis documental de textos etnoeducativos y observación participante, procuran la triangulación de saberes que se requiere en la investigación de tipo cualitativa que reclama método de investigación acción y enfoque crítico social.

1. Surgimiento de la etnoeducación: contextos y dinámicas

Para analizar el tema de la educación para comunidades étnicas, se debe tener en cuenta que se inaugura a partir del siglo XX en Colombia, cuya organización estuvo fuertemente influenciada por el desarrollo de la llamada política indigenista, la cual se puede entender como:

[...] la acción sistemática emprendida por el Estado por medio de un aparato administrativo especializado cuya finalidad es inducir un cambio controlado y planificado en el seno de la población indígena con objeto de absorber las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indios y la población no indígena. Esta política establece su propio marco legal. Sin dejar de favorecer al terreno educativo, se basa en una metodología del desarrollo y genera una ingeniería social destinadas a poner en práctica esta metodología¹.

Esta corriente de pensamiento surge en medio de los debates de la construcción de estados-nación, preocupados por la construcción de un referente identitario que unificara a la población en el territorio nacional, por tanto, teniendo en cuenta la diversidad de grupos étnicos en el territorio nacional, vio en el mestizaje una manera de enfrentar lo que en su consideración era un problema racial. También se preguntó cómo en el nuevo contexto del capitalismo moderno, se lograría la modernización del Estado en medio de la presencia de un pasado ancestral, salvaje y bárbaro que encarnaban los indígenas, pues las comunidades negras siguieron invisibilizadas de este enfoque de política, en donde se pretendía mejoras materiales y sociales de las comunidades aborígenes propiciando su integración sociocultural a las transformaciones sociales que así lo demandaban: “el indigenismo siempre habló en nombre de los indígenas y no recogió las voces de aquellos en nombre de quienes hablaba” (Rojas & Castillo, p. 37). Por considerarse ampliamente integradora, racista y aculturalista, las vertientes del indigenismo fueron refutadas por las corrientes culturalistas de pensamiento, que se consolidaron hacia mediados del siglo XX.

A mediados de este siglo, esta forma de pensamiento debió dinamizarse pues resultó insuficiente, dando paso al discurso del multiculturalismo que redefine las relaciones entre Estado y las poblaciones étnicas. Aunque no se puede afirmar que ocurrió un final del indigenismo, los estudios históricos y antropológicos ilustran sobre un periodo denominado el indianismo, en contraposición al indigenismo, que imprime autonomía y capacidad de agenciamiento a los mismos grupos étnicos para que expresaran su voz, sus expectativas y demandas sobre el lugar que quieren ocupar en la sociedad. En este periodo se ubican las demandas que las comunidades indígenas hicieron desde los años sesentas y el movimiento

1. Rojas, A. y Castillo, E. (2005). Educar a los Otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia, Popayán: Universidad del Cauca, p. 38.

afrocolombiano desde los ochentas, propendiendo por políticas, estrategias y acciones que fortalezcan su especificidad cultural. Es así que, organizaciones sociales, académicos y actores gubernamentales, apostaron por el término “etnoeducación”, entendida como herramienta válida para reivindicar los derechos de los grupos étnicos.

Normativamente se inicia a hablar de etnoeducación con la Resolución 3454 de 1984, en donde se la define como: [...] un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que consiste en la adquisición de conocimientos y valores y en el desarrollo de habilidades y destrezas, de acuerdo con las necesidades, intereses y aspiraciones de la comunidad, que la capacita para participar plenamente en el control cultural del grupo étnico².

Surge también el Programa Nacional de Etnoeducación en 1987 institucionalizado en el Ministerio de Educación Nacional y se inicia la concertación con las organizaciones indígenas, manifestando un viraje en las políticas de Estado, originada por la acción del movimiento indígena. No obstante, rápidamente se manifiestan intereses personales, compromisos políticos de funcionarios y activistas que intentan cooptar las propuestas de las organizaciones sociales, lo cual influye en la manera cómo se dan las relaciones entre una política pública naciente y los actores sociales involucrados en ellas.

Si bien se observa cierta intencionalidad de cambio en la manera de legislar a los grupos étnicos que venía siendo aplicada desde la época del colonialismo caracterizada por una fuerte corriente indigenista de pensamiento, la Constitución de 1991 que incluye un enfoque multiétnico y pluricultural, se construye gracias a múltiples causas, aquí se deben considerar factores como: 1). *La emergencia del culturalismo como hecho global*, que busca a la par del etnodesarrollo, propender por la autonomía de los grupos étnicos y la consolidación de formas organizativas de las poblaciones indígenas y negras del país, 2). *Cambios en las relaciones hegemónicas que el Estado había establecido con las culturas autóctonas*, rompiendo, al menos desde el plano normativo, con las relaciones de dependencia e integración que se propendían desde otros marcos normativos anteriores desde el indigenismo, posibilitando su reconocimiento y oportunidad de ejercer demandas por parte de los grupos étnicos, reconociendo a las organizaciones como interlocutoras de sus poblaciones, dando vida a la figura del resguardo como reconocimiento a la territorialidad indígena con autoridad de rango político administrativo denominado cabildo en casi una cuarta parte del territorio nacional (Gros citado por Rojas & Castillo) 3). *Incorporación de categorías sociales sobre lo étnico*, dinamizando las representaciones sociales que tanto la sociedad como ellos mismos, elaboran desde lo étnico, es decir desde quienes son y a al lugar del cual hacen parte:

La construcción de categorías sociales y su expresión en las políticas públicas muestra la manera como se institucionaliza y legitima un orden social determinado a través del aparato estatal, generando a su vez las condiciones para que dichas representaciones (las hegemónicas regularmente) sean asumidas como asunto de interés común, esto es, del conjunto de la sociedad, y no como expresión de un sector particular dentro de ella³.

Los cambios en las relaciones hegemónicas y la incorporación de lo étnico dentro de las categorías sociales, están relacionadas con las configuraciones de la alteridad, si se tiene en cuenta que aquellas estructuras dominantes actúan en las representaciones de los mismos grupos marginados, en la misma configuración de su identidad, evidenciando así la existencia de una hegemonía cultural que actúa en la conciencia social de estos grupos sociales:

[...] el concepto de hegemonía enfoca la atención no en las maneras como una sociedad o grupo dominante orquesta los mecanismos o estructuras de dominación sobre otros grupos, sino en las maneras como la

2. *Ibidem.*, p. 85.

3. *Ibidem.*, p. 42.

sumisión y la vergüenza operan internamente, en lo íntimo de la conciencia de individuos que tienen que actuar dentro de relaciones sociales contradictorias generadas por situaciones específicas de dominación⁴.

No obstante, la carta magna, reconocida como el avance normativo más representativo de los últimos siglos, aún lleva sobre sus hombros la crítica en torno a la reglamentación de muchos de los derechos de las comunidades étnicas, los cuales, en muchos desarrollos prácticos, deja entrever una institucionalidad que se resiste o desconoce cómo desarrollar concretamente. Además, también hay que comprender que, al reconocer a las autoridades como interlocutores válidos de las comunidades, el Estado las hace parte de su aparato institucional, en igual sentido con los resguardos, pues hace que las formas de administración ajenas a las propias, adquieran un papel central en sus decisiones.

Tanto la Constitución como la Ley 115 establecen las condiciones para que las poblaciones que sean reconocidas como grupos étnicos reclamen del Estado la aplicación de ciertos derechos en el campo educativo. Dichos derechos son concebidos en términos del diseño de currículos para la educación básica y media, formación de maestros y sistemas de evaluación, entre los más destacados. Otra característica de estos derechos educativos es que se plantean en términos del fortalecimiento o de la recuperación de culturas y tradiciones ancestrales de los grupos étnicos. Un rasgo bastante común a todos estos proyectos, es haber denunciado el papel de la educación en los procesos de imposición cultural, al tiempo que se demandaba un tipo de educación que subvirtiera dicha historia de imposición e hiciera posible una educación alternativa⁵.

Posteriormente, en el año de 1993, el Programa Nacional de Etnoeducación se volcó al fundamento de la dimensión pedagógica, lo cual delineó la educación para grupos étnicos como una política oficial de Estado, dando como resultado el Decreto 804 de 1994, en donde rápidamente se deja notar la “tensión entre asumir la etnoeducación como educación desde las culturas (étnicas) y asumirla como escolarización de las culturas”⁶.

Sin embargo, su avance y aplicación hace pensar que en la medida en que la política avanza en su institucionalización, la educación para grupos étnicos es nombrada y reglamentada en medio de lenguajes burocráticos, ajenos a las comunidades étnicas y propios de la educación oficial, en tal sentido es paradójico observar que aquellos procesos de reconocimiento de la diferencia cultural en Colombia, han promovido la incorporación a aquellas lógicas, que al menos, las luchas indígenas han cuestionado y siguen cuestionando continuamente, dejando notar rezagos de maneras de gobernar impregnados del indigenismo, versus una creciente ideología autónoma que reclaman las comunidades étnicas, como lo deja notar esta definición de etnoeducación por parte del Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC en los inicios de la construcción de lo que se entiende por etnoeducación: “La etno-educación es flexible, bilingüe, intercultural, colectiva y participativa; se basa en la investigación y el conocimiento propio que se tiene, el proceso de enseñanza se realiza fundamentalmente en grupo y busca promover los valores de la vida y el trabajo colectivo”⁷. Así, para las comunidades étnicas, la etnoeducación representó gran potencial para ampliar y fortalecer la cultura indígena, demostrando en su apreciación el gran significado que le imprimen a los elementos realmente significativos. La etnoeducación adquiere un significado amplio y profundo, comprendida como:

[...] un proceso de vida, que involucra no solamente unos conocimientos y habilidades, sino que tiene que ver con la esencia misma del ser en sus sentimientos, en el sentido y significado de la vida, en la capacidad

4. Echeverri, J. (2008). *¿De chagrera a secretaria?: Balance de algunas acciones en Etnoeducación en el Amazonas colombiano*. In M. Bertely, J. Gasché, & R. Podestá (Eds.), *Educando en la diversidad: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües* (pp. 135-166). Quito: Abya-Yala, p. 136.

5. Rojas, A. (s.f). “Etnoeducación y autonomía”. *Observatorio de territorios étnicos Una apuesta por la defensa de los territorios*, p. 2.

6. Castillo, E. (2008). *Etnoeducación y políticas educativas en Colombia: La fragmentación de los derechos*. *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. xx, núm. 52, (septiembre-diciembre), p. 8.

7. Rojas, A. y Castillo, E. (2005). *Educar a los Otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca, p. 82.

de articularse como individuo a un colectivo y sentirse participante de un proceso integral y proyectarse hacia condiciones de vida más dignas”⁸.

La etnoeducación para las comunidades étnicas adquiere un carácter sagrado “porque la palabra para cuidar los hijos y protegerlos de las enfermedades es la Palabra de vida del Creador”⁹, configurando así mediante ella un proyecto de reinención simbólica, de construcción de identidad, de afirmación política. No es una ley de hombres que puede ser cambiada, es una ley sagrada. La diferencia entre las representaciones de lo que es la etnoeducación entre las organizaciones étnicas y el Estado, que la considera una política pública a negociar y a aplicar, hace que fracciones del movimiento indígena se separen de las consideraciones de la etnoeducación y retomen conceptos como el de la educación propia, otorgándole el papel de pilar fundamental de los conocimientos, saberes y valores del ser indígena: “Esto incluye el pensamiento y sentimiento colectivo, y los principios de dignidad del pueblo al cual pertenecemos” (Jiménez citado por Rojas y Castillo, 2005, p. 84).

Desde la antropología moderna, se considera que la etnoeducación surge como un proyecto de los blancos y no de los indígenas, pues contiene varios elementos de esas configuraciones culturales modernas que vale la pena resaltar:

[...] la etnoeducación es un proyecto de los blancos no de los indígenas. Es un proyecto ético, legal y romántico, en el sentido estricto del término. Es ético porque nace de la percepción de la situación de dominación a que han estado sometidos los grupos minoritarios y busca resarcir en justicia un derecho que ha sido cercenado; es legal, porque esa compensación histórica se ha reconocido principalmente en el ámbito de las garantías legales; y es romántico porque sus orígenes culturales –y por aquí iba la pregunta de ese capitán, pienso yo ahora– pueden remontarse a ese viraje de un clasicismo que encontraba su inspiración en los textos grecorromanos y bíblicos hacia una búsqueda de nuevas fuentes de inspiración en lo oral, lo imaginario, lo intuitivo y, así mismo, en otras culturas, juzgadas más cercanas a la “verdad natural”. Lo que antes estigmatizábamos como inferior e irracional, ahora lo valoramos como auténtico y natural¹⁰.

El debate entre las consideraciones de lo que es la etnoeducación radica en las representaciones de lo que se considera debe ser, tanto para el Estado como para las comunidades étnicas. Al separarse de ese simbolismo, sentido holístico e integral que tienen los grupos étnicos en la etnoeducación y entrar a elaborar, reelaborar y negociar los conceptos por parte del Estado, hace levantar aún más fuerte la voz de protesta de las organizaciones étnicas, repudiando esas prácticas de cooptación, negociación, integración, resignificación de contenidos y significados que el Estado sigue practicando cuando se trata de gobernar a la alteridad:

La etnoeducación ha funcionado como una sombrilla, es decir, como una cobertura para prácticas completamente distintas. Ha servido en el caso de la Guajira para implementar la Escuela Nueva, en el caso de Putumayo para prácticas parecidas, en la Amazonía para evangelizar. Ha servido igualmente para las propuestas del Cauca; incluso ha servido como cobertura para comunidades tan anti-escolares como las de la Sierra Nevada. Y se llama etnoeducación porque es educación para indígenas¹¹.

La etnoeducación que surge desde las reivindicaciones indígenas, fue extrapolada por la acción estatal a las comunidades étnicas presentes en el territorio colombiano, lo cual exigió la organización de la representación de la comunidad negra, que fue reglamentada con la creación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en 1998, en los que, en contraste con los procesos de etnoeducación indígena,

8. *Ibidem*, p. 83.

9. Echeverri, J. (2008). ¿De chagrera a secretaria?: Balance de algunas acciones en Etnoeducación en el Amazonas colombiano. In M. Bertely, J. Gasché, & R. Podestá (Eds.), *Educando en la diversidad: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües* (pp. 135–166). Quito: Abya-Yala, p. 159.

10. *Ibidem*., p. 138.

11. Rojas, A. y Castillo, E. (2005). *Educar a los Otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia, Popayán: Universidad del Cauca*, p. 85.

lo que las comunidades negras establecen es un proceso de difusión y promoción de los elementos culturales ancestrales afro por parte de la sociedad colombiana y así se reconozcan los aportes a la cultura e historia del país mediante un proceso educativo en todos los niveles, es decir que pedagógicamente incluye al conjunto de la sociedad sin presentarse etnocentrada: “la etnoeducación afrocolombiana es el proceso de socialización y enseñanza a todos los colombianos de la afrocolombianidad a través de los sistemas educativo, cultural y medios de comunicación” (Mosquera citado Rojas & Castillo, p. 89). Sin embargo, por problemas de legitimidad y aplicación de la etnoeducación en Colombia, la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, es aún marginal en consideración al conjunto del sistema educativo.

Aquí se evidencia también otro tipo de pugna que confluye en lo que se refiere a la etnoeducación, la cual está ligada a las particularidades de cada etnia, a sus procesos y prioridades históricas. La importancia de la educación étnica entonces va a significar la representación social que en ella se vea, el valor que se le otorgue desde cada cultura, contexto y cosmovisión. No obstante, a partir del año 2000 en Colombia se inician un conjunto de reformas de corte neoliberal que han afectado de manera definitiva la impartición de educación nacional, como es el caso de la Ley 715 que se basa en criterios de ampliación de cobertura, mejoramiento de la calidad y eficiencia institucional, mediante los cuales se estandariza la educación y se establece una serie de procesos de reorganización en la prestación del servicio educativo, dando la espalda precisamente a los territorios con experiencias etnoeducativas indígenas y afro, las cuales, por lo arriba expuesto reclamaban especificidad para continuar con sus procesos pedagógicos:

La etnoeducación no ha logrado incorporarse como elemento constitutivo de la práctica institucional en el sector responsable de la política educativa y la coexistencia de un sistema de educación pública ‘nacional’, por un lado, y un sistema educativo ‘para grupos étnicos’ por otro, genera diversas dificultades para el cumplimiento de sus objetivos. Las acciones institucionales de los programas de etnoeducación están insertas en las lógicas de funcionamiento burocrático, bajo criterios como los de ‘modernización’ y ‘racionalización de recursos’ con lo que, aun presumiendo la buena voluntad de funcionarios y entidades, la viabilidad de acciones efectivas es reducida”¹².

En este intento de especificidad, la legislación para los grupos étnicos enfrenta bastantes vacíos jurídicos e institucionales que marginan la acción normativa para ellas, pues en muchos casos no se tienen claro qué hacer frente a cada elemento nuevo de la política, por tanto, existe tendencia en que finalmente se imponga la lógica de las leyes genéricas, perpetuándose como autoritaria y hegemónica esa acción estatal, frente a una acción política más limitada por parte de los mismos grupos étnicos. La relación entre el Estado y los grupos étnicos en el campo educativo adquiere una dinámica interesante y particular de acuerdo a los mismos procesos históricos que a veces han traído ventajas, otras desventajas, grandes expectativas o desilusiones propias de procesos tan complejos:

Afianzar los procesos y su legalización ha tomado varias décadas. Los efectos benéficos o no de la etnoeducación han sido mediados por las políticas estatales y las políticas internas de los mismos grupos étnicos en una dinámica de tensión-distensión que ha sido constante desde la creación del movimiento indígena y las primeras luchas por la tierra. Es una responsabilidad compartida. Lo realizado por asesores y profesores e investigadores universitarios ha formado parte de la misma dinámica¹³.

2. Etnoeducación, entre los rezagos del indigenismo y el fortalecimiento del indianismo

El concepto de etnoeducación, ofrece desde el siglo XX una categoría de análisis importante para analizar las dinámicas, tensiones y transformaciones de lo que ha acontecido en torno a la educación para grupos étnicos en el país, porque incluye al menos el diálogo entre dos sectores muy importantes para

12. *Ibidem*, p. 96.

13. Enciso, P. (2004). Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública. Dirección de Poblaciones y Proyectos Intersectoriales. Subdirección de Poblaciones. Ministerio de Educación Nacional, p. 17.

la sociedad colombiana, como es la visión del Estado y los grupos étnicos en torno a lo que es la educación y su sentido al interior de las comunidades, representaciones diferentes y pocas veces confluentes.

Por una parte, se encuentra el Estado altamente burocratizado, normativado y hegemónico, basado en la existencia de grupos poblacionales subordinados y grupos dominantes, presupuestos que el mismo Estado legitima mediante las jerarquías sociales y condiciones de dominación, en donde los “otros” son considerados como objetos o, en el mejor de los casos, sujetos de las políticas de Estado, pero sin otorgarles la capacidad de definir su propio destino. Las políticas públicas son maneras en que el Estado conforma las representaciones sociales sobre la “otredad”, son resultados de procesos de negociaciones entre los movimientos sociales y los actores institucionales basados en una acción estatal que a veces incluye, integra, excluye o genera resistencias, por citar algunas relaciones dinámicas entre los sectores. Así, el reconocimiento de la diferencia por parte del Estado se evidencia solo como una estrategia para lograr legitimidad, pues en la práctica es él mismo quien reproduce la construcción social de una realidad fundada en la diferencia cultural y racial, que se ha definido en torno a las relaciones de poder, siendo las culturas étnicas minorizadas y sometidas a relaciones de dominación que el mismo Estado produce, reproduce y a la vez regula:

Mientras existan una política y una legislación de etnoeducación, y mientras las organizaciones sociales y el Estado recurran a ella para dar legitimidad a sus acciones, el campo de posibilidades de este proyecto educativo será definido por la capacidad política de los actores que participan en la disputa y por los límites que éstas (la política y su legislación) imponen¹⁴.

En consideración a esto, el marco de acción política de los grupos étnicos se ubica en el lugar de resistencia, en donde hay que reconocer el papel que los movimientos de corte étnico han logrado entre los nuevos movimientos sociales y en las definiciones de políticas de Estado que rompe con los moldes de política indigenista que promueven la integración de los indígenas a los proyectos de Estado nación hegemónicos.

Esta irrupción denominada como indianismo, que cronológicamente se ubica en el marco de las revoluciones campesinas de los años sesenta hasta la expansión del liberalismo, en donde se redefinen las relaciones entre Estado y sociedad civil, se basa en la legitimación de sus propios saberes, identidades y construcciones sociales que tienen como agente, al mismo sujeto perteneciente a un grupo étnico que es capaz de construir su propio proyecto de vida en conjunto con su comunidad, su pueblo. Su identidad se basa en reivindicar la diferencia cultural enmarcado en el discurso de la multiculturalidad, reclamando mayor participación en la sociedad nacional y un papel autónomo en la relación con el Estado, configurando así un nuevo referente de la alteridad en la sociedad colombiana:

La movilización política de las organizaciones indígenas y de comunidades negras ha dado lugar a una transformación sustancial de las formas de enunciación de la diferencia cultural y a las políticas públicas referidas a sus poblaciones, lo que ha implicado un viraje con respecto a las formas de definición de las políticas y una redefinición de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Las movilizaciones sociales étnicas contribuyeron en las últimas décadas a dar un paso: del indigenismo al multiculturalismo¹⁵.

Ha sido precisamente desde el reconocimiento del conflicto, de las asimetrías en las relaciones estatales, en el cuestionamiento del orden establecido y en el análisis de las lógicas homogenizantes, en donde el reconocimiento de la diferencia ha sido posible. La construcción de un sujeto étnico político y autónomo puede transgredir las formas de pensar y hacer política, se modifiquen discursos y representaciones en torno a lo que es el otro.

14. Rojas, A. y Castillo, E. (2005). *Educación a los Otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*, Popayán: Universidad del Cauca, p. 95.

15. *Ibidem*, p. 54.

En este tenor, se hace urgente avanzar y fortalecer desde la etnoeducación, en el camino del multiculturalismo e indianismo, para lo cual se reclama unos etnoeducadores que con sentido crítico y conocimiento de esas tensiones de formas de pensamiento distintas que se evidencian en la aplicación de la política pública de la educación para grupos étnicos imprima un papel protagónico de mediador y agenciamiento para resolver de manera positiva para las comunidades:

[...] el sujeto etno-educador como actor fundamental en el agenciamiento de la política cultural de educación de las poblaciones indígenas y negras. Este sujeto es el agente encargado de sostener o transformar las viejas formas de ser maestro y hacer escuela en el contexto de proyectos educativos que en buena medida se definen por el cuestionamiento a los modelos convencionales de educación escolarizada¹⁶.

Vale la pena resaltar ciertas concepciones de actores protagonistas como pertenecientes a las comunidades étnicas vislumbran sobre la etnoeducación. Estudiantes de la Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD también marcan la diferencia en lo que para ellos es la educación para grupos étnicos, en contraste con los estrechos márgenes que se propenden desde el Estado, entendiendo a la etnoeducación más allá de una política pública a ejecutar:

Independientemente de todo tipo de proceso legal, la etnoeducación ha estado en el existir del indígena desde tiempos antiquísimos, [...] pues es verdaderamente admirable la forma tan respetuosa, equilibrada, armónica, sabia e inteligente como el ser humano ancestral le daba valor y no necesariamente monetario a lo que le permitía desarrollar su vida, la madre tierra. [...] en muchas ocasiones se hace urgente un camino que vaya más allá de las normas y que nos atrevamos a reaprender lo que en ciertos tiempos fue bonito, ejemplar y factible” (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación, UNAD).

La etnoeducación ha llevado a los jóvenes a cuestionar y a replantear los diversos procesos de la educación, a la vez que ha reclamado un involucramiento y sentido de pertenencia con las comunidades de origen, reconociendo en ellas el valor de los conocimientos ancestrales, la importancia de la relación armónica con la naturaleza, del pensamiento colectivo, formando miembros activos que promueven y refuerzan las identidades colectivas: “[...] nuestro compromiso como etnoeducadores es realimentar las raíces ancestrales de la sabiduría indígena y con posterioridad implementar instrumentos, alternativas y/o mecanismos focalizados al buen vivir o por lo menos a generar condiciones de vida dignas” (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación, UNAD).

Desde una perspectiva de la agencia social, se ponen en disposición de generar una educación equitativa. No se trata de actores pasivos, sino de personas que buscan en su profesionalización obtener conocimiento amplio y suficiente de la academia, de otras culturas y sobre todo herramientas para profundizar en el conocimiento propio, que, debido a otros procesos endógenos y exógenos, son conscientes que están debilitados y se deben fortalecer. Es un lugar común el vislumbrar en la etnoeducación el mecanismo para “rescatar” los elementos culturales étnicos en riesgo de desaparecer, es frecuente considerarla camino para la reconstrucción cultural, fortalecimiento de saberes propios que trascienden un solo campo de formación, implica una relación ética y moral que reclama la dignificación del ser humano.

En igual sentido, la etnoeducación encarna una historia de lucha y resistencia por parte de los mayores, orgullo de su legado cultural y de los liderazgos que han posibilitado cierta autonomía, por la que vale la pena seguir insistiendo.

La etnoeducación ha sido un proceso de lucha y resistencia de nuestros mayores. [...] en nuestras comunidades gozamos de grandes riquezas que somos dichosos de disfrutar como son el agua, fogón, los páramos, conocimientos propios, territorio y grandes líderes para hacer respetar nuestra autonomía como indígenas que somos” (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación, UNAD).

16. *Ibidem*, p. 94.

De un proceso histórico de marginamiento y discriminación, irrumpe un sujeto étnico orgulloso de sus raíces, que considera a su identidad cultural clave para la defensa de sus derechos y consiente de su capacidad política: “que el Estado se encargue de nuestra alfabetización que nosotros nos encargamos de nuestra educación propia” (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación, UNAD).

Más allá de estar presto a esa acción estatal, el etnoeducador busca establecer compromisos serios con su comunidad, fortalecer su conocimiento académico, investigativo, social y comunitario. Dimensionar que existen diferentes culturas y ser sujeto activo de ese multiculturalismo, que no establece una cultura hegemónica ni superior, pero conoce y sobre todo respeta las formas de vida de otras comunidades, aprende y comparte de sus saberes propios:

Este proceso de formación requiere que todas las generaciones conozcan se apropien y defiendan la ideología que cada pueblo construyó durante años atrás. La etnoeducación permite visualizar la realidad de la comunidad y de la sociedad en general de este modo surgen preocupaciones y preguntas por resolver ¿Qué está pasando? ¿cuál es nuestro futuro como comunidad? ¿Qué hacer? ¿Qué cambiar? La etnoeducación es recoger, recopilar la historia para ser escrita ya no por personas de afuera, sino que sea escrita por sus nativos, pues quien más que un comunero con su sentir, pensar y experiencia para escribir sin mentiras la historia de los de adelante. Este proceso ha llevado a los estudiantes a ser de mentes más abiertas apropiarse de lo propio y lo no propio, lo propio la educación ancestral, la oralidad, la minga de pensamiento, lo no propio la utilización de la tecnología para dar a conocer la cultura donde se pertenece y conocer otras culturas (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación, UNAD).

La etnoeducación es comprendida como herramienta principal para la pervivencia de la cosmovisión, lengua, costumbres, saberes y vivencias culturales de los pueblos originarios. Como estudiantes activos en los procesos académicos vislumbran en la investigación una herramienta para profundizar en los conocimientos sobre las culturas, posibilitando metodologías y didácticas para aprehender de manera representativa la multiculturalidad. Si bien se reconoce que surge como una política pública, su finalidad debe ser la educación autónoma, este es el punto fundamental, el punto de encuentro para las comunidades étnicas.

Es necesario conocer lo propio y lo no propio, fortalecer la educación propia y utilizar los medios modernos para difundir nuestra cultura, no es como algunos docentes dicen en nuestro territorio que la etnoeducación es un retroceso, al contrario, la etnoeducación nos permite conservar nuestra cultura, fortalecer la identidad y armonizar la espiritualidad (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación, UNAD).

No obstante, el estudiante étnico de educación superior se enfrenta a un conjunto de dificultades de distinta índole, que sin duda permean su proceso académico y dificultan el acceso y permanencia de la población indígena en formación de pregrado: desconocimiento normativo de la comunidad universitaria y de las mismas organizaciones étnicas, procedimientos no claros en la selección de estudiantes en programas y becas, dificultades económicas y de logística para asistir a clases, grandes distancias de sus comunidades y los centros de educación superior, y fundamentalmente: “Comunidades marginadas y sin mayor acceso al sistema educativo básico y media, razón por la cual son mínimas las posibilidades de promoción de sus jóvenes a la educación superior”¹⁷.

Conclusiones

En el concepto de etnoeducación confluyen diferentes concepciones en torno a lo que se considera educación para grupos étnicos. Por un lado, se encuentra la acción estatal que la subsume como una política pública a ejecutar, y que, en el mismo proceso de legalización, se ve afectada por problemáticas políticas, sociales y/o gubernamentales: clientelismo, falta de recursos estatales, voluntad política, debilidad institucional, entre otras. En este panorama, es complejo que se pueda aplicar esta política pública

17. Enciso, P. (2004). “Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública”. Dirección de Poblaciones y Proyectos Intersectoriales. Subdirección de Poblaciones. Ministerio de Educación Nacional, p. 48.

con la especificidad que requiere, terminando por homogenizarlas a las políticas generales, muchas de corte neoliberal, por lo cual se hace necesario avanzar en una aplicabilidad pertinente.

De tal suerte que esta visión estatal resulta bastante estrecha en comparación con la concepción que reclaman las comunidades étnicas. Si incluso se analizara la etnoeducación en los niveles de avance que el mismo Estado promueve, sobre todo desde la Constitución de 1991, el panorama sería desolador y ese no es el sentido. La etnoeducación debe analizarse como un proceso histórico de las dinámicas entre sociedad civil y Estado, sus conflictos y afectaciones, si bien es cierto que el reconocimiento jurídico es importante, también se debe observar que ese mismo hecho les lleva a las comunidades a insertarse cada vez más en las lógicas de Estado, lo cual ha permeado de manera nefasta a la misma organización comunitaria.

Por otro lado, se encuentra la cosmovisión de las comunidades étnicas. Es de resaltar esa transformación que se evidencia desde iniciativas que trabajan de cerca con estos grupos sociales, como lo hace la UNAD. Observar como se ha configurado el sujeto etnoeducador en un actor político, académico y comunitario, es alentador. Los estudiantes asumen de manera asombrosa el multiculturalismo, son ellos quienes son conscientes del camino que han recorrido a través de sus luchas sociales, que son la herramienta fundamental que poseen los grupos minorizados en esta sociedad que no ha podido evolucionar en la manera de gobernar en la alteridad.

Llama la atención como estos actores comunitarios son conscientes que la identidad cultural de sus territorios es su gran riqueza, su bandera es la autonomía y la resignificación de sus prácticas culturales, en donde es necesario que todos conozcan y respeten a la vez que conocen otras culturas desde el escenario académico e investigativo que posibilita el semillero de investigación y así vivencian el verdadero multiculturalismo.

Cabe señalar aquí, que el multiculturalismo tampoco representa la panacea en cuanto a la etnoeducación. Las múltiples críticas hacen un llamado a un análisis detallado en cuanto al menos contextualizar que es una política estatal, y como tal, surge para organizar y gobernar a los grupos étnicos en el territorio nacional sobre la desigualdad y el pensamiento hegemónico que ha caracterizado las formas de gobierno a través de la historia:

Los planteamientos que afirman que la etnoeducación es un derecho étnico por el que se debe luchar, en tanto expresa las aspiraciones y proyectos políticos de indígenas y afrodescendientes, o aquellos que sostienen que la interculturalidad es un proyecto político y epistémico alternativo nacido en las organizaciones sociales, son, en el mejor de los casos, ingenuos: desconocen la complejidad de los procesos en que se inserta la experiencia contemporánea del multiculturalismo. Si se quiere aportar a la construcción de proyectos políticos alternativos con capacidad real para transformar las relaciones de poder vigentes, es necesario develar cómo opera ese poder en formaciones sociales concretas y en momentos particulares. Para ello es crucial comenzar por comprender las formas en que la diferencia es articulada a formas de gobierno que sostienen, reproducen y legitiman la desigualdad, sobre todo en aquellos casos en que esto implica ir en contravía de las certezas propias del sentido común de la época¹⁸.

Sea cual fuere la denominación de este proceso, que algunos han denominado indianismo, resalta la consolidación de ese sujeto etnoeducador político, comprometido y orgulloso de su legado ancestral que ha de defender hasta las últimas consecuencias valiéndose de un ejercicio académico que le brinde herramientas para el fortalecimiento de sus comunidades. Ellos mismos denominarán a este proceso de reconfiguración de sus identidades a su manera, a su estilo holístico y según su cosmovisión.

18. Rojas, A. (2011). Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, p. 194.

Bibliografía

Castillo, E. (2008). Etnoeducación y políticas educativas en Colombia: la fragmentación de los derechos. *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. xx (52), (septiembre-diciembre). Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeyp/article/view/9879/9076>

Echeverri, J. (2008). ¿De chagrera a secretaria?: Balance de algunas acciones en Etnoeducación en el Amazonas colombiano. In M. Bertely, J. Gasché, & R. Podestá (Eds.). *Educando en la diversidad: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito: Abya-Yala.

Enciso, P. (2004). “Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública”. Dirección de Poblaciones y Proyectos Intersectoriales. Subdirección de Poblaciones. Ministerio de Educación Nacional. Disponible en: http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-84462_archivo.pdf

Rojas, A. (s.f). “Etnoeducación y autonomía”. Observatorio de territorios étnicos. Una apuesta por la defensa de los territorios. Recuperado de http://www.etnoterritorios.org/apc-aa-files/1b7c3d87b24ad44d7dcd7d7011b1f746/Etnoeducaci_n_y_autonom_a.pdf

Rojas, A. y Castillo, E. (2005). “Educar a los Otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia”, Popayán: Universidad del Cauca.

Rojas, A. (2011). Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 47 (2), julio-diciembre. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v47n2/v47n2a08.pdf>

El cinismo del saber en la nueva novela histórica *Tríptico de la infamia* de Pablo Montoya

LEIDY ANDREA MAYORGA LOAIZA
Universidad del Tolima
landreamayorga@ut.edu.co

RESUMEN

El presente artículo académico surge del proyecto de investigación denominado Estructura Saber –Poder en la Nueva Novela Histórica *Tríptico de la Infamia* de Pablo Montoya desde una perspectiva hermenéutica, cuyo objetivo general consiste en interpretar la relación entre ambas coordenadas que, a veces, son antagónicas y de difícil síntesis, en la obra antes mencionada. Los principales autores que sustentan los planteamientos teóricos para desarrollar esta investigación son Sloterdijk (2003) con su obra *Crítica de la Razón Cínica* y Hernández (2015) con su libro *El Quinismo en El Mundo Alucinante de Reinaldo Arenas*. Para efectos de este texto, el contenido temático gira en torno a la interpretación y reflexión del objeto de estudio desde la categoría de análisis denominada cinismo de saber, lo cual pone en evidencia las posturas quínicas de los artistas y las acciones cínicas de los representantes de las instituciones de poder.

Palabras claves: *Tríptico de la Infamia*, nueva novela histórica, estructura saber – poder, cinismo de saber, quinismo.

ABSTRACT

This academic article arises from the research project called Structure Knowledge-Power in the New Historical Novel *Tríptico de la Infamia* by Pablo Montoya from a hermeneutical perspective, whose general objective is to interpret the relationship between both coordinates, which are sometimes antagonistic and difficult synthesis, in the aforementioned work. The main authors that supports the theoretical approaches to develop this research are Sloterdijk (2003) with his book *Criticism of the cynical reason* and Hernández (2015) with his book *El Quinismo en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*. For purposes of this text, the thematic content revolves around the interpretation and reflection of the object of study from the category of analysis called cynicism of knowledge, which highlights the quinic positions of the artists and the cynical actions of the representatives of the institutions of power.

Keywords: *Tríptico de la infamia*, new historical novel, structure knowledge – power, cynicism of knowledge, kinism

INTRODUCCIÓN

El artículo se ha estructurado en tres subcapítulos denominados: Tríptico de la Infamia y su relación con la nueva novela histórica; aproximación al cinismo y al quinismo y, por último, Le Moyne, un artista quínico. En la primera parte, se relaciona la novela de Pablo Montoya con los rasgos de la nueva novela histórica propuestos por Menton (1993) en *La nueva Novela Histórica de América Latina 1979-1992*¹. Dicha relación permite dilucidar que Montoya (2014) a través de la estructura y contenido narrativo de la novela pretende cuestionar y en algunos casos distorsionar la historia oficial con el propósito de denunciar e introducir nuevas interpretaciones de lo acontecido en el Siglo XVI en el territorio europeo y americano. En la segunda parte de este artículo se define los conceptos de cinismo y quinismo como entes antagónicos que permanecen en constante lucha dentro de una estructura de saber-poder, para ello se tiene en cuenta los postulados de Sloterdijk (2003) en su libro *Crítica de la Razón Cínica*² y también se tiene en cuenta las ideas propuestas por Hernández (2015) en su libro, como resultado, de una investigación literaria, denominado *El Quinismo en El Mundo Alucinante de Reinaldo Arenas*³. Por último, se realiza la aproximación investigativa en la cual se evidencia que el artista a través de un contra-saber puede desestabilizar ideologías y conocimientos estandarizados por los entes de poder.

1. TRÍPTICO DE LA INFAMIA Y SU RELACIÓN CON LA NUEVA NOVELA HISTÓRICA

La novela *Tríptico de la Infamia*⁴, del escritor Pablo Montoya Campuzano, fue publicada en el año 2014 por la editorial Random House. En el año 2015 obtuvo el premio Rómulo Gallegos en su XIX edición. La novela está dividida en tres partes tituladas con los apellidos de algunos artistas de la época del renacimiento como: Le Moyne, Dubois y De Bry. El escritor se basa en algunos datos históricos de estos artistas para escribir su novela, la cual a través de un lenguaje y una mirada estética recrea sus vidas con elementos ficcionales. La característica antes descrita permite que la novela de Pablo Montoya sea clasificada dentro del género de nueva novela histórica puesto que, de acuerdo con Menton (1993), uno de los rasgos de este género es “la ficcionalización de personajes históricos, los novelistas de la NNH gozan retratando sui generis a las personalidades históricas más destacadas”⁵. Por ejemplo, respecto a Francois Dubois se conocen muy pocos datos históricos, la única información fehaciente es su autoría de la representación de la Masacre de San Bartolomé. No obstante, en la novela Montoya describe los padecimientos de infancia de Dubois, sus razonamientos filosóficos y su vida conyugal.

En la novela se percibe que Pablo Montoya no solamente se queda con los datos de la historia oficial, sino que se atreve a especular un poco más allá, es decir, realiza una distorsión consciente de la historia, rasgo característico de la nueva novela histórica⁶, del mismo modo, ocurre con los personajes. El cuestionamiento al saber oficial, en este caso la historia aceptada y promulgada, presupone un cuestionamiento al poder dominante porque de acuerdo con Foucault “la historia es el discurso del poder, el discurso de las obligaciones a través de la cuales el poder somete, fascina, aterroriza e inmoviliza para ser fundador y garantía del orden”⁷. *Tríptico de la Infamia*, en el marco de esta investigación, se ha asumido como una obra perteneciente al género de la nueva novela histórica porque en ella se observa que varios de los rasgos propuestos por Menton (1993) están presentes en la novela. A parte de los mencionados anteriormente, se evidencia la intertextualidad con las expresiones artísticas elaboradas en el siglo XVI

1. Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.

2. Sloterdijk, P (2003). *Crítica de la Razón Cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.

3. Hernández, E (2015). *El quinismo en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*. Ibagué: Sello Editorial Universidad del Tolima.

4. Montoya, P. (2014). *Tríptico de la infamia*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.

5. Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 43.

6. *Ibid.*

7. Avila, Francisco (2007). El concepto de poder en Michel Foucault. En *Aparte Rei*. Revista de filosofía. Septiembre 2007. España, p. 3.

y algunos componentes bajtianos al describir la infamia que se vivenció en la época de la conquista de Europa en el Nuevo Mundo; además, de guerras religiosas, específicamente, entre católicos y hugonotes.

2. APROXIMACIÓN AL CINISMO Y AL QUINISMO

A lo largo de la historia de la humanidad el sujeto se ha enfrentado a diversas circunstancias de índole político, económico, cultural, religioso y/o epistémico que lo obligan a tomar decisiones que afectan directamente su existencia como actor en una sociedad, regida por las coordinadas poder-saber. Ambos ejes, en la mayoría de los casos, son incompatibles y colocan al ser humano en una situación incómoda debido a que la resolución justa y correcta no corresponde con las verdades estandarizadas y proclamadas por los entes dominantes. Por lo tanto, el pensador crítico o el artista define su posicionamiento entre dos alternativas: mantener y justificar la organización y el proceder de las instituciones dominantes o denunciar y proclamar ideas alternativas que afecten la homogenización vigilada e impuesta por el poder. En consecuencia, dos perspectivas de acción y pensamiento se hacen evidentes, estas son el cinismo y el quinismo.

El cinismo es la posición de encubrimiento y conformidad que asume el sujeto con el propósito de ayudar a mantener la estructura de poder de su época, esto implica que relegue su saber para no sufrir consecuencias que lo condene al exilio o al desprestigio de su arte, su labor o incluso su propia existencia. Acorde con lo anterior, Sloterdijk (2003) define el cinismo como “la falsa conciencia ilustrada”⁸, un planteamiento que en sí mismo alberga una aparente contradicción, puesto que el principal objetivo de la ilustración es encontrar la verdad a través de la razón y el diálogo tal como se evidencia en la siguiente cita: “uno de sus polos es la razón; el otro, el diálogo libre de los que se esfuerzan en busca de la razón. Su núcleo metódico y su ideal moral al mismo tiempo es el consenso voluntario. Con ello se quiere decir que la conciencia contraria no se retira de su actual posición más que bajo la presión del argumento convincente”⁹. Entonces, ¿por qué el autor menciona una falsa conciencia ilustrada? sencillamente porque el sabio, para sobrevivir y auto-preservarse en un contexto histórico determinado, decide reprimir y dejar aparte su conocimiento para no representar una amenaza que desestabilice las instituciones e ideologías dominantes, cuyo anhelo consiste en perpetuar sus posiciones y acciones de poder. Por lo tanto, Sloterdijk (2003) ejemplifica la anterior premisa de la siguiente manera:

Gottfried Benn, él mismo uno de los destacados portavoces de la moderna estructura cínica, ha dado la formulación del siglo sobre el cinismo, lúcida y desvergonzada: «ser tonto y tener trabajo, he ahí la felicidad». Sólo la inversión de la frase muestra su contenido completo: ser inteligente y, sin embargo, realizar su trabajo; tal es la conciencia infeliz en la forma modernizada y enferma de la Ilustración. No se puede ser de nuevo «tonto» y sencillo; tampoco se puede restablecer la inocencia. Ella se aferra a la creencia en la gravedad de las relaciones a las que la une su instinto de autoconservación¹⁰.

Por su parte, el quinismo es la cara opuesta al cinismo debido a que el primero hace referencia al pensamiento y acto valiente de quien decide proclamar un contra saber que desestabilice las leyes y normas preestablecidas en el ámbito religioso, militar, político, artístico e intelectual, lo cual genera una persecución ideológica y física. En palabras de Hernández (2015), el quinismo “desenmascara la falsa conciencia mediante la sátira, el humor y la ironía”¹¹. Además, “el quínico lucha por la coherencia entre pensamiento y acción, distinto al carácter esquizoide del cínico, y se planta ante el poder como el detractor mayor de la ideología, pese a su fragilidad ante las prepotencias”¹². Para llevar a cabo este proyecto de investigación se establecieron cuatro categorías de análisis: cinismo de prepotencia o estado, cinismo religioso, cinismo militar y cinismo de saber. Las categorías surgen de la propuesta de Sloterdijk cuando afirma que “debemos de observar de una manera objetiva cómo se enfrentan respectivamente

8. Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 40.

9. *Ibíd.*, p. 49.

10. *Ibíd.*, p. 42.

11. Hernández, E. (2015). *El quinismo en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*. Sello editorial Universidad del Tolima. Ibagué, p. 14.

12. *Ibíd.*, p. 15.

la conciencia quínica y cínica en seis grandes ámbitos de valores: en el ámbito militar, en la política, en el sexual, en el médico, en el religioso, en el del saber (teoría)...”¹³ Para efectos de esta ponencia, me centraré en la última categoría: cinismo de saber.

El cinismo de saber comprende todas aquellas representaciones sociales, ideologías, juicios de valor y teorías académicas que funcionan como máscaras para ocultar la verdad e imponerse sobre otros saberes que pueden desestabilizar una organización de poder. Por ello, el quinismo de saber, como destructor del cinismo de saber, es definido por Sloterdijk como:

una forma de trato con el saber, una forma de relativización, de la ironización, de la utilización y de la separación. Es la respuesta de la voluntad de vida a aquello que la teoría y las ideologías le han hecho: en parte, un arte espiritual de la supervivencia, en parte, una *résistance* intelectual, en parte sátira, en parte crítica¹⁴.

3. LE MOYNE: UN ARTISTA QUÍNICO

De acuerdo con la historia oficial, Jacques Le Moyne de Morgues era un cosmógrafo y pintor francés que viajó a Norteamérica bajo el mando de Jean Ribault y René Goulaine de Laudonnière para explorar nuevos territorios que sirvieran de morada para los franceses. Este artista escribió relatos relacionados con las expediciones realizadas en Norteamérica y su apreciación de la cultura indígena Timucua. Sus relatos e ilustraciones fueron publicados por Theodor de Bry¹⁵. Es importante aclarar que Le Moyne tenía conocimientos acerca de la guerra y adicionalmente gozaba de facultades artísticas. De hecho, Montoya (2014), en su artículo de investigación denominado *La representación Pictórica de los Indios Timucuas en Jacques Le Moyne y Theodor de Bry*, afirma: “con Le Moyne se presentó algo singular en la historia del encuentro de dos mundos en el siglo XVI: quien viajaba no era un hombre que sabía de los oficios de la guerra, sino que, al mismo tiempo, gozaba de los dotes de un pintor que le permitieron plasmar las formas de existencia de los nativos americanos”¹⁶.

Es interesante ver en la obra la perspectiva comprensiva y sensible que posee aquella persona que se dedica al arte. Desde un comienzo se hace hincapié en la potestad que tiene el artista de ver más allá, por ejemplo, cuando Toscin conversa con su aprendiz Le Moyne y le dice lo siguiente: “Somos los dioses videntes mientras ellos, lo que viajan de verdad, son humanos cargados de prejuicios que intentan muchas veces sin lograrlo, conocer ese complicado afuera”¹⁷. El rasgo de sensibilidad también se infiere cuando Le Moyne ve la silueta de un mapa en un guijarro¹⁸. Del mismo modo, se observa en el artista su interés por el área espiritual sin estar ligado de forma vehemente a alguna denominación religiosa: “El creador, dijo el joven, realiza en su ocio, y acaso en el tiempo de un parpadeo, lo que nosotros logramos a lo largo de numerosas generaciones”¹⁹. Además, reconocía su inferioridad frente a un ser superior: “pero su autor es Dios, respondió el aprendiz. Somos diminutos ante circunstancias como estas, agregó”²⁰ (Montoya, 2014, p. 27).

Le Moyne posee rasgos quínicos porque es coherente con su forma de pensar y actuar. Estas cualidades se resaltan desde un comienzo de la novela, cuando se describe que abandonó sus oficios en la guerra para dedicarse a la cosmografía: “el muchacho no era incauto y reconocía que el buen pago

13. Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la Razón Cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 329.

14. *Ibíd.*, p. 433.

15. Biblioteca digital mundial (2018). Narración de Le Moyne, un artista que acompañó la expedición francesa a Florida bajo el mando de Laudonnière, 1564. En: <https://www.wdl.org/es/item/15521/>

16. Montoya, Pablo (2014). La representación pictórica de los indios timucuas en Jacques Le Moyne y Theodor de Bry. En *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín. Vol. 29 (47), 118.

17. Montoya, P. (2014). *Tríptico de la infamia*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, p. 22.

18. *Ibíd.*, p. 27.

19. *Ibíd.*, p. 27.

20. *Ibíd.*, p. 27.

escasearía por un tiempo. Pero prefería vivir las estrecheces del aprendizaje de la cosmografía a mantener debates penosos con su conciencia”²¹. De acuerdo con Sloterdijk (2003):

si el filósofo es llamado a vivir lo que dice, entonces su tarea es, en un sentido crítico, mucho mayor: la de decir lo que vive. Desde siempre toda idealidad tiene que materializarse y toda materialidad tiene que idealizarse para que para nosotros se constituya realmente en esencia del medio. Una separación de persona y cosa, teoría y praxis no es considerable en absoluto, desde este punto de vista elemental, a no ser como señal de oscurecimiento de la verdad²².

Asimismo, Le Moyne manifestaba su posición quínica frente a las experiencias que vivía durante su estadía en el Nuevo Mundo. El protagonista emite juicios y valoraciones que derrumban las afirmaciones divulgadas por las instituciones de poder de la época que, en este caso, es la monarquía permeada por la creencia judeocristiana. Para la mayoría de habitantes europeos, los indígenas eran seres inferiores caracterizados por ser salvajes e incivilizados por carecer del conocimiento bíblico. De hecho, en una investigación se asevera que la mayoría de conquistadores definían El Nuevo Mundo como un lugar paradisiaco habitado por monstruos puesto que asociaban a los indígenas con “seres primitivos, peludos, tatuados, que iban y venían ataviados de plumas o impúdicamente desnudos y que no tenían religión, o si la tenían era demencial y horrorosa”²³. No obstante, Le Moyne observó en la comunidad indígena Timucua la sensibilidad estética, tal como se confirma en la siguiente cita:

¿Qué bestia era capaz de tomar con las patas una raíz humedecida y hacer con su pigmento un diseño en el lomo de uno de sus congéneres? Y la inferioridad empezó a tambalearse cuando el pintor supo que la mixtura que los indios usaban para ennegrecerse la dentadura los protegía eficazmente, mientras que las bocas europeas era una sucesión de alientos podridos que culminaba en la visión de mohines ahuecados. Pero su argumento más decisivo para eliminar esa idea de inferioridad, que planeaba por casi todos los discursos de los hombres doctos y vulgares, era de tipo artístico²⁴.

Sin embargo, los compañeros de la expedición, entre ellos militares y pastores, continuaban conservando los prejuicios y representaciones sociales que tenían acerca de los indígenas, esto se manifestaba en el menosprecio, subestimación e indiferencia que mostraban hacia los saberes estéticos, culturales y medicinales de los indígenas, tal como se evidencia en el siguiente fragmento: “Y aquí era cuando Le Moyne buscaba a sus interlocutores para contarles el mito creador de los timucuas que había tratado de entender. Pero se daba cuenta, descorazonado, de que La Caille y L' Habit retomaban sus ocupaciones. El sargento la escritura de un extenso poema llamado “La Floridiana”; y el pastor, su lectura de los evangelios”²⁵.

A pesar que Le Moyne era el único portador de un contrasaber, no se rendía y persistía en defender sus valoraciones acerca de las expresiones artísticas de los Timucuas. De hecho, colocaba en el mismo nivel el arte indígena frente a la arquitectura, escultura y pintura de origen europeo: “No me cabe duda que si de imaginación se tratara, en el mundo de las representaciones pictóricas ellos nos llevan ventaja. Si me dieran a escoger cuál es más inquietante, si un muro catedralicio o un gobelino alegórico de esos que adornan nuestras paredes palaciegas, y estos cuerpos plenos de signos impenetrables, señalaría a los indios”²⁶. Del mismo modo, equiparaba los estilos de vida de los indígenas con algunos ritos de la religión judeo-cristiana:

21. *Ibíd.*, p. 13.

22. Sloterdijk, Pablo (2003). *Crítica de la Razón Cínica*. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, p. 176.

23. Montoya, Pablo (2014). La representación pictórica de los indios timucuas en Jacques Le Moyne y Theodor de Bry. En *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín. Vol 29 (47), 122.

24. Montoya, P. (2014). *Tríptico de la infamia*. Bogotá: Penguin Random House. Grupo Editorial, p. 55.

25. *Ibíd.*, p. 57.

26. *Ibíd.*, pp. 70-71.

La repartición de los canastos colmados de verduras y frutas, de pescados y reptiles, impedía cualquier atisbo del hambre, y a los ojos del pintor esa actividad le recordaba la igualitaria distribución de los panes y peces hecha por Jesús y los apóstoles. Pero estos nativos del Nuevo Mundo no se veían carentes de espíritu, ni lloraban, ni eran perseguidos, ni tenían hambre ni sed de justicia. De todos los hombres, parecían los menos indicados para recibir la sabiduría del señor. Vivían mansamente y eran limpios de corazón y pacíficos durante esos meses²⁷.

De acuerdo con Sloterdijk, el quínico encuentra una réplica y un contraejemplo a todo aquello que ha sido catalogado como verdad: “El quínico posee un instinto certero para los hechos que no se adaptan a la gran teoría (...) Con gran serenidad va encontrando la réplica y el contraejemplo a todo aquello que ha sido tan bien pensado como para que sea verdad”²⁸. Por lo tanto, Le Moyne, a través de preguntas, intenta desestabilizar los saberes que promulgan los representantes de la institución protestante, tal como se observa en el siguiente fragmento de la obra:

La desnudez, en tanto sea más cabal, decía el pastor L'Habit, define con mayor fuerza el grado de barbarie de estas pobres criaturas. Pero ¿Usted de veras cree que están desnudos? volvía a preguntar Le Moyne. El pastor lo miraba, arqueaba las cejas y daba un paso en la plaza del fuerte para afirmar. El pintor, ofreciéndole su respeto de antemano, lanzaba la réplica que dejaba confuso al religioso²⁹.

Le Moyne tenía argumentos para defender que los indígenas son seres humanos con una dimensión estética y dispone su mente a nuevos saberes. Por ejemplo, el artista reconoce el uso de la piel como un recurso para inmortalizar expresiones coloridas y simbólicas:

El cuerpo para los indios, fue esta su primera conclusión, era como una gran tela que, a su vez, podía dividirse en diferentes espacios. No parecía ser lo mismo pintar sobre la espalda y el pecho, que hacerlo sobre los lóbulos de las orejas y las yemas de los dedos. Tal consideración fue volviéndose compleja en medio de una suerte de perplejidad sin pausa. Conque el cuerpo es para esto, pensaba el francés, mientras veía a un indio desnudo y tocado de líneas, círculos y rombos como un inmenso pavo real. El cuerpo se manifestaba como el lugar de todas las representaciones³⁰.

De acuerdo con Sloterdijk, “solo allí donde el *nomos* social ha hecho su trabajo, el profundamente civilizado puede apelar a la *physis* y pensar en distensiones”³¹. Por ello, Le Moyne aprendió de los Timucuas algunos procedimientos para obtener diversos matices de colores a partir de la naturaleza: “Otro día, Kututuka le enseñó a mezclar los pigmentos. Algunos provenían de escarabajos, otros de la grasa de tortugas marinas, unos más de hongos subrepticios. De las hojas, las raíces y las frutas procedían también algunas coloraciones. El agua, en pequeñas dosis, aumentaban o disminuía la rutilancia de las sustancias”³².

El artista francés después de interactuar con la tribu indígena concluyó que aquellos que habían sido denominados salvajes, eran realmente los verdaderos civilizados: “Me aventuro a pensar que se pintan a todo momento para festejar el hecho de que en medio de una naturaleza poblada de ciclos aniquiladores, ellos son los elegidos, los diferentes, el punto de apoyo en medio de una existencia que apunta siempre al caos y al abismo. En una palabra, son los verdaderamente civilizados”³³. A pesar de los argumentos de Le Moyne, el pastor L'Habit rechazaba la posibilidad de un nuevo saber, por lo tanto, desaprobaba una opinión distinta a sus creencias que eran proclamadas como verdades incuestionables: “Pero L'Habit cree que esos dibujos denotan la capacidad que tienen los salvajes de engañarse a sí

27. *Ibíd.*, p. 77.

28. Sloterdijk, Pablo (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 427.

29. Montoya. *Op. cit.*, p. 56.

30. *Ibíd.*, p. 38.

31. Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 429.

32. Montoya, Pablo (2014). *Tríptico de la infamia*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, p. 46.

33. *Ibíd.*, p. 72.

mismos y de engañar los efectos catastróficos de la naturaleza. Engaño que, por supuesto, los hace más distantes de los caminos de nuestra religión”³⁴.

En la primera parte de la novela, también se reconocen los saberes medicinales de los indígenas y la utilidad que tuvieron en el campamento de los franceses para protegerse de los mosquitos y sobrevivir a la temporada de las fiebres³⁵. Adicionalmente, se exalta la versatilidad de los Timucuas cuando se trata del funcionamiento social de una comunidad dado que no dividían sus roles de acuerdo a su género sexual: “Había notado la presencia de hombres que ejercían faenas femeninas y que, en ciertos momentos, se comportaban como verdaderas mujeres. No era que estuvieran ocultos, como si su condición denotara una causa de vergüenza grupal. Al contrario, eran ubicuos, y en todas partes asumían un papel especial”³⁶.

A diferencia de la estigmatización renacentista acerca de los roles específicos que debían desempeñar los hombres y mujeres europeos, los indígenas daban un gran ejemplo que las funciones sociales, tales como la hospitalidad y el cuidado, no quedan relegadas al género femenino, sino que también pueden ser acciones ejercidas por hombres corpulentos y valientes: “Su rol los hacía deslizarse, sin que hubiese culpa o pudor en ello, de un sexo a otro. Eran mujeres por las faenas que ejecutaban, todas asociadas a la siembra, la cosecha y el buen mantenimiento de los hogares. Pero eran hombres, y acaso más fuertes que los guerreros, cuando transportaban los grandes pesos y se ocupaban de las tareas más rudas”³⁷.

Pese a la admiración de Le Moyne y sus valoraciones positivas frente a la organización de la tribu, sus compañeros no veían con buenos ojos a los indígenas y los relacionaban con versiones apócrifas de la Biblia, de tal forma que subvaloraban el grado de civilización de la tribu:

Terminado los combates, los hermafroditas, así lo llamaron los franceses cuando La Caille, al verlos por primera vez, evocó una versión apócrifa que hablaba de un primer Adán provisto de ambos sexos, acudían con sus yerbas y plantas, sus maderas y lazos, para aliviar las dolencias de los heridos. Al verlos actuar al final de la batalla entre Utina y Potavú, Le Moyne concluyó que su comportamiento era un alto ejemplo de solidaridad³⁸.

Del mismo modo, Le Moyne reconoció la importancia de la labor de los hermafroditas sin expresiones de burlas sino de admiración: “Serviciales y desplegando una gran sabiduría médica, cargaron a los heridos sobre la espalda, o en parihuelas que ellos mismos diseñaban, por un trayecto extenso y acribillado de marismas. Había visto a los hermafroditas en los caseríos visitados, y terminó pensando, pese a las visiones negativas de sus compañeros, que eran fundamentales para el ritmo de la tribu”³⁹.

En la segunda parte del libro, Le Moyne tiene un encuentro con Dubois quien coloca en tela de juicio sus apreciaciones acerca de los habitantes de América. Dubois era un pintor formado en el arte desde las técnicas europeas:

En alguna ocasión señalé, para gran molestia suya, que era desmedido comparar las pinturas corporales indígenas, de las que él me mostró algunos motivos llevados en un cuaderno, con el arte que nuestros maestros ejercían en las iglesias y palacios. Mi opinión, en general, es que ambas expresiones no se pueden comparar. Jacques, en cambio, era incansable al decir que los indígenas manejaban el color mejor que nosotros y se mostraban más imaginativos. Pero, preguntaba yo incrementando su efervescencia ¿Conocen la perspectiva y la técnica del retrato y el desnudo? Incluso me tornaba irónico al suponer que Le Moyne

34. *Ibíd.*, p. 71.

35. *Ibíd.*, p. 52.

36. *Ibíd.*, p. 72.

37. *Ibíd.*, p. 73.

38. *Ibíd.*, p. 72.

39. *Ibíd.*, p. 72-73.

pondría en el mismo nivel las largas declamaciones poéticas que hacían los nativos americanos, y que él decía haber escuchado de viva voz con los vastos poemas de Homero, Virgilio y Dante⁴⁰.

Por tal motivo, Le Moyne en la tercera parte del libro, denominada De Bry, afirma que los europeos estaban empecinados en ensalzar, exageradamente, como si no existiera otro tipo de pintura, la moda de los retratos⁴¹. Al fin de cuentas, Francois Dubois, al igual que otros europeos, hablaba desde los prejuicios bajo los cuales había sido instruido, además, a diferencia de Le Moyne, no tuvo la oportunidad de visitar el Nuevo Mundo e interactuar de manera personal con el arte indígena. Acorde con lo anterior, queda demostrado que el quínico tiene un trabajo arduo debido a que no solamente lucha contra las instituciones de poder sino con los pensamientos que estas mismas han generado en la sociedad. Por lo tanto, su contra saber no fue valorado por las mayorías: “Dijo que nadie en el reino británico, ni siquiera en Francia, estaba interesado en adquirir algo suyo. En mi tierra no existo, soy tan solo un fantasma y a la dama para quien trabajo le horripilan los salvajes (...)”⁴². En consecuencia, a pesar que Le Moyne intentaba persuadir a Dubois con distintos argumentos, el último no logró convencerse del grado de civilización de los Timucuas a causa de las representaciones sociales arraigadas, procedentes de su formación europea: “Hasta hoy he guardado una cierta simpatía, aunque en el fondo sé que es más bien conmiseración, por esos pueblos que nuestro orden social ha ido borrando progresivamente de la tierra. Pero no me cabe la menor duda de que, así vivieran como criaturas en un paraíso natural que ha causado la admiración de algunas inteligencias nuestras, están rodeados de retraso”⁴³.

En la tercera parte del libro, hay un encuentro entre Le Moyne y Theodor de Bry. Aunque en la historia oficial Le Moyne y de Bry no se conocen de manera personal, en la obra tienen la oportunidad de dialogar. Es allí, donde De Bry se encarga de difundir las producciones artísticas de Le Moyne. Vale la pena resaltar que De Bry también se caracteriza por ser un artista que a través de sus obras denuncia y divulga pensamientos críticos frente a las guerras religiosas en Europa y la matanza de los salvajes en América.

ANOTACIONES FINALES

Tríptico de la Infamia es una obra de resistencia que cuestiona la historia oficial que ha sido divulgada y patrocinada por las instituciones de poder. A través de contraejemplos, el lenguaje estético y el arte pictórico muestra la otra cara de la barbarie, en la cual se tiene en cuenta las voces de las víctimas y espectadores de primera mano que tenían pensamientos divergentes a los que predominaban en la época. Teniendo en cuenta lo anterior, la obra de Pablo Montoya, en esencia, posee rasgos quínicos porque más allá del relato, la misma novela establece una relación dialéctica que no pretende el establecimiento de una verdad absoluta, sino el cuestionamiento y la crítica a todo tipo de posicionamiento histórico o epistémico. Ya decía Sloterdijk que la verdad resiste el cuestionamiento, la sátira y la ironía, y si es cierta, permanece en el tiempo⁴⁴.

40. *Ibíd.*, p. 151.

41. *Ibíd.*, p. 249.

42. *Ibíd.*, p. 255.

43. *Ibíd.*, p. 152.

44. Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 426.

Bibliografía

- Ávila, Francisco (Septiembre, 2007). El concepto de poder en Michel Foucault. *Aparte Rei. Revista de filosofía*. España.
- Biblioteca digital mundial (2018). *Narración de Le Moyne, un artista que acompañó la expedición francesa a Florida bajo el mando de Laudonnière, 1564*. Recuperado de <https://www.wdl.org/es/item/15521/>
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sigueme.
- Hernández, E. (2015). *El quinismo y el cinismo en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*. Universidad del Tolima.
- Mayorga, L. (2017). Estructura saber-poder en la novela Tríptico de la infamia de Pablo Montoya desde una perspectiva hermenéutica. *Memorias de Simposio en Estudios Literarios*. Universidad del Tolima. Ibagué (1), 79-81.
- Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, P. (2014). *Tríptico de la Infamia*. Bogotá: Random House Grupo Editorial, S.A.S.
- Montoya, Pablo (2014). La representación pictórica de los indios timucuas en Jacques Le Moyne y Theodor de Bry. *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín. Vol. 29 (47), 116-140.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.

El yo y sus raíces: La construcción autobiográfica de Andrés Henestrosa en *Cartas sin sobre**

HORACIO MOLANO NUCAMENDI
Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM
hmolano@unam.mx

RESUMEN

El estudio actual de la obra epistolar de Andrés Henestrosa permite destacar aquellos aspectos propios de las escrituras del yo como la introspección, el desdoblamiento o el autoexamen. De modo que desde la teoría reciente sobre estos géneros se puede distinguir la configuración de un yo público a través de estos papeles privados que permiten el conocimiento de la interioridad del autor. Sobresale en este material autobiográfico la confrontación del autor con su pasado, pues queda manifestada la imagen de un escritor por cuyas venas corre sangre de cuatro continentes. Su condición trilingüe (zapoteca, huave y español) fue motivo de orgullo por lo que no extraña que rescate de su correspondencia aquellos fragmentos donde relata su pertenencia a un pueblo del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca e indaga sobre su genealogía, lo cual lo conduce a reflexionar sobre una identidad basada en el mestizaje cuyas entretelas quedan expuestas.

Palabras clave: Género epistolar; Construcción del yo; Identidad; Autobiografía; Literatura mexicana; Genealogía.

En la valoración de la obra de Andrés Henestrosa destaca la temprana publicación de fragmentos de su correspondencia¹ como *El retrato de mi madre*, *Los cuatro abuelos*, *Sobre el mi*, *Entonces vivía yo en Ixhuatán y me llamaba Andrés Morales* que tienen su origen en cartas dirigidas a Ruth Dworkin (1937), a Griselda Álvarez (1960), a Alejandro Finisterre (1963) o a Cibeles Henestrosa Ríos (1981). Es decir, el oaxaqueño apuesta tempranamente por la reivindicación del género epistolar al editar en vida su correspondencia con la selección de fragmentos que poseen un alto valor estético. De tal manera, estamos ante un escritor que practica un género que ha estado al margen del canon de las letras.

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación “Procesos de la construcción del yo en la escritura autobiográfica en México”. PAPIIT, IN404516, Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), UNAM.

1. “Las cartas han constituido, desde siempre, invaluable testimonios de carácter histórico y cultural. La correspondencia de los grandes personajes y escritores así lo atestigua [...] Empero, en las cartas de Henestrosa no aparece tanto la historia, la cultura o la literatura, sino el hombre, la vida y el tiempo. Los temas principales son los de carácter autobiográfico y aquellos que conciernen a sus costumbres zapotecas”, Adán Cruz Bencomo (2001). *Henestrosa, nombre y renombre*. México: Diana, p. 218.

Es relevante tener en cuenta que en la comunicación epistolar “es la naturaleza de la relación entre los corresponsales la que condiciona el contenido, el estilo y el grado de afectividad que transmiten”², por consiguiente es posible analizar rasgos expresivos propios de la confidencia como el tono familiar o la inclusión de voces cercanas. Se trata de descubrir en esos papeles privados la construcción del yo público de este autor oaxaqueño.

1. Perfil de Andrés Henestrosa

A la edad de 101 años, Andrés Henestrosa³ murió en Ciudad de México el 10 de enero de 2008 por complicaciones de la neumonía que padecía. Su infancia transcurrió entre Ixhuatán y el rancho situado en Isla de León en el litoral del océano Pacífico. Realizó sus estudios primarios en Juchitán, Oaxaca. Habló exclusivamente lenguas indígenas hasta los 15 años de edad. Viajó a Ciudad de México el 17 de diciembre de 1921 con escaso dinero y un precario español. Anhelaba estudiar influido por los discursos del primer secretario de Educación Pública del país, José Vasconcelos. De hecho, se matriculó en la Escuela Normal de Maestros —por consejo del ministro— donde permaneció un año.

En 1924, se inscribió en la Escuela Nacional Preparatoria, donde se graduó de Bachiller en Ciencias y Artes. Entró a la Escuela Nacional de Jurisprudencia y fue alumno de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México. En 1927 tomó clase de Sociología con Antonio Caso, quien le sugirió que escribiera los mitos, leyendas y fábulas que refería oralmente. Esta fue la base de *Los hombres que dispersó la danza*⁴, publicado en 1929. Durante aquellos años aparecieron los libros *La tierra del faisán y el venado* (1922) de Antonio Mediz Bolio, *Leyendas de Guatemala* (1930) del guatemalteco Miguel Ángel Asturias, *Los cuentos de barro* (1933) del salvadoreño Salarrué, *Huasipungo* (1934) del ecuatoriano Jorge Icaza y *Yahuar fiesta* (1941) del peruano José María Arguedas. De tal modo, se inscribe en el movimiento indigenista de la literatura hispanoamericana.

Participó en la campaña vasconcelista por la presidencia de México en 1929. Más tarde, en 1936 recibió la beca de la Fundación Guggenheim —recomendado por Langston Hughes—, gracias a la cual realizó estudios sobre la cultura zapoteca. Tuvo la oportunidad de efectuar estancias de investigación en distintas universidades estadounidenses (Berkeley, Chicago, Tulane), cuyos resultados derivaron en la fonetización de la lengua zapoteca. De modo que elaboró el primer *Diccionario zapoteco-español*. Ese mismo año, fundó con Gregorio López, Antonio Chiñas, Rafael Heliodoro Valle, Gabriel López Chiñas, Wilfrido C. Cruz y Alfa Ríos Pineda, más tarde su esposa, la segunda mujer de su vida, la revista de cultura zapoteca *Neza / Órgano de la sociedad nueva de estudiantes juchitecos* —reeditada más tarde por Francisco Toledo (1987)—, colabora en la fundación de la Academia de la Lengua Zapoteca. En 1946 editó *Cuatro siglos de literatura mexicana* junto con Ermilo Abreu Gómez, Clemente López Trujillo y Jesús Zavala. Fue amigo de Renato Leduc y de los jóvenes Alí Chumacero, Octavio Paz y José Luis Martínez.

Durante cuarenta años fue maestro de Lengua y Literatura en la UNAM y en la Escuela Normal Superior de la Secretaría de Educación Pública (SEP)⁵. Colaborador de los diarios: *Excélsior*, *Novedades*, *El Popular*, *El Universal*, *El Día*, *El Nacional* y *El Ciudadano*. Dirigió la revista *El libro y el Pueblo* y fundó

2. Anna Caballé. “El arte epistolar. Estructuras supervivientes”, p. 6.

3. Véase Alexandra Reyes Haiducovich (2005). *Henestrosa, hombre de un siglo*. México: Miguel Ángel Porrúa / SNTE / Senado de la República. Biografía cabal sobre el autor.

4. Luis Cardoza y Aragón afirma: “Un libro como *Los hombres que dispersó la danza* formaría en esa ideal biblioteca encendida [una biblioteca mexicanísima que encerrara lo fundamental de nuestra expresión]. Despojado de literatura, escrito en una lengua sencilla, su autor supo recoger y tratar la imponderable materia de las leyendas”, “Prefacio”, en Andrés Henestrosa (1992). *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*. México: FCE, p. 14.

5. Sergio Nudelstejer esboza el perfil de Henestrosa: “escritor, periodista, educador, funcionario e insuperable luchador por las causas justas [...] La personalidad de don Andrés Henestrosa ofrece aspectos múltiples. Además de escritor de estilo sobrio e ideas precisas, es un periodista de pluma ágil y certera”, “Semblanza de Andrés Henestrosa”, en *Ibíd.*, p. 289. Agrega: “intelectual de positivo talento; con fuerza ha moldeado sus obras compenetrándolas de ideas emancipadoras de nuestro tiempo y de nuestro México, que se infiltraron a través de su espíritu y fueron interpretadas por su temperamento de artista como divulgador de la cultura de su pueblo. Es un hombre con una trayectoria de grandes búsquedas e inquietudes”, *Ibíd.*, p. 292.

Las Letras Patrias. Ha escrito en las revistas *Hoy*, *Revista de la Universidad*, *Época*, *Revista de América*, *Aspectos*, *Casa del tiempo* y *Notimex*. Dirigió la revista *Mar Abierto. Ambos Mundos* (1985–1992).

Recibió la medalla Elías Sourasky en 1973; la presea Ciudad de México en 1990; el Premio Internacional Alfonso Reyes en 1991; la medalla Ignacio Manuel Altamirano, de la SEP, en 1992; las medallas al mérito Benito Juárez, de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y la Belisario Domínguez, del Senado de la República, en 1993. Finalmente, el Premio Nacional de Lingüística y Literatura en 1994. En 2002, le conceden la Medalla Oro de Bellas Artes. En 2000, la Universidad del Claustro de Sor Juana, Casa Lamm, los centros universitarios de Integración Humanística y Estudios Universitarios de Londres le entregaron una de las 17 medallas a los sabios de fin de siglo XX. También le fue otorgado el doctorado *honoris causa* otorgado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Además, el doctorado *honoris causa* 2007 por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). En su honor han sido instauradas la Medalla Andrés Henestrosa, de Escritores Oaxaqueños A.C. (1992), y la Medalla de la Comisión del Deporte Andrés Henestrosa. En síntesis, fue un oaxaqueño ilustre.

2. Recepción crítica

Andrés Henestrosa obtuvo en vida prestigio literario. De modo que René Avilés Fabila afirma que sus textos “tenían precisión, elegancia, ingenio y desde luego una profunda economía de lenguaje, que lo hace equiparable a otros maestros mexicanos: Torri, Arreola y Rulfo, quienes con pocas obras se pusieron en las cumbres de la literatura nacional”⁶. Alí Chumacero declara que “Andrés Henestrosa es dueño de una de las más limpias expresiones de la prosa actual de México, los múltiples temas que a sus juicios y la emoción con que circunda aquello que surge de su ingenio lo hacen acreedor a este reconocimiento, su pluma incursiona en varios campos del oficio literario, lo mismo en el relato que en el discurso académico, el género epistolar y el ensayo lingüístico o histórico”⁷. José Luis Martínez asevera que “en su larga vida Henestrosa ha escrito constantemente en los periódicos mexicanos, su forma preferida son breves apuntes sobre temas culturales del momento, lecturas, acontecimientos, personas y amigos con observaciones agudas y datos curiosos, de lectura grata por la llaneza y pulcritud del estilo.” Agrega que es “Uno de nuestros monumentos nacionales con más estilo mexicano y por ello de los más queridos” y “Hombre del pueblo, hombre de letras, hombre de México”. Asimismo, lo considera “Escritor de tan brioso intenso estilo en tan pocas páginas, y en las mejores las has dejado conversadas”⁸. Sergio Nudelstejer afirma que “escucharlo hablar o conversar es un grato espectáculo de fina y profunda individualidad; es el hombre que llegó a la etapa en que el ser humano se realiza por su intelecto, por su comprensión profunda y su tolerancia, por su agradable comunicarse y por su bondadoso querer comprender a los demás”⁹. Es un humanista en el sentido total de la palabra, por lo cual se ganó el afecto de aquellos quienes lo conocieron.

De tal manera en los homenajes se le reconoce como pieza clave de las letras mexicanas al ser uno de los pocos intelectuales con raíz indígena evidente. Él supo insertarse en el círculo cultural de la Ciudad de México donde desempeñó distintos cargos: Jefe del Departamento de Literatura del INBA; Diputado (1958-1961 y 1964-1967); Senador (1982-1988); Miembro de la Academia Mexicana de la Lengua (desde 1964); Presidente de la Asociación de Escritores Mexicanos (AEM); Creador emérito del SNCA desde 1993. Se trata de un hombre integrado al sistema imperante en su nación bajo el poder de un partido único el PRI (Partido Revolucionario Institucional)¹⁰.

6. René Avilés Fabila (1997). “Andrés Henestrosa, el hombre de las letras”, en *Homenaje a Andrés Henestrosa*. México: Miguel Ángel Porrúa / Departamento del Distrito Federal, p. 12.

7. Alí Chumacero, “Andrés Henestrosa”, en *Ibíd.*, p. 21.

8. José Luis Martínez, “Presencia de Andrés Henestrosa”, en *Ibíd.*, pp. 32-33.

9. S. Nudelstejer, *Op. cit.*, p. 291.

10. Lázaro Cárdenas —quien gobernó México de 1934 a 1940— fue el último presidente del Partido Nacional Revolucionario (PNR) que controlaba, desde 1929 (año de su establecimiento), Elías Calles, para romper con éste Cárdenas refunda esa

3. *Cartas sin sobre un volumen precursor de las literaturas del yo*

Las cartas son piezas de escritura autónomas en sí mismas. En ellas se captura un instante de la vida del emisor, por ello es importante la consignación de la fecha “porque cristaliza un estado de ánimo ubicado en el tiempo, nos proporciona un trozo de vida aislado del resto y envuelto en una intencionalidad”¹¹. De ahí la relevancia de la publicación en vida del autor de sus epístolas. Este es el caso de Andrés Henestrosa (1906-2008) quien recopiló varios fragmentos de su correspondencia en el libro *Cartas sin sobre*, ordenados cronológicamente e intitulados con el asunto que se deseaba destacar.

Iniciaremos este estudio con la carta más reciente dirigida a la pintora Martha Chapa y fechada el 22 de marzo de 1990 que lleva por nombre “Todas las sangres”. Inicia con la reiteración de la circunstancia mestiza de Andrés Henestrosa que es uno de sus tópicos favoritos: “Vengo contando esta historia desde que me acuerdo. De manera distinta cada vez, aunque siempre la misma historia. Tanto la he platicado, contado y vuelto a contar, y agregado olvidos, que un poco ha pasado de historia a cuento, y tanto que a veces ya no sé dónde termina la una y empieza el otro”¹². Aquí sobresale la declaración sobre inconsistencia de la memoria y el efecto de la palabra en los relatos de vida que al narrar una y otra vez la misma anécdota va perdiendo la referencia para ganar expresividad en la ficción. Ese ir de “historia a cuento” indica cómo lo literario determina la manifestación de la experiencia. Es el peso del lenguaje que va ganando terreno sobre el hecho mismo. Georges Gusdorf advierte como “lo recapitulado de lo vivido pretende valer por lo vivido en sí”¹³. Es decir, el relato autobiográfico adquiere un significado por sí mismo para construir la imagen de su autor. El efecto de realidad creado por el lenguaje es determinado por la estrategia narrativa, por los recursos retóricos. De modo que Henestrosa duda sobre cuál es más real “si la historia o el cuento”. Confiesa a su amiga que su obsesión de verse distinto a sus hermanos, pues el color de su piel es blanco, mientras que el de ellos es moreno, tenía que encontrar respuesta. Por tal motivo, Andrés Henestrosa convoca a sus abuelos para recorrer con ellos el camino de los orígenes: “Quizá alguno —y de hecho alguno lo hizo—negara mi sangre judía y la judía conversa. Lo que no podrá negarse nunca son mis sangres india, blanca y negra. Soy zapoteca y huabe [sic], si no por otra cosa, siquiera por el idioma, el zapoteca y el huabe que hablo. Un eco de su tambor me conduce, me lleva y me trae. Un eco de su canto se escucha, está en mi canto”¹⁴. Esas resonancias internas conforman al ser del nieto en el cual se conjugan las experiencias anteriores: “Yo vengo de muy lejos. He caminado mucho antes de llegar aquí. Camino desde antes del primer sollozo y suspiro del hombre [...] Detrás de mí hay muchas tumbas, de dioses y de hombres”¹⁵. De alguna manera Henestrosa es la síntesis de todos sus antepasados, es el ser mestizo que reúne culturas diversas.

Asimismo, la construcción de la personalidad retoma esos principios: “Este embrollo que soy viene de ahí, yo digo”¹⁶ y dice ser tirado por cada abuelo que ha dejado su marca propia en el nieto. Se pregunta:

¿Quién soy cuando estoy despierto? ¿Quién cuando estoy dormido? ¿Quién de día y quién de noche? ¿Quién cuando hablo y quién cuando callo? ¿Soy indio cuando hablo y blanco cuando escribo, o al revés? Y ese eco de palabras que escucho en los grandes silencios y soledades, ¿a cuál idioma de mis progenitores corresponde? Y las palabras que sueño, y que no tienen significado, ¿en dónde, cuándo las oí? Blanco de día,

organización política como Partido de la Revolución Mexicana (PRM). En 1946, se instituye su nombre actual PRI. En 1976, el nombre de José López Portillo fue el único nombre inscrito en las boletas electorales. El dominio priísta permaneció en el país por 70 años. Fue hasta el año 2000 que un candidato opositor logró vencer el régimen unipartidista. Véase Juan Brom (2006). *Esbozo de historia de México*. México: Random House Mindadori.

11. Anna Caballé. “El arte epistolar. Estructuras supervivientes”, p. 7.

12. Andrés Henestrosa (1996). *Cartas sin sobre*. México: Miguel Ángel Porrúa, p. 107. Las citas subsiguientes serán de este libro.

13. Georges Gusdorf, “Condiciones y límites de la autobiografía”, p. 13.

14. A. Henestrosa, Op. cit., p. 108.

15. *Ibíd.*, p. 107.

16. *Ibíd.*, p. 108.

indio de noche, eso soy. Indio si hablo y blanco si callado. Silencioso cuando no encuentro a cuál ocurrir. Todos cuando lloro, por eso tan copioso y con tantos sabores mi llanto¹⁷.

Dolor al confluir los pesares de tantos pueblos¹⁸. Una carga humana de desarraigo y de encuentros que no son pacíficos pues confiesa: “Todo en mí es desesperado” [...] “Son extremas mis alegrías como lo son mis tristezas” y por ello afirma: “La pelea contra mí, la guerra civil que me tiene por campo de batalla, digo, es lo que me permite tirar, empujar la rueda de la vida”¹⁹. Es su fuerza, energía contrapuesta, un dinamismo de la sangre que conlleva contradicciones internas. Como eso de tener la apariencia muda de criollo pero es la voz del indígena que se apropia de la lengua dominante²⁰. Un aprendizaje de “coplas, dichos, refranes, letras de canciones”²¹ que al memorizarlas se transforman en la medida que todos sus ancestros lo conducen a reinterpretar los sonidos de las palabras hasta perder su sentido y su significado. Hay diversas maneras de nombrar una misma cosa. Es la riqueza de alguien que domina más de un idioma.

En esta carta a Martha Chapa se evidencia uno de los recursos inherentes a la autobiografía, ese desdoblamiento del yo de ahora con el yo de entonces, dice recordar ahora “de viejo” aquel dilema que atormentaba al niño Andrés, quien únicamente sabía de dolor y de lágrimas, pues declara: “Sólo desdichas tejió mi telar”²². Así se expresa la pérdida del padre y la vivencia directa de la pobreza. Continúa esa introspección que lo lleva a la reflexión existencial: “Nadie nos trajo. Nadie nos llevara. A preguntar qué somos, de dónde venimos y a dónde vamos se ha concretado el hombre. Y mientras no lo responda estará aquí. Yo llamo a concilio a todos mis progenitores para que me digan si algo saben de todo esto. Y todos callan. ¿Tú sabes algo, Martha Chapa?”²³. Interpelar a su destinataria resalta el tono de confianza.

Los antepasados se unifican con la silente respuesta originada al encarar las dudas el ser. Hay interrogantes que todo ser humano se plantea y para los cuales no hay contestaciones contundentes. Es notorio cómo Henestrosa está consciente de elaborar una carta literaria en la que la configuración del yo tiene una dimensión estética²⁴: “Nadie nos trajo. Nadie nos llevara”, son palabras con las que se propone entrar en un tono poético de la construcción del discurso. Los dilemas sempiternos una vez más son expuestos y ante ellos: “No duermen los abuelos. Alguno está despierto, en vela. Es el que oye los ruidos de la noche, cuenta los pasos del tiempo, el correr del silencio. Ése que al quedar dormido siente que se cae del árbol en el que durmió por siglos, y grita. Da la voz de alarma. No adivina, sabe las cosas. Las recuerda de su tatarabuelo que las vio”²⁵. En parte los argumentos para responder a esas eternas cuestiones metafísicas provienen de nuestros ancestros quienes también cavilaban sobre los

17. *Ibíd.*, p. 110.

18. “Su estilo da la impresión como si se indigenizara la expresión. Sus lenguas madres fueron las indígenas, y éstas las que le dieron su peculiar estilo. Un estilo con tal influencia de lo indio, que a ratos parece que estuviéramos en presencia de un idioma español zapotecoizado”. A. Cruz Bencomo, *Op. cit.*, p. 158. Agrega el crítico: “La concisión del zapoteco influyó en la formación de sus oraciones. Periodo corto, breve, escueto. Afirmación tras afirmación. Puntos y seguidos frecuentes. Casi nunca guiones ni paréntesis. Pocas oraciones incidentales y subordinadas. Nunca hojarasca, sino simplemente lo que se quiere decir”. *Ibíd.*, p. 160.

19. A. Henestrosa, *Op. cit.*, p. 108.

20. Según Alí Chumacero: “Sabido es que Henestrosa adquirió la lengua española después de practicar sus propias lenguas. Pero también sabemos que en las zonas del castellano ha mostrado con el ejemplo que el ejercicio del idioma debe ser no sólo una manera de comunicarse con los demás sino el lógico fortalecimiento de nuestros rasgos distintivos”, “Advertencia”, en Andrés Henestrosa (1992). *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*. México: FCE, p. 7.

21. A. Henestrosa, *Cartas sin sobre*, p. 112.

22. *Ibíd.*, p. 110.

23. *Ibíd.*, p. 113.

24. Luis Beltrán Almería sostiene que las cartas literarias necesitan de gran libertad y “el resultado es un relato con rasgos de oralidad que se genera en torno a una experiencia extraordinaria, ya sea un viaje a tierras remotas o un sentimiento de características especiales”, “Las estéticas de los géneros epistolares”, p. 242.

25. A. Henestrosa, *Op. cit.*, p. 113.

derroteros de la propia vida. Una vez más el lenguaje figurado entra en juego: “oye los ruidos de la noche, cuenta los pasos del tiempo, el correr del silencio”. De ahí que Henestrosa relate cómo “el huabe [sic], dicen que duerme abriendo y cerrando alternativamente los ojos: un tiempo el derecho y otro tiempo el izquierdo”²⁶ pues el hombre debe permanecer atento a aquello que pase a su alrededor. En él confluyen distintas tradiciones que son la fuerza que imprime el dinamismo de un autor que comparte las reflexiones vitales de un ser que se pregunta por la muerte y por el secreto de una buena vida.

En “El viejo recuerda” fragmento de una carta dirigida a Miguel Ángel Pérez esboza Henestrosa su perfil lector que se vio beneficiado en el periodo en el cual vivió en casa de Antonieta Rivas Mercado, quien le traducía obras del inglés o francés. De tal modo, afirma:

Leía todos los libros que llegaban a mis manos. En ellos viajaba, me trasladaba a mundos lejanos, misteriosos, inexistentes. Un hada madrina, Antonieta Rivas Mercado, me traducía de todas las lenguas. Quizás nada entendiera o sólo a medias entendiera lo que me leía en voz alta, ya vertido al español. Quizá. Pero el eco de aquellas palabras no se fue del todo de mis oídos. Lo que no entendía lo adivinaba, o lo suponía. Y esa fue la ganancia verdadera que me dejaron Kafka, Swedenborg, Blake²⁷.

Hace referencia a los primeros meses en Ciudad de México cuando aún estaba aprendiendo el español como tercera lengua, por lo que desconocía algunos vocablos. Sin embargo, le daba sentido a la entonación y al ritmo con que leía en voz alta la joven Antonieta. Ahí mismo Andrés rememora su juventud: “Días eran aquellos azules, alcionios; horas preñadas de sueños y de ensueños. La vida era una larga estrofa iridiscente, un arco iris en la frente del cielo. La muerte, si existía, era para los otros, no para mí. En el horizonte volaba blanca, inmaculada, igual que una paloma, la esperanza. Mi corazón, como en verso del poeta indio, brotaba flores en la noche”²⁸. Ese yo joven se contrasta con el yo del presente, una vez más se evidencia el desdoblamiento propio del relato retrospectivo: “Después de medio siglo ya todo se está volviendo horizonte, confín, lejanía, ya solo a rato azules. Un gris de perla, un poco marchito, y otro poco triste cubre lo que en otro tiempo fue azul. La vida ya no es tiempo sino recuerdo, y nostalgia, evocación y melancolía. Tiempo y distancia juntos. Una sola certeza de las mil que tuvimos: la muerte”²⁹ (95-96). Énfasis de encontrarse en la tercera edad. La mención de los colores da fuerza expresiva a su percepción de las épocas, del luminoso azul al gris perlado. Refiere cómo con el paso de los años se acumulan experiencias y se acorta el futuro mientras que se ensancha el pasado.

Asimismo, hay que tener presente lo anotado por Sylvia Molloy en su estudio *Acto de presencia*: “La evocación del pasado está condicionada por la autofiguración del sujeto en el presente”³⁰. Por tal motivo, regresa su pensamiento al campo, al ambiente rural, y dice sentirse incómodo en la atmósfera urbana, pues las resonancias de su pueblo de origen van llenando su mente. Confiesa entonces: “Estoy lleno de voces y de ecos. Soy el eco de lo que oí. Soy como una casa abandonada de la que nunca se van las voces de los que habitaron. Abuelos que no conocí, pero de quienes oí hablar, conversan conmigo, me llaman por mi nombre, me cuentan historias lejanas, remotas. Reconstruyo escenas de las que fui testigo, o creo haberlo sido”³¹. Llega al punto en que todo es memoria. Tener su espíritu en hechos pretéritos que incluso acontecieron antes de tener conciencia de su ser. Su actitud es la de quien está invadido por los recuerdos y proyecta escribir sobre ellos, incluso piensa en el título de ese volumen que nombraría como *Años, engaños y desengaños*.

26. *Ibidem*.

27. *Ibid.*, p. 95.

28. *Ibidem*.

29. *Ibid.*, pp. 95-96.

30. Sylvia Molloy (1996). *Acto de presencia*. México: FCE, p. 19.

31. A. Henestrosa, *Op. cit.*, p. 96.

Interpela también a su interlocutor: “Cosa extraña, Miguel Ángel, no me produce dolor escribir estas cosas. Por el contrario, siento un poco de alegría de volverlas a vivir”³² y ese es el propósito de esta escritura fragmentada en que se revive los yos pasados: aquel niño que fue, aquel adolescente que partió rumbo a la Ciudad de México, el joven que se aventuró a un viaje de estudios a Berkeley, Chicago y Nueva Orleans. Todos esos trozos de su historia personal que confía en su correspondencia con los amigos conforman la imagen de sí mismo reunidos en sus *Cartas sin sobre*, libro con el cual se erige como un “autor epistolar”³³ quien antes de empuñar la pluma tiene la intención de comunicar algo trascendente que acompaña con un tono y una forma artísticos de su escritura. Por eso, “las cartas son, en efecto, valiosísimos restos, huellas, fósiles que nos permiten comprender el funcionamiento de un tiempo y de las personalidades implicadas”³⁴.

En una carta dirigida a su hija, Cibeles Henestrosa Ríos, fechada en Florencia el 19 de julio de 1981, nuestro autor le confía su inquietud durante la niñez sobre la duda de la identidad de su padre, debido al color de piel. Escribe:

Cuando nacía cada uno de los seis hermanos que fuimos, mi padre lo sacaba a la puerta para ver si estaba completo y si tenía la pinta familiar: el indio, el negro y el blanco revueltos en abigarrada mezcla. La blanca pura, abuela materna, Bárbara Pineda; el bantú, cruzado con zapoteca, abuelo paterno, Bernabé Morales Osorio, apodado “Bichu”: el crespo, por eso, por negro; la abuela paterna, Marcelina Nieto, mareña, huabe[sic], *mama*, peruana legítima: todos juntos en mí, pero *blanquito*³⁵.

Verdadera genealogía de un mexicano quien se enorgullece de la diversidad de sus orígenes. El linaje propio de un mestizo que ha dejado atrás la antigua prueba de pureza de sangre que en más de un sentido puede calificarse de retrógrada. Debido a que la humanidad es una y se trasciende la idea de raza propuesta por los positivistas a finales del siglo XIX. No hay civilización superior a otra, existen culturas con rasgos propios que entran en contacto en un espacio como el continente americano en donde el sincretismo es un elemento constitutivo. Ese ser de múltiples raíces es el ser que se constituye en sus cartas, ese escritor oaxaqueño con identidad mexicana.

La duda se sustenta en la apariencia: “Pero, ¿por qué blanco si los anteriores a mí y los que me siguieron, cobrizos, indios, zapotecas, huabes[sic]?”³⁶ Es el juego aleatorio de la genética que apuntó en el físico del nieto hacia la abuela materna: “¡Es el blanquito de la familia!” exclamaba su madre Tina Man.

Resuelve entonces el enigma y asevera a su hija: “¿Era hijo de Arnulfo Morales? Lo era, claro que lo era”³⁷. Zanja así el tormento inicial de sus años en que la diferencia con sus hermanos es latente. Su identidad está sembrada por el sentido de la diferencia. Asimismo, el tono confidencial solamente puede establecerse al dialogar con su hija, pues no olvidemos que “la epístola tiene unas características propias, como es la existencia de un emisor, un mensaje y un destinatario, constituyéndose en una forma de comunicación de carácter dialógico que entronca con la conversación, pero que, a su vez, difiere de ella porque lo que presenta es un «Diálogo diferido, un diálogo que tiene lugar en ausencia de uno de los dos interlocutores» (Violi, 89)”³⁸. En este caso, es la develación de un secreto: compartir ese dilema sobre la dubitación de la identidad del padre de Andrés Henestrosa.

32. *Ibid.*, p. 97.

33. “La intención específica hace nacer un estilo diferente. La situación se vuelve más compleja si el escribiente oscila entre su función como *épiistolier* (el que escribe sin plan y estructura evidentes y el *auteur épistolaire*, quien construye la carta para la posteridad (Roger Duchêne, 177). Biruté Ciplijauskaitė, “La construcción del yo y la historia en los epistolarios”, p. 62.

34. A. Caballé, *Op. cit.*, p. 7.

35. A. Henestrosa, *Op. cit.*, pp. 71-72.

36. *Ibid.*, p. 72.

37. *Ibidem*.

38. Genara Pulido Tirado. “La escritura epistolar en la actual encrucijada genérica”, p. 442.

Terminemos con “Una confidencia a media voz” en la que Henestrosa relata a Esther Shapiro, el 27 de febrero de 1972, la anécdota con su casera en su época de estudiante en Nueva Orleans (año de 1936), en que logra romper los prejuicios de esta mujer estadounidense que renta una habitación y en principio rechaza al joven Andrés simplemente por ser mexicano: “La actitud de la señora, sin embargo, había cambiado. Ahora me miraba curiosa, intrigada tal vez de que lo que otro hubiera tomado como ofensa y agravio, injuria y provocación, me hubiera dejado impávido”³⁹. Esa entereza de espíritu se debe a haber padecido con anterioridad la mayor discriminación por una tía política quien lo humilló de niño, asunto abordado en otra de las cartas publicadas intitulada como “Sobre el mi”. Dicha experiencia infantil lo lleva a relativizar el sentido de propiedad y de riqueza, como desamparado aprende que la fuerza del alma va más allá del aspecto material: “[...] como ya lo tengo contado, en aquella sola vez sufrí todos los agravios, las ofensas, las injurias. Y en un solo día lloré todas las lágrimas del mundo. Nada, pues, puede ofenderme ya. No hay ofensa que me alcance. No tengo ya lágrimas que llorar por las miserias humanas. Eso creo, venció en aquella ocasión”⁴⁰. La experiencia que inculca contra el virus de la exclusión y el trato desigual llegó tan cercana como el trato de una tía. La personalidad de Henestrosa se nutre de aquellos episodios en que intentan discriminarlo. Su adolescencia fue formativa al llegar con quince años a la Ciudad de México sin dominar el español pero con la fuerte convicción de cristalizar su sueño de una vida mejor.

La selección de textos en *Cartas sin sobre*, aparecidas como libro en 1996, conforman un mosaico de experiencias que conforman la visión de sí mismo del autor. Cada pieza conlleva la revelación de una faceta propia descubierta ante distintos interlocutores, todos ellos dignos de confianza y de afecto mutuo. De ahí que se descubra la intencionalidad de la misiva “porque en la medida en que nos dirigimos a otro ejercemos algún modo de transacción, administrativa, comercial, afectiva. Buscamos la confirmación del amor [...], el establecimiento de un afecto, el mantenimiento de una amistad, la comprensión del otro, la petición de un favor, el afán de noticias... Los motivos son infinitos pero cualquiera de ellos nos ha movido a escribir”⁴¹. De ahí que como Luis Beltrán Almería advierte hay que “explicar la variedad”⁴² más que determinar la unidad.

4. Sobre retrato de mi madre⁴³

Adolfo Castañón señala de esta obra: “La prosa sencilla y transparente de esta carta [dirigida a Ruth Dworkin⁴⁴ en 1937, publicada como “Retrato de mi madre” en la revista *Taller* por Octavio Paz en 1939] es la que campea por otros textos de la misma índole recogidos más tarde en el libro *Cartas sin sobre* (1996) y que es la segunda manera poética y prosódica de Andrés Henestrosa”⁴⁵. Luis Cardoza y Aragón opina que: “En sus páginas hay una atmósfera personal, claramente expuesta: nos llega a todos y sentimos seres y paisajes con la transmutación que dan las palabras exactas”⁴⁶. Mientras que Ernesto

39. A. Henestrosa, Op. cit., p. 64.

40. *Ibid.*, p. 65.

41. A. Caballé, Op. cit., p. 7.

42. L. Beltrán Almería, Op. cit., p. 245.

43. Ernesto Mejía Sánchez apunta: “Los críticos e ilustradores del retrato de mi madre son cosa de cuenta aparte. Dibujos, buriles o viñetas de Manuel Rodríguez Lozano, Juan Soriano, Vicente Rojo y Alberro Beltrán, nos dicen de por sí las virtudes plásticas del relato. Entre los críticos que han subrayado su valor literario están Abreu Gómez, Carlos Augusto León, Enrique González Casanova, José Luis Martínez, Luis Leal, Mauricio Magdaleno y Luis Cardoza y Aragón”. “Presentación”, en A. Henestrosa (1992). *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*. México: FCE, p. 87.

44. De acuerdo con Cruz Bencomo: “El título de la carta fue puesto, por cierto, por la pianista. A ella se debe el nombre y a ella se debe igualmente que el original se haya perdido. O mejor dicho, a la madre de ella. Porque en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, Ruth Dworkin fue a dar unos conciertos a los combatientes y dejó su casa en poder de su madre, quien dispuso libremente de las pertenencias”, Op. cit., p. 213.

45. Adolfo Castañón. “Cuando el tecolote canta: Andrés Henestrosa (1906-2008)”, en <https://www.lettraslibres.com/mexico/cuando-el-tecolote-canta-andres-henestrosa-1906-2008> [consultado el 17 de octubre de 2018].

46. L. Cardoza Aragón, Op. cit.

Mejía Sánchez considera: “*El Retrato de mi madre* habría que inscribirlo en el género de los relatos autobiográficos, pero también en el epistolar, porque se trata en puridad de un fragmento de carta. He aquí el primer hallazgo: equilibrio, equidistancia entre el diario íntimo y las memorias para el gran público. Así la efectividad vertida en el texto consigue un tono estratégico”⁴⁷. Los distinguidos críticos de la época formulan su juicio sobre la pieza literaria.

En este texto literario destaca la elaboración de la imagen de la madre de Andrés Henestrosa y surge el tópico de la belleza: “He oído decir que fue, durante su primera juventud, la más bonita mujer de Juchitán. Era, dicen, como la flor del pueblo”⁴⁸. Si bien puede ser un lugar común el que un hijo exalte la hermosura materna, es de valorar cómo va hilando la descripción física con el temple de su persona. De tal modo, detalla el autor al observar una foto: “De pie, junto a una silla, una mascada colgándole del brazo, se la ve con esa arrogancia con que siempre adorna sus actos y su andar. Lo que un día dije de las tehuanas y juchitecas que caminaban en verso, que su andar era la poesía del movimiento, me lo sugirió ella”⁴⁹. Aquí se advierte esa ejemplaridad de la madre como una manifestación de la identidad femenina del Istmo de Tehuantepec, región de Oaxaca que ha conservado sus usos y costumbres, por lo que la apreciación del atractivo del sexo opuesto partirá de la contemplación de aquellas mujeres rememoradas por el escritor.

Al elaborar el retrato literario se conjugan rasgos prosopográficos con elementos etopéyicos —tomando en cuenta su definición en los diccionarios de retórica— por lo que no es de extrañar el siguiente apunte: “En 1932 tomamos otras fotos tuyas en la capital de la República. Vieja, cansada como está, conserva en ellas ese gesto altivo que en ti sugirió la idea de indomabilidad. Su mandíbula, un poco salida, parece una quilla pronta a embestir la ola adversa”⁵⁰. Con la edad conserva la prestancia de juventud, Henestrosa se vale de la sinécdoque para caracterizar a su madre, pues en su quijada se denota su temperamento.

Además, el hijo hace un recuento de la vida de madre, conforma la atmósfera en que se desarrolló: “Pasó su niñez en el rancho. Cantos de ave, flores silvestres, debieron darle la primera lección de belleza y de amor. Y el mar que en todo ha de estar presente, la primera lección de infinito. ¿No ves en su mirada lejanías?”⁵¹. Continúa con la elaboración del recuerdo a través de las fotografías familiares. Es el presente de la memoria en que adivina lo que esconden esos ojos que miran hacia horizontes que se antojan distantes. También se definen sus habilidades: “Muchas veces yo con el lápiz, ella con sus granos, me ha ganado haciendo cuentas. Entonces, satisfecha, agrega ufana que ella será muy tonta, pero que llegada la ocasión sabe defenderse”⁵². Surge entonces la condición admirable de una mujer sola que sacó adelante a sus hijos. Un factor fundamental en la construcción de la figura materna es la viudez:

Cuando una ocasión propicia la ponía en trance de explicar su estado, decía que odiaba la luz y que había encontrado un consuelo en la penumbra de su casa. Algunas noches salía a caminar por los caminos. En voz alta llamaba a mi padre: los indios creen que los muertos no se van del todo si una gran culpa, si un gran amor, dejaron en la tierra. Y Arnulfo Morales, mi padre, había dejado aquí a seis hijos y a una viuda. Y era posible que en las noches de luna volviera a verlos. Hubo quien dijera que estaba loca pero no lo estaba. Yo sé que estaba cuerda, que nunca como aquellos días estuvo tan lúcida. Ninguno de sus hijos advirtió aquel drama⁵³.

47. Ernesto Mejía Sánchez, “Andrés Henestrosa”, en <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/68f528d9-b7e9-4fb5-b47b-67d2b5354b2a/30-anos-del-retrato-de-mi-madre> [consultado el 17 de octubre de 2018].

48. A. Henestrosa, Op. cit., p. 29.

49. *Ibid.*, p. 30.

50. *Ibidem.*

51. *Ibidem.*

52. *Ibidem.*

53. *Ibid.*, p. 32.

Mantiene ese lazo con su fallecido esposo y la resignación la lleva a no quebrarse. Es *a posteriori* cuando se revela ese tiempo de duelo con que refiere la conducta materna, pues al parecer esta señora no permitía atisbo alguno de fragilidad, por el contrario, es la proyección de una entereza que ante la adversidad tenía la obligación de manifestar por el bienestar familiar. No obstante, la historia materna se transforma con el diálogo constante con su hijo, quien traza este retrato en el cual los tiempos se funden. Se interpreta su comportamiento a la lejanía:

Mi madre, en viajes constantes a Juchitán en busca de medicinas para curarnos de la malaria, se puso a gastar el dinero. Hacía regalos de cuando en cuando. Y así como otros obsequian una caja de dulces y unas flores, Martina Man regalaba una yunta de bueyes y una carreta, una vaca con cría o un terreno para construir una casa. A sus ahijados, a sus hermanos, a sus sobrinos, a mi abuela, regalaba durante la feria de la Candelaria, única que se celebra en mi pueblo. Alguna vez apadrinaba matrimonios, pagando los gastos⁵⁴.

De tal suerte que un día “y a la vuelta de unos cuantos años, nos quedamos pobres”⁵⁵. No es un lamento si no la aceptación de una circunstancia. Detalla aún: “Quedaban la casa, un potrero, una milpa, unas yeguas, unas cuantas cabezas de ganado y un pequeño terreno, propio para la cría de ganado. Y esto más: quedaba la bravura, su apetencia de trabajo y su disciplina de sufrimiento”⁵⁶. Crecerse ante el infortunio. La admiración es explícita a la par que se enaltecen valores tradicionales de una comunidad en que el dolor es energía para seguir con la vida. Se caracteriza a la madre como valiente, incansable y fuerte, quizá como una manera de referirse a las mujeres indígenas de México, pues se contrapone con la visión usual de la dama débil en busca de la protección masculina. La población femenina de Oaxaca goza de esa fama que refiere Henestrosa, el de ser personas enérgicas, independientes y liberadas. Se trata de un homenaje a quien se le debe la vida. Finaliza el texto con esta imagen: “Y hasta hoy, cuando la mañana apenas se anuncia, se levanta, toma la escoba y barre la casa, riega su jardín, adereza su desayuno, y siempre con la cabeza erguida pasa por las calles del pueblo”⁵⁷.

5. Consideraciones finales

Las cartas de Henestrosa adquieren un valor literario, pues a partir de su publicación les confiere una dimensión de composición poética. Además, les asigna una continuidad artificial, ya que la naturaleza misma de la correspondencia es fragmentaria y ocasional. Al publicar partes de sus epístolas adquieren una perspectiva de unidad que revelan el yo de su autor. Una ruptura con otro rasgo distintivo de la correspondencia es que va más allá de la inmediatez que usualmente constituye el foco de interés del remitente, quien reporta los sucesos del presente. Andrés Henestrosa explora su pasado en las piezas que agrupa en el volumen *Cartas sin sobre*. Tiene el propósito de revelar su yo niño, su yo joven, al interlocutor, aunque sea inevitable acotar el horizonte actual de su enunciación su verdadera intención es constatar a ese que fue en una época pretérita. Se presenta lo que señalamos como desdoblamiento entre el sujeto que escribe y rememora con el que es recordado y descrito. El elemento introspectivo emerge como un componente sustancial de su tono narrativo y, por el otro, la sinceridad con que comparte algo privado –reservado en un primer momento a los destinatarios– al público lector.

En la carta encontramos una expresión literaria en que se revela un tono conversado propio de una comunicación familiar y amistosa que se vierte en la correspondencia. De tal modo, en esta escritura epistolar su autor realiza un ejercicio autobiográfico al configurar la imagen de sí mismo y realizar un autoexamen que conlleva a conocerse para definir su identidad. Andrés Henestrosa acentúa como sustantivo sus orígenes diversos que conforman la esencia de su yo. Con la edición de *Cartas sin sobre*

54. *Ibíd.*, p. 34.

55. *Ibíd.*, p. 39.

56. *Ibíd.*, pp. 39-40.

57. *Ibíd.*, p. 41.

lleva a la esfera pública esta meditación privada de su ser que conjunta las raíces de las cuales proviene. En sus propias palabras Henestrosa nos hace la siguiente confidencia:

Yo soy como un río al que confluyeran muchas aguas, leches, salivas, lágrima y sudores. Tengo del indio, del blanco, del amarillo; y acaso, una gota de judío converso. Todo sumado dio éste que soy: un hombre por cada abuelo, en mí avenidos, tras siglos de pelea. Los he reconciliado, los tengo en paz⁵⁸.

Los géneros que practica son expresiones literarias que han estado al margen del canon de las letras. Ese tono conversado –aquí expuesto– es propio de una comunicación familiar y amistosa que se vierte en las cartas. Al hacer pública su correspondencia, Andrés Henestrosa apuesta tempranamente por la reivindicación del género epistolar al que concede un alto valor estético y, por ende, edita en forma de libro estos papeles privados que regularmente se quedan guardados en un cajón. El aporte de esta obra de Henestrosa a las letras mexicanas es darle notoriedad a una expresión literaria que había quedado oculta. Con anterioridad, en 1967 fueron publicadas por la SEP *Tres cartas autobiográficas* y, en 1979, habían aparecido bajo el título de *El remoto y cercano ayer* cuatro piezas de su correspondencia: “Retrato de mi madre” (carta a Ruth Dworkin, 1937); “Los cuatro abuelos” (carta a Griselda Álvarez, 1969); “Sobre el mi” (carta a Alejandro Finisterre, 1963) y “Una confidencia a media voz”, la primera de ellas fue editada sola en 1940 con un prólogo de Octavio Paz quien aprecia en ella: “Un lenguaje nítido, nunca excesivo, a un tiempo reservado y tierno, sobrio y luminoso. Una prosa de andadura ligera, que nunca se precipita y nunca se retrasa: una prosa que llega a tiempo siempre”⁵⁹. Es el estilo inherente a estas llamadas escrituras del yo tan próximas a este autor oaxaqueño.

Bibliografía

Abreu Gómez, Ermilo (1946). Andrés Henestrosa, en *Sala de retratos*. México: Leyenda.

Beltrán Almería, Luis (1996). Las estéticas de los géneros epistolares. *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, vol. X (1), 239-246.

Caballé, Anna (octubre de 2015). El arte epistolar. Estructuras supervivientes, *Mercurio* (174).

Castañón, Adolfo (noviembre de 2006). Cien años de Andrés Henestrosa. El hombre que dispersó su sombra, *Revista de la Universidad*, (33), 48-58.

Castañón, Adolfo (febrero de 2008). Cuando el tecolote canta: Andrés Henestrosa (1906-2008). *Letras Libres* (110), 46-48.

Castillo Gómez, Antonio (2005). “El mejor retrato de cada uno”. La materialidad de la escritura epistolar en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII, *Hispania*, vol. LXV/ 3 (221), 847-875.

58. *Ibíd.*, pp. 108-109.

59. Octavio Paz, “Agua de la memoria”, en A. Henestrosa (1980). *Retrato de mi madre*. México: Miguel Ángel Porrúa, p. 15.

- Charolet, Blanca. *Henestrosa, el otro: el mío. Palabra e imagen de Henestrosa*. México: Miguel Ángel Porrúa / Cámara de Diputados, LIX Legislatura, 2004.
- Duchêne, Roger (1971). Realité vécue et réussite littéraire: le statut particulier de la lettre, *Revue d'Histoire Littéraire de la France* (71 / 2), 177-194.
- Ciplijauskaitė, Biruté (1998). La construcción del yo y la historia en los epistolarios, *Monteagudo. Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura* (3), 61-72.
- Cruz Bencomo, Adán. *Henestrosa, nombre y renombre*. México: Diana, 2001.
- González Casanova, Dolores (2008). Meanderings and Memories of Andrés Henestrosa, *Voices of México* (81), ene-abr., 100-102.
- Gusdorf, George (diciembre de 1991). Condiciones y límites de la autobiografía. *Anthropos* (29) (Suplementos). *La autobiografía y sus problemas teóricos*, coord. Ángel Loureiro, 9-18.
- Henestrosa, Andrés (1980). *Retrato de mi madre*. Prólogo de Octavio Paz. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Henestrosa, Andrés (1992). *Los hombres que dispersó la danza y algunos recuerdos, andanzas y divagaciones*. Comp. de Alí Chumacero México: Fondo de Cultura Económica (colección "Letras Mexicanas").
- Henestrosa, Andrés (1996). *Cartas sin sobre. Confidencias y poemas al olvido*. Óleos al texto Claudia Ramos. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Henestrosa de Webster (2006). *Cibeles. Andrés Henestrosa en la niña de sus ojos*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Krauze, Enrique (2010). "El embajador zapoteca", en *De héroes y mitos*. México: Tusquets.
- Martínez, José Luis (1993). *El trato con los escritores y otros estudios*. México: UAM.
- Mejía Sánchez, Ernesto (julio de 1968). Andrés Henestrosa. *Revista de la Universidad* (11), 4-5.
- Molina, Silvia (ene-abril, 2008). Andrés Henestrosa Attentive to Detail and Combative, *Voices of Mexico* (81), 97-99.
- Molloy, Sylvia (1996). *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica (Colección "Tierra Firme").
- Pulido Tirado, Genara (2001). La escritura epistolar en la actual encrucijada genérica. *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica* (10), 434-447.
- Reyes Haiducovich, Alexandra (2005). *Henestrosa, hombre de un siglo*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Varios (1989). *Fuente de amistades. Elogio y censura de Andrés Henestrosa*. México, Costa-Amic.
- Varios (1997). *Homenaje a Andrés Henestrosa*. México: Miguel Ángel Porrúa / Departamento del Distrito Federal.
- Violi, Patricia (1987). La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar, *Revista de Occidente* (68), 87-99.

Etnoliteraturas, imagos y desarraigos; primera infancia y desplazamiento en Colombia

FRANCISCO JAVIER PORTILLA GUERRERO¹
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
franciscoportillag@gmail.com

Resumen

El presente artículo es un derivado de la investigación *Memorias del desarraigo*, en razón de evidenciar el por qué los *imagos* de niños en situación de desplazamiento por conflicto armado pueden considerarse como construcciones etnoliterarias que testimonian dinámicas de desarraigo; su objetivo es visibilizar etnoliteraturas que a su vez testimonien procesos de desterritorialización; esta investigación se realizó en la comuna Diez del municipio de Pasto, departamento de Nariño, en el programa de Atención Psicosocial a Familias con Niños Menores de Seis Años en Situación de Desplazamiento del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar ICBF Regional Nariño, bajo la metodología de la Investigación Acción (I.A), en parámetros de la educación social expresiva, dando como resultado una variedad de imágenes pictóricas desde donde se estableció cómo estos niños en particular proyectan e introyectan escenarios emocionales de violencia, en la sinrazón del conflicto armado en Colombia y la necesidad de generar procesos de resignificación.

Palabras clave: Imagos, infancia, desplazamiento, violencia, conflicto, etnoliteraturas.

Introducción

La violencia producto del conflicto armado colombiano fractura las estructuras sociales de las poblaciones periféricas en general, ocasionando formas distintas de asumir realidades para las cuales no hay espacios de transición; en este sentido son muchas los seres humanos que en la urgencia de salvaguardar su vida y las de sus familias asumen la decisión directa de abandonar su territorio y con ello la mayoría de las prácticas sociales y culturales de las cuales hicieron parte en espacios cronotópicos de territorialización. Las desterritorializaciones producto de la violencia por conflicto armado en Colombia vienen siendo una constante, día a día seres humanos rurales arriban a zonas urbanas huyendo de los derivados de la guerra interna en busca de refugio, familias fracturadas ingresan en las periferias de las ciudades en busca de supervivencia; los desplazamientos como resultado de estas desterritorializaciones terminan gestando una serie de prácticas interculturales que vale visibilizar en la intención de com-

1. Maestro en Artes Plásticas y Licenciado en Educación Básica y Preescolar de la Universidad de Nariño. Especialista en Estudios Latinoamericanos, Educación e Investigación del CEILAT, Universidad de Nariño. Magister en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño. Doctor en Ciencias de la Educación de Rudecolombia.

prender como los seres humanos deconstruyen formas de ser en un hacer producto de condicionantes circunstanciales que de alguna forma modelan etnoliteraturas y desarraigos.

Generalmente aquello que se registra desde las instituciones involucradas en la atención psicosocial a aquellos categorizados como desplazados, es la voz del adulto, son sus relatos y narraciones las que imprimen una imagen de la violencia y el desarraigo; empero los niños y niñas, los infantes, los sin voz mantienen invisibilizadas las impresiones experienciales que les provocó el acontecimiento; razón por la cual la pretensión del presente texto es la de asumir como experiencia (etno)literaria el comprender relatos que aún están por visibilizarse. La presente praxis visibiliza al menos dos miradas étnicas, la primera que se establece desde el desplazamiento forzado y el desarraigo, cuando circunstancialmente diferentes grupos humanos, indígenas, afros y campesinos son obligados por acciones de guerra a salir de sus territorios y en el suceso tratar de pervivir en espacios ajenos en una intención reterritorializadora donde convergen con población marginal e históricamente establecida para desde esa praxis comenzar a gestar nuevas miradas, otros contextos que de una u otra forma modifican y modificaran sus sentires. La otra mirada viene dada desde el infante, el niño o niña que es asumido como étnico al ser categorizado como grupo social diferenciado, en una condición discriminatoria de marginalidad y de minoría de edad, niño en situación de desplazamiento integrante de grupos étnicos que en su marginalidad y sus representaciones puede definirse como una etnia dentro de una etnia.

La categoría *etnoliteratura* consta de una articulación entre dos términos, etno y literatura que independientemente llevan implícitos unos condicionantes gramaticales desde los cuales se asume una definición, pero que en conjunción expresan algo más que ser únicamente la expresión literaria de un grupo étnico; ya que en la categoría y los términos son evidentes las complejidades producto de un sin número de relaciones comunitarias producto de prácticas culturales y muchas ellas escapan a las definiciones tradicionalmente establecidas por el logos occidental que se les impone a fin de procurarles una lógica comprensiva. El termino etnia entonces, no solo puede simplificarse para denotar la particularidad de una raza, sino que abarca todo grupo social que desde el orden imperante es considerado como diferenciado (menos) dadas sus particularidades inherentes a lo formal, lo imaginario y lo simbólico, que por su otredad no responden a las categorías macro del canon cultural impuesto por occidente como una totalidad que cierra, y que al intentar definir lo etno impera parcamente sobre lo otro infinito e inabarcable.

En este sentido entonces el termino etnia vendrá a delimitar todo grupo humano que al no ser parte de las categorías del orden imperante, establece desde sus praxis ontológicas y axiológicas una continua elaboración simbólica desde la cual se la identifica, se la particulariza para desde una aporía logocéntrica hacerla parte de una totalidad humana bajo un ethos que le permite salir de sí misma y afectar el afuera y un pathos con el cual se le permite el afectarse en lo interior en intención humanitaria de pervivencia con la atenuante condición de ser mirada desde lo folclórico y/o lo excéntrico. Por otra parte, el termino literatura entendida como la articulación de mundos posibles manifiestos a partir de la palabra (imagen) permite el acceder a otros aconteceres; lo literario implícito en la posmodernidad problematiza la mirada logocéntrica de occidente resignificando postulados a fin de dar cabida a un infinito desde el cual sea posible el hablar para vivir entre los yo de los otros, sus realidades y sus ficciones.

Corresponde a la investigación etnoliteraria,...no sólo conocer cuáles son los elementos imaginarios y simbólicos componentes y determinantes de identidad cultural de un determinado grupo social, sino ante todo, indagar los modos de producción de esos mismos elementos, las matrices vivenciales o el tipo de condición humana y de sentido que cada grupo humano constituye históricamente; es decir sus “estéticas de existencia”².

2. Rodríguez, R. (2001). Ciencias humanas y etnoliteratura. Editorial Unariño. Pasto.

Desde allí lo literario se expresa como esa producción textual plagada de imágenes, símbolos y sentidos sobre los cuales grupos humanos deconstruyen y construyen la posibilidad de habitar en otros mundos, en una quizá performativa puesta en escena que permita hablar a los silencios y a las ausencias así sea por fuera de lo canónico, conformando en ello instrumentos con los cuales asumir una validez de otredad y diferencia en la apertura de diálogos intertextuales que vendrán a nutrir eso que a todo momento se reinventa interhumana y cotidianamente y que se osa conceptualizar como cultura.

Determinar etnoliterario a un texto conjetura de este tejido un origen, cuyo génesis se mantiene fuera de lo canónico así sea este el que lo nombre como tal; en lo etnoliterario autores y actores, así como sus expresiones y referentes están reconocidos desde lo que no son y no podrán llegar a ser en hermética mirada que desde fuera se les impone; empero aun así establecen marcos de referencia que les permite nombrarse a sí mismos como el tejido que se realiza desde lo empírico, en una praxis más emotiva que racional, sensitiva, lejana y cercana, que habla de infinitos y confiere al mundo de la vida un contexto habitado en significantes y significados que de muchas maneras otorgan identidad a unos grupos humanos catalogados como “diferenciados” en relación al yo totalizante que ignorantemente los nombra. Lo etnoliterario permite la visibilidad de esos otros permeando la lente radical e imperativa, desde un espejo cuyo reflejo son esos otros étnicos productores de sentido. “la identidad no desaparece, sino que viene a ser el resultado de una multiplicidad de relaciones, pues todo se encuentra en relación dado que, como ya lo hemos dicho, es el resultado del pensamiento, y en ese sentido es a partir de la diferencia y por la diferencia que algo es algo”³.

En este sentido, los niños asumen de manera peculiar los procesos de desterritorialización y reterritorialización, hay una asimilación al nuevo contexto cuya praxis permite desde el juego estético proyectar imágenes significantes que de ser leídas referencian la existencia de un grupo humano en continua construcción simbólica. El hacer y el sentir gráfico de los niños se manifiesta como texto etnoliterario, elemento desvelador de imaginarios que posibilitan lecturas de los procesos de reterritorialización, en la recuperación del tejido social, el fomento de identidad cultural, recuperación de la memoria; en sí la construcción de un mundo de la vida que se presente como respuesta en un contexto de condiciones generalmente adversas y traumáticas.

1. Los imagos de la violencia, la primera infancia y la necesidad de interpelar la experiencia.

El ser humano intuye su ser a partir de la palabra, hablada, escrita, dibujada, imaginada, y la etnoliteratura estudia grupos humanos socio-culturalmente diferenciados, estableciendo características sociales y culturales que producen territorializaciones o des-territorializaciones, entendiendo la territorialidad como la construcción de un mundo de sentido en un territorio imaginado en el cual define su existencia; y la des-territorialidad como lo opuesto, la pérdida de referentes de vida en razón de una violencia simbólica que lo suprime de los referentes imaginarios como es el caso de los grupos humanos afectados por el desplazamiento por conflicto armado que obligadamente los lleva a definirse en procesos de re-territorialización, como el volver a construir desde lo ajeno y lo lejano un mundo de sentido. Es así entonces que niños y niñas de primera infancia desde esa palabra dibujada pretenden proyectar (in)conscientemente en la (sin)razón y la emoción como en este tipo de violencias ellos como “el otro” (infante) se construyen a sí mismos como individuo social y cultural. Cada imagen y su interpretación hacen posibles tejer un mapa de virtualidades con una pluralidad de trayectos y sentidos, que se relacionan unos con otros y con un otro, aun cuando ese otro no sea más que un yo lector frente al espejo que dibuja con palabra ajena.

Niños y niñas menores de seis años categorizados como primera infancia expuestos al desplazamiento forzado están inmersos en experiencias de vida traumáticas que devienen entre lo que fue, lo

3. Abello, I. (1999). *Identidad y diferencia. Los límites de los conceptos de identidad y diferencia*. Cultura: Teorías y gestión. Colombia: Ediciones Unariño.

que es y lo que será, pasado, presente y futuro se trastocan a razón de la tragedia y el miedo, muchos de ellos han sido testigos de la muerte de un familiar o conocido, el lugar que se les daba como propio ahora les ha sido arrebatado, viajan en precarias condiciones en marcos de incertidumbre a lugares que más que lejanos les son ajenos, no tienen decisión ni palabra, asumen lo que les toca y como les toca condiciones y circunstancias que afectan de forma contundente su forma de percibir el mundo y las razones o sinrazones para habitarlo, en principio se sienten incapaces de afirmarse en contextos urbanos, carecen de las herramientas sociales necesarias para afirmarse a otras realidades, realidades a las cuales fueron arrojados en aras de salvaguardar la vida evitando los consecuentes de la guerra que se les presentan como sinónimo de muerte.

Las instituciones del Estado en este sentido nunca se sintieron preparadas para asumir este tipo de población en tan particulares circunstancias, los espacios educativos y de atención tienen limitaciones y dada la poca documentación ante la multiplicidad de referentes, no son claros los criterios de atención psicosocial y educación que permitan a esta primera infancia asumir de forma pertinente procesos sanos de asimilación y reterritorialización. Si se toma como referente la atención institucional para la primera infancia en la intención de que esta se establezca emocional, social y culturalmente, la comunidad educativa no tiene claros horizontes de comprensión sólidos que les permitan articular procesos de formación apropiados y que sirvan de referente pedagógico a fin de que los infantes, los sin voz adquieran la posibilidad de narrar sus historias en aras de ser parte de un proceso de recuperación emocional. La infancia en situación de desplazamiento deriva de diversos lugares y de diferentes grupos humanos categorizados como étnicos, en el espacio de atención donde se realizó la presente investigación confluyeron niños y niñas indígenas, afros y mestizos, con formas de habitar el mundo distintas, prácticas culturales diferentes y arrojados a un espacio de vida donde necesariamente vienen a manifestarse una serie de experiencias de vida interculturales.

La forma más evidente de manifestación de la experiencia vivida del desplazamiento y la violencia que sobre ellos se ejerció se interpreta manifiesta en los dibujos que cada niño o niña realiza ya que desde ellos se puede inferir a partir de un ejercicio literario de lectura como pudo ser vivida la experiencia; cada grafismo, cada mancha de color o el tratamiento dado al soporte pueden ser indicadores de como dicha experiencia está siendo narrada. Razón por la cual es imperante estructurar espacios de expresión cuyos criterios estén orientados por la sensibilización, la formación, readaptación y el diálogo hermenéutico del logos afectivo e intercultural que obligue al adultocentrismo descentrar el ego de su mirada lectora para sumirse en el habitar ese grupo "étnico" encerrado en la categoría de infante, en la intención de resignificar praxis tradicionales de lectura de la realidad y comprender que como hay otras formas de narrar, estas otras formas exigen otras formas de leer para de alguna manera llegar a comprender etno-literaturas que están más allá de los argumentos herméticos de la gramática sea esta oral o escritural.

Para presumir una valoración de estas imágenes como texto hay que establecer ciertos orígenes que no sólo aluden al objeto como tal sino que incluyen de manera muy relevante los antecedentes y circunstancias de sus autores en una urdimbre que al ser destejida puede inferir en los significantes e ir mucho más allá de un dibujo a lápiz o color realizado por un niño. Primero que todo está el (re)conocer el texto desde la concepción imaginaria de un niño menor de cinco años víctima de desplazamiento por conflicto armado en la república de Colombia, y asentado en el municipio de Pasto y ubicado en un programa de recuperación psicosocial del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, regional Nariño; hasta allí hay dos condicionantes esenciales del texto; el que sea de niños violentados, y el que hable directa o indirectamente de un acto violento, estos dos aspectos cargan de significado al texto, le confieren una semántica propia que lo discrimina frente a otros textos, lleva de por sí a quien los lee a depositar en ellos toda una carga de significantes sobre lo que es un niño frente a la violencia y lo que es el desplazamiento en sí como concepto visto desde fuera confrontado con la imagen construida por alguien que lo vive desde dentro.

Es por ello que se hace necesario que desde lo adulto se estructuren desaprendizajes con criterios de comunicación y diálogo que evidencien el pensar por fuera de los marcos y acudan a la sensibilización frente a otras narrativas, formación interpretativa desde logos afectivos, dinámicos, lúdicos e interculturales. Por todo lo anterior, se hace necesario estructurar un referente quizá pedagógico cuyos criterios estén enmarcados en procesos de sensibilización, formación, readaptación e información desde un esbozo eminentemente dinámico, afectivo e intercultural que permee la categoría de lo étnico y permita a los niños y niñas de primera infancia no solo un bienestar psicosocial sino un adecuado proceso emocional desde el cual narrar sus experiencias vividas en la forma que solo ellos pueden manifestar.

2. La intención básica del imago como etnoliteratura

El interpretar para comprender y viceversa en este caso de los imagos generados por una primera infancia en situación de desplazamiento, se da más como un (re)crear desde el visibilizar para inferir en ellos (las imágenes) como los procesos de desarraigo y (re)arraigo gestan expresiones que de cierta manera se incluyen por sí mismos en la categoría de etnoliterarios ya que son el referente de un grupo humano diferenciado que en su experiencia vivida deconstruye aquello que fue para de alguna manera poder seguir siendo, intuyéndose mediante la “palabra” dibujada, la imagen imaginada un estar ahí, así sea arrojado a una existencia que aún no le es propia.

En los niños menores de seis años los efectos del desplazamiento forzado se interiorizan de forma tal que se expresan emocionalmente, es allí donde la imagen pictórica o imago permite generar consciente o inconscientemente emociones producto de la experiencia y a su vez anhelos en razón de un deseo, siendo la imagen palabra taciturna de una voz minimizada. En la intención de entender por qué estos imagos en estas circunstancias pueden ser interpretados como etnoliteraturas y desarraigos, hay que delimitar qué es o qué se entiende por etnoliteratura; primero debe considerarse que como tal es la construcción de los términos etnia y literatura que en sí mismos plantean ya una definición y que en su conjunción quieren ir más allá de la producción literaria de un grupo étnico.

Etnia, contrario a su génesis, está definida ya no como raza ni como grupo indígena, sino como grupo social y cultural “diferenciado” por ciertas particularidades que se incluyen dentro de lo imaginario, lo simbólico y lo infinito; lo étnico entendido entonces como grupo humano diferenciado al que se le imponen ciertos condicionantes (que desde su praxis interpreta y se interpreta con y desde sus imaginarios), podría manifestarse en este sentido, como una continua construcción y deconstrucción categorial simbólica desde la cual se conceptúa un logos, y con el cual se particulariza y a su vez se integra la diferencia a la totalidad humana con el paliativo categórico de otredad que el hegemónico le impone de ser mirada o leída como y desde lo exótico y lo excéntrico.



◀
Imagen 1. Desarraigo 1

[Fotografía de Francisco Portilla G.]. (Pasto 2003-2009). Expresión plástica de un menor de seis años en situación de desplazamiento por conflicto armado en Colombia. Colección archivo fotográfico del autor.

Entre tanto la literatura comprendida como la construcción de mundos posibles a partir de la palabra y las infinitas posibilidades de lectura que desde las grafías emergen, permite vivir otras vidas, otros aconteceres, construir nuevas formas de interpelar el mundo, quizá para poder habitarlo desde diversas realidades... lo literario como imagen en un

grupo diferenciado como lo es la infancia se da como esa producción textual imaginaria y simbólica de sentidos desde la cual estos grupos humanos condicionados por la experiencia de la violencia deconstruyen y construyen mundos posibles, como esa puesta en escena de los “silencios” que hablan en la ausencia de lo canónico, pero que en sí conforman el medio desde el cual asume la validez de la diferencia y la apertura a diálogos textuales de los que se nutre la cultura, entendida esta como algo que se inventa a diario, ínter-textual y cotidianamente.

Llamar etnoliterario a estos textos supone de estos, una génesis, un gestar, un gesto cuya base está dada desde autores y/o coautores como algo que se sitúa más allá de lo tradicionalmente establecido; es por eso que los imagos son textos capaces de imponer diversos marcos de referencia para nombrar y nombrarse a sí mismos como el tejido que se produce desde lo empírico, lo social, lo cultural y lo comunitario; y desde una praxis racional e irracional, emotiva, sensitiva, lejana o cercana que habla de sentidos y contra sentidos, que da al mundo de la vida un contexto lleno de significantes que dan razones identitarias a grupos humanos “diferenciados” en o con relación a otros. Razón por la cual los imagos pictóricos de los niños en situación de desplazamiento, visibilizados como etnoliteraturas, se manifiestan como silencios escriturales donde se proyectan e introyectan experiencias, emociones y sensibilidades de un grupo humano impulsado a la deconstrucción, y que desde ciertas responsabilidades obligan la lectura de un mundo que por las distancias y las circunstancias no merece ser lejano ni mucho menos ajeno.

En la infancia, la des-territorialidad manifiesta como pérdida del lugar físico y el entorno contextualizado, desplaza de manera perversa lo imaginario, lo simbólico y con ello el sentido referencial de la cultura; esto es lo que define el desarraigo, y en el caso del desplazamiento por conflicto armado la ruptura es mucho más fuerte ya que la salvaguarda de la vida, condiciona la fractura social imaginaria del ser niño como individuo y como colectivo generando una descontextualización de su tejido social en la memoria, la cultura y la identidad; la memoria porque los niños afectados se pueden encontrar bajo dos posiciones diferentes, por un lado la sobre valoración del pasado, lo que señala que todo lo anterior fue mejor, y que del futuro no se puede esperar mucho; por otro lado está la posición de no reconocer el pasado anulando las posibilidades constructoras de la experiencia.

Vivíamos tranquilos en una casa grande de madera, mis papitos trabajaban en el colegio indígena donde habían niños grandes y ahí vivimos también unos días, todo era bonito había mucha naturaleza... durante el desplazamiento vivíamos nerviosos, inseguros y con temor, dejamos nuestra casa...⁴.

Los niños en situación de desplazamiento infieren una situación étnica dada desde el desarraigo ya que niños de diferentes grupos humanos, entre ellos indígenas, campesinos, afros, mestizos, son obligados violentamente a salir de sus territorios y a abordar nuevos espacios donde convergen con poblaciones vulnerables históricamente establecidas, y es desde esa praxis en complejidad donde comienzan a gestarse nuevas miradas en contextos asimilados a entornos que de una u otra forma modificarán sentidos; y con las dinámicas nacerán desde una posible “hibridez”, imaginarios cuyos símbolos desde sus signos planteen nuevos significantes. Es por ello, que los imagos permiten la visibilidad de ese otro por (re)conocer ya no desde una lente radical e imperativa, sino desde un espejo cuyo reflejo es precisamente ese otro desde el cual también se define al infante como ente étnico productor de sentidos, ya que desde su topos este ser humano vivifica su praxis, asimila las imágenes que van a representarlo y contextualizarlo, y desde ellas asumirá costumbres y deónticas que en sí mismas serán la parte nuclear de su cultura, para, a partir de la periferia se pueda interactuar con otras culturas, con otros topos sin perder en su praxis la imagen social que lo representa.

4. Testimonio. Texto escrito de una madre en situación de desplazamiento, quien escribió a nombre de sus niños víctimas del desplazamiento como si fuesen estos quienes narraran la historia; compilado en un taller de sensibilización a cargo del proyecto unidades móviles de atención psicosocial a víctimas de la violencia, 2002.



En cuanto al proceso de reasentamiento en estos niños implica necesariamente su adaptación a nuevas condiciones espaciales, culturales, sociales y económicas y con ello la deconstrucción de signos, símbolos y significantes en pro de nuevos sentidos que impliquen una identidad, territorio común, historia colectiva y un sistema de valores.



Imagen 2. Desarraigo 2

[Fotografía de Francisco Portilla G.].(Pasto 2003-2009). Expresión plástica de un menor de seis años en situación de desplazamiento por conflicto armado en Colombia. Colección archivo fotográfico del autor.

Yo soidesplasadado por la biolencia y vivia en satanga y a ora estí viviendo en ciqriallal y estudio en mosquera y no tengo un ogar fijo y me gustaria que donde llege sea bien recibido, y estudiava en satanga y me tubequeir por que avia mucha violencia y también cuando se metia la gerrilla mataba mucha jente inocente... (Jairo. 2002)⁵.

Los niños asumen de manera peculiar los procesos de desarraigo y territorialización, hay una asimilación al nuevo contexto cuya praxis permite desde el juego estético proyectar imágenes significantes que de ser leídas referencian la existencia de un grupo humano en continua construcción simbólica. El hacer y el sentir gráfico de los niños se manifiesta como texto etnoliterario, elemento desvelador de imaginarios que posibilitan lecturas de los procesos en la recuperación del tejido social, el fomento de identidad cultural y la recuperación de la memoria; en sí la construcción de un mundo de la vida que se presenta como respuesta en un contexto de condiciones generalmente adversas y traumáticas.

Es así como los niños como partícipes y poseedores de un imaginario⁶ social asimilan imágenes desde donde interpretar su mundo; un mundo que los define como gestores de cultura, de una cultura asumida de manera polisémica, como algo que se va dando desde la praxis en los encuentros, las dinámicas, las necesidades y las manifestaciones en tiempos y espacios no limitados y en lenguajes observantes y participantes de los aconteceres. Los niños en situación de desplazamiento, y en el caso de este tejido en particular los niños menores de cinco años, asumen una realidad, la deconstruyen, construyen la suya, y la representan, y para comunicarla la dibujan, por tanto, también son capaces de (re)significarse en su identidad, en las múltiples y heterogéneas formas de vivir, además de (re)significar sus formas de relación, así como los espacios simbólicos que habitan y generar elementos (textos gráficos) cuyas imágenes generen lecturas de un grupo (étnico) humano en proceso de deconstrucción y (re)territorialización.

3. El emerger de los imagos desde las manos del niño víctima de violencia

Buscan por sí mismos su propia proximidad a la alteridad, siéndose otros, que por sus intenciones y circunstancias viven de la confrontación de su decir con el sentir frente al hecho violento, el desarraigo y la llegada desde un topos ajeno, lejano y que se ignora. «yo sentía miedo de que de pronto mataran gente, nosotros nos escondimos debajo de las camas y del miedo lloramos, teníamos mucho miedo porque de

5. Testimonio escrito de Jairo, un menor, víctima del desplazamiento por conflicto armado, compilado en un taller de sensibilización a cargo del proyecto unidades móviles de atención psicosocial a víctimas de la violencia, 2002.

6. Se toma en este texto el concepto de imaginario como la construcción colectiva de representaciones producto de creencias e imágenes que permiten la formación de una identidad colectiva que posibilita el pensar-se y el sentir-se.

pronto mataran gente civil...»⁷. Entonces es cuando la pintura y el dibujo cumplen con la doble función, la endógena cuando se presenta como una proyección emocional de las tendencias inconscientes, y la exógena cuando lo que busca es comunicar; comunicar que accede desde ciertos componentes a la construcción simbólica de sentido y de cultura que aun desde la adversidad los re-presenta, los hace visibles y actores de un logos que desde lo hegemónico les confiere un onthos “étnico.”

En esta, de alguna manera llamada “etnia”, el rol de los niños podría definirse como el de un grupo étnico incluido dentro de otro grupo étnico, ya que hay una marginación frente al referente adulto; su palabra carece de escucha, de hecho el termino infante deviene de sin voz. Puede definirse como grupo humano diferenciado, pero también es capaz en su dinámica abordar redes sociales y construir desde su acontecer diversos significantes con los cuales imaginar sus cotidianidades y representarlas para ser de cierta forma leídas y contextualizadas. “Dibujar es expresar con marcas, imágenes u otros signos lo que a veces no se puede decir con palabras. El dibujo tiene entonces también una función de comunicación”⁸.

El expresar los imagos, les permite a los niños y niñas dejar de ser eso que fueron para poder seguir siendo posibles en las representaciones, que en si se muestran como pequeños universos polisémicos presentes en tiempos y espacios determinados; partiendo de que esas representaciones develan el sentir que como testigos y jueces certifican la existencia de seres humanos que se expresa de cierta manera en la forma como les está afectando el mundo y sus circunstancias. En especial los imagos de los niños y niñas de primera infancia hacen uso de la materia, llámese grafito o pintura, que se agota en la intención representativa, y que concluye cuando consideran que su representación adquiere ya sea para sí o para otros una intención comunicativa. “La significación es el elemento que le brinda la razón de ser...la imagen es la imagen, es la “imagen” y es el creador y es el lector que se inserta en ella para ser y hacerla parte de si”⁹.

4. Espectrales interpretación de la imagen en el acto (co)creador

El acto (co)creador se manifiesta en un hilar de los imagos entramados con las lecturas de los posibles actos lectores, donde la imagen y los atenuantes (violencia y desplazamiento) que le son inherentes provocan en quienes de alguna manera los leen, una sensación que va más allá de simples grafismos, tachaduras y/o espasmos de color sobre un soporte; ya que en esta relación simbiótica entre autor, imago y lectores se establece una reciprocidad intertextual que toma distancia de sí para complejizar la mirada en un horizonte hermenéutico, una función lectora donde las razones del anonimato de quienes gestaron la imagen son obvias y las interpretaciones de quienes las miran son polisémicas, tal como se presentan en el acto contemplativo que se ejerce sobre una obra de arte, donde aquello que se provoca en la psique rara vez se logra traducir a la gramática.

...eso es el arte...la verdad es contemplar por la inteligencia aquietada por las relaciones más satisfactorias de o inteligible. La belleza es contemplada por la imaginación aquietada por las relaciones más satisfactorias de lo sensible. El primer paso en dirección a la verdad es llegar a comprender la contextura y la esfera de acción de la inteligencia misma, el comprender el acto intelectual mismo¹⁰.

Por ello se acude a la reflexión fenomenológica hermenéutica en el intento de asir el sentido esencial de las representaciones, imagos mediando en ello un proceso de apropiación reflexivo de lo que estos vestigios aportan al significado de la experiencia vivida efectuando un contacto cuasi directo con las representaciones buscando comprender como fueron vividas, “el significado de un fenómeno no es nunca simple o unidimensional, sino que es multidimensional y estratificado. Por ello, el significado de la pedagogía no puede aprenderse en una sola definición”¹¹.

7. Testimonio escrito de un menor, víctima del desplazamiento por conflicto armado, compilado en un taller de sensibilización a cargo del proyecto unidades móviles de atención psicosocial a víctimas de la violencia, 2002.

8. Anacona, C. (1994). Educación por el arte. El arte de los niños. México: Ed. El Manual Moderno.

9. Op. cit. p. 133.

10. Joyce, J. (2015). Retrato de un Artista Adolescente. Colombia: Ediciones Éxito.

11. Manen, V. (2003). *Investigación educativa y experiencia vivida*. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad. Barcelona: Editorial Idea Books S.A.

Por ende se hizo necesario abordar las representaciones en estructuras de sentido o estructura de experiencia, a fin de establecer un orden entendiendo que “aprehender y formular un conocimiento no es un proceso que siga unas reglas estrictas, sino un acto libre de “ver” un significado”¹². Las estructuras de sentido o experiencia tendrán como guía de reflexión los temas existenciales del mundo de la vida expresados en, el espacio vivido apoyándose en el postulado de Manen (2003, p. 121). El espacio vivido ayuda a descubrir dimensiones fundamentales de la vida, en este sentido la intención es que los imagos en ilación con los textos den cuenta interpretativa de que sucedió en el hecho violento que precedió al desplazamiento forzado.

Todo espectro es una representación, este ejercicio de interpretación se define como espectrales ya que el termino espectro se aplica a todo aquello que de alguna manera exige una representación, y la idea que se sugiere en esta situación es que los imagos que refieren este artículo provoquen un ejercicio espectral de escritura, escritura limitada a la mirada parcial de quien lo escribe y que como nota aclaratoria sostiene que para otros lectores la imagen pude representarles cualquier otra lectura.



Espectrales



Espectral 1. Exógeno

[Fotografía de Francisco Portilla G.]. (Pasto 2003-2009). Expresión plástica de un menor de seis años en situación de desplazamiento por conflicto armado en Colombia. Colección archivo fotográfico del autor.

Los violetas las flores, la noche cálida, silenciosa, sin estrellas, cómplice de los amores, testigo de los horrores, enrojecida por la pasión, ennegrecida por el dolor, presente y ausente, nunca indiferente. Y el gris el asfalto desde donde añora, cuando la Imagen parece estar terminada empieza a oscurecerse como si se estuviese negando, borrando; una sombra oscura cubriendo la gente, las montañas, la casa... y ella se vuelve sombra, su sombra que interactúa con otros y con esos otros se re- crea así misma... para volver a creer.

El dibujo manifiesta manejo de la figura humana en un entorno quizá aquel que referencia el lugar de procedencia, el sol amarillo y un sol sin color la casa roja y una rosa roja contrastan con las otras figuras incluidas la humana que no tienen color; el color rojo como aquello significativo que aún vive desde la experiencia o desde la memoria, aquello que se niega a dejarse atrás; la figura humana en primer plano traza una diagonal hacia las montañas creando sentido de profundidad como la relación presente-pasado fuese la conexión de uno de los consecuentes del desplazamiento quizá manifestando un alejamiento puesto que les da la espalda. “la realidad permanece siempre cifrada, expuesta a la interpretación, y por ello el error, articulada en un juego de espejos que provoca la dualidad o la ambigüedad última de todo sentido”¹³.

12. Op. cit., p. 97.

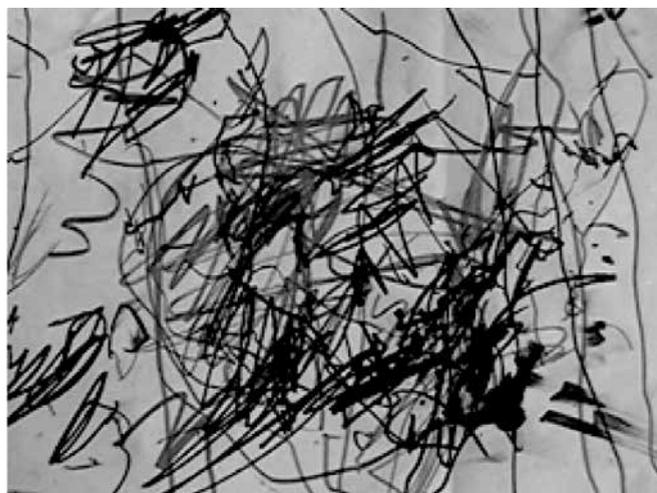
13. Cuesta A. (1999). Poema y enigma. España: Huerga y Fierro Editores.

Imágenes cargadas de grafismos expresivos donde no hay elemento visual directamente reconocible, una composición muy rica en plasticidad, movimiento y color, hay un garabateo constante y dinámico que desde su anarquía en el manejo de la línea ofrece una riqueza en su fuerza visual; la selección del color mantiene una fuerte tensión en la armonía, cuando se coordinan los diferentes tonos cálidos y los diferentes tonos fríos que se matizan gracias al contraste por el negro de la tinta y el blanco del soporte.



Espectral 2. Memorias

[Fotografía de Francisco Portilla G.]. (Pasto 2003-2009). Expresión plástica de un menor de seis años en situación de desplazamiento por conflicto armado en Colombia. Colección archivo fotográfico del autor.



Espectral 3. Exógeno

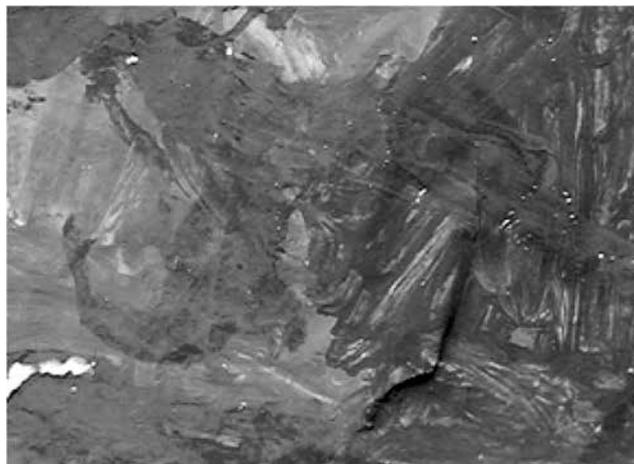
[Fotografía de Francisco Portilla G.]. (Pasto 2003-2009). Expresión plástica de un menor de seis años en situación de desplazamiento por conflicto armado en Colombia. Colección archivo fotográfico del autor.



Espectral 4. "Supervivencia"

[Fotografía de Francisco Portilla G.]. (Pasto 2003-2009). Expresión plástica de un menor de seis años en situación de desplazamiento por conflicto armado en Colombia. Colección archivo fotográfico del autor.

Imágenes, donde la mancha y la selección del color conforman la composición; en este texto el color en su materia es quien mantiene una lucha por la "supervivencia" en el espacio, quizás pueda tomarse como una proyección emocional mucho más directa del autor, el rojo es agredido parcialmente y aún así su fuerza hace pre-ver su existencia, como si fuese una mancha de sangre. "En el instante en que escribo estas líneas veo el rojo rostro ensangrentado del pintor acercarse a mí en un muro de girasoles aplastados, en una fantástica combustión de rescoldos de jacinto apagado y hierbas de lapislázuli"¹⁴.



14. Artaud, A. (2007). Van Gogh, El suicidado por la sociedad. Argentina: Editorial Argonauta.

Conclusiones

No son entonces estos grupos de humanos, campesinos, indígenas, afros, desplazados por la codicia y la violencia de unos cuantos ante la pasividad e indiferencia de todos, una etnia, una etnia de etnias, una “meta etnia” obligada por las circunstancias a vivir en guetos; y los dibujos de sus niños (pequeña etnia dentro de la etnia), ante la invisibilidad de su palabra y el aun desconocimiento de la escritura, la posibilidad de vivir y soñar mundos y de desvivir pesadillas; de hacer (etno)literatura. No es su culpa ni su responsabilidad, así como no lo es para el artista pintor o literato que sus textos no puedan o no quieran ser leídos, pero están ahí, existen y eso es lo que importa. “De una parte, la dinámica interna que preside la estructuración de la obra de proyectarse fuera de ella misma y engendrar un mundo que será verdaderamente la cosa del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que yo llamo el trabajo del texto, la tarea de la hermenéutica es la de reconstruir este doble trabajo del texto”¹⁵.

Si es o no etnoliterario es interpretable, “la etnoliteratura, no constituye un sistema de operaciones entregadas al mero análisis de objetos textuales: solicita y compromete ante todo eventos de la dimensión inaugural de la alteridad asumida...como una emergencia de objeción fundacional, inagotable cuestionamiento de la interioridad del sujeto y el grupo”¹⁶ o no es cierto que en sus orígenes y aun hoy el termino *ethnos* se utilizó para excluir, para diferenciar y marginar al otro que no es como yo; y que la literatura.. “la noción convencional le cede el paso a una acción investigativa atenta a la zona étnica y a la impropiedad que sus elementos comparten de manera singularmente responsable”¹⁷... desnuda de la letra o la palabra no es más que la posibilidad de imaginar y vivir mundos, soñarlos, como para compensar como diría Carlos Fuentes, lo que la experiencia nos niega.

En síntesis, podría decirse que lo etnoliterario como resultado de un conocimiento depende de la manera como se orientan las preguntas, porque desde allí se hacen posibles como respuestas, mundos que de por si no logran abarcar una totalidad pero que permiten hacer visible formas y modos de pensamiento que hablan de una cultura global, y que solo puede definirse en y desde sus diferencias, y si se ignora el paradigma hegemónico, si todo puede sumirse como étnico, entonces nada lo es. “...La subjetividad social es la forma en que se integran sentidos subjetivos y configuraciones subjetivas de diferentes espacios sociales formando un sistema

en el cual lo que ocurre en cada espacio social concreto esta alimentado por producciones subjetivas de otros espacios sociales”¹⁸.



◀ Imagen. Taller de pintura

[Fotografía de Francisco Portilla G.]. (Pasto 2003-2009). Colección archivo fotográfico del autor.

15. Ricoeur, P. (2011). Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido. México: Ediciones Siglo XXI.

16. Mazzoldi, Bruno. La comunidad de lo impropio. De la etnoliteratura a la regionalidad de las prácticas universitarias: Experiencias y esperanzas en Nariño. Septiembre de 1999.

17. Op. cit. Mazzoldi, Bruno.

18. González, F. (2008). Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. Revista Diversitas - Perspectivas en Psicología, volumen 4 (2), 225-243.

Bibliografía

Abello, T. I. (1999). Identidad y diferencia. Los límites de los conceptos de identidad y diferencia. *Cultura: Teorías y gestión*. Pasto, Colombia: Ediciones Unariño.

Artaud, A. (2007). Van Gogh, *El suicidado por la sociedad*. Argentina: Editorial Argonauta.

González, F. (2008). Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Revista Diversitas - Perspectivas en Psicología*, Vol. 4 (2).

Joyce, J. (2015). *Retrato de un artista adolescente*. Colombia: Ediciones Éxito.

Manen, V. (2003). *Investigación educativa y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*. Barcelona: Editorial Idea Books S.A.

Cuesta A. (1999). *Poema y enigma*. España: Huerga y Fierro Editores.

Ricoeur, P. (2011). *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.

Rodríguez R. (2001). *Ciencias humanas y etnoliteratura*. Pasto, Colombia: Ed. Unariño.

Así me nació la conciencia: Rigoberta Menchú, literatura y política

ALVARO AUGUSTO FABRE RIVERA
Universidad Santo Tomás
alvarofabre@hotmail.com

RESUMEN

Una lectura del libro escrito en colaboración y que narra la vida de la Nobel de Paz, Rigoberta Menchú, da traspie a establecer una serie de conclusiones respecto a la intervención política y social intro de la literatura, con énfasis en la Latinoamérica. Aspectos tales como la vulneración de Derechos Fundamentales dentro de las comunidades indígenas, la corrupción estatal, la lucha de clases, las creencias y costumbres de los pueblos originarios, entre otros; permiten clarificar el impacto de ellos dentro de la literatura de determinada época y su implicación en el mundo que la rodea, hecho que termina por convertirse en un referente histórico e indispensable a la hora de establecer discusiones respecto a ello.

Pese a que el libro mencionado se condensa como una autobiografía, el elemento narrativo está presente y lleva a la presente discusión. Por tanto, deviene realizar un resumen de la obra de forma breve, continuar con su ubicación en el ámbito histórico, para seguidamente establecer los puntos reflexivos relativos a la política y la literatura.

Palabras claves: Rigoberta Menchú, Política, Literatura, Latinoamérica.

Introducción

*No tuve un colegio para mi formación política,
sino que mi misma experiencia traté de convertirla
en una situación general de todo el pueblo.* Rigoberta Menchú

La vida familiar, política, religiosa y demás de Rigoberta Menchú entraña un proceso de conocimiento y acercamiento a la figura del empoderamiento femenino en el siglo XX y de conocimiento de factores propios de la cultura latinoamericana y en especial guatemalteca e indígena, pudiéndose considerar una forma esencial dentro del movimiento feminista de los presentes años. El libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* escrito por la autora Elizabeth Burgos en los años 80, traduce de forma biográfica la vida de la Nobel de Paz y en una creación narrativa conjunta entre Menchú y Burgos se funde un texto literario que traspasa la biografía y se presenta como máxime de los movimientos literarios del siglo anterior en Latinoamérica.

En una mezcla literaria que envuelve hechos históricos exactos y que resume en buena forma la niñez, adolescencia y adultez de Menchú, en paralelo con los hechos políticos que sucedieron en

Guatemala para la época y la participación constante de ella; este libro permite condensar una serie de aspectos propios de las culturas indígenas del país Centro Americano y de los procesos de descolonización acaecidos hacia 1950 en buena parte de Latinoamérica, incluso describiendo de forma precisa las condiciones de vida y laborales de buena parte de la población de Guatemala para 1960. Superior a ello, este libro permite observar como los efectos y causas políticas de una era histórica participan de forma activa en todos los escenarios sociales, en este caso permeando la literatura y sus autores.

Por ejemplo, los periódicos hogaño traducen la esencia del libro objeto de esta discusión en los siguientes términos:

La cita proviene del libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así nació mi conciencia*. Para la fecha en la que fue publicada —1983, escrita a través de la pluma de la periodista Elisabeth Burgos—, la hija de Vicente Menchú apenas comenzaba a afianzar su español, tenía 24 años y buscaba a través de su testimonio hacer visible ante el mundo la persecución, segregación e injusticia sufrida por los campesinos mayas de Guatemala. Su autobiografía era, en realidad, la historia de su familia y la historia de un pueblo, un pueblo cuyos niños crecían acostumbrados a cenar comida para perros y morían intoxicados por pesticidas mientras trabajaban en los cafetales (Tovar, 2017).

Desde este tipo de manifestaciones y tomando como referente esencial el texto referido, es que el presente artículo se presenta bajo la forma del ensayo reflexivo y se ajusta a los presupuestos de la investigación científica, no rigurosa; pero con un trabajo investigativo formal y recurriendo a fuentes formales de investigación, tales como textos académicos, notas periodísticas, investigaciones científicas, y demás. Para el correcto desarrollo del mismo se ha planteado esquemáticamente dividir la discusión en tres acápites: en primer lugar se resume el contenido general del libro biográfico *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* escrito por Elisabeth Burgos; para acto seguido ubicarlo en el contexto histórico de Guatemala en el siglo XX por ser este el escenario de crecimiento y formación de la Nobel de Paz Menchú, y en último lugar, se pretende relacionar la literatura con los aspectos políticos y viceversa en los contextos sociales de la Nobel de Paz.

Luego de acercarse al tema objeto de análisis mediante la forma ya descrita, se propenderá por establecer una serie de conclusiones e incluso recomendaciones que colaboren en posteriores procesos de investigación sobre la materia y en el forjamiento de lineamientos generales en el ámbito de la literatura y las ciencias políticas. La metodología de la cual se tomará partida se entiende es del tipo netamente cualitativo, pues no se hará uso de datos estadísticos ni similares, más cuando los resultados objeto del mismo se enmarcan no dentro de las ciencias exactas, si no de las ciencias humanas.

CAPÍTULO I

De cómo se gestó y lo que es *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*

Una lectura integral del libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* permite identificar aspectos puntuales en varios frentes que terminan inmiscuidos en el mismo, piénsese la vida de la comunidad indígena Quiché de Guatemala, la lucha política de la familia Menchú, las tradiciones autóctonas de los pueblos indígenas, sus rituales y creencias, los procesos de alfabetización y muchos aspectos más. Adentrándose en la esencia propia del escrito, se encuentra que la autora elabora la biografía de Menchú desde la misma perspectiva de la titular del libro, refiriendo que para su elaboración se reunió con Menchú en París y de ahí su acercamiento personal a la narración.

Entonces encontrar la matriz del texto significaría acercarse a dos particularidades: primero la narración propia de Menchú, segundo la mirada exterior de Burgos. Después de acercarse livianamente al libro, se identifica que la narración es perfectamente lineal, partiendo de las mismas palabras de Menchú, rodeada por una serie de características particulares de su familia y su relación con el entorno indígena; acto seguido describe su etapa de madurez y concluye con las gestas políticas y sociales en que se vio envuelta la protagonista de la historia. Así, el texto se divide en 33 capítulos, bautizados con

particularidades respecto a la vida de Menchú tales como la vida en la finca o los rituales propios de la comunidad Quiché.

Entonces indagar sobre la razón puntual génesis del texto podría resumirse a vista básica en la necesidad de exteriorizar las particularidades y vivencias de la Nobel de Paz y desde dicha exteriorización poder transmitir y educar en el respeto a la diferencia y en el respeto a los Derechos Humanos. Según algunos autores esta narrativa puede considerarse como discurso testimonial, léase lo siguiente “El texto está inserto en una narrativa que en Centroamérica es conocida como discurso testimonial. La violencia sufrida en el istmo durante los largos años de guerra, las múltiples relaciones de subordinación (etnia, género, clase) y las numerosas masacres de indígenas a manos del ejército, dejaron una profunda huella de ira, frustración y dolor” (González, 2012).

Por ello, este tipo de literatura biográfica se enmarca en la realidad con un narrador omnipresente u omnisciente, quien de forma detallada dispone los hechos de acuerdo a como han ido presentándose en el tiempo y con las características propias que lo bordearon o conllevaron. Las biografías se han convertido en los últimos años en referentes literarios importantes a lo largo del mundo, publicándose en demasía y con particularidades especiales, por solo reseñar una, emitiéndose según la posición del autor, esto es en primera persona como es el caso del libro “Yo soy Malala” escrito por la misma Malala Yousafzai; o en tercera persona como el libro *La ridícula idea de no volver a verte* escrito por la autora Rosa Montero y que detalla la vida de Marie Curie, y así una serie de puntos más.

Centrarse en este tipo de literatura biográfica o autobiográfica envolvería una tarea investigativa extensa, puesto que mucho se ha debatido sobre ella y se han dado un sinnúmero de clasificaciones al respecto, “Los géneros biográficos se podrían definir y catalogar en relación a muy diversas categorías, como podrían ser las fuentes utilizadas: orales, escritas, o visuales; la naturaleza o formato, o el ámbito de extensión o alcance –privado o público: personal, familiar, profesional, comunitario o social–, pero también en función de su estructura y del punto de vista del autor” (Morales, 2017). Sobre *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* se identifica como un texto bipartito, por una parte es narrado en primera persona pero desde la experticia de una tercera persona.

Adentrándose en la estructura capitular del libro se encuentra que el mismo se puede fraccionar en dos narraciones temporales de acuerdo al avance de la historia de vida de Menchú: del capítulo primero al doce se describe la niñez, los trabajos en el campo, la recolección de café y similares desde la óptica de la protagonista; del capítulo trece en adelante y hasta el final se plantea la participación política de Rigoberta y su familia, haciéndose un énfasis especial en su padre, Vicente Menchú, y en situaciones que la convocaron al trabajo político y común; mezclándose paralelamente en la línea de todo el libro narraciones que delinear los rituales y creencias de la comunidad indígena Quiché. De lo anterior, se observa que en este trabajo tiene un mayor interés en la segunda parte, toda vez que la relación política-literatura se descubre a mejor término en este apartado.

Rigoberta Menchú nació en el año de 1959 dentro de una comunidad indígena de Guatemala, que como ya se indicó es la etnia Quiché, una de las más grandes dentro del territorio guatemalteco, puesto que se ubica dentro de las tres con mayor relevancia en el país Centroamericano; hecho que hace que la escritura de los primeros capítulos se plantee desde tal escenario: una niña pobre que explica de forma eidética su crecimiento dentro de dicha comunidad; Menchú concretiza tal situación dentro del siguiente apartado del libro: “*es larga la historia de mi aldea y es muy dolorosa muchas veces*” (Burgos E., 1982).

Válgase abrir un paréntesis en este punto respecto a la importancia de la condición indígena de la Nobel de Paz, ello teniendo en cuenta que la comunidad indígena tanto en el libro como en la vida de la narrada se pontifica como central, importante e imprescindible; por tanto, la cosmología indígena de Latinoamérica se caracteriza por poseer una relación simbiótica con la naturaleza y su poder y de ahí su vínculo con todo el proceso de desarrollo del ser humano: el nacimiento, la madurez, el casamiento, la muerte, etcétera; puntos que se tocan delante dentro de este escrito; empero entiéndase que “La

identidad cultural se alimenta de elementos principales que para el caso específico de los pueblos indígenas de Guatemala se refiere a Idioma, Autoadscripción, traje, Costumbres y Tradiciones” (Cañas, 2014).

Ahora bien, del capítulo I al XII, apartado que a intención del autor de este trabajo se denomina “La niña Menchú”, se elabora un atlas de la infancia y crecimiento de Rigoberta y desde ahí un acercamiento a su familia, sus amigos y en general a su comunidad. Al leerse estos se desprenden varios puntos clave que se sintetizan en los siguientes contextos:

1. La importancia del lenguaje para el relacionamiento de la comunidad indígena y los mestizos o ladinos.
2. La opresión del pueblo indígena en Guatemala.
3. Proceso de aculturación de la comunidad Quiché.
4. Crítica a los problemas económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas guatemaltecos en mediados del siglo XX.
5. Concepción de respeto y no abuso de la naturaleza de la comunidad Quiché.
6. Conservación de las costumbres indígenas.
7. Descripción de la situación laboral de los indígenas en la Guatemala del siglo XX.
8. Acercamiento de la comunidad indígena guatemalteca con el pueblo mestizo.
9. Narración de la situación política previa al incendio de la embajada española en Guatemala el 31 de enero de 1980.
10. Situación económica de la familia Menchú.
11. Condiciones de discriminación en contra de la mujer indígena.
12. Uso de la violencia en la defensa y reconocimiento de los derechos indígenas.
13. Relacionamiento de la religión católica con las comunidades indígenas guatemaltecas.
14. Incursión del Estado en las comunidades indígenas por medio de sus agentes puntualmente por intermedio del Ejército Nacional.
15. Autodefensa de los pueblos indígenas.

Profundizar en cada uno de estos ítems atraería un sinnúmero de análisis respecto a los presupuestos encontrados dentro del libro, motivo por el cual aquí conviene relacionarlos todos y dar una mirada global del texto. Por ello, de esta primera parte es afirmable que se enfoca en entretejer una mirada global de la situación social, política, económica, laboral, de la mujer, de los niños, y demás, de la comunidad indígena Quiché dentro de Guatemala. Aunado a lo anterior, este apartado intenta mezclar estos aspectos con la posición de dicha comunidad en la vida común guatemalteca de mediados del siglo XX, desdeñando los acontecimientos más importantes de tal periodo.

En tal medida, se determina por ejemplo que laboralmente las condiciones de trabajo de los indígenas dentro de las fincas de los mestizos, especialmente en labores de recolección de café y algodón; conllevaban un desconocimiento manifiesto de los derechos esenciales de los humanos; ello porque existían inconsistencias del tipo: salarios ínfimos respecto a las labores realizadas, existencia de trabajo infantil, existencia de pésimas condiciones laborales, y demás hechos que dan por sentado la necesidad de reposicionamiento de las comunidades ancestrales.

Del capítulo XII en adelante, que a intención del autor se denomina “Acción Política”, se propone una narración entorno a la activación política de Menchú tanto en su comunidad como en otras comunidades ancestrales de Guatemala; lo que se divisa como su apertura al trabajo comunitario, apartado que nace con la explicación de la muerte de su amiga en el trabajo de recolección de café a causa de la aspiración de fumigantes y el viaje de Menchú a la Ciudad de Guatemala a trabajar como empleada doméstica; todo esto en unión con el trabajo constante y permanente de su padre en temas políticos con énfasis en defensa del territorio y reconocimiento de los Derechos Humanos de los indígenas.

Sobre lo anterior, señala Menchú en su biografía lo siguiente: “*y daba una conclusión, que la raíz de nuestra problemática venía de la tenencia de la tierra*”. Aunque en efecto es claro que la situación jurídica de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas ocupaba un gran renglón en la palestra pública de la Guatemala del siglo XX, de la lectura del texto se encuentra que este no era el único inconveniente que revestía atención; como se señaló y se señalara párrafos abajo, las condiciones laborales de los indígenas, la violencia contra las mujeres, la discriminación a la diferencia étnica, la violencia ejercida por el Estado, y demás, eran producto de un conjunto de particularidades derivadas de los asuntos políticos de tal momento histórico.

Es, por tanto, que la segunda parte se cobija en explicar las causas y consecuencias de la situación política de Guatemala en el siglo XX, enfatizándose en el efecto divisor y transgresor de las comunidades indígenas. Dentro de los ítems que se relacionan con tal lucha social se plantean el atentado a la embajada de España en la Ciudad de Guatemala en 1980 y el exilio a que se vio obligada la Nobel de Paz a razón de su liderazgo político y común. Como atrás se hiciese, atínese a resumir las cuestiones principales que se manejan en estos capítulos, puntos que se entremezclan con toda la descripción de Burgos y que terminan avante por alentar las conclusiones del presente:

1. Resumen de las actividades de acoso y violencia sexual contra las mujeres indígenas, puntualizando en la perpetrada por los agentes estatales.
2. Evaluación de los procesos de discriminación hacia los pueblos indígenas.
3. Señalamientos y violencias sustentadas en diferencias de pensamientos y actividades políticas a las imperantes en la época.
4. Especificación de los actos de corrupción cometidos por agentes del Estado guatemalteco, acentuándose en la camaradería entre el gobierno de turno y las clases altas guatemaltecas y engaños efectuados a los miembros de las comunidades ancestrales respecto a la posesión de sus tierras.
5. Formación y formalización de organizaciones indígenas de lucha por los derechos, ahondando en el Comité de Unidad Campesina (CUC) y las organizaciones de mujeres.
6. Procesos de represión en contra de las organizaciones sociales indígenas nacientes, tales como violencia sexual, tortura y secuestro.
7. Encarcelamiento y muerte de Vicente Menchú en el ataque a la embajada de España en la Ciudad de Guatemala en 1980.
8. Tortura y muerte de un hermano Menchú en manos de agentes estatales.
9. Decisión de Rigoberta Menchú de aprender el castellano.
10. Persecución y muerte de la madre de Rigoberta Menchú por parte del Ejército Nacional.
11. Relación de la mujer indígena con la naturaleza y su diferencia con las mujeres mestizas o ladinas.
12. Narración de la lucha política y social de Rigoberta Menchú.
13. Proceso de exilio de Rigoberta Menchú.

Aleando todo lo propuesto, se retiene que la segunda parte del libro tratado da luces respecto a la relación política de Rigoberta Menchú y las deducciones que esta aborda desde su propia idea de la vida y sus variantes. Así, la decisión de Menchú de aprender el castellano reviste una especial característica de las implicaciones que tuvo que efectuar en procura de defender sus derechos y demandar sus problemas; sumado a que conocer una lengua extranjera desconocía el respeto por sus costumbres y realidades ancestrales. En el libro se encuentran apartados del siguiente tipo que ayudan a esta reflexión: “*pero con una tarea política: a organizar a la gente y al mismo tiempo darme yo misma a entender contando mi pasado, contando lo que causaba mi historia, las causas de todo el dolor que sufrimos*”.

Precisamente, la actividad Política de Menchú no solo se reduce al conocimiento de las problemáticas de su pueblo, puesto que ella se convierte en un sujeto activo político que reclama a viva voz la igualdad, justicia y materialización de derechos en pro de sus congéneres y que con su vida defiende la causa que la llama. Este reconocimiento como sujeto político de la protagonista es el elemento integrador que colabora con la formación e integración de este escrito, teniendo en cuenta que no se equipara las características de un sujeto político a las de un sujeto político activo.

Andando en la construcción de este documento, encuéntrase que en el libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* se mezclan con las narraciones biográficas de la protagonista relatos acerca de las creencias y costumbres propias de las comunidades indígenas guatemaltecas, en especial de la comunidad Quiché. Hablándose de la relación de los seres humanos con el medio ambiente, se descubre que la comunidad de Menchú da significaciones especiales a las definiciones del nacimiento, a la adultez y a la muerte, igual que representa ideas con animales y realiza ritos especiales para etapas como el crecimiento, el matrimonio y similares.

Para el caso Latinoamericano, la temática respecto a las costumbres de las comunidades indígenas se ha centrado en el respeto y conservación de la misma por encima de su exploración o aprehensión, toda vez que en este territorio se identifican la coexistencia de un pluralismo no solamente social, teniendo en cuenta que es un pluralismo cultural, el cual se encuentra sesgado en dos sectores: una comunidad no indígena con una idea de vida occidental y comunidades indígenas con identidades múltiples y diversas¹. Por lo tanto, las funciones de los Estados Latinoamericanos se han orientado a este tipo de acciones de salvaguarda de las culturas ancestrales y de respeto hacia sus creencias y costumbres.

Refiere Menchú en su descripción literaria que dentro de la comunidad Quiché de Guatemala cada uno de estos ritos se celebra de la siguiente manera: el nacimiento es de las celebraciones más importantes porque se vincula con el acto de la vida y de ahí que sea un momento solemne y especial, en el cual los señores elegidos de la comunidad colaboran con el proceso pre y post parto, con actividades como por ejemplo la incineración de la placenta y la designación del nacido como hijo de la comunidad. A más, los primeros ocho días el nacido no puede ser visitado ni tocado por nadie ajeno a su madre en intención de conservarles su pureza y es hasta los siete meses de nacido que se le pone en relación con el medio ambiente.

Sobre los ritos que se celebran durante la vida de las personas indígenas refiere Menchú por ejemplo la ceremonia de los diez años, la ceremonia de la siembra y la cosecha y la ceremonia del casamiento; eventos que se configuran como momentos trascendentales para cada uno de los integrantes y que colaboran en la reafirmación de sus creencias y convicciones. En tanto, la ceremonia de los diez años representa la entrada a la adolescencia y la vida adulta, la ceremonia de la siembra y la cosecha se vincula con la solicitud de abundancia de los sembradíos y la ceremonia del matrimonio es aun más compleja y solemniza la unión del hombre y la mujer.

Del matrimonio indica que la ceremonia es tan relevante que se divide en cuatro etapas: el primero denominado “abrir las puertas” relacionado con la entrada a la casa de la novia por parte del novio, el segundo que es el compromiso ante los mayores en donde el novio sienta su voluntad de casarse, el tercero el cual es el juramento que es un ritual más formal de compromiso, el cuarto que en esencia es el matrimonio. Otros dos aspectos que Menchú describe en sus historias, los cuales se relacionan con las creencias de la comunidad son la concepción de una figura conocida como “Nahual”, el cual se presenta como una sombra con la que todas las personas nacen y se determina de acuerdo con el día de nacimiento y esta ejemplificado por medio de un animal.

1. La región de Latinoamérica, se caracteriza por una diversidad cultural que configura dos formas diferentes de interpretar la realidad. Estas formas de pensamiento se manifiestan: i- La primera desde el antropocentrismo fundamentado en la visión occidental de la vida, donde prevalece la defensa de los derechos humanos y los derechos individuales como sinónimo de los derechos del hombre, un modelo económico enmarcado en la tecnología de punta y el libre mercado. ii- La segunda forma es de carácter cosmogónico, que implica una relación indisoluble e interdependiente entre Universo, Naturaleza y Seres humanos, la promoción de los derechos colectivos y un modelo de producción comunitaria (Batzi, 2005).

El otro aspecto que atiende Menchú es el respeto y aprecio por la naturaleza por parte de las comunidades indígenas, aspecto que se da por descontado desde la misma cosmología de dichos grupos sociales y su vínculo especial con el medio ambiente. En la comunidad Quiché dice Menchú, la tierra es la madre del hombre y con ello se desprende la protección de todo en lo que ella habita, es decir, es vital para el hombre la conservación del agua, de los árboles, incluso del mismo hombre. En el texto analizado señala Rigoberta lo siguiente: “*tenemos que respetar la vida, la pureza, lo sagrado que es el agua*”... “*respetar la naturales es respetar la vida*”. Sobre el ritual de la muerte explica Menchú que la muerte resulta siendo una forma de traspaso de conocimientos y costumbres de los ancestros, motivo por el cual se celebra una ceremonia donde se habla del difunto tanto de las cosas buenas como de las cosas malas.

CAPÍTULO II

La Guatemala del siglo XX, literatura y política

Organizar temporalmente y en todos los ámbitos el desarrollo histórico de Guatemala en el siglo XX avoca la lectura de varios documentos que ayuden a la plasmación de la vida política, jurídica, social, económica, cultural, social y demás del país. A este escrito conviene resumir esta historia en dos etapas: antes del nacimiento de Rigoberta Menchú y después del nacimiento de Rigoberta Menchú. Lo anterior, considerando que metodológicamente resulta preciso realizar este tipo de partición, ello con el fin de concretar puntos clave del proceso histórico Guatemalteco y a partir de esto su relación con Menchú y con el libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*.

Rigoberta Menchú nació en el año de 1959 y Guatemala como República se independizó relativamente del Reino de España en 1821 al surgir el proceso de Independencia de Centroamérica; hechos que conjeturan que la historia guatemalteca no difiere mucho de la historia de colonia de todos los países de América Latina. Por lo mismo, para el nacimiento de Rigoberta Menchú, el Estado de Guatemala ya había transitado de un periodo de colonización hacia la conformación de una República independiente, proceso que encarna una serie de cambios, modificaciones y discusiones al respecto. Ante lo anterior, válgame decir que aquí no resulta pertinente discutir sobre el proceso de independencia Guatemalteco, por el contrario ver las consecuencias posteriores de este.

En tal dirección, para el siglo XX Guatemala había transitado entre un periodo de dominación transnacional, específicamente por parte de España, como le había ocurrido a la mayoría de países americanos a excepción por ejemplo de Brasil y Estados Unidos, hacia la formación de una República independiente y autónoma. Por ende, para la formación de un nuevo Estado se requería la constitución de un nuevo sistema político, jurídico y social capaz de atender las necesidades y demandas del pueblo. Constitucionalmente y atendiendo a que este es un elemento integrador vital en la vida política de cualquier Estado, Guatemala desde 1821 hasta 1959 tuvo cuatro constituciones; a saber, la Constitución Federal de la República de Centro América de 1823, el Acta Constitutiva de la República de Guatemala de 1851, la Ley Constitutiva de la República de Guatemala de 1879 y la Constitución de la República de Guatemala de 1945².

La primera mitad del siglo XX se regía por la Constitución de 1879, la cual sufrió una modificación relevante hacia 1921³. De tal observación se plantea que la primera mitad del siglo XX Guatemala estuvo marcada política, social y económicamente por una situación conocida como de “estancamiento”,

2. Véase el siguiente documento: Comisión Presidencial para la Reforma del Estado, la Descentralización y la Participación Ciudadana.

3. De dichos cambios el más trascendente ocurrió en 1921, con motivo de la caída del gobierno dictatorial del licenciado Manuel Estrada Cabrera (1898-1921). Su propósito era limitar en forma definitiva los excesos de poder presidencial para lo cual se fortaleció los derechos individuales y la separación de poderes así como se limitó las funciones presidenciales; también se prohibía la reelección, se creó el Ministerio Público y se incluyeron por primera vez en un texto constitucional los derechos del trabajo en relación con salarios, huelga, previsión y solidaridad social (Comisión Presidencial para la Reforma del Estado, la Descentralización y la Participación Ciudadana).

producto claramente de las alteraciones vividas a nivel internacional, como la crisis económica del café de 1897 y con esto la desaceleración de las exportaciones a nivel mundial de este producto y con ello el decrecimiento de la economía del país Centroamericano.

Este proceso de estancamiento condujo a la concreción de situaciones sociales graves que intentaron revertirse mediante procesos constitucionales, haciéndose especial mención en la existencia de situaciones laborales inhumanas. Sobre la situación de las comunidades indígenas puede afirmarse que el texto constitucional tratado ni siquiera hacía mención de ellas, por lo que se deduce que la vida de los guatemaltecos no indígenas se sustraía de la vida de los guatemaltecos indígenas. Este último argumento tiene un efecto relevante aquí, pues queda en firme la grave situación de discriminación que vivían las comunidades indígenas de Guatemala hacia principios del siglo XX, comunidades donde se encontraba la comunidad Quiché, hogar de Menchú. Mírese por ejemplo, “*No se vio a los pueblos indígenas como grupos étnicos, como lo prueba, por ejemplo, el debate en el seno de la Constituyente*” (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2010).

Todo este proceso evolutivo de estancamiento desembocó en la conocida “Crisis del Estado Liberal” acaecida en 1930, alentada a más por la crisis económica mundial de 1929; proceso que repercutió significativamente en todo el mundo y con ello en el Estado Guatemalteco y que dio los resultados previos para la expedición de un nuevo texto constitucional de 1945 y con este comenzar la defensa de los pueblos indígenas y en sí de los Derechos Humanos⁴.

En tal proporción, Rigoberta Menchú nace bajo el concepto de una República renovada legislativamente a partir de una nueva Constitución, empero sumida dentro de las mismas realidades sociales y culturales heredadas desde la época colonial, especialmente la de segregación y discriminación de las comunidades indígenas o minorías étnicas. Por tanto, la segunda mitad del siglo XX se concentra en el reconocimiento y la defensa de los Derechos Humanos, en especial de los sociales y económicos y con un énfasis primordial a favor del posicionamiento de las comunidades étnicas diferentes como centros de atención especial y diferenciada. En correlación con lo anterior, obsérvese el contenido del artículo 83 de la Constitución de la República de Guatemala de 1945 el cual rezó lo siguiente:

Artículo 83. Se declara de utilidad e interés nacionales, el desarrollo de una política integral para el mejoramiento económico, social y cultural de los grupos indígenas. A este efecto, pueden dictarse leyes, reglamentos y disposiciones especiales para los grupos indígenas, contemplando sus necesidades, condiciones, prácticas, usos y costumbres⁵.

Otro aspecto histórico que merece una apreciación especial dentro de esta investigación es el incendio a la embajada de España en la Ciudad de Guatemala en 1980, principalmente por dos razones: primero sustenta la lucha indígena por reivindicación e igualdad, segundo involucra ampliamente la familia de Rigoberta Menchú y su familia. Sobre este ítem existen argumentos divididos relativos a varios aspectos, en especial la autoría del atentado y la veracidad del mismo. Algunas de las fuentes afirman que la narración elaborada por Menchú desconoce la realidad del atentado y acopla la narración de acuerdo a sus necesidades e intereses.

Sobre esta primera versión según la cual no existe mérito para reconocerse como un atentado el acaecido en la embajada de España en 1980, se encuentra el trabajo realizado por el antropólogo americano David Stoll titulado *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*, donde en uno de

4. Los nuevos sectores sociales expresaron su malestar y manifestaron demandas de democracia, participación, educación, elementos comprensibles que motivaron diversas protestas políticas; en efecto, desde 1943 surgieron expresiones de descontento de estudiantes y maestros que aparecieron en las calles. Entre ellos había obreros y muchos artesanos, clases medias ilustradas (estudiantes, maestros, militares), una burguesía media profesional, comercial e industrial y algunas personalidades desprendidas del corpus oligárquico (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2010, p. 27).

5. Consúltese el siguiente enlace: <http://www.minex.gob.gt/adminportal/data/doc/20100930181913223consti1945.verartil1transitorio.pag.46.pdf>

sus apartados se sustentan las razones deducidas e investigadas por el autor que reafirman la falsedad de la narración de Menchú; solo por memorar uno de estos argumentos se encuentra el que señala que las fuerzas armadas guatemaltecas no tenían la intención de incinerar a las víctimas y que a los cuerpos no se les realizó ningún tipo de autopsia. No obstante, ha nacido otra corriente que defiende la versión aceptada y conocida, donde se reconoce como un acto de guerra el incendio de tal entidad, puesto que existe la necesidad del Gobierno de silenciar a las comunidades indígenas (Arias, 2001).

Fuera de las elaboraciones dialécticas sobre la veracidad de la intención del Gobierno guatemalteco en este atentado, si se identifica que el 31 de enero de 1980 en la Embajada del Gobierno de España en la ciudad de Guatemala fueron incineradas treinta y seis personas, en su mayoría indígenas que reclamaban y publicitaban en tal lugar la represión de que eran víctimas por parte del gobierno de Lucas García. La represión que se denunciaba provenía a razón de la titularidad y propiedad de las tierras indígenas, las cuales pretendían expropiarse con fines comerciales y económicos. Dicha situación de orden interno nacional convocó a toda la comunidad internacional respecto a la difícil vivencia de las comunidades indígenas en el país centro americano (Burgos, 1980).

Las repercusiones de tal hecho de violencia repercutieron a nivel interno y externo, coadyuvando en el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas en territorio guatemalteco, por lo que se confirma que la mitad del siglo XX en Guatemala se marcó por este tipo de acciones y de ahí la vocación política de la protagonista del texto analizado. Aunado a ello, por ejemplo, se encuentra que la vigente Constitución de la República de Guatemala consagra un acápite especial para las comunidades indígenas, desde el artículo 66 al 70 se conjugan unas protecciones reforzadas a dichos grupos étnicos. Por su parte, Rigoberta Menchú afirma en sus palabras lo siguiente respecto a la toma de la embajada de España:

Allí las versiones que se sacaron, fue que los campesinos iban armados, que los campesinos ellos mismos se quemaron, etc. La mera verdad ni yo ni los compañeros podríamos decirla, ya que nadie de los que ocuparon la embajada se quedó vivo. Todos, todos se murieron. Tanto los compañeros que coordinaban esa actividad, compañeros que incluso hacían la vigilancia. Después de lo de la embajada fueron ametrallados por otros lados. Los G2 y la policía tomaron la embajada (Burgos E. , 1982).

CAPÍTULO III

De los efectos de la literatura en la política y de la política en la literatura: Caso Menchú

Históricamente se han estudiado las causas y los efectos de la literatura en la política y viceversa, existiendo estudios que han dejado en firme el hilo conductor entre estos dos escenarios sociales. Desde la concepción de un escrito literario se vislumbra la necesidad del autor de relacionar el mismo con las apreciaciones que se tienen del entorno, así la literatura termina por convertirse en un referente vital dentro del estudio de la historia y en una de sus fuentes de interpretación. Entonces la literatura a más de relacionarse con la política, punto que aquí se debate, también termina por concebir dentro de campos sociales como la economía, la legalidad, la mitología, y demás.

Sin embargo, la literatura y la política tienen una anexidad especial y fuerte, además de ser larga y tendida de debatir; citar un literato en específico que se haya casado únicamente con la política no resulta claro; porque los matices dentro de un texto literario son diversos y además son millones de autores los que se han vinculado con esta área del conocimiento. Por ejemplo, Orwell en su texto 1984 describe hipotéticamente un sistema de gobierno que no se aleja mucho de la realidad histórica de mediados del siglo XX paralelo con la segunda guerra mundial y las ideas de regímenes totalitarios⁶, y

6. Diversos críticos de la obra de Orwell sostienen que su narrativa es un reflejo de su decepción por los Estados totalitarios, producto de la realidad vivida por este durante la guerra civil española y su perspectiva del régimen estalinista. Isaac Deutscher (1974) sostiene que la obra revela la desilusión hacia cualquier forma de socialismo a través de una valiosa y fiel interpretación de los horrores perpetrados durante las purgas estalinistas de 1936, cuyas repercusiones sufrió Cataluña (Londoño, 2016).

como ocurre con Orwell ocurre con miles de escritores. Otro de los que conviene aquí citar es Rómulo Gallegos, quien implícitamente describía dentro de sus novelas la realidad viviente de la Venezuela del siglo XX⁷.

Prestando mérito a lo descrito, Menchú es un modelo ideal para efectuar este tipo de anexos entre la literatura y la política; esto porque su narración en primera persona efectuada hacia una tercera persona mezcla tintes y características propias de las cualidades políticas de un Estado para una etapa histórica puntual. Tomando como referente los capítulos precedentes se observa que la Nobel de Paz provee de herramientas para comprender la política nacional de Guatemala de mediados del siglo XX, pero por sobre ello teje las consecuencias y efectos de las decisiones políticas dentro de la sociedad.

Políticamente dentro del texto *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* se encuentran las siguientes particularidades políticas con preponderancia dentro de un estudio como este:

1. Procesos de corrupción dentro del Estado guatemalteco: vínculo de agentes estatales con grupos al margen de la Ley, uso de proselitismo político falso, comisión de delitos electorales como coacción para votar y compra de votos, violación de Derechos por parte del Estado.
2. Existencia de dos Estados: de acuerdo a la lectura del texto se observa la presencia de un Estado mestizo que se posiciona a favor de este grupo social y la existencia de un Estado indígena el cual termina siendo desidioso y lejano a la comunidad.
3. Nacimiento de un proceso de violencia interno: el vínculo entre la violencia y la política es irrompible, en el libro se presencia la génesis de movimientos indígenas tendientes a la erradicación de la represión y la búsqueda del verdadero status quo de la comunidad indígena guatemalteca.
4. Inoperancia del Estado frente a las condiciones sociales, laborales, culturales y económicas de las comunidades indígenas guatemaltecas: el Estado guatemalteco se vuelve ineficiente frente a las demandas de las comunidades indígenas tendientes al reconocimiento y salvaguarda de sus derechos.

En descenso estas no son las únicas y taxativas situaciones políticas narradas por Menchú, empero si son las que mayor eco producen dentro del texto y las que a postura del autor del presente tienen un efecto aquí. Desde las mismas, se encuentra que políticamente la situación guatemalteca se alineaba con las demás realidades latinoamericanas sobre la materia, ya que afín Colombia cursaba un proceso político de guerra civil, Argentina vivía una dictadura militar y Venezuela cursaba un proceso similar al argentino⁸. Entonces, la realidad política que narra este texto sirve como ejemplificación de las peculiaridades de todo un continente en proceso de independencia y formación.

Otro de los argumentos que reviste importancia para este escrito es la participación política de la autora dentro del proceso viviente en su país; es decir, no se tiene únicamente una narradora observadora sino una narradora omnipresente que se entremezcla con todo el proceso político, social y de lucha que se desarrolla en su nación. Rigoberta Menchú como ya se ha dicho en varias partes de este ensayo se presenta como una lideresa social y política importante dentro de Guatemala, quedando demostrado

7. A través de la producción literaria de Gallegos es posible identificar entonces cuáles eran, según él, algunos de los males que habían caído sobre la república y que debían ser reparados de manera definitiva para la plena realización de una nación integrada al concierto internacional e integradora de todas las identidades que nucleaba en su interior (Angelini & De Goycochea, 2014).

8. Paralelamente, con un enfoque social, se trataría también de analizar los comportamientos humanos y su inserción en la vida de la colectividad, como el compromiso político de los escritores, las incursiones literarias de los políticos, las relaciones entre escritores y políticos, el importante tema del patronazgo y el clientelismo, con sus consecuencias privadas y públicas, cuestiones que contribuyen a configurar positiva o negativamente la obra literaria y la teoría y la praxis política (Samper, 2000).

esto con el reconocimiento Nobel que adquirió en el año de 1992. Este aspecto de liderazgo la ubica como un sujeto político activo que sobrepone la política a la literatura.

Entonces, pese a que el libro no es escrito por la misma narradora; la descripción proviene de un proceso de creación compartido entre autora y protagonista⁹; eventualidad que apoya la contextualización entre literatura y política. Por lo tanto, puede afirmarse que existen dos relaciones políticas literarias dentro del libro: una partida del panorama político guatemalteco de mediados del siglo XX y otro relacionado con el vínculo político de Rigoberta Menchú. Atrás se sustentó que el libro se adapta al género biográfico, hecho que lo apartaría un tanto del significado literario. No obstante, la escritura del texto pese a ser bastante realista y a más coloquial, presenta particularidades literarias interesantes como la siguiente: “*Por eso no puedo explicar el nahuatl pero hay ciertas cosas que puedo decir a grandes rasgos. Yo no puedo decir cuál es mi nahual porque es uno de nuestros secretos*”.

Sobre tales apreciaciones de la relación debatida en el texto bajo lupa se ha establecido lo siguiente:

En el discurso de Rigoberta Menchú se nota una coexistencia entre poder/sumisión; así lo justifican estas ocurrencias: “caporales, caporal (3 veces), vigilan, mandar (2 veces) manda, corregir, insultar, castigan maltratos”. La finca reviste también un carácter monstruoso. En efecto, los capítulos Muerte del hermanito... (p. 59), Muerte de su amiga ... (p. 113), relatan dos episodios oscuros en la finca: “Dos de mis hermanitos murieron en la finca. El primero se llamaba Felipe, yo nunca lo vi (...). Habían fumigado el café, con el avión como acostumbran hacerlo mientras nosotros trabajamos, entonces mi hermanito no aguantó el olor de la fumigación y se murió intoxicado. Del segundo yo sí vi la muerte. Se llamaba Nicolás (...). Tenía ya dos años (...)” (Kayissa, 2010).

Tales acepciones sobre estos aspectos sustentan las afirmaciones dadas a lo largo de este escrito, oteándose que en verdad se materializa un real y verdadero lazo entre la política y la literatura; entendiéndose que Menchú no es únicamente un símbolo de lucha indígena; por el contrario, encarna una serie de movimientos a lo largo y ancho del mundo. Feminista¹⁰, políticos, de derechos humanos, de unidad, de conservación de costumbres, de revolución, y de muchos otros que han avanzado en los últimos años.

Conclusiones y recomendaciones

Este ensayo concluye con dos realidades aprehendidas de su elaboración, como prima facie se descubre que el aspecto literario tiene una relación cercana, viva y constante con los fenómenos políticos, por tanto la literatura se convierte en una forma de estudio de las mismas manifestaciones de las ciencias políticas; en otros términos, en cada época histórica determinada los autores literarios en muchas ocasiones viran sus obras en torno a la situación política que se viva bien sea en su lugar de habitación o en el mundo. Por lo tanto, tal filiación genera beneficios mutuos, la literatura se enriquece de la política y la política se apoya en la literatura. En segunda medida se concluye que el libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* es una manifestación viva del vínculo tratado a lo largo de los párrafos de este ensayo, no obstante, no catalogarse por muchos autores como una obra literaria. Así, la vida de la Nobel de Paz Rigoberta Menchú plasmada en este escrito pone de presente

9. El primer libro publicado sobre la líder quiché fue *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1985). Su autora, Elizabeth Burgos, editó un largo texto basado en varias entrevistas con la mujer nacida en la aldea de Chimel, Guatemala. Mediado por su organización estructural y su corrección de estilo, junto a otras facetas editoriales, el libro está firmado por Burgos, quien recibió a Menchú en su casa parisina (Sandoval, 2011).

10. El testimonio de Rigoberta Menchú es la textualización de un discurso oral que permite la afloración de un sujeto subalterno femenino, indígena y proletario, en contraposición al sujeto masculino, letrado y patriarcal que la literatura ha tendido a preconizar (Beverly, 2004). Normalmente en un testimonio se desarrolla la dialéctica de opresor-oprimido: el narrador se presenta a sí mismo como la voz identitaria específica (de clase, de etnia, de género) que necesita ser reivindicada ante el mundo (Morales, 1998) (González, 2012. El testimonio de Rigoberta Menchú: Estrategias discursivas de una subjetividad fronteriza).

causas políticas como la corrupción o la indiferencia del Estado y consecuencias de tales actos como la discriminación contra las comunidades indígenas, la existencia de pésimas condiciones económicas y sociales de comunidades ancestrales, entre otras. Hablar de Menchú no solo es hablar de Guatemala, es hablar de Latinoamérica, de respeto y de vida. Menchú termina por encarnarse como la manifestación directa de la intervención de la política en la literatura en todo el continente americano en el siglo XX.

Aunado a lo anterior, salta a la vista que la realidad política de la Guatemala del siglo XX no es muy lejana a las que avante se presencian, hecho que impulsa a que las investigaciones recientes se orienten al estudio de literatos clásicos y contemporáneos, y de esta forma poder crear un panorama histórico que coadyuve no solamente a la academia, si no a la sociedad en general y en especial a los gobiernos en el establecimiento de políticas públicas efectivas y la toma de decisiones moldeadas por los contextos dados en los textos literarios.

Ahora bien, luego de concretadas unas mínimas conclusiones, deviene recomendar la ampliación de este tipo de interpretaciones, no solamente a autores o movimientos literarios, tendiendo a ampliar el espacio de análisis a factores como la cultura, la legalidad, la verdad dentro de la literatura latinoamericana. El campo de estudio sobre esta materia esta aun inexplorado y requiere de investigadores que se comprometan a la búsqueda de enlaces dentro de textos literarios latinoamericanos. Basta con profundizar en obras de García Márquez, Mistral, Galeano, Coelho y muchos otros, para entender que la literatura obvia la cotidianidad sin dejar de lado la realidad.

Bibliografía

- Angelini, L., & De Goycochea, E. (2014). *Universidad de la Rioja*. Recuperado de Universidad de la Rioja: file:///C:/Users/Tecnologia/Downloads/Dialnet-EntreLaLiteraturaYLaPracticaPoliticaUnaAproximacio-5053207.pdf
- Arias, A. (2001). *Latin American Studies Association*. Recuperado de Latin American Studies Association: http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/AriasArturo.pdf
- Batzim, C. (2005). *Comisión Económica para América Latina y el Caribe*. Recuperado de Comisión Económica para América Latina y el Caribe: https://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/7/21237/CBatzin.pdf
- Burgos, E. (1982). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI Editores.
- Burgos, P. (1980). *Universidad de la Rioja*. Obtenido de Universidad de la Rioja : file:///C:/Users/Tecnologia/Downloads/Dialnet-AnalisisJuridicoDeLosSucesosOcurridosEnLaEmbajadaD-2494027%20(2).pdf
- Cañas, R. E. (Mayo de 2014). *Universidad Rafael Landívar*. Obtenido de Universidad Rafael Landívar : http://biblio3.url.edu.gt/Tesario/2014/07/01/Lopez-Ricardo.pdf
- Comisión Presidencial para la Reforma del Estado, la Descentralización y la Participación Ciudadana (s.f.). *Biblioteca del Organismo Judicial*. Recuperado de Biblioteca del Organismo Judicial: http://biblioteca.oj.gob.gt/digitales/23515.pdf
- González, D. S. (2012). El testimonio de Rigoberta Menchú: estrategias discursivas de una subjetividad fronteriza. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* (74).
- González, D. S. (2012). El Testimonio de Rigoberta Menchú: estrategias discursivas de una subjetividad fronteriza. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 73-88.
- Kayissa, K. (2010). *Groupe de Recherche et les Noir-e-s d'Amérique (GRENAL)*. Recuperado de http://sitedugrenal.e-monsite.com/medias/files/estudio-del-espacio-rural-en-me-llamo-rigoberta-menchu-y-asi-me-nacio-la-conciencia-problematika-y-esbozo-analitico.pdf
- Londoño, M. M. (Junio de 2016). *Universidad de la Rioja*. Recuperado de Universidad de la Rioja: file:///C:/Users/Tecnologia/Downloads/Dialnet-DerechoEnLaLiteratura-5677963.pdf
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2010). *Human Development Reports*. Recuperado de Human Development Reports: http://hdr.undp.org/sites/default/files/guatemala_indh_2009-10.pdf
- Samper, M. d. (2000). *Universidad de Valencia*. Recuperado de Universidad de Valencia: https://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_III/PDF171.pdf
- Sandoval, S. A. (2011). El nacimiento de la escritura en Rigoberta Menchú: De la representación mediada a la voz literaria. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 103-119.
- Sola Morales, S. (2017). Fundamentos de la literatura egotista: Los relatos del yo. *Escritos*, 488.
- Tovar, J. C. (2017). La fuerza maya. *El Tiempo*.

La concepción de la duda en el hombre desde las obras *El túnel* y *La resistencia* de Ernesto Sábato

ÁNGELO STEVEN CRUZ FRANCO
Universidad del Tolima
Correo: ascruz@ut.edu.co

RESUMEN

Por medio de este proyecto se busca inicialmente entender la influencia de la duda en el hombre, de esta manera comprender cuál es la recepción del individuo y su disposición hacia esta. Seguidamente, por medio de algunas lecturas, entre ellas los textos centrales que guían y permiten el asentamiento de la duda *El túnel* y *La resistencia* entre otras las cuales serán reveladas en las siguientes páginas, discernir la necesidad e importancia del uso de la duda en las distintas actividades del ser; por ello para analizar distintos ámbitos donde la duda se manifiesta dentro del sujeto dividimos este elemento en tres categorías: La duda filosófica, la duda social y la duda del yo, las cuales serán expuestas más adelante. Con estas categorías esperamos tratar la duda de forma minuciosa, siempre buscando su asentamiento en el sujeto social, para permitir una auto-identificación de todos a quienes este proyecto alcance.

Palabras clave: Duda, hombre, individuo, sujeto social, auto-identificación.

INTRODUCCIÓN

En silencio el hombre¹ acostumbra a moverse cuando transita por caminos inhóspitos y desconocidos, limitándose a observar para entender e intentar dar significados a los fenómenos que aparecen en su vida, de esta forma logra tomar posición en el contexto y comienza a actuar en él. Esta manera de pensar y proceder del hombre va acompañada de ciertos factores entre ellos la Duda, el elemento que motiva la discusión de este trabajo.

Delimitando la búsqueda de la Duda en el hombre en este escrito se opta por seleccionar las obras *El túnel* y *La resistencia* de Ernesto Sábato, las cuales son el eje central que plasman al hombre contemporáneo a quien deseamos analizar e interpretar por medio de un ejercicio hermenéutico influenciado por algunas obras de Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger².

-
1. A lo largo de todo el documento el término “hombre” será utilizado no como un separador de género entre hombre y mujer sino como una categoría donde se acoge toda la raza humana.
 2. Obras de Jean-Paul Sartre como: *El existencialismo es un humanismo*, *El ser y la nada*. Obras de Martin Heidegger como: *Carta sobre el Humanismo*, *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

Cabe resaltar que el ejercicio interpretativo de las obras anteriormente mencionadas también se realizó con estudiantes de décimo y grado once de la *Institución Educativa Técnica Ciudad Arkala* a partir de talleres de sensibilización musical, de cine y literatura, de los cuales surgieron variadas formas de comprender el sujeto en la sociedad.

Para comenzar a hablar de los elementos mencionados en los párrafos anteriores es necesario inicialmente exponer que se comprende por Duda en este proyecto; por ello sustentamos la Duda como el motor que guía al hombre a actuar, este elemento acompaña al hombre desde sus inicios poniéndolo a prueba constantemente y obligándolo a interrogarse para lograr una respuesta. Sin embargo, este elemento no puede ser confundido con la conciencia puesto que la Duda nos invita a una toma de esta; viéndolo de esta forma la Duda se vuelve un arma que apunta en contra de la pasividad del hombre; dicha pasividad es identificada por Jean-Paul Sartre en su texto *El Existencialismo es un Humanismo* bajo el nombre de “quietismo” argumentándola como: “...la actitud de la gente que dice: Los demás pueden hacer lo que yo no puedo”³. Bajo esta forma de comportarse la Duda juega un rol significativo en el sujeto porque lo ayuda a actuar sobre su realidad, guiándolo en su paso de ente⁴ a ser⁵ o como lo concebimos dentro de este proyecto y explicaremos más adelante de Hombre a Humano.

Con esta breve explicación de lo que se entiende por Duda en este trabajo llegamos a la siguiente interrogante:

¿Por qué el hombre niega o se aleja de la Duda?

Para comprender este distanciamiento es necesario decir que la Duda en el hombre es un camino pedregoso, cortante, vidrioso, que lo expone desnudo de excusas ante sí para posibilitar la toma de decisiones benéficas o no para dicho hombre, en otras palabras, este camino fuerza al hombre a encontrarse con su yo interno para que observe cuál es su condición en su mundo cercano, cuál ha sido su desempeño en este y cuáles son las posibles consecuencias de sus futuras decisiones.

Con esto así, la Duda se torna un ejercicio insatisfactorio, desgastante, molesto, del cual el sujeto prefiere distanciarse, asumiendo una postura ajena a la duda, pues esta lo obliga a salir de su punto de confort y lo arroja por completo a la responsabilidad de sus actos. Esta sensación insatisfactoria en el individuo es tratada dentro de este proyecto desde tres puntos o etapas los cuales en última instancia conforman la Duda y representan ese camino dificultoso que hemos estado relatando. Ahora, antes de tratar las obras *El túnel* y *La resistencia* dentro de este trabajo presentaremos cada una de las etapas del camino comentado anteriormente para ilustrar de mejor manera el porqué de la poca disposición del hombre ante la Duda.

1. ETAPAS QUE CONFORMAN EL CAMINO DE LA DUDA

Al comenzar a recorrer este sendero el hombre principia a concebir la idea de que se enfrentara a un dilema futuro al cual es necesario prestarle atención con anterioridad para que dicho dilema no mute en problema; este conocimiento sobre la existencia de un dilema futuro (*independientemente del dilema que acontezca y el tiempo que demorara en desarrollarse*) crea en su mente una *inestabilidad o incomodidad* la cual lo acompañará en el transcurso del camino, al manifestarse esta sensación poco placentera en el sujeto se presenta un elemento externo a la Duda llamado Procrastinación⁶, este adopta la función de distractor en el sujeto permitiéndole distanciarse de la actividad de la duda por medio de actividades más placenteras para el individuo como sus hobbies o las actividades propias de su diario vivir (rutina).

3. Sartre Jean Paul, El existencialismo es un humanismo, Tomado de: <http://bibliotecaparaalpersonaeipimeleia.com/greenstone/collect/libros1/index/assoc/HASH0113.dir/doc.pdf>

4. Entendemos por ente en este proyecto al individuo que no toma conciencia de sus acciones, permaneciendo en una constante rutina a lo largo de su vida para escapar de la responsabilidad y consecuencias de sus propios actos.

5. Entendemos por ser en este trabajo al sujeto que resulta del ente que toma conciencia de sus actos para encaminarlos en pro de él y de los demás, siendo el ser la evolución final que el ente preocupado por su “atascamiento” aspira a llegar.

6. Procrastinación: es la postergación, el aplazamiento o la posposición de una actividad que debe ser atendida por otro tipo de actividades más placenteras o irrelevantes.

Hay que tener en cuenta amigo lector que la procrastinación surge principalmente en este análisis como un método de defensa del hombre hacia la incomodidad que se genera por el tránsito realizado en el camino de la Duda; también que esta nace frecuentemente cuando el dilema puede ser aplazado, pues se irá desarrollando poco a poco o se revelará en un futuro relativamente lejano.

Además, debemos anexar que este elemento no se presenta en todos los casos o con todos los sujetos, ya que el dilema futuro podría estar cercano a desarrollarse, así que en ocasiones no habría tiempo para aplazar la Duda, o simplemente el sujeto en su resistencia a retrasar sus dilemas decide no dejarse llevar por la procrastinación, por hablar solo de algunos ejemplos.

Atravesando esta primera etapa el hombre llega a la segunda de manera impetuosa puesto que al darse cuenta que el dilema ya no puede ser aplazado entra en lo que llamamos dentro de este proyecto *crisis* o *angustia*, un estado de presión en el que el sujeto se encuentra consigo mismo para iniciar la evaluación de sus actos; este encuentro y esta etapa pueden ser la parte más tortuosa de este camino, pues al reunirse con su yo el hombre puede comprender como ha sido el camino que ha recorrido en su pasado, a su vez el porqué de la situación que atraviesa y finalmente barajar ideas o soluciones al dilema por el cual está cruzando.

En este punto las posibles respuestas o soluciones al dilema pueden ser ajenas o no a los deseos del sujeto, sin embargo, al pensar en ellas inmediatamente el hombre delibera a su vez en los posibles desenlaces o consecuencias de cada una, obligándolo a escoger por la opción más acorde para culminar el dilema así esta vaya en desacuerdo con los deseos del sujeto. Es por esto que en ocasiones el hombre opta por saltarse este paso y huir de la *angustia* o *crisis* que le pueden generar sus propias decisiones, terminando por elegir de manera precipitada una solución o simplemente esperando a chocarse de lleno con el problema.

Esta situación puede relacionarse un poco con las palabras de Jean-Paul Sartre en su obra *El ser y la nada* al hablar en el ítem *El origen de la nada* sobre la relación libertad y angustia en el hombre:

En cada caso de reflexión, la angustia nace como estructura de la conciencia reflexiva en tanto que esta considera a la conciencia refleja; pero sigue en pie el hecho de que puedo adoptar conductas respecto a mi propia angustia; en particular, conductas de huida⁷.

Comprendiendo la poca disposición del hombre por la *angustia* y su repulsión a la *crisis* se hace más clara la idea del porque esta etapa es la más difícil de sobrellevar y porque el camino de la Duda se entiende como un sendero ajetreado, pedregoso, complicado.

Llegando a la tercera etapa, de este camino y encontrando la conclusión de este recorrido, se hace presente el elemento de *la acción*, vislumbrándolo como el resultado al que llega la persona después de reflexionar hondamente sobre su situación y el dilema al cual se está enfrentando. Hay que resaltar que la acción elegida para dar solución al dilema al ser producto de una reflexión constante del sujeto es un acto pulido que pretende mejorar la situación del dilema, independientemente de si es benéfico o no a las ambiciones, deseos o pulsiones de dicho personaje. Sin duda es una acción de la cual el sujeto es consiente y se ha hecho completamente responsable.

Ahora que hemos conocido lo que el sendero de la Duda depara a sus transeúntes y los beneficios de recorrerlo se continuará por presentar las obras centrales que nutren este proyecto, hablando un poco de los conceptos nacidos de la lectura interpretativa de ellas los cuales relacionan el elemento de la Duda con los textos.

7. Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Madrid, España: Ediciones Altaya, p. 25.

2. EL TÚNEL Y LA RESISTENCIA ¿DOS OBRAS INCOMPATIBLES?

Estas dos obras son fruto de la mentalidad del escritor Ernesto Sábato⁸ y hacen parte de las múltiples creaciones que a lo largo de su vida construyó, ambas representan facetas que caracterizan al ser social ya sea en un ámbito laboral, sentimental, educativo, religioso, entre otros. Al comenzar con la lectura de estos libros encontramos inicialmente como a pesar de ser dos textos creados por una misma persona tienen a primera vista un distanciamiento amplio en la temática de las historias y los mensajes o reflexiones que allí se conciben.

De la misma forma, en una primera visión de las obras se creyó que el estudio de *El túnel* iría mejor acompañado de otra obra aparte de *La resistencia* como por ejemplo: *Abaddón el exterminador* o *Sobre héroes y tumbas* (obras que conforman la famosa trilogía de Ernesto Sábato) no solo por haber sido creadas secuencialmente sino también porque en un comienzo observamos la obra de *La resistencia* como apartada, distinta, alejada u opuesta, siendo esta la prueba para nosotros en una lectura primeriza del cambio de Ernesto Sábato en sus planteamientos, pues el tiempo había ablandado su ser y con él sus argumentos e ideas existenciales que en sus primeras obras rebosaron de seguridad.

Sin embargo, gracias a las relecturas, a la búsqueda y lectura de sus demás obras como por ejemplo: *Hombre y engranajes* y *Heterodoxia* y a las continuas charlas y conversaciones que ayudaron a madurar ideas, hipótesis e inconsistencias, logramos comprender que es difícil distanciar o siquiera separar las obras acogidas en este trabajo.

Es cierto que *El túnel* y *La resistencia* tienen una lejanía temporal de cinco décadas pero dicha lejanía no es más que la maduración de los planteamientos que un día desestabilizaron a nuestro autor. Por ello, divisamos las temáticas de estos libros bajo una relación de complementación recíproca. Es decir, por medio de una lectura interpretativa deducimos como el personaje de Juan Pablo Castel con sus comportamientos y pensamientos egoístas o negativos es a su vez el mismo sujeto que en la obra *La resistencia* Ernesto Sábato trata de abolir del sector social:

El hombre, el alma del hombre, está suspendida entre el anhelo del Bien, esa nostalgia eterna de amor que llevamos, y la inclinación al mal, que nos seduce y nos posee, muchas veces sin que ni siquiera nosotros hayamos comprendido el sufrimiento que nuestros actos pudieron haber provocado en los demás⁹.

Hay que resaltar que en *La resistencia* este sujeto no es un personaje identificado bajo un nombre sino que es la representación de toda una raza de personas, puesto que en la obra Ernesto Sábato in-

8. – Nació en Rojas, Buenos Aires (Argentina), en 1911.

- En 1945 publicó su primera obra *Uno y el universo*, colección de breves ensayos. Ese mismo año abandona su primera vocación científica, para dedicarse por completo a la literatura.
- En los años cincuenta atravesó una crisis producto de las contradicciones entre un mundo “claro y luminoso de las matemáticas”, según sus palabras, y el atormentado y complejo mundo de la literatura.
- A esta época corresponden sus ensayos *Hombres y engranajes*, escrito en 1951; y “Heterodoxia”, 1953, en los que realiza una crítica en profundidad sobre el futuro de la ciencia desde una óptica humanista.
- En 1948 publica su primera novela, *El túnel*. Y trece años después, la que le dio fama internacional, *Sobre héroes y tumbas*, 1961, quedando consagrado como novelista con su obra *Abaddón el exterminador*, 1974, visión apocalíptica de la realidad Argentina, premiada en Francia con el Premio al Mejor Libro Extranjero en 1974.
- Debido a su ceguera, en los últimos años Ernesto Sábato había abandonado casi por completo la lectura y la escritura y llenó su tiempo con la pintura y otras aficiones, además de participar en diversos cursos y en los homenajes que se le dedican.
- El 22 de junio de 1996 el Gobierno chileno le concedió el Premio Gabriela Mistral, que compartió con la también argentina María Elena Walsh. Y el 9 de septiembre de ese mismo año fue investido doctor “honoris causa” por la Universidad de la República de Uruguay.
- En 1998, publicó sus memorias “Antes del fin”. En esta novela, publicada por Planeta de Argentina, editorial de origen español, Sábato relata sus recuerdos de infancia, sus estudios junto al Premio Nobel de Física argentino Bernardo Houssey y el impacto que le provocaron algunos acontecimientos en este país y en el mundo.

Tomado de: <http://www.eluniversal.com.co/suplementos/facetas/biografia-de-ernesto-sabato-21872-HREU100214>

9. Sábato, E. (2000). *La resistencia*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 84.

tenta dialogar con sus lectores sin necesidad de un personaje intermediario, creando una ficción donde nosotros como sus descifradores somos los seres centrales de esta obra.

Al encontrar que las características negativas del sujeto del que se habla en la obra *La resistencia* se encuentran marcadas en *El túnel* a través del personaje Juan Pablo Castel hallamos una primer relación entre las obras, la cual nos guía a crear una serie de hipótesis que realzan la unión de estos dos textos:

1. Ya que los aspectos negativos del hombre comentados en *La resistencia* son identificados en la obra *El túnel*, se puede hacer una lectura compartida de los textos, localizando en el personaje de Juan Pablo Castel características que en última instancia podemos buscar de manera íntima en nosotros sus lectores, acercándonos así de mejor forma a la charla y los postulados que *La resistencia* propone, teniendo como referente de sujeto coloquial o común a Juan P. Castel, el cual después de la lectura permitirá equiparar sus pensamientos, comentarios o acciones con las nuestras en el ámbito social.
2. La lectura de la obra *El túnel* nos puede ayudar a analizar la visión de mundo desde la perspectiva del sujeto problema para la sociedad (en este caso Juan Pablo Castel) permitiéndonos pensar sobre el porqué del alejamiento, subestimación, odio o desinterés por el otro.
3. *El túnel* representa una de las historias que caben dentro del diario vivir tomando a Juan Pablo Castel como protagonista y sufriente de la narración de la que somos partícipes desde la lectura y la expectativa; desde *La resistencia* Ernesto Sábato nos toma y nos acoge dentro de la obra como protagonistas (“como los Juan Pablos Castells de nuestra historia”) comprometiéndonos aún más en el texto, ya no como espectadores sino como compañeros de charla en una conversación y reflexión constante¹⁰.

Con todo lo anterior, se nos hace difícil distanciar estos dos escritos observando la complementación que ambas pueden tener, es por esto que finalmente trabajamos las obras conjuntamente, entendiendo también que ellas enmarcan el camino de su autor y a pesar de los años o el tiempo que las distancia representan los frutos de una memoria que desde hace décadas decidió pensar más allá del auge de las ciencias, recordando al mundo la inmensidad de cuestiones que yacen en la mente y el alma del ser humano. “Uno se embarca hacia tierras lejanas, indaga la naturaleza, ansia el conocimiento de los hombres, inventa seres de ficción, busca a Dios. Después se comprende que el fantasma que se perseguía era Uno-Mismo”¹¹.

Antes de hablar un poco de las categorías que se albergan en este trabajo presentamos las siguientes sinopsis de las obras centrales de este proyecto:

EL TÚNEL

Esta obra es el relato del pintor Juan Pablo Castel quien narra el asesinato de María Iribarne, una mujer tan significativa para él que no podía permitírsela a nadie en el mundo, haciéndola suya desde la muerte. Ambientado en el año 1948 los personajes se conocen en un taller de arte en Buenos Aires (Argentina) donde ese día Juan P. Castel realizaba la exposición de sus obras ante espectadores, críticos y admiradores; es allí donde por medio de uno de los cuadros (Maternidad) se entrelazan las vidas de María Iribarne y Juan P. Castel gracias a la atrayente y ambigua imagen albergada al fondo de la pintura.

Al ver como aquella chica atónita en la pintura destella de curiosidad entre la multitud Juan Pablo Castell comprende que ella es un ser distinto a todos y se empeña en conocerla y hacerle visible su amor, de esta forma surge una relación que a medida que la historia avanza transforma a los personajes centrales de esta trama, llevándolos de momentos de calma y armonía a estados de desilusión, odio y abandono.

10. Estas hipótesis siguen en una constante transformación y continúan abiertas a nuevas perspectivas que permitan su enriquecimiento.

11. Sábato, E. (1951). *Hombres y Engranajes*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 4.

LA RESISTENCIA

Como un grito al vacío que se replica, disminuye y desaparece en la nada es tomado en ocasiones el anhelo por el cambio del hombre que se manifiesta en esta obra fundamental para este proyecto, es por ello que en estas líneas no solo se desea recalcar la importancia de aquel compendio de cartas, sino que de forma reflexiva al igual que la obra lo hace, recalcar la necesidad de *resistirnos* ante los elementos que dentro del texto se cuentan; como la falta de valores y amor por el prójimo, la necesidad de entenderse uno mismo y para esto la importancia del crear momentos de reflexión a solas, consigo mismo.

De esta manera, el vacío al que se hacía referencia al inicio de este ítem somos nosotros, personas indiferentes ante las voces de quienes contemplan la existencia con ojos de asombro pero que en este trabajo y dentro de esta obra pueden salir del ensimismamiento y la quietud, evitando repetir el eco que a fin de cuentas se perderá en el olvido, siendo nosotros mismos, voces persistentes en la extensa nada que trata de poseernos: “La rutina”.

Por lo anteriormente dicho, la lectura de *La resistencia* es una charla constante con Ernesto Sábato la cual acoge cinco cartas en total, donde se abordan temas que no se alejan del diario vivir del ser social:

Primera carta: lo pequeño y lo grande/ segunda carta: Los antiguos valores/ tercera carta: Entre el bien y el mal/ cuarta carta: los valores de la comunidad y quinta carta: La resistencia, culminando con una mirada frente a su vida, la cercanía de la muerte y la necesidad de reestablecer nuestros lazos. Temas tan reales y cercanos que se hace difícil no sentir un enlace con la obra o se rechace ser partícipe de la charla a la que esta lectura nos instiga.

4. CATEGORÍAS FRUTO DEL ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LAS OBRAS ANTERIORMENTE TRATADAS

Las siguientes categorías surgen de la necesidad de abordar la Duda desde diferentes ámbitos del ser con el fin de observar su participación en el pensamiento y las acciones del hombre en los múltiples lugares donde pervive, es por eso que dividimos la duda en tres tipos: La Duda Filosófica, La Duda Social y La Duda del Yo, explicadas a continuación:

LA DUDA FILOSÓFICA

Siendo esta el primer tipo de duda que se presenta en el hombre pues es el interrogante de su origen y el porqué de su existencia, también es el punto de partida para los otros tipos de duda que trataremos más adelante. Es común llegar a una etapa en la vida en la que nos auto-interrogamos sobre cuál es nuestra función sobre esta tierra, sobre cuál es el objetivo de nuestra existencia. De aquí es de donde surge esta llamada Duda Filosófica que como sabemos no arroja directamente respuestas sino que guía al portador de la duda a un camino de crisis, para que por él mismo encuentre cuáles son sus dones o habilidades o al menos razone como y porque brota el descontento consigo mismo.

Es un camino peligroso claro está, pues la duda desequilibra la mente del acarreador, haciéndolo variar indefinidamente en sus decisiones y acciones, de ahí que surja el miedo a dudar y más de manera tan adentrada al ser. En cuanto a esta clase de duda, ella no se queda solo en la introspección de la persona, sino que también se aventura a dudar de otros seres, objetos, hasta las mismas creencias y verdades desestabilizando los conocimientos; haciendo caer en tela de juicio todo lo que creemos saber y en últimas acudiendo nuevamente al hombre.

LA DUDA SOCIAL

Las personas vistas como seres que conviven en la sociedad se esfuerzan por seguir las reglas y respetar las normas para mantener una relación estable entre ellos mismos, dicha convivencia se transforma en una rutina que necesariamente no es mala pero si impide un despertar del ser; la continuidad pasiva, la escasez de conciencia, el apoderamiento de la tecnología sobre nosotros mismos, nos encierra

en una isla que vaga por el mar de la incertidumbre omitiendo todo despertar, toda prevención, arrullándonos en un letargo sin fin en una noche eterna.

En las sociedades contemporáneas, en ocasiones la duda no tiene cabida en algunos sectores como el trabajo, la escuela, la comunidad, y el pensar es visto de distinta manera. Como miembros de la sociedad se podría decir que piensan y actúan porque son habilidades propias de un ser viviente, pero ¿piensan y actúan bajo la perspectiva anteriormente identificada, están permitiendo la duda y la auto-reflexión de su estancia por este mundo?

La duda se vuelve social no cuando un grupo de personas se disponen a dudar frente a algo o alguien en común; ella surge cuando la persona en su autonomía se sale del sesgo social para mirar desde otro punto de vista. También se da vida y cabida a la duda social cuando la reflexión y su resultado, la acción, permiten una participación en la comunidad que sea satisfactoria y no afecte negativamente a los demás. En sentido final, ésta transformará al ser que pasó por el proceso de la duda e influenciará a otros al despertar del pensar y sus propias reflexiones.

LA DUDA DEL YO

A la hora de tratar este tipo de duda, es común relacionar elementos como el consciente y el inconsciente del hombre porque la duda se adentra en ellos, por esto debemos decir que esta clase de duda aborda al hombre desde su psiquis, pues se manifiesta en su mente como una nube que enturbia las decisiones con la intención de transformarlas según dicte los factores sentimentales del portador.

Esta clase de duda culmina, como todas las otras, con una acción; sin embargo este tipo de duda es más propenso a resultar en actos catastróficos, pues las emociones y sentimientos toman el control haciendo que el hombre que pasa por esta situación proceda de maneras impredecibles pero necesarias para calmar su ser. A fin de cuentas, esto último es la meta de la duda del Yo.

*(Después de hablar brevemente sobre los tres tipos de duda anteriormente expuestos, continuamos con la presentación de estas categorías dentro de las obras *El túnel* y *La resistencia*, permitiendo dar paso al trabajo de relación donde se hallan estos elementos en los personajes y argumentos de los textos gracias al análisis e interpretación realizados en este proyecto. También, debemos aclarar antes de seguir que debido a la extensión de este ejercicio solo se presentarán algunas de las relaciones descubiertas para no excedernos con la cantidad de páginas solicitadas para este texto).*

3.1 La Duda Filosófica albergada en *El túnel*: (Desesperación)

Es fácil leer *El túnel* y juzgar de demente a Juan Pablo Castell, pero ¿Será ciertamente locura lo que se presenta en su comportamiento? Además, si esto es así, ¿Qué tan lejos de la locura estamos nosotros? Al leer la obra atentamente, vemos que Juan Pablo Castell cuenta con un fino intelecto el cual muestra en sus pinturas siendo apreciado por críticos y sus pares. A simple vista, el pensamiento homicida en él, no podría salir más que para la realización de un nuevo cuadro, sin embargo, la constante duda presentada en la obra, en sus repetidas conversaciones consigo mismo, provoca el desequilibrio en su ser.

Su existencia es puesta en tela de juicio por él mismo; ese abismo entre Juan P. Castell y su yo y la falta de comunicación con otros seres, lo guían a una falsa sobre-estima que lo coloca como superior ante los demás, ante críticos y comensales, entre opiniones y habladurías, ante lo bueno y lo malo, culminando ciertamente, como una muralla que impide cualquier duda frente al porqué de su soledad, condición o falta de lugar en la vida de los demás. Sin embargo, dicha sobre-estima se ve derrumbada al percibir la presencia de María Iribarne la cual no es más que la prueba de que aún persisten sus dudas frente al papel que realiza su existencia en el mundo y en los otros:

En el salón de Primavera de 1946 presenté el cuadro llamado: Maternidad. Era por el estilo de muchos otros anteriores: como dicen los críticos en su insoportable dialecto, era sólido, estaba bien arquitecturado. Tenía, en fin, los atributos que esos charlatanes encontraban siempre en mis telas, incluyendo “cierta cosa profundamente intelectual”. Pero arriba, a la izquierda, a través de una ventanita, se veía una escena peque-

ña y remota... Nadie se fijó en esa escena... con excepción de una sola persona... la observé todo el tiempo con ansiedad. Después desapareció entre la multitud... me sentí irritado, infeliz... Durante los meses que siguieron, solo pensé en ella, en la posibilidad de volver a verla. Y, en cierto modo, solo pinté para ella¹².

Con la llegada de María I. a su vida Juan Pablo C. no encuentra una respuesta a la finalidad de su participación en el mundo; de hecho, por aquel arribo el personaje se ve obligado a posicionarse como un hombre común al resto, que padece, se enamora y por primera vez se cuestiona ante lo que podrán pensar los demás de él. Este deseo que en la obra es el motor de los sucesos permite que Juan Pablo salga de su lugar de confort y lo obliga a buscarse en los ojos de los demás; en ese momento la duda Filosófica lo invade, puesto que el sujeto se inunda de preocupación por el estado actual de su existencia.

Ese anhelo anteriormente comentado podemos ver que muta hasta tomar la forma del amor que Juan Pablo Castel expresa ante María Iribarne. No obstante, puede conjeturarse que este acto no es más que la necesidad de encontrarse a sí mismo, ya que solo cuando su amor sea correspondido de la forma y en la magnitud que el personaje requiere entenderá como es percibido por la única persona que comprende sus obras y de esta manera podrá ver reflejado cuales son las acciones que ha realizado en su vida que permiten justificarlo como un ser existente ante los otros.

De cierta forma, esta conjetura que nos hemos atrevido a lanzar convierte a J. Pablo Castel en un ser egoísta, puesto que usó a María Iribarne ya sea consciente o inconscientemente para llegar a una respuesta que revelara su importancia. Sin embargo, este no es el único método para hallarnos como seres participantes del mundo, es simplemente la alternativa que se adoptó en la obra fruto de las decisiones del personaje.

Desde este punto, se puede advertir que comienza la historia de un romance que acorralará en los rincones de la **Desesperación** a nuestro personaje, el cual permitirá entender las múltiples variantes del uso de la duda.



◀ (Diseñado por Ángel Cruz / Imagen: *Insufrible desesperación*).

12. Sábato, E. (1948). *El túnel*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, pp. 16, 17.

3.2 La Duda Social propuesta en *La resistencia*: (Necesidad)

En esta obra, a diferencia del *Túnel*, La Duda Social se enmarca mucho más en el texto, ya que *La resistencia* es un constante llamado al hombre para que recupere ese compañerismo y sentido de pertenencia por el mundo en el que se desenvuelve. Aquí la obra nos muestra las múltiples equivocaciones del hombre en su diario vivir a través de su paso por el tiempo. Guerras, odios, batallas, son el fruto del comportamiento egoísta que lo ha caracterizado alrededor de su historia y ahora, *La resistencia* se encarga de recalcarlo, pero ¿Por qué lo hace?

Podría decirse que a simple vista esta obra es el tirón de orejas provocado por la inconformidad de un anciano que al llegar a esta edad lo único que puede hacer es regañar, pero gracias a una atenta lectura, puede comprenderse que este libro es el arrepentimiento de un hombre en nombre de toda su raza. *La resistencia* no solo carga los errores de los hombres, sino también las esperanzas de un cambio en el mañana: “La historia es el más grande conjunto de aberraciones, guerras, persecuciones, torturas e injusticias, pero, a la vez, o por eso mismo, millones de hombres y mujeres se sacrifican para cuidar a los más desventurados. Ellos encarnan la resistencia”¹³.

Al llegar con la duda social a esta obra se hace necesario que desde un inicio nos hayamos interrogado pasando por ese pasillo llamado soledad, ya que después de crear nuestra conclusión sobre cómo somos, cómo nos vemos y cómo actuamos en nuestra comunidad podremos comprender que es lo que debemos cambiar o comenzar a realizar en nuestros diversos contextos para difundir un sentimiento de hermandad con nuestros contemporáneos.

Para ser más concisos, con este tipo de duda se puede decir que la duda social desde *La resistencia* no solo nos hará testigos de la ferocidad del hombre, sino también será el inicio de nuestro cambio en el actuar social.

Al mencionar que nos hará testigos de la ferocidad del hombre se hace referencia a que la lectura despertará en cada uno los recuerdos de los diversos sucesos desastrosos que hemos compartido a lo largo de la historia del hombre. Cabe resaltar, que en la obra no se exponen de forma literal los eventos como por ejemplo: la peste negra; la primera o la segunda guerra mundial; la destrucción de Hiroshima y Nagasaki; la destrucción de las torres gemelas; entre otros. Sin embargo, la lectura aguzada traerá a nuestra memoria dichas imágenes a medida que penetramos en el texto.

En este caso, la duda social nos orienta no solo la percepción del sujeto por individual como veníamos haciendo con el personaje de Juan Pablo Castel, ahora nos permite la observación a un grupo amplio de personas que pueden estar sumidos en soledad o desinterés por el otro pero de forma colectiva.

Para percibirlo de esta forma se aconseja, amigo lector, que piense en los integrantes de un contexto cercano a usted, recordando la interacción de unos con otros; de este simple ejercicio es probable que pueda hacerse a una idea de la falta de aprecio por el otro dentro de una misma colectividad.

Los factores pueden ser variados, gracias a la falta de afecto fruto del temor o miedo hacia el otro, la subestimación, el afán de superioridad o simplemente el aislamiento voluntario o involuntario que comúnmente sucede en una sociedad que golpea veloz y amenaza a quienes se atrasan.

Un ejemplo de este tipo de sociedad es encontrado en la obra *Voces de Chernóbil* cuando la autora Svetlana Aleksievich en sus múltiples entrevistas presenta argumentos desgarradores de una sociedad que se vio enfrentada a un obstáculo temible (La radiación) procediendo en su afán a aprovecharse de los integrantes más débiles (niños, ancianos, familias desempleadas, entre otros) haciendo alusión a la típica frase “sálvese quien pueda”:

13. Sábato, E. (2000). *La resistencia*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 129.

Allí en Chernóbil descubrí, sentí algo de lo que no quería hablar. Por ejemplo, que todas nuestras ideas humanistas son relativas... En situaciones extremas el hombre en realidad no tiene nada que ver con cómo lo describen en los libros. A hombres como los que aparecen en los libros, yo no los he visto. No me he encontrado a ninguno. Todo es al revés. El hombre no es un héroe. Todos nosotros somos vendedores de apocalipsis. Los grandes y los pequeños.

(...) El mecanismo del mal funcionar • incluso en el apocalipsis. Eso es lo que comprendí. La gente sigue yendo con sus chivateos, sigue haciendo la pelota a los de arriba para salvar su televisor o su abrigo de piel. Incluso ante el fin del mundo el hombre seguir • siendo el mismo, igual que es ahora. Siempre¹⁴.

Probablemente el hombre en su condición de inestabilidad conserva la postura del alejamiento de los demás y desarrolla a su vez el interés por el otro, pero al momento de enfrentarse a un obstáculo como el descrito en la obra anteriormente citada, en una buen porcentaje de los casos las conductas de las personas con sus congéneres son desalentadoras, y no solo con ellos, también vemos dichas conductas de total desentendimiento con los animales, ignorando vínculos tan puros que en ocasiones entre las personas no se pueden dar:

Cualquier animal le tiene miedo al hombre. Tú no lo toques, que Él te dejara en paz. Antes ibas por el bosque, oías unas voces y corrías a su encuentro; pero ahora el hombre huye del hombre. ¡Dios no quiera que te encuentres a nadie en el bosque!¹⁵

Para no ir tan lejos, también podemos examinar lo ocurrido en la sociedad colombiana en la época de los grupos liberales y conservadores, dos bandos que convivían dentro de las mismas ciudades, pueblos, barrios, y en algunos casos hasta familias; y que pasaban por alto la estima por el prójimo con tal de pregonar, expandir y hacer perdurar sus ideales.

Con los casos ya nombrados advertimos que la duda social se hace necesaria en cada uno de nosotros y retornando a las páginas de *La resistencia* encontramos que el autor quiso dar un paso en esta senda, iniciando por la dura realidad para terminar por idealizar seres que tengan la capacidad de actuar pensando en el otro.

Alcanzando el final de este ítem se puede decir que así como las sociedades albergan actos de individualidad en sus muros, también hay casos que conmueven por la nobleza de sus intenciones; trágicamente dichos casos no son tan numerosos como los negativos pero se encuentra la necesidad de resaltarlos para expandirlos en las mentalidades, extinguiendo así la neblina que carcome nuestra sensibilidad por el otro, encontrando de ese modo entre todos el camino a la orilla.

Uno de estos casos que nacen desde la misma incomprensión y abandono por la sociedad es descrito en la obra *La resistencia* en la cuarta carta por Ernesto Sábato de la siguiente manera:

Y un día más terminó en Buenos Aires: algo irrecuperable para siempre, algo que inexorablemente lo acercaba un paso más a su propia muerte. ¡Y tan rápido, al fin, tan rápido! Antes los años corrían con mayor lentitud y todo parecía posible, en un tiempo que se extendía ante él como un camino abierto hacia el horizonte. Pero ahora los años corrían con creciente rapidez hacia el ocaso, y a cada instante se sorprendía diciendo: “hace veinte años, cuando lo vi por última vez”, o alguna otra cosa tan trivial pero tan trágica como ésa; y pensando enseguida, como ante un abismo, qué poco, qué miserablemente poco resta de aquella marcha hacia la nada. Y entonces ¿para qué?

Y cuando llegaba a ese punto y cuando parecía que ya nada tenía sentido, se tropezaba acaso con uno de esos perritos callejeros, hambriento y ansioso de cariño, con su pequeño destino (tan pequeño como su cuerpo y su pequeño corazón que valientemente resistirá hasta el final, defendiendo aquella vida chiquita y humilde como desde una fortaleza diminuta), y entonces, recogéndolo, llevándolo hasta una cucha improvisada donde al menos no pasase frío, dándole algo de comer, conviniéndose en sentido de la existencia de aquel pobre bicho, algo más enigmático pero más poderoso que la filosofía parecía volverle a dar sentido

14. Aleksievich, S. (2001). *Voces de Chernóbil*. Barcelona: Ostozhnye, p. 59.

15. *Ibíd.*, p. 25.

a su propia existencia. Como dos desamparados en medio de la soledad que se acuestan juntos para darse mutuamente calor¹⁶.

De esta forma, *La Necesidad* de que cada hombre sienta la duda social impregna estas páginas, llevándolo a interrogantes y en esta ocasión a saltar del pensamiento a la acción; experimentando con su propio cuerpo si el camino que los seres contemporáneos estamos transitando es el ideal, consiguiendo finalmente una trascendencia de la vida en sociedad o en medida mínima una toma de conciencia sobre los actos que se realizan en la cotidianidad.

3.3 La Duda del yo enmarcada en *El túnel*: (Neurosis)

Alejándonos un poco de los ítems anteriores y aprovechando esta temática de la duda del yo abordaremos en los siguientes párrafos algunos elementos del psicoanálisis que ayudan a comprender, en este caso, algunas de las decisiones tomadas por Juan Pablo Castel (Protagonista de la obra). Además, comprendiendo la duda como un desequilibrio en su ser se espera que el psicoanálisis nos de luces aún más claras sobre los efectos de la duda en la Psique¹⁷ del hombre; ejercicio que hemos venido desarrollando a lo largo de este trabajo.

Volviendo la mirada a la obra *El túnel* y a las acciones ejecutadas por Juan Pablo Castel, comenzaremos por identificar la duda del Yo dentro de él como una inestabilidad permanente que develaba sus deseos reprimidos (*el ello*) pero que de alguna forma lograba apaciguar (*el yo*), pues era consciente de que esa no era la forma en que acostumbraba a actuar.

De lo anterior, en este proyecto entenderemos el ello como la pulsión¹⁸ de los deseos más carnales del hombre los cuales lo acompañan desde su origen (el hambre, el sueño, el apetito sexual, entre otros) y la función de este se encuentra en alejarse de la tensión (Incomodidad) y llevar al ser al alivio (Placer)¹⁹. Hablando del *yo*, hacemos referencia a la mentalidad del ser que está conectada directamente con la realidad, esta regula *al Ello* impidiendo que actué por su cuenta, manifestándole que la sociedad se rige por unas normas y que los deseos pueden ser saciados pero no en todo momento. Estos elementos presentes en Juan Pablo Castel fragmentan su mente y lo llevan a actuar desde su raciocinio hasta el impulso.

Al observar algunos pasajes de las obras encontramos dichos elementos plasmados en el personaje, un ejemplo puede ser en el capítulo V cuando Juan Pablo C. busca la posibilidad de un nuevo encuentro con María Iribarne; su constante deseo lo lleva a idear múltiples escenarios que a fin de cuentas se desmoronan, pues entiende la complejidad del destino y el curso imprevisible que puede tomar el futuro:

No recuerdo ahora todas las variantes que pensé. Sólo recuerdo que había algunas tan complicadas que eran prácticamente inservibles (...) Y también resultaba a menudo que reemplazaba frases de una variante con frases de otra, con resultados ridículos o desalentadores. Por ejemplo, detenerla para darle una dirección y en seguida preguntarle: “¿Tiene mucho interés en el arte?” Era grotesco. Cuando llegaba a esta situación descansaba por varios días de barajar combinaciones²⁰.

Buscando los elementos del *yo* y el *ello* se puede connotar que después del primer encuentro en el taller con María Iribarne y motivado por el gesto de interés que ella tuvo frente a “la ventanita”, punto

16. Sabato, E. (2000). *La resistencia*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 115, 116.

17. Se entiende la Psique como el mundo mental en el cual conviven el consciente y el inconsciente del hombre donde el intelecto, la emoción y la voluntad se encuentran.

18. La pulsión dentro de este proyecto es comprendida como un impulso mental en el hombre orientado a satisfacer una necesidad o un deseo (Sigmund Freud).

19. Bonnet, M. C. (s/f). *Conceptos del psicoanálisis en la teoría de la personalidad*. pd-000068.PDF. Obtenido de: pd-000068.PDF: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/docente/pd-000068.pdf>

20. Sabato, E. (1948). *El túnel*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 10.

central para él de la pintura “Maternidad”, nace dentro de su ser un impulso insaciable (el estar con ella); este deseo incitado por el *ello* es contrarrestado por el *yo* evidenciándole al sujeto que hay varios impedimentos que le dificultaran alcanzarla²¹, de ahí que se haga necesario simular encuentros ficticios o meditar la mejor forma que sin dejar de ser casual le permita reunirse con ella. Esta discusión entre su *yo* y su *ello*, inhabilitaban a Juan Pablo C. llevándolo a una constante extenuación.

En otro pasaje vemos como después de un segundo encuentro en el capítulo VI el deseo de estar con ella se transforma en la necesidad de tenerla a ella, y de forma egoísta y agresiva el *ello* se sale de la barrera del *yo* por primera vez en la novela:

Había ya perdido toda esperanza (...) cuando la vi salir de la boca del subterráneo. Terriblemente agitado, me levanté de un salto y fui a su encuentro. Cuando ella me vio, se detuvo como si de pronto se hubiera convertido en piedra (...) Era curioso, pero la sensación de que mi mente había trabajado con un rigor férreo me daba una energía inusitada: me sentía fuerte, estaba poseído por una decisión viril y dispuesto a todo. Tanto que la tomé de un brazo casi con brutalidad y, sin decir una sola palabra, la arrastré por la calle San Martín en dirección a la plaza (...)

— ¿Por qué huyó? —fue lo primero que le pregunté. Me miró con esa expresión que yo había notado el día anterior, cuando me dijo “la recuerdo constantemente”: era una mirada extraña, fija, penetrante, parecía venir de atrás; esa mirada me recordaba algo, unos ojos parecidos, pero no podía recordar dónde los había visto.

—No sé —respondió finalmente—. También querría huir ahora. Le apreté el brazo.

—Prométame que no se irá nunca más. La necesito, la necesito mucho —le dije²².

A lo largo de todo el capítulo IX durante el encuentro se puede advertir que impera en Juan Pablo Castel la actitud del *ello*, ya que su falta de paciencia, su exceso de agresividad y su fallo de coherencia así lo indica; sin embargo, gracias a una pregunta, tal vez indicada para el momento, por parte de María Iribarne permite el regreso pausado del raciocinio del *yo* en este personaje calmando su tempestuoso comportamiento:

Yo no soy nadie. Usted es un gran artista. No veo para qué me puede necesitar. Le grité brutalmente:

— ¡Le digo que la necesito! ¿Me entiende? Siempre mirando el árbol, musitó:

— ¿Para qué?

No respondí en el instante. Dejé su brazo y quedé pensativo. ¿Para qué, en efecto? Hasta ese momento no me había hecho con claridad la pregunta y más bien había obedecido a una especie de instinto. Con una ramita comencé a trazar dibujos geométricos en la tierra²³.

Este descontrol, este desequilibrio, trastorna a Juan Pablo C. obligándolo a pasar de períodos de extrema angustia a instantes de extraña pasividad dependiendo, claro está, del modo en que se encuentre la relación con María Iribarne. Un ejemplo claro puede verse en el capítulo X donde se presenta una corta conversación por teléfono de la pareja, la cual estremece de felicidad a Juan Pablo C. a pesar de la rápida despedida. El efímero intercambio de palabras es suficiente para elevarlo a un estado de complacencia el cual alimenta el deseo del *ello* y cambia las percepciones de la realidad que el *yo* de Juan P. C. siempre había tenido sobre la sociedad. Para comprender mejor esta última parte citaremos el segmento que nos permite observar el éxtasis del *ello* con las palabras de la señorita Iribarne y el adormecimiento o el cambio de *yo* que Juan Pablo C. ha presentado durante el transcurso de la obra:

21. En este caso: – Juan Pablo Castel aún no conoce a María Iribarne y viceversa.

- No hay una relación aparte de la pintura que les permita acercarse.

- Al buscarla con desesperación solo por este ínfimo gesto del taller es probable que al alcanzarla termine por asustarla.

22. Sábato, E. (1948). *El túnel*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 16.

23. *Ibid.*, p. 16, 17.

Pasé una noche agitada. No pude dibujar ni pintar, aunque intenté muchas veces empezar algo. Salí a caminar y de pronto me encontré en la calle Corrientes. Me pasaba algo muy extraño: miraba con simpatía a todo el mundo (...) uno de mis peores defectos: siempre he mirado con antipatía y hasta con asco a la gente, sobre todo a la gente amontonada; nunca he soportado las playas en verano. Algunos hombres, algunas mujeres aisladas me fueron muy queridos, por otros sentí admiración (no soy envidioso), por otros tuve verdadera simpatía (...) Esa noche, pues, mi desprecio por la humanidad parecía abolido o, por lo menos, transitoriamente ausente²⁴.

Sin embargo, y antes de llegar a la muestra de inestabilidad más notable en la obra, este éxtasis y esta pasividad con el mundo dura muy poco en el personaje, pues al día siguiente, la duda vuelve a implantar el desorden en su cabeza al escuchar que María Iribarne no se podría encontrar ni hablar con él porque había viajado de improviso a la Estancia²⁵. Una vez más, el *yo* en su raciocinio se ve obligado a crear y descartar hipótesis sobre el porqué de dicha decisión, culminando el capítulo XII con un vacío y un agotamiento causado por la zozobra que genera el *ello* al no poder saciar su deseo (ver a María Iribarne):

María deseaba que yo fuera a la casa y me enfrentase con el marido. Pero ¿Por qué? (...) “María quería hacerme saber que era casada para que yo viese la inconveniencia de seguir adelante” (...) ¿Era posible que María sintiera placer en emplear a Allende de intermediario? ¿O era el quien buscaba esas oportunidades? ¿O el destino se había divertido juntando dos seres semejantes? De pronto me arrepentí de haber llegado a esos extremos, con mi costumbre de analizar indefinidamente hechos y palabras (...) Olvide mis áridos razonamientos, mis deducciones feroces. Me dedique a imaginar su rostro, su mirada (...) Trate de olvidar, pues, todas mis estúpidas deducciones acerca del teléfono, la carta, la estancia, Hunter. Pero no pude²⁶.

Capítulos más adelante, exactamente en el capítulo XXVII después del desesperado esfuerzo para encontrarse con María I. en Juan Pablo C. la armonía y la calma desaparecen como si la compañía de ella ya no fuera suficiente, como si su *ello* le ordenara saciar su primitivo deseo de venganza por las múltiples veces que quedó solo por culpa de María, librando así, una batalla invisible con su *yo* y terminando por ignorar un momento el cual había codiciado copiosamente desde el inicio de la relación:

Ella decía que éramos seres llenos de fealdad e insignificancia; pero, aunque yo sabía hasta qué punto era yo mismo capaz de cosas innobles, me desolaba el pensamiento de que también ella podía serlo, que seguramente lo era. ¿Cómo? —Pensaba—, ¿con quiénes, cuándo? Y un sordo deseo de precipitarme sobre ella y destrozarla con las uñas y de apretar su cuello hasta ahogarla y arrojarla al mar iba creciendo en mí. De pronto oí otros fragmentos de frases: hablaba de un primo, Juan o algo así; habló de la infancia en el campo; me pareció oír algo de hechos “tormentosos y crueles”, que habían pasado con ese otro primo. Me pareció que María me había estado haciendo una preciosa confesión y que yo, como un estúpido, la había perdido²⁷.

En esta parte la duda del *yo* (la discusión consigo mismo) se manifiesta a través de una lucha entre la satisfacción del deseo y la represión de él. Como habíamos explicado anteriormente la duda del *yo* tiene como finalidad calmar el deseo del ser, no obstante, los métodos para lograrlo pueden oscilar entre un convenio entre el *yo* y el *ello* donde puedan convivir en armonía o la dominación de un elemento sobre el otro.

Al ser este tipo de duda un poco más pulsional que las otras, pues su papel se ubica en la auto-interrogación que generará acciones para otorgar la complacencia al individuo omitiendo el placer o el acuerdo de los otros individuos que lo rodean, esta duda se vuelve difícil de sobrellevar, ya que si no

24. *Ibid.*, p. 21.

25. Finca de la familia de María I. al cuidado de Hunter, su primo.

26. Sabato, E. (1948). *El túnel*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 55, 56, 57.

27. *Ibid.*, p. 48, 49.

hay una armonía entre el *ello* y el *yo* como lo plantea la profesora María Cristina Romero en el texto *Conceptos del psicoanálisis en la teoría de la personalidad* serán peligrosos los actos fruto de este tipo de duda:

La personalidad está integrada por tres sistemas principales: El ello, el yo, y el super yo. En la persona mentalmente sana estos tres sistemas forman una función unificada y armónica, al funcionar juntos y en cooperación le permiten al individuo relacionarse de manera eficiente y satisfactoria con su ambiente²⁸.

Para ejemplificar un poco lo anteriormente dicho abordaremos inmediatamente los capítulos finales de la obra *El túnel*.

Se necesita muy poco para que el *ello* de Juan Pablo Castel se desborde de ira, sus constantes y cambiantes hipótesis, el alejamiento, la fría actitud de María Iribarne y el surgimiento de celos hacia el primo de María (Hunter) termina por adentrar en crisis al propio *yo*, quien resuelto a encontrar una respuesta se nubla por las sensaciones primitivas del *ello* tergiversando su razón y dando como resultado la liberación de la furia del sujeto:

Desgraciadamente, María me falló una vez más. A las cinco y media, alarmado, enloquecido, volví a llamarla por teléfono. Me dijeron que se había vuelto repentinamente a la estancia. Sin advertir lo que hacía, le grité a la mucama:

— ¡Pero si habíamos quedado en vernos a las cinco!

—Yo no sé nada, señor —me respondió algo asustada—. La señora salió en auto hace un rato y dijo que se quedaría allá una semana por lo menos. ¡Una semana por lo menos! El mundo parecía derrumbarse, todo me parecía increíble e inútil. (...) Pero, —pensé con feroz amargura— entre consolarme a mí en un parque y acostarse con Hunter en la estancia no podía haber lugar a dudas. Y en cuanto me hice esta reflexión se me ocurrió una idea. No, mejor dicho, tuve la certeza de algo. Corrí las pocas cuadras que faltaban para llegar a mi taller y desde allí llamé nuevamente por teléfono a la casa de Allende. Pregunté si la señora no había recibido un llamado telefónico de la estancia, antes de ir.

—Sí —respondió la mucama, después de una pequeña vacilación.

— ¿Un llamado del señor Hunter, no? La mucama volvió a vacilar. Tomé nota de las dos vacilaciones.

—Sí —contestó finalmente. Una amargura triunfante me poseía ahora como un demonio²⁹.

Llegando a este punto amigo lector, recordará la cita anteriormente introducida de la profesora María Cristina Romero la cual nos indicaba que existía otro elemento aparte de los ya indicados (el *yo* y el *ello*) dicho componente no había sido identificado en este ítem hasta el momento ya que se esperaba el periquete propicio que nos permitiera identificarlo en la obra; ahora que hemos llegado, es válido decir que este elemento es el *súper-yo* el cual acoge la parte ética y moral desarrollada por el hombre; es también descrito de la siguiente forma por la profesora María Cristina R. S. Bonnet como:

(...) el representante dentro de la personalidad, de los valores e ideales tradicionales de la sociedad tal como se transmiten de padres a hijos. Además de los padres, otros agentes sociales participan en la formación del Super Yo del niño, los maestros, los religiosos, es decir, cualquiera que posea alguna autoridad sobre el niño. El Super Yo tiene como principal finalidad controlar y regular aquellos impulsos cuya expresión descontrolada pondrían en peligro la estabilidad de la sociedad³⁰.

Al tratar de ubicar este elemento en Juan Pablo C. encontramos que junto al *yo* es posible que se haya encontrado el *super-yo* reprimiendo los oscuros deseos del *ello*, pero analizando la obra en varios apartados encontramos que el sentido moral y de valor que Juan P. Castel tiene hacia su prójimo es

28. Bonnet, M. C. (S/F). *Conceptos del psicoanálisis en la teoría de la personalidad*. pd-000068.PDF. Obtenido de: pd-000068. PDF: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/docente/pd-000068.pdf>

29. Sábato, E. (1948). *El túnel*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 59.

30. Bonnet, M. C. (S/F). *Conceptos del psicoanálisis en la teoría de la personalidad*. pd-000068.PDF. Obtenido de: pd-000068. PDF: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/docente/pd-000068.pdf>

precario, ¡tanto! que este *super-yo* podría haber pasado por inadvertido en las múltiples batallas entre el *ello* y el *yo* que se dieron hasta ahora en la obra.

No obstante, ¿Cuál es el interés de nombrar este tercer elemento hasta ahora?

El interés surge de una particularidad presentada por el *super-yo*, si bien el *super-yo* personifica los juicios de valor en el hombre los cuales impiden que este quebrante la ley o su propia conciencia, este también puede nublarse y aliarse con el *ello* hasta el punto de justificar como correcto cualquier tipo de acto que sacie las necesidades del sujeto.

Con lo anterior, la Neurosis se hace presente en la obra y en la vida del personaje entendiéndola no como una enfermedad de la mente sino como un episodio por el que el hombre franquea constantemente a lo largo de su vida. Dicha neurosis (la constante pelea entre el *ello*, el *yo*, y el *super-yo*) es uno de los resultados que la duda del yo puede desembocar de no llegar a un oportuno acuerdo entre los tres elementos.

Este caso lo podemos ver en Juan Pablo Castel, dado que al tener un *super-yo* poco formado en el respeto y el valor por el otro es fácilmente consumido por el *ello*, dejando solo al *yo* quien después de todo termina batallando y cediendo a los deseos primitivos. Este caso es mencionado también por la docente y psicóloga Ana María Spagnuolo de Iummato en el texto *Funciones del Yo* cuando postula: “YO-ELLO: Es el conflicto central en las neurosis, donde el superyó puede aliarse con el ello o bien el yo, según el tipo de trastorno neurótico”³¹. Volviendo a la obra, en sus páginas finales entendemos como en la resolución que toma Juan Pablo Castel (Matar a María Iribarne) se puede entrever los siguientes comportamientos, resultado de la ardua contienda de los tres elementos ya mencionados:

(Matar A María Iribarne)

YO = Silenciado y sometido por la alianza entre el Ello y el Super-Yo.

ELLO = Deseo de acabar con María Iribarne para calmar el dolor cultivado por ella de manera intencional.

SUPER-YO = Melancolía y remordimiento por haber sido burlado.

Ahora amigo lector, se añadirán los fragmentos de la obra donde creemos, se ilustra lo anteriormente plasmado:

Capítulo: XXXV

Busqué el doloroso placer de imaginar esta última decisión suya en la forma más repelente: por un lado estaba yo, estaba el compromiso de verme esa tarde; ¿para qué?, para hablar de cosas oscuras y ásperas, para ponernos una vez más frente a frente a través del muro de vidrio, para mirar nuestras miradas ansiosas y desesperanzadas, para tratar de entender nuestros signos, para vanamente querer tocarnos, palparnos, acariciarnos a través del muro de vidrio, para soñar una vez más ese sueño imposible. Por el otro lado estaba Hunter y le bastaba tomar el teléfono y llamarla para que ella corriera a su cama. ¡Qué grotesco, qué triste era todo!³²

Capítulo: XXXVII

Cuando los vi del brazo, sentí que mi corazón se hacía duro y frío como un pedazo de hielo. Bajaron lentamente, como quienes no tienen ningún apuro “¿Apuro de qué?”, pensé con amargura. Y sin embargo, ella sabía que yo la necesitaba, que esa tarde la había esperado, que habría sufrido horriblemente cada uno de los minutos de inútil espera (...) ¡Qué implacable, que fría, qué inmundada bestia puede haber agazapada en el corazón de la mujer más frágil! Ella podía mirar el cielo tormentoso como lo hacía en ese momento (...) ¡Y hablaba con ese monstruo ridículo! ¿De qué podría hablar María con ese infecto personaje? (...) ¿O sería yo el monstruo ridículo?³³

31. Iummato, A. S. (s/f). *Funciones del Yo*. psi.uba.ar. Obtenido de psi.uba.ar: http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/practicas_profesionales/820_clinica_tr_personalidad_psicosis/material/funciones_yo.pdf.

32. Sabato, E. (1948). *El túnel*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 61.

33. *Ibid.*, p. 63.



(Diseñado por Ángelo Cruz/ Imagen: *Espirales*)

Capítulo: XXXVIII

Lo que sucedió luego lo recuerdo como una pesadilla. Luchando con la tormenta, trepé hasta la planta alta por la reja de una ventana. Luego, caminé por la terraza hasta encontrar una puerta. Entré a la galería interior y busqué su dormitorio: la línea de luz debajo de su puerta me la señaló inequívocamente. Temblando empuñé el cuchillo y abrí la puerta. Y cuando ella me miró con ojos alucinados, yo estaba de pie, en el vano de la puerta. Me acerqué a su cama y cuando estuve a su lado, me dijo tristemente:

— ¿Qué vas a hacer, Juan Pablo?

Poniendo mi mano izquierda sobre sus cabellos, le respondí:

—Tengo que matarte, María. Me has dejado solo.

Entonces, llorando, le clavé el cuchillo en el pecho. Ella apretó las mandíbulas y cerró los ojos y cuando yo saqué el cuchillo chorreante de sangre, los abrió con esfuerzo y me miró con una mirada dolorosa y humilde. Un súbito furor fortaleció mi alma y clavé muchas veces el cuchillo en su pecho y en su vientre.

Después salí nuevamente a la terraza y descendí con un gran ímpetu, como si el demonio ya estuviera para siempre en mi espíritu³⁴.

Para culminar este ítem y habiendo llegado al clímax no solo de la obra sino también de esta manifestación de los tres elementos (*yo/ello/super-yo*) corroboramos la presencia de un *super-yo* neurótico en Juan P. Castel el cual en lugar de consolidar los valores, el respeto y la moral, respalda el asesinato de María Iribarne permitiéndole no solo narrar esta historia³⁵, también le brinda toda la seguridad necesaria para describir paso a paso lo acontecido en esta novela:

Bastará decir que soy Juan Pablo Castel, el pintor que mató a María Iribarne; supongo que el proceso está en el recuerdo de todos y que no se necesitan mayores explicaciones sobre mi persona. (...) Como decía, me llamo Juan Pablo Castel. Podrán preguntarse qué me mueve a escribir la historia de mi crimen (no sé si ya dije que voy a relatar mi crimen) y, sobre todo, a buscar un editor. Conozco bastante bien el alma humana para prever que pensarán en la vanidad. Piensen lo que quieran: me importa un bledo; hace rato que me importan un bledo la opinión y la justicia de los hombres...³⁶

34. *Ibíd.*, p. 64.

35. Como sucedió después del asesinato en la estancia, al contarle de manera áspera a Allende sobre el engaño por parte de María y su muerte. Capítulo XXXVIII

36. Sábato, E. (1948). *El túnel*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral, p. 45.

Con esto así amigo lector, este fue un breve ejercicio para abordar la Duda desde varios ámbitos desglosándola desde la mirada del ser filosófico, pasando por el sujeto social que crece y se esfuerza dentro de su comunidad, hasta el individuo que lucha por comprender sus más antiguos deseos y busca las formas adecuadas para saciarlos; con la finalidad de dar a conocer la Duda y algunos de sus tipos en el actuar de un personaje que puede representar en algunos casos el hombre cotidiano. Por ello, no podemos sentirnos ajenos a lo descrito en las anteriores páginas, porque desde el inicio de este trabajo implícitamente la Duda ha empezado a integrarnos; impregnándonos de ella para que finalmente se genere una postura dentro de cada uno, ya no de repulsión ni alejamiento ante este asunto tan amplio.

Para concluir esperamos haber aportado formas de ver o contemplar la duda, elemento presente en todos los ámbitos del ser y provocar en los lectores de estas páginas un deseo o intriga que les permita continuar con el pensamiento sobre las diferentes manifestaciones que esta temática puede tener; de esta manera, atreverse a idear nuevos tipos de duda no solo en las obras aquí divisadas, asimismo, buscar la duda en la cotidianidad, actividad fundamental para este ejercicio.

Bibliografía

Aleksievich, S. (2001). *Voces de Chernóbil*. Barcelona: Ostozhye.

Bonnet, M. C. (S/F). *Conceptos del psicoanálisis en la teoría de la personalidad*. Pd-000068.PDF. Recuperado de pd-000068.PDF: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/docente/pd-000068.pdf>

Iummato, A. S. (S/F). *Funciones del Yo*. Recuperado de psi.uba.ar: http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/practicas_profesionales/820_clinica_tr_personalidad_psicosis/material/funciones_yo.pdf

Manuel, F. J. (26 de 05 de 2015). *Wordpress*. Recuperado de Wordpress: <https://chuchosilvan.wordpress.com/2015/05/26/la-soledad-existencial-y-el-encuentro-consigo-mismo-una-vision-en-tiempos-de-masificacion-dialogo-entre-escoto-kierkegaard-nietzsche-y-sartre/>

Sábato, E. (1948). *El túnel*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral.

Sábato, E. (1951). *Hombres y engranajes*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral.

Sábato, E. (2000). *La resistencia*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral.

Sartre, J. P. (S/F). *El existencialismo es un humanismo*. bibliotecaparaalapersona-epimeleia. Recuperado de bibliotecaparaalapersona-epimeleia: <http://bibliotecaparaalapersona-epimeleia.com/greenstone/collect/libros1/index/assoc/HASH0113.dir/doc.pdf>.

Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada*. Madrid-España: Ediciones Altaya.

Norah Lange: Fragmentos de lo imaginado

DAVID JACOBO VIVEROS GRANJA
Pontificia Universidad Javeriana
dviveros@javeriana.edu.co

“Tal vez yo no sepa mirar...”
Norah Lange, *Antes que mueran*

Resumen

El propósito de esta ponencia es estudiar la construcción del mundo exterior, desde la visión interna perteneciente a las narradoras en tres novelas de Norah Lange: *Personas en la sala*; *Antes que mueran*; y *El cuarto de vidrio*. La metodología que se sigue es la de interpretar a partir de los propios textos literarios y de una base teórica como son algunos elementos de la *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty y de Jean-Paul Sartre. En las ideas tratadas el lector encontrará que se conciben a estas narradoras como conciencias que desde una atmósfera de encierro buscan explicar lo que observan: ese limitado mundo que presencian. Algunas conclusiones a las que se llegó fueron estas: los personajes de Lange vigilan hasta llegar a la locura del detalle o de los secretos; están ante una realidad que activa los silencios, pese a que esa realidad existe antes de cualquier reflexión.

Palabras clave: Percepción; Norah Lange; exterior; realidad; imaginación.

Introducción

A través de las tres novelas de la escritora argentina Norah Lange tituladas: *Personas en la sala*; *Antes que mueran*; y *El cuarto de vidrio*, se busca en esta ponencia estudiar cómo a través de la narración los textos construyen el mundo exterior desde una visión interior. Esta percepción es dirigida por la voz de quien narra y la realidad deja de permanecer afuera para ocupar la visión e imaginación del personaje. Como si para comprender hubiese que ver, y a su vez ver fuese imaginar. El fundamento teórico para este texto lo brindan algunas ideas de Maurice Merleau-Ponty y ciertas reflexiones de Jean-Paul Sartre.

En las novelas de la autora, los narradores son conciencias que se explican a sí mismos lo que están observando en un espacio que es el del encierro, el mundo que ellos presencian es limitado. Lo que descubren los personajes acerca de lo que está afuera no es una certeza para los lectores, sino una ambigüedad; para los personajes quizás ocurra que estén acercándose –tomando palabras de Merleau-Ponty– al descubrimiento de lo ilusorio. Las novelas de la autora argentina no aclaran esos intervalos que separan las cosas entre sí, la separación del que observa y el observado permanece, sólo mentalmente se funden ellos dos, y a la vez, se regresa a los contornos de los que habla Emanuel Lévinas.

Pese a esto, la realidad en la historia de cada novela acepta lo que se extrae de ella y lo que la imaginación le agrega, no aguarda ni rechaza nada, solamente está allí para ser observada e interrogada

sin afectarse. “La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles”¹.

1. Antes que mueran

En el libro *Antes que mueran*, quien narra empieza a percibir aquello que la gente trata inconscientemente y que son las palabras, dice entonces lo siguiente: “No sabes cómo cambia la palabra lámpara a la luz del día, delante de mucha gente, o cuando estamos solos, esperando”². Las palabras son físicas y cambiantes en cada situación, se modifican por fenómenos físicos o por la presencia o ausencia de personas. ¿Qué ocurre entonces cuando alguien dice su nombre, teniendo en cuenta que el nombre también es una palabra? La narradora pronuncia su propio nombre con la voz que “empleamos para llamar a alguien sin que los demás se enteren”³.

¿Sucedió algo cuando alguien pronunció su propio nombre, recordando que las palabras cambian en distintos momentos? ¿qué pasa con la realidad cuando la nombro? La narradora en mención responde de esta manera a lo anterior: “Me pareció que pronunciar mi nombre a solas era como anunciar un peligro o, peor aun, como si algo, en la oscuridad, me rozara la mano”⁴. Las palabras y el propio nombre son externas y cuando se las pronuncia adquieren la condición de ser observadas. ¿Qué consecuencias trae observar la realidad a solas?

Las palabras cambian, “Especialmente cuando estamos solos”⁵; si las palabras nombran o describen lo observado por el personaje, las palabras están sustituyendo lo que se mira y alterándolo. Entonces cuando “decimos lámpara, o terciopelo, o carretera, [...] la palabra varía, asemejándose a muchas cosas que no son lámpara, ni terciopelo, ni carretera”⁶. ¿Qué ocurre cuando el personaje se interroga a sí mismo pronunciando su nombre en forma de pregunta o va más allá e interroga lo que observa de la realidad en un estado de soledad?

En la novela *Personas en la sala* la narradora vigila las palabras de tres mujeres a las que quiere hacer totalmente visibles, hasta el punto de observar con cuidado las “palabras más triviales”⁷. En dicho texto, si alguien le dice algo a la protagonista, esta se queda en el fondo de alguna de las palabras, por ejemplo, cuando le dijeron: “Nos gusta que venga a vernos”⁸, ella se quedó pensando como si observara en los vocablos todo lo que contendría esa expresión: “nos gusta”, y ve en ella un contenido de presentimientos que adquiere diversas formas: “un libro cerrado con muchas precauciones [...] los guantes aplastados, los deseos de fumar”⁹. Las palabras describen lo que se observa y despiertan presentimientos, roces, anuncian peligros.

La narrativa de Lange puede sugerir que las cosas existen como en un sueño: “los cabellos recién lavados, la pared con dibujos húmedos, el pozo abierto del molino con su oscuro y lejano espejo”¹⁰. En esta novela *–Antes que mueran–* habita lo indeterminado, hay un algo o un alguien que realiza una acción: “algo, en la penumbra, cierra una puerta con llave y me pide que no llore”¹¹. Esa ilusión que es la interiorización del mundo exterior está hecha de detalles y allí radica la locura, en esa minuciosidad de la observación: “la locura es una forma de constancia, de fidelidad, hacia un gesto, una palabra, una

1. Merleau-Ponty, M. (1994). Fenomenología de la percepción. Barcelona: Ediciones Península, p. 10.

2. Lange, N. (1944). *Antes que mueran*. Buenos Aires: Editorial Losada, p. 7.

3. *Ibíd.*, p. 9.

4. *Ibíd.*, p. 9.

5. *Ibíd.*, p. 7.

6. *Ibíd.*

7. Lange, N. (1950). *Personas en la sala*. Buenos Aires: Editorial Suramericana, p. 101.

8. *Ibíd.*, p. 93.

9. *Ibíd.*, p. 93.

10. Lange, N. (1944). *Antes que mueran*. Buenos Aires: Editorial Losada, pp. 12-13.

11. *Ibíd.*, p. 16.

costumbre cualquiera”¹². ¿Cómo olvidar un detalle? Si de esas minuciosidades está hecha la realidad, ellas son sus átomos. “No es posible olvidar la puerta que no cerraba sino después de un gesto misterioso e impaciente”¹³. La novela habla de la fidelidad o constancia hacia algo pequeño: un gesto, una palabra, etc. El punto determinado de la locura. Se había dicho antes que los narradores en las obras de Norah Lange son conciencias, y éstas son seres estirables como las cosas: “Y no duermo, porque las paredes se angostan, simplemente, sin causar disturbios [...] mientras yo me alargo, lleno el cuarto con el solo nombre que se estira”¹⁴.

La observadora hace que los verbos ver e imaginar sean iguales: “y prefiero abrir los ojos antes de que mi mano se sumerja para siempre en el espejo”¹⁵, hay objetos cuya naturaleza se creería es la de ser observados, y sin embargo, en realidad, fingen no ver. Los muebles por ejemplo, tienen un “aire de madera que finge no ver pero que mira todo el tiempo”¹⁶. Y cualquier retorno a la casa, a la interioridad, a las cosas, es engañoso: “regresamos a nuestras casas, miramos los objetos que nos esperan intactos”¹⁷.

Entonces hay que provocar a la exterioridad a través de alguna frase pronunciada en voz alta, para ver qué sucede alrededor, para ver si las cosas se afectan de algún modo: “Me parecía imposible que careciese de fecha, que se me obligara a vivir indefinidamente; ansiaba conocerla y repetía a menudo: ‘cuando yo me muera’, a fin de habituarme, de verificar si algo se habituaba en torno mío, si los objetos la percibían o comenzaban a envejecer, a desgastarse y funcionar mal”¹⁸.

Pareciera que ni siquiera fuese aconsejable ver la realidad, así se evitarían miedos, predicciones, profecías, sensaciones de roces en la oscuridad. ¿Qué es una mancha azul en la madera o un tintero volcado? Para la narradora se vuelve la “tinta derramada y maléfica”¹⁹ de una profecía en espera. Si el mundo está ahí, previo a cualquier interpretación que se le intente agregar, el locus de esta narración que es la casa, es abordado aparentemente sin juicios, “porque sólo es una casa”²⁰ afirma la narradora. Tiene también la llave, y aunque pudo decir lo mismo: que sólo es “eso”, su imaginación la lleva a una suposición, a una posibilidad de una probable realidad, es la actitud con la que se relaciona con el objeto: “Quizás dentro de mucho tiempo me baste poseer esa llave, mirarla con ese aire de recuerdo con que se relee una carta conocida”²¹. Ese probable futuro en donde querrá agregar algo a la realidad, se interrumpe por el presente a través del deíctico: “Esta noche sólo pienso que es una casa [...] Mientras la miro, preparando mi despedida, nada se mueve adentro”²².

¿Quién percibe cuando hay un espejo? La protagonista y otra mujer están frente al mismo espejo, y es la cara del reflejo la que siente cómo la observan, la cara fuera del espejo no es la verdadera, “yo estaba dentro del espejo”²³ dice la narradora, temerosa de que la mujer de afuera se retirara y la dejara sola en ese espacio de reflejos. “La cara en el espejo sintió que seguías mirándome”²⁴ continúa afirmando ella... sólo alejándose del espejo la mirada volvería al verdadero rostro.

En alguna parte de la novela hay una cadena de observaciones: una mujer está sentada en un peldaño con el espejo en sus dedos puesto al revés. La narradora la observa. La primera mujer mira el reverso de ese espejo, la segunda ahora le pregunta: “¿Qué haces con ese espejo? – Le enseñó a ser grande

12. *Ibíd.*, p. 39.

13. *Ibíd.*, p. 12.

14. *Ibíd.*, pp. 60-61.

15. *Ibíd.*, p. 61.

16. *Ibíd.*, p. 62.

17. *Ibíd.*, p. 68.

18. *Ibíd.*, p. 199.

19. *Ibíd.*, p. 11.

20. *Ibíd.*, p. 109.

21. *Ibíd.*, p. 110.

22. *Ibíd.*

23. *Ibíd.*, p. 193.

24. *Ibíd.*

[...] Lo obligo a mirar las cosas que miran los espejos grandes”²⁵. Es una cadena de miradas, se muestra que los objetos también miran, se debe recordar que ellos fingen no ver. Tal vez para describir lo que se observa, se debe evitar lo concreto, decir “algo” o “alguien”: “mientras algo, en la penumbra, cierra una puerta con llave y me pide que no lllore”²⁶, “mientras alguien en la oscuridad decía ‘duerme bien’”²⁷.

La percepción por medio de la audición no está muy presente en la novela, uno de esos casos surge cuando la narradora habla sobre la voz, aunque las relaciones que propone dejan de ser auditivas, pues afirma que “Cada voz posee su color”²⁸, las de los ancianos las asocia con el rosado, otras son “de color solferino; el color más desagradable y chirriante”²⁹. Luego se quiere “acercar las voces a las cosas. Algunas se asemejaban a grandes ventanas de cortinas impenetrables; otras a sempiternos centros de mesa”³⁰, una más al rosa pálido y otra a las mesas de luz. Pueden existir voces “atestadas de grietas [con un] olor a cuarto encerrado”³¹, y esas voces van delante de los rostros.

2. El cuarto de vidrio

Se puede sospechar que las cosas que por costumbre se han creído que son objeto de observación, han mantenido a las personas en ese engaño, y realmente hay una conciencia en ellas y tienen vida, ya se había dicho que los objetos que se miran esperan intactos a sus observadores. En la novela *El cuarto de vidrio*, para quien narra, la casa “solía quedarse inmóvil”³² con el fin de ser recorrida. La casa grita “que volviese”³³.

Gabriela encuentra que la base de los recuerdos consiste en fijarse en todas las cosas, mirar y recordar se relacionan, la narradora afirma que “podía describir hasta el trocito de vidrio verde menos sobresaliente que arrancábamos de la pared”³⁴, igualmente une a lo anterior la capacidad de concentración, lo recuerda de este modo: “la paciencia con que vigilé a un sapo con dos manchas claras que permaneció veinte días casi inmóvil sobre la hembra”³⁵. La atención de esta narradora a los fragmentos de la realidad, vuelven a ser como se ha dicho antes: minuciosa; recuerda por ejemplo el sollozar de una mujer cada vez que la tormenta se acercaba, la puntualidad de alguien al llegar, o los sitios ocultos donde se escondían las llaves de las puertas de cada vecino.

La narradora dice: “no sabía si me equivocaba o si la casa esperaba”³⁶ unos acontecimientos. ¿En qué lugar se pueden ubicar los acontecimientos? ¿Dentro o fuera de la mente de quien observa? Además que todo acontecimiento tiene lugar desde antes de que ocurra: “Siempre creí que los acontecimientos comenzaban mucho antes de suceder y que uno se iba preparando de antemano, sin saberlo”³⁷. ¿Qué ocurre entonces cuando un personaje se separa de la interioridad de la casa?, irse de la casa sólo serviría para que ésta le “gritara que volviese”³⁸. Era una casa que “podía desesperar a cualquiera”³⁹ o que tenía dominio sobre alguien. “Era la casa que ya se había dado vuelta y empezaba a mandar, obligándome a

25. *Ibíd.*, p. 30.

26. *Ibíd.*, p. 16.

27. *Ibíd.*, p. 13.

28. *Ibíd.*, p. 41.

29. *Ibíd.*

30. *Ibíd.*

31. *Ibíd.*, p. 66.

32. Lange, N. (2006). *Obras completas*. Tomo 2. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, p. 565.

33. *Ibíd.*, p. 566.

34. *Ibíd.*, p. 571.

35. *Ibíd.*

36. *Ibíd.*

37. *Ibíd.*, p. 596.

38. *Ibíd.*, p. 566.

39. *Ibíd.*, p. 602.

separar un cuarto, a dejarme impresionar por otro pero, sobre todo, enclaustrándome en el cuarto de vidrio, objetable y querido”⁴⁰.

3. Personas en la sala

En el caso de la novela *Personas en la sala*, la narradora se encuentra en su hogar y desde allí vigila otra casa que queda enfrente, los verbos espiar, vigilar o ver son sinónimos en esta historia. Es la visión interna de ella la que interpreta el mundo exterior, y ante los contornos o intervalos que la separan de lo observado, imagina el momento del encuentro con quienes viven en la otra casa, hasta que llega a entrar en ese lugar contemplado. Antes de eso, la realidad de afuera es una mano “que trazaba un nombre sobre el vidrio empañado”⁴¹, las personas que aparecen en la sala de enfrente son manos, rostros y oscuridad. La protagonista se dedicará a observar una casa de enfrente y a tres de sus moradoras. Al principio “apenas miraba la casa”⁴², luego sí “fué preciso que permaneciera horas enteras vigilando”⁴³ esa morada. Ella cuenta lo siguiente: “lo que más me interesaba era espiarlas. Espiarlas constantemente, aunque permanecieran toda la noche sentadas en el mismo sitio”⁴⁴.

¿Qué lee la narradora de la realidad? Lee lo poético de la realidad de los objetos, por ejemplo: “los deteriorados silencios, los hermosos y pesados silencios debajo de la lámpara”⁴⁵, lo exterior se pone en duda. Así como las paredes se hacen angostas o alguien se alarga o un nombre se estira, “Mi árbol preferido se agitaba y me pareció menos árbol”⁴⁶, las mismas mujeres espiadas por ella son definidas de este modo: “Me parecieron tan pasivas, tan despojadas de deseos inútiles”⁴⁷. Es una percepción desde la distancia frente a lo contemplado. Si es paciente tendrá el retrato completo de aquellos rostros que vigila. Probablemente esas tres mujeres sepan que son observadas y dicen frases para que la narradora continúe espiando, “robándoles hábitos, pedazos de palabras”⁴⁸.

La narradora imagina no sólo cómo serán las tres habitantes de la casa de enfrente sino cómo serían los encuentros cuando ella estuviera allá. A partir de “señales apenas visibles, desconociendo la porción oscura de sus voces”⁴⁹. Y lo que es el exterior más que ser verificado es imaginado: “me animaba a imaginarme [...] sus rostros a la luz del día”⁵⁰. La narradora imagina una voz que a través de preguntas desestabiliza cualquier seguridad de lo que puede comprobarse, la luz más que claridad, deja vislumbrar lo que se quiere entender por medio de la observación: “¿Estás soñando? ¿Por qué no podrás reconocerlas de día? ¿Acaso las facciones cambian con la luz?”⁵¹.

La protagonista vigila, espía, ve, y ahora añadimos otros sinónimos: imagina o sueña. Lo exterior es atrapado por estas acciones, y supone entonces situaciones donde lo evidente puede entenderse de un modo poco común, por ejemplo cuando ella piensa en el modo en que recibirían su voz: “notarían en mi voz la sombra de sus tres figuras aferrándose a una verja”⁵². Se había dicho antes que entre quien ve y lo observado se encuentra el contorno (se siguen algunas palabras de Emmanuel Lévinas extraídas del libro *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*), ese intervalo que separa una cosa de otra.

40. *Ibíd.*, p. 641.

41. Lange, N. (1950). *Personas en la sala*. Buenos Aires: Editorial Suramericana, p. 12.

42. *Ibíd.*, p. 11.

43. *Ibíd.*, p. 12.

44. *Ibíd.*, p. 138.

45. *Ibíd.*, p. 13.

46. *Ibíd.*, p. 16.

47. *Ibíd.*, p. 18.

48. *Ibíd.*, p. 60.

49. *Ibíd.*, p. 25.

50. *Ibíd.*, p. 30.

51. *Ibíd.*, p. 31.

52. *Ibíd.*, p. 32.

En esta novela, entre la ventana de la narradora y la ventana de las tres mujeres vigiladas, la separación o el contorno se unen e inmediatamente se separan, lo exterior e interior están al mismo tiempo juntos y alejados, y puede haber momentos en que el personaje se confunda y no sepa en dónde se encuentra, cerca o lejos de lo contemplado.

Por ello la protagonista no sabe si está en su casa o en la de ellas: “¿Estaba sentada frente a las tres o sería desde mi ventana que las contemplaba sin que ellas presintiesen mi vigilancia [?]”⁵³. El mundo exterior e interior no son existencias autónomas, no se sabe en dónde se está, o si son lo mismo y a la vez son distintas. El observar puede confundir los dos extremos, el del sujeto y el objeto. Se está frente a lo que se mira o se encuentra desde una gran distancia vigilando.

La mujer espía los leves cambios porque en ellos hay una contraseña, son palabras que dicen las tres mujeres y que la observadora recoge, las contraseñas son signos difíciles de entender: dejar de mirar el humo, pronunciar frases sobre un espejo o una escalera de mármol. Más adelante la narradora es interrogada por gente que vive en su casa, que le preocupa sus actitudes extrañas, ella explica que tenía las “tres caras adentro”⁵⁴ de la suya. Pero de tanto observar, de tanto vigilar a esas tres caras, se enfermaría por ello mismo, por “vigilar tres caras”⁵⁵. D.T. Suzuki escribe que “Ver no es suficiente. El artista debe meterse en la cosa, sentirla interiormente y vivir él mismo su vida”⁵⁶. La observadora de esta novela pone en cierto momento en duda el ritual o ejercicio de la contemplación en detalle, en aquello que realizaba minuciosamente: “Tal vez me fijara en demasiadas cosas, apartara ciertas palabras que ellas pronunciaban”⁵⁷, ni siquiera sabía por qué se fijaba tanto en todos los gestos de esos rostros.

Es imposible no añadir interpretaciones, pues al ver algo la narradora extrae secretos que una imagen o una cosa guardan, “como cuando se muestra el retrato de una persona querida y quienes lo miran no advierten su misterio, sus posibles rencores”⁵⁸.

¿Y si el que observa, por su voluntad o contra su voluntad descansara de ver ese fragmento de la realidad? ¿Qué ocurriría al volver a fijarse en aquello a lo que había visto antes tan en detalle? ¿Ese tejido sólido seguiría estando ahí? A la protagonista de *Personas en la sala* la envían a Adrogué para que descansara de aquellos tres rostros, fueron días “apacibles y agradables”⁵⁹ en donde leer antes de acostarse era posible, sin que ella tuviera que estar pendiente de vigilar a las tres mujeres de la casa de enfrente.

Pero dejar de estar pendiente de las tres personas, dejar de observarlas o espiarlas, era serles “infidel”⁶⁰. El ejercicio de observación de la narradora es parte de los síntomas que preocupan a otros, ya se había dicho que fijarse en los detalles era estar en la locura. Hay silencios de los otros cuando ella recuerda aquello que era observado, la familia espera su mejoría... en algún momento ella había dicho que estaba enferma de tanto vigilar esos rostros.

Al regresar del reposo construyó una gran expectativa y sucedió que las caras que tan minuciosamente había vigilado “no estaban, y que no solamente no estaban a oscuras detrás de la ventana [...] sino que la sala estaba a oscuras y que alguien, por primera vez, había cerrado las persianas”⁶¹. La narradora se niega a describir lo que ve ahora, insiste en lo que observó antes, en sus antiguas vigilancias.

53. *Ibíd.*, p. 92.

54. *Ibíd.*, p. 158.

55. *Ibíd.*, p. 61.

56. Suzuki, D. y Fromm, E. (1994). *Budismo Zen y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 22.

57. Lange, N. (1950). *Personas en la sala*. Buenos Aires: Editorial Suramericana, p. 117.

58. *Ibíd.*, p. 12.

59. *Ibíd.*, p. 195.

60. *Ibíd.*

61. *Ibíd.*, pp. 199-200.

Cuando despertó “con el día entero por delante”⁶² decidió no levantarse temprano y su familia se preocupó, “Estoy enferma de una casa encerrada”⁶³ pensaba, dejando para otro día lo que ya no era posible vigilar. Parecía huir postergando el momento que le haría pensar que había vigilado fragmentos imaginados. “hacia dónde mirar”⁶⁴ fue la pregunta final del libro.

“Toda teoría sobre la memoria implica una presuposición sobre el ser del pasado”⁶⁵, ¿cuál es el ser del pasado de la narradora en *Personas en la sala?*, ¿existió?, ¿hubo ese pasado que busca?, ¿si no puedo verificar el pasado que insisto que existió, realmente lo hubo?. “¿cuál es *el ser* de un ser pasado?”⁶⁶, ¿Cuál es el ser de esta protagonista cuando vigilaba la casa de enfrente, ahora que regresa de su descanso o recuperación en Adrogué? Se habla entonces de “la aparición en la conciencia de la imagen-recuerdo”⁶⁷, ella vuelve a su casa, no encuentra a esas personas en la ventana, pero surge en su conciencia la imagen-recuerdo de ellas tres.

El pasado entonces puede entenderse –según Sartre– como una fuerza que se inserta en la conciencia presente, que en la novela se ubica cuando el personaje regresa. Este filósofo pregunta si el pasado por lo tanto “¿Tendrá acaso una fuerza propia?”⁶⁸, ¿es esa fuerza propia la que hace que sea inolvidable la vigilancia de la narradora en la novela e inaceptable el cambio que encuentra? Partamos que la narradora hubiese observado, vigilado, espiado la casa de enfrente; quien observó, vigiló y espió ¿es la misma mujer que ha acabado de regresar de Adrogué en busca de los tres rostros? ¿la narradora del pasado es la del presente? Este personaje, ¿comparte la vivencia de su yo de otro tiempo? Jean-Paul Sartre anota un ejemplo en donde afirma que un sujeto llamado Pablo, en 1920 era alumno de la Escuela Politécnica, la pregunta que surge es esta: “¿Quién es el que ‘era’?”⁶⁹, obviamente se responderá: es Pablo, pero “¿qué Pablo?”⁷⁰, el filósofo francés responderá que “es el ser mismo de la vivencia”⁷¹.

Conclusiones

Maurice Merleau-Ponty cuando formula la pregunta: ¿qué es la fenomenología? Escribe que es “una filosofía para la cual el mundo siempre ‘está ahí’, ya antes de la reflexión”⁷², la forma cómo quieren los personajes de Norah Lange comprender ciertos aspectos del mundo es a través de detalles y de historias imaginadas que siguen desarrollándose hasta ocupar por momentos la realidad. La casa o las personas que son objetos de la observación, preceden cualquier reflexión o interpretación de los protagonistas. Lo que quieren entender está allí desde antes de ser observado por alguno de los personajes, la reflexión es consecuencia de haberse dado cuenta de algo que estaba ante ellas. “El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo”⁷³.

En los textos de Lange no se llega a la reflexión, hay una serie de sospechas de lo que puede ser o estar ocurriendo. Sin anunciarlo se funde con la realidad, “la realidad está por describir, no por construir o constituir”⁷⁴, el mundo para Merleau-Ponty es “el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas”⁷⁵. Si para este filósofo la fenomenología “Se trata de describir, no de explicar ni analizar”⁷⁶, en Lange se desarrolla del siguiente modo: lo que se describe es lo que se observa, y lo

62. *Ibíd.*, p. 207.

63. *Ibíd.*

64. *Ibíd.*, p. 213.

65. Sartre, J. (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Altaya, p. 140.

66. *Ibíd.*

67. *Ibíd.*

68. *Ibíd.*, p. 141.

69. *Ibíd.*, p. 143.

70. *Ibíd.*

71. *Ibíd.*, pp. 143-144.

72. Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península, p. 7.

73. *Ibíd.*, p. 9.

74. *Ibíd.*, p. 10.

75. *Ibíd.*

76. *Ibíd.*, p. 8.

observado no se diferencia de lo imaginado, cuando el personaje analiza, su análisis es a través de la pregunta, todo análisis es una posibilidad, que siempre se plantea como una pregunta.

La percepción a través del acto de ver es un mecanismo para imaginar, dicho momento tiene como espacio propicio el encierro y el observar a solas; quizás el lector siga el descubrimiento de lo ilusorio que para el personaje es la sensación de ambigüedad o de lo indeterminado, ante una realidad que si bien es un tejido, su material es la solidez, no espera juicios ni rechaza las imaginaciones de lo posible. En las novelas de Norah Lange se percibe a través de los detalles, del fijarse en cada cosa o en la atención minuciosa, en donde las personas o cosas simulan ser observadas y aguardan a su observador... pese a ello, espiar es robar algo de lo que se persigue o se observa; espiar es el tábano de insistente picadura ante la realidad.

En la novela de Jean-Paul Sartre titulada *La náusea*, el protagonista anota o recomienda lo siguiente: “Lo mejor sería escribir los acontecimientos cotidianamente”⁷⁷, en donde todo debe ir clasificado: matices, hechos pequeños, hasta lo que parezca insignificante. Para Roquentin “Es preciso decir cómo veo esta mesa, la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que es *esto* lo que ha cambiado”⁷⁸, hay que ser exacto en cómo se veía antes algo y después, sin embargo el personaje deshace esta sugerencia pues “no hay nada que decir. Eso es lo que hay que evitar, no hay que introducir nada extraño donde no lo hay”⁷⁹, menos aún se debe forzar la verdad, solamente “anotar con cuidado y prolijo detalle todo lo que se produce”⁸⁰.

En el caso de Lange los acontecimientos cotidianos están hechos de matices, el lector conoce cómo las narradoras ven una situación, una imagen o un objeto; sí hay un cuidado en las cosas en las que se fija, y en los detalles que poseen las situaciones observadas. En uno de los diálogos leemos esto: “– No trate de explicar. No es necesario explicarlo todo”⁸¹ La última página de la novela *Personas en la sala*, termina con la mirada de la protagonista, y aquellas mujeres que vigilaba en la casa de enfrente de repente habían desaparecido, o nunca existieron.

Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*, menciona que se ha eliminado “ese dualismo que opone en lo existente lo interior a lo exterior. Ya no hay un exterior de lo existente, si se entiende por ello una piel superficial que disimularía a la mirada la verdadera naturaleza del objeto”⁸². Esa realidad oculta, esa verdadera naturaleza que se relaciona con el interior de las cosas no existe.

De acuerdo a esto habría que verificar el acierto o no al leer las novelas de Lange desde el dualismo, pues no habría un exterior observado y un interior o verdadera naturaleza oculta en ello. Sin embargo las mismas protagonistas de los textos abordados aquí, aluden a esa piel superficial que oculta la realidad, en donde un gesto o cualquier detalle puede ser dicha piel. Dentro de los textos literarios de esta autora argentina existe una verdadera naturaleza que sí debe descifrarse, pues no es clara ante la mirada del que la busca.

Ese sujeto que mira pertenece a un espacio ajeno y alcanza con su mirar aquello que vigila o espía, en un mundo donde todo es observado, las personas y las cosas son miradas por una narradora, ¿qué tan distante está aquella mujer que ve la casa o a las tres mujeres? El que mira crea una distancia inevitable para el objeto de estudio o de descripción.

La mirada ajena me alcanza a través del mundo y no es solamente transformación de mí mismo sino también metamorfosis total del *mundo*. Soy mirado en un mundo mirado. En particular, la mirada ajena –que es mirar-que mira y no mirar-mirado– niega mis distancias de los objetos y despliega sus distancias propias⁸³.

77. Sartre, J. (1983). *La náusea*. Colombia: Oveja Negra Ltda. y Seix Barral, p. 9.

78. *Ibíd.*

79. *Ibíd.*

80. *Ibíd.*

81. Lange, N. (1950). *Personas en la sala*. Buenos Aires: Editorial Suramericana, p. 120.

82. Sartre, J. (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Altaya, p. 15.

83. *Ibíd.*, p. 297.

¿Y aquello que se observa no busca ser contemplado por el otro? Jean-Paul Sartre escribe que “el prójimo viene a buscarme para construirme a cierta distancia de él”⁸⁴. Nuevamente aparece la idea del fingimiento, la ficción en la que habitan los objetos es otra piel, pues ellos también miran.

Algunas conclusiones a las que se puede hacer alusión al finalizar este estudio, son las siguientes, dichas conclusiones funcionan dentro de la ficción de las novelas analizadas: una posibilidad de la percepción ocurre cuando el acto de ver algo se convierte en sinónimo de imaginar; las descripciones de un observador ante lo que mira están en un terreno de ambigüedad, es como si el contorno estuviera hecho de la atmósfera del sueño; no hay quizás algo que se pueda retener por la observación, en el mismo lenguaje una palabra deja de ser la misma bajo ciertas circunstancias; los personajes de Norah Lange mantienen una constancia en su ejercicio de vigilar hasta llegar a la locura del detalle, en los detalles duermen los secretos, las profecías, los roces en la oscuridad; se vigila tanto algo, que eso que se observa queda dentro de uno; todo objeto tiene la piel de la apariencia, y se muestra como receptáculo de la observación, el objeto es aquello que se espía, pese a ello ese estado es un fingimiento, al punto que ellos esperan a la gente a que regresen (como si lo que es susceptible de ser observado anhelara eso); los personajes observadores son pacientes en su espionaje; espionar implica robar algo de lo que se contempla; el contorno que separa una cosa de otra desaparece y para un observador resultará confuso saber si se está lejos de lo que se mira o si se encuentra a una mínima distancia; es un riesgo dejar de observar por un tiempo algo a lo que se ha dedicado una minuciosa vigilancia en detalle, pues es posible no encontrarlo al regreso sino en el recuerdo; los personajes de Lange se encuentran ante una realidad que está ahí previa a cualquier reflexión que pretendan hacer, y sin embargo esa realidad activa en ellos el descubrimiento secreto de los detalles.

Bibliografía

- Lange, N. (1944). *Antes que mueran*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Lange, N. (2006). *Obras completas*. Tomo 2. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Lange, N. (1950). *Personas en la sala*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- Sartre, J. (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Sartre, J. (1983). *La náusea*. Colombia: Editorial Oveja Negra y Editorial Seix Barral.
- Suzuki, D. y Fromm, E. (1994). *Budismo Zen y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.

84. *Ibíd.*

El papel de la literatura en la resignificación del terremoto del Eje Cafetero de 1999

JUAN ANTONIO ESCOBAR RÍOS
Corporación Liceo Pino Verde
juan.escobar@liceopinoverde.edu.co

Resumen

El presente artículo analiza el papel de la literatura en la resignificación del terremoto del Eje Cafetero de 1999. En primer lugar, se estudió el modo en el que los medios de comunicación de aquel entonces, en concreto los canales privados RCN y Caracol, registraron el terremoto. Para ello, se recurrió a algunas técnicas de análisis del discurso y fueron tenidos en cuenta elementos del contexto histórico. Posteriormente, a partir de dos novelas: *La vida en tiempos de muerte* de Samaria Márquez Jaramillo (1999) y *Montañas azules* de Juliana Gómez Nieto (2017) se analizó el modo en el que la literatura volvió a contar la historia del terremoto. Al final, se concluye que las dos novelas en cuestión se aproximaron con mayor fidelidad a lo ocurrido que los canales noticiosos dada la capacidad de la literatura de retratar lo que en teoría general de sistemas se conoce como propiedades emergentes.

Palabras clave: Terremoto, base, superestructura, noticia, novela, sistema, elementos recurrentes, propiedades emergentes.

1. Introducción

El terremoto de 1999 no solo dejó graves daños materiales, también impactó profundamente los imaginarios de sus habitantes. Agudelo C., 2015¹ aborda con detalle estas secuelas en su tesis: *Imaginario urbanos sobre el terremoto de Armenia – Quindío. Una visión desde los ciudadanos*. El autor presenta una mirada crítica del proceso de reconstrucción y señala que este se centró en la recuperación de la infraestructura y no prestó la suficiente atención a aspectos psicológicos y sociales cuyo impacto se evidencia hasta el día de hoy.

Al respecto, de 160 entrevistados en la ciudad de Armenia, 54% señaló que el terremoto de 1999 fue el acontecimiento más importante en la historia de la ciudad. De igual manera, a la pregunta: ¿Cuál es el acontecimiento histórico más importante de los últimos 30 años? el 70% de los encuestados eligieron el terremoto de 1999 y el proceso de reconstrucción que se derivó de este.

1. Agudelo, C. (2015). *Imaginario urbanos sobre el terremoto de Armenia – Quindío. Una visión desde los ciudadanos* (Tesis de maestría). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

A pesar de que el terremoto generó un sinnúmero de secuelas sociales que al día de hoy concitan la atención de varios investigadores, es pertinente precisar que este evento natural no fue el único factor que deterioró el tejido social del Eje Cafetero y especialmente de la ciudad de Armenia. Por ejemplo, en el imaginario de los armenios, ha existido una asociación muy fuerte entre el gran número de indigentes que desde hace varios años transitan por la ciudad y el asistencialismo producto del terremoto. Sin embargo, el estudio de Agudelo C, 2015 concluye que esto es falso toda vez que el cambio de vocación de la actividad económica (de agrícola a turística) y la crisis cafetera que había tenido lugar en 1989, no les dejó más remedio a muchos trabajadores del campo que irse a vivir a las calles.

Los asentamientos temporales o cambuches, que fue en donde se reubicó de manera temporal a las familias que perdieron sus viviendas, en palabras de Agudelo C, 2015 se convirtieron en “focos de violencia e inestabilidad emocional”. El hecho de que las familias tuvieran que convivir hacinadas y sin privacidad alguna, generó problemas tan complejos como robos, violencia y episodios de acoso sexual. Además, el asistencialismo generó un espíritu de desidia en los miembros cabeza de hogar de un grupo muy importante de la población, por lo que la responsabilidad de sostenimiento de sus familias se le delegó a las instituciones colaboradoras.

De todas estas tragedias personales, no dieron cuenta los medios noticiosos de la época. Estas tampoco fueron el foco del proceso de reconstrucción. Fue la literatura la vía mediante la cual las historias de la gente pudieron ser narradas, así como las características de aquel mundo que se vino abajo y que por cierto, no podría comprenderse a cabalidad con simples tomas de escombros y testimonios de personas comprensiblemente alteradas.

En esta breve escrito intentaremos demostrar que las novelas *La vida en tiempos de muerte*² de Samaria Márquez Jaramillo (1999) y *Montañas azules*³ de Juliana Gómez Nieto (2017) registraron con mayor fidelidad lo acontecido en el terremoto del Eje Cafetero de 1999 que los medios de comunicación. Cuando hablamos de medios de comunicación, haremos referencia principalmente a las cadenas privadas, en concreto a RCN y Caracol que son las que contaban (y cuentan) con la mayor audiencia.

Para efectos de este artículo abordaremos los intentos de representar la realidad desde la teoría general de sistemas. En dicho sentido se acepta la existencia de una realidad objetiva y de los sistemas como intentos de representarla. Así las cosas, compararemos el modo en que las noticias televisadas de aquel entonces y de la literatura, constituyeron sistemas para contar lo que sucedió en el terremoto de 1999.

Además, se hará uso de dos conceptos muy importantes para el marxismo. Estos son la base y la superestructura, que serán definidos más adelante. De igual manera, se utilizarán algunos elementos del análisis del discurso a partir de los planteamientos de Teun A. van Dijk para el que la noticia es un tipo especial de narrativa; se usará además el concepto de índices recurrentes presentados por Rodrigo Argüello en su obra *El lector como cazador de sentidos* y se enfatizará en una de las leyes de los sistemas conocida como emergencia y cuya definición fue presentada por Carlos Alberto Ossa en su libro *Teoría general de sistemas. Fundamentos*.

2 ¿Qué tipo de temblores importan desde el punto de vista literario?

Dos son las variables con las que suelen clasificarse los temblores: La magnitud que se mide con la escala sismológica de Richter y la intensidad que, de acuerdo con la Red Sismológica Nacional de Costa Rica RSN UCR-ICE⁴, no es más que una medida subjetiva de la violencia con la que se siente un sismo en diferentes puntos de la zona afectada.

2. Márquez Jaramillo, S. (1999). *La vida en tiempos de muerte*. Bogotá: Club de Lectores. Caza de Libros.

3. Gómez Nieto, J. (2017). *Montañas azules*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana.

4. RSN UCR-ICE (17 de julio de 2018). Universidad de Costa Rica. Recuperado el 26 de diciembre de 2018 de: <https://rsn.ucr.ac.cr/documentos/educativos/sismologia/2504-cual-es-la-diferencia-entre-magnitud-e-intensidad>

Las personas por lo general nombran como sismo aquellos movimientos de tierra que no generan mayores daños sobre la infraestructura, mientras que el término terremoto suele utilizarse cuando las afectaciones materiales son serias. Algunos especialistas plantean que esto es un error y señalan que todo sismo es a la vez un terremoto que solo difiere por su magnitud, sea esta de 2,0 o de 9,0 en la escala de Richter⁵.

Dado que tales discusiones técnicas no son el foco central de este artículo, se propone una clasificación que nos sea funcional, dado que el objeto de estudio no es el terremoto, sino el cubrimiento noticioso y las novelas que se escribieron acerca de este. Así las cosas, hemos de señalar que un temblor importa desde el punto de vista literario, en la medida en que sacuda nuestro mundo inmaterial. Todas aquellas cosas que juntas, son agrupadas por el marxismo mediante el concepto de superestructura⁶. De modo que, haciendo uso de este concepto, plantearemos que un temblor importa desde el punto de vista literario, cuando afecta la superestructura de una sociedad.

Mientras la base se refiere al “...conjunto de relaciones de producción que constituye la organización económica de la sociedad en un momento histórico dado” la superestructura es “...el conjunto de ideas e instituciones características de un momento histórico dado que son consecuencia de ciertas relaciones de producción”⁷.

Llevando esta idea un poco más lejos, podríamos afirmar incluso que un temblor en el que no haya daños materiales de importancia, pero que impacte nuestras ideas, que suscite una reflexión, por ejemplo, de nuestra transitoriedad por el mundo, de la fragilidad de la vida o de nuestro instinto de supervivencia, podría considerarse un temblor de interés literario. No es necesario que todo lo que vemos se derrumbe. Basta que el movimiento de tierra estimule nuestro pensamiento o que los movimientos sean lo suficientemente frecuentes, así no sean devastadores (Ver diagrama 1. Relación entre terremoto, base y superestructura).

Siguiendo con este orden de ideas, postularemos que los terremotos no dependen de su intensidad para ayudar a generar literatura. En tal sentido, un terremoto podría no tener efectos muy drásticos sobre la base y no necesariamente ser un insumo ideal para generar literatura, aunque sí para generar un titular en las noticias (Hemos de aclarar que, para efectos de este escrito, cuando se hable de literatura se hará alusión a las dos novelas que nos ocupan mientras que las noticias, aunque algunos autores piensen lo contrario, no serán consideradas como literatura).

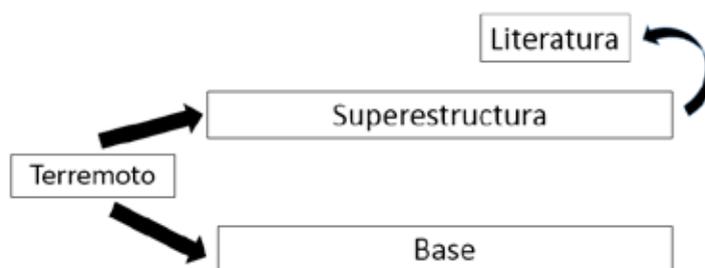


Diagrama 1. Relación entre terremoto, base y superestructura.

Aquí, es pertinente citar a Ortega y Gasset y su obra *Ideas y Creencias* en la que utilizan la figura del terremoto para explicar el concepto de duda. Nos aferramos a la creencia de que la tierra es firme a pesar de que los movimientos ocasionales de esta, echen por la borda tal creencia. La duda es entonces

5. Guzmán, G. (29 de marzo de 2011). Cómo se clasifican los sismos según su magnitud e intensidades. *bibiochile.cl*. Recuperado el 26 de diciembre de 2018 de: <https://www.bibiochile.cl/noticias/2011/03/29/como-se-clasifican-los-sismos-segun-su-magnitud-e-intensidad.shtml>

6. Rodríguez, J. (2008). La crítica literaria marxista. *Revista de Crítica Literaria Marxista*. 1 (1) 26-63.

7. *Ibíd.*

la negación de la estabilidad⁸. Los terremotos son pues, la negación de muchas de nuestras certezas y estas circunstancias de duda, suelen ser especialmente fecundas para la creación de literatura.

3. Los canales privados y el terremoto

Como las redes sociales no eran tan populares por aquel entonces, podría decirse que el terremoto de 1999 fue la última catástrofe colombiana que dependió casi en su totalidad de la palabra. Esto es, de los relatos que fabricaron aquellos que contaron la noticia, en este caso, los presentadores y periodistas de los canales privados. A su vez, el carácter privado de estos canales, afectó el modo en el que se contó la historia. De modo pues, que la labor de informar fue desplazada por el afán de entretener e impresionar. En últimas, se trataba de mantener a la población pegada del televisor.

El 10 de julio de 1998 desde las tres de la tarde, medio año antes del terremoto, entraron los canales privados RCN y Caracol al negocio de la televisión. Desde el 13 de junio de 1954, día que llegó la televisión al país, esta funcionó con un esquema público en el que el Estado contrataba a varios programadores particulares, entre ellos RCN y Caracol, que luego pasarían a gozar de una posición preponderante con respecto a los canales que seguían dependiendo del apoyo estatal⁹.

No hay que olvidar que en la década de los noventa, se impulsó como nunca antes, una suerte de culto a lo privado así como la satanización de lo público. Círculos políticos y de opinión se esmerarían en construir una nueva lectura de la realidad que se promocionó como un dogma. Al respecto, esto decía Robledo J, 1997 en su libro *Lo que oculta la privatización*:

La campaña privatizadora se viene acompañando con una descomunal campaña ideológica para justificarla. No hay documento oficial ni eco periodístico que no perore sobre las ventajas de la privatización. Para ello, por norma, se responsabiliza al Estado de cuanto mal padezca la sociedad. Si los países no crecen rápidamente, culpa del Estado; si las productividades son bajas, culpa del Estado; si millones de desposeídos languidecen en la miseria, culpa del Estado; si la corrupción escandaliza, culpa del Estado. Y debe tenerse presente que cuando responsabilizan al Estado de todos sus males no es a sus orientadores, sino al ente mismo. Por obra de la propaganda, la presencia oficial en la economía se convirtió en El Enemigo que debe liquidarse porque, con ello, insinúan, todos los problemas se resolverán como por encanto¹⁰.

Podría decirse que cada uno de los aspectos de la vida de los colombianos se privatizó. En la salud, la educación y los servicios públicos la participación estatal y por ende el carácter público de estas se hizo cada vez menor y como la televisión ha sido un negocio tan lucrativo, no podía ser ajena a los nuevos tiempos y así, finalizando la década de los 90, los canales privados entrarían en escena.

Por ello, narrar el terremoto apegado a los hechos, poner los canales al servicio de la comunidad, intentar dar certezas y tranquilidad en medio del caos, o sea, enfatizar en la función social de los medios de comunicación, no pareció ser la opción más atractiva para los canales Caracol y RCN. Se creó entonces un relato orientado a conmover y a enganchar a los televidentes. Esto se evidencia con facilidad al transcribir lo que Yamit Amat dijo ante las cámaras del canal Caracol para presentar la primicia del terremoto a todo el país.

Un temblor de tierra sacudió al país a la una y veinticuatro minutos de la tarde. Los daños graves ocurren en Pereira y en Armenia. Las primeras informaciones indican que el movimiento telúrico afecta fundamentalmente a Armenia y a Pereira. El norte de Bogotá fue estremecido por el temblor de la tierra. En Bogotá el movimiento telúrico produjo pánico.

Atención información de última hora sobre el temblor que estremeció esta tarde a Colombia. Vamos a iArmenia! En Armenia los daños son graves. Esta transmisión es en directo. Una persona muerta (Se muestra un

8. Ortega y Gasset, J. (2010). *Ideas y creencias*. España: Biblioteca Virtual Omegalfa.

9. Revista Dinero. Los canales privados (21 de agosto de 2013). *Revista Dinero*. Recuperado el 26 de diciembre de 2018 de: <https://www.dinero.com/edicion-impresa/caratula/articulo/los-canales-privados/182455>.

10. Robledo, J. (1997). *Lo que oculta la privatización*. Manizales, Colombia: ARS. Serigrafía Ediciones.

cadáver tendido con la imagen borrosa). Esto es Armenia, Ar... perdón, Pereira, Armenia, Armenia, Armenia, en Pereira no hay comunicaciones. Armenia. Estragos provocados por el temblor de hoy a la una de la tarde. Esta información es en directo vía flyaway desde Armenia. En Montenegro, cerca de cincuenta viviendas, Montenegro está en el Quindío, se desplomaron, un niño muerto, hay tres ancianos... también muertos, en Montenegro cinco personas muertas. En Montenegro se dañó el acueducto, la situación es de emergencia. El centro de Armenia tiene graves daños, esta es Armenia (las imágenes se originan desde el mismo sitio), edificios destruidos, el hotel Armenia Plaza se vino abajo, el edificio de la Asamblea del Quindío quedó muy averiado, el edificio de los bomberos voluntarios se vino abajo, los centros hospitalarios de Armenia colapsaron, estas son imágenes exclusivas del Canal Caracol, observen los daños del temblor de esta tarde, en Armenia, en Pereira la situación es mucho más grave. Todo el centro de Armenia¹¹.

Antes de analizar este fragmento, nos apoyaremos en una idea de Teun A. van Dijk: La noticia es un tipo especial de narrativa¹². Además, abordaremos el concepto de noticia propuesto por este autor simplemente como nueva información, definición bastante funcional, aunque y que el mismo van Dijk acepte por momentos como problemática. Con respecto al discurso, se hará especial énfasis en el estilo, entendido este como “...la huella del contexto en el texto”.

Quien repase la transmisión del Canal Caracol, verá que Yamid Amat no tiene mucha certeza de la información que está presentando, pero debe hacerlo antes que la cadena rival. “*Las primeras informaciones indican que el movimiento telúrico afecta fundamentalmente a Armenia y a Pereira. El norte de Bogotá fue estremecido por el temblor de la tierra. En Bogotá el movimiento telúrico produjo pánico*”. Como se puede notar, el hecho de que se nombre a Bogotá no es fortuito, toda vez que la noticias se transmitieron desde esta ciudad. En aquel entonces, los teléfonos inteligentes no eran tan comunes, por lo que la audiencia no tenía más remedio que mirar las imágenes de apoyo que se repetían una y otra vez.

Vuelve la vacilación causada por la falta de certeza donde es notorio que el presentador ni siquiera tenía claridad del lugar del que se transmitían las imágenes: *Esto es Armenia, Ar... perdón, Pereira, Armenia, Armenia, Armenia, en Pereira no hay comunicaciones. Armenia*. Aunque de manera borrosa, se muestran varios cadáveres que han sacado de los escombros y que la gente no tuvo más remedio que acostar en las vías.

Llama la atención además, la alusión constante a los recursos tecnológicos del canal, para dejar claro que eran mucho más desarrollados que los de la competencia: “*Esta información es en directo vía flyaway desde Armenia... estas son imágenes exclusivas del Canal Caracol*”.

La transmisión continúa, el tono es fatalista y es apenas comprensible que aquellas personas que estaban por fuera del Eje Cafetero y tenían a un familiar o ser querido allí, hubieran tratado de comunicarse con sus seres queridos en medio de la zozobra. Para agravar la situación, en muchos sitios del Eje Cafetero las comunicaciones colapsaron.

En Montenegro, cerca de cincuenta viviendas, Montenegro está en el Quindío, se desplomaron, un niño muerto, hay tres ancianos...también muertos, en Montenegro cinco personas muertas. En Montenegro se dañó el acueducto, la situación es de emergencia. El centro de Armenia tiene graves daños, esta es Armenia, (las imágenes se originan desde el mismo sitio) edificios destruidos, el hotel Armenia Plaza se vino abajo, el edificio de la Asamblea del Quindío quedó muy averiado, el edificio de los bomberos voluntarios se vino abajo, los centros hospitalarios de Armenia colapsaron, estas son imágenes exclusivas del Canal Caracol, observen los daños del temblor de esta tarde, en Armenia, en Pereira la situación es mucho más grave. Todo el centro de Armenia.

Lo que se dice en las dos últimas dos líneas era falso, pues en realidad la situación fue mucho más grave en Armenia que en Pereira.

11. Noticias Caracol [Noticiascaracol.com]. (2017, enero, 25). Así reportó Noticias Caracol el terremoto del Eje Cafetero hace 18 años [Archivo de video]. Recuperado de: <https://noticias.caracoltv.com/colombia/asi-reporto-noticias-caracol-el-terremoto-del-eje-cafetero-hace-18-anos>

12. Teun A. van Dijk, (1990) *La noticia como discurso*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.



Fotografía 1. Huesos fuera de sus tumbas debido al terremoto. Fuente: Noticias Caracol.

Con respecto a las imágenes de apoyo, una de las más recurrentes en la transmisión de Caracol se muestra en la fotografía 1. Se trata huesos humanos sobre los escombros. Al analizar el material, resultó tratarse de una toma realizada en un cementerio en el que, por cuenta del remezón, los huesos se salieron de su tumba. Si bien una imagen como esta pudo impresionar a los espectadores, era irrelevante y de utilidad nula para los cuerpos de rescate.

El canal RCN que también está cazando audiencia, transmitió desde Pereira¹³. En aquel entonces, bajo una lluvia torrencial, la periodista Vicky Dávila que aún no era una figura tan reconocida, entrevistó a un hombre corpulento que a duras penas podía hablar. Este afirma no saber nada de su madre que se encontraba en un segundo piso y agregó que las autoridades no le habían dado ninguna razón de ella (Ver fotografía 2).

Este frenesí informativo, fue en realidad un fenómeno mundial que marcó la década de los noventas. Uno de las primeras veces que se evidenció este fenómeno fue durante la audiencia de O.J. Simpson acusado de asesinar a su esposa junto a uno de los amigos de ella. Alrededor del caso se formó un circo mediático sin precedentes. Los noticieros se vieron en la obligación de entretener más que de informar¹⁴. El modo de contar las noticias habría cambiado para siempre y este nuevo estilo había llegado a Colombia y se evidenció en las transmisiones del terremoto.



Fotografía 2. Entrevista del canal RCN a un hombre que llora. Fuente: WilliamSoto72.

13. Noticias RCN [WILLIAMSOTO72]. (2008, octubre, 19) Terremoto Eje Cafetero (Noticias RCN). [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Idl-JvGcLI&t=74s>

14. Caldwell, E. (2016, 25 de abril). O.J. Simpson: Media Spectacle Then and Now. JStor Daily. Recuperado 27 de diciembre de 2018 de: <https://daily.jstor.org/o-j-simpson-media-and-spectacle-then-and-now/>

En un artículo académico de 2017 titulado *TV news hyper-coverage and the representation of place: observations on the O.J. Simpson case*, se acuñó un término “*Simpsonization*” para describir el fenómeno al que acabamos de referirnos. En este estudio, se muestra como en materia informativa las cosas nunca volvieron a ser iguales¹⁵. Noticias que debieron haber sido mucho más relevantes para el pueblo norteamericano como la situación en Bosnia o el acuerdo de paz en Oriente Medio, se vieron eclipsadas por la hipercobertura del caso O.J. Simpson.

Quizás Mario Vargas Llosa en un compendio de ensayos reunidos en el libro *La civilización del espectáculo*¹⁶, resume mejor que nadie el espíritu de los tiempos:

Claudio Pérez, enviado especial de El País a Nueva York para informar sobre la crisis financiera, escribe, en su crónica del viernes 19 de septiembre de 2008: «Los tabloides de Nueva York van como locos buscando un broker que se arroje al vacío desde uno de los imponentes rascacielos que albergan los grandes bancos de inversión, los ídolos caídos que el huracán financiero va convirtiendo en cenizas». Retengamos un momento esta imagen en la memoria: una muchedumbre de fotógrafos, de paparazzi, avizorando las alturas, con las cámaras listas, para captar al primer suicida que dé encarnación gráfica, dramática y espectacular a la hecatombe financiera que ha volatilizado billones de dólares y hundido en la ruina a grandes empresas e innumerables ciudadanos. No creo que haya una imagen que resume mejor la civilización de la que formamos parte.

4. La vida en tiempos de muerte de Samaría Márquez Jaramillo

En septiembre de 1999, con el terremoto muy fresco en la memoria, y seguramente en el corazón, la escritora quindiana Samaría Márquez Jaramillo publicó su obra *La vida en tiempos de muerte*.

La idea de que los grandes relatos se habían acabado, en el año 1999 había tomado mucha fuerza y es muy posible que este sentimiento generalizado haya permeado la obra de Márquez Jaramillo. Hechos anteriores al terremoto como la caída del muro de Berlín o el auge de las ideas de Fukuyama (más las versiones rápidas que la misma obra) que presentaba la democracia liberal como el punto último y definitivo de las sociedades, o sea, el fin de la historia, hizo que un hecho material como el terremoto de 1999 tuviera efectos muy particulares sobre la superestructura.

Lo que se pretende postular aquí es que el sentimiento de desolación entre los habitantes del Eje Cafetero estaba antes del terremoto debido a las condiciones políticas económicas y sociales que se vivían en los últimos años de la década del 90. La apertura económica había quebrado a muchas empresas y reducido notablemente el agro y la industria, mientras el café se encontraba sumido en una profunda crisis. Además, comenzaban a gestarse las condiciones de un fenómeno migratorio sin precedentes en el que a comienzos del siglo XXI muchas personas tuvieron que irse del Eje Cafetero a buscar mejores condiciones de vida. La mayoría de los migrantes se radicó en España. Es claro entonces que el terremoto se produjo en tiempos no precisamente optimistas.

Para probar esto, tomemos el ejemplo de Chile. En aquel país tiembla con más frecuencia e intensidad que en cualquier parte de Colombia. No obstante, los chilenos afirman que los temblores han ayudado a forjar la identidad nacional¹⁷, y a templar su carácter pues tras la devastación suele llegar el trabajo solidario e incansable en pro de la recuperación. Samaría Márquez, por su parte, se limita a narrar los hechos tal y como los vivió. Desde el prólogo advierte que no cree en los grandes discursos y “...que a la vida, monda y lironda, se le mitifica nombrándola” (p. 7). Y aquí vale la pena una pregunta: ¿Cómo hace una sociedad para sobreponerse a una gran tragedia sin grandes relatos? ¿Cómo se sobrepone un

15. Alderman, D.H. (1997). *TV news hyper-coverage and the representation of place: observations on the O.J. Simpson case*. *Geogr. Ann.* 79 B (2): 83-95.

16. Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Madrid, España: Alfaguara.

17. Rubilar Solís, Luis (2011). Terremotos e identidad chilena en la letra nerudiana. *Revista Chilena de Literatura* (79), 155-171. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952011000200009>

pueblo a la devastación, si en alguna parte de su superestructura no está arraigada la idea de que no le espera un destino glorioso a pesar de las adversidades?

Samaria Márquez logra representar cómo una sociedad presa de la desazón tuvo que enfrentar la devastación. Es pertinente señalar que un proceso de reconstrucción no solo requiere de la capacidad tecnológica suficiente para reestablecer la infraestructura o atender a las víctimas, también son necesarias fuerzas inmateriales que restablezcan la esperanza. En últimas, se requiere crear un discurso que movilice a la sociedad en pro de su recuperación integral.

Sin embargo, sería erróneo decir que la autora no valora los mitos. De hecho, le dedica un capítulo entero (el cuarto) de su obra, al modo en que la cosmografía árabe explica los temblores. La tierra reposa sobre un ángel, este se encuentra sobre un peñasco en forma de rubí y este peñasco a su vez, reposa sobre una especie de toro dotado de 4 mil orejas y 4 mil lenguas llamado Kuyatá. Cuando hay un temblor, quiere decir que Kuyatá se está moviendo. Para que este se aquiete, Dios desde el cielo hunde aún más el alfanje que atraviesa la tierra hasta llegar al mismo Kuyatá. Lo que Kuyatá tarda en aquietarse, es lo que dura el temblor (Para una explicación más detallada de este mito, puede consultarse la obra *Arabian society in the middle ages: studies from the Thousand and one nights*¹⁸). Sin embargo, a pesar de que la autora haga alusión al mito, su sentimiento parece estar permeado por la desesperanza de los tiempos, pues al final se pregunta: “¿Será que el alfanje divino ya no es tan efectivo?”

Otro de los rasgos de la época, que la autora logra retratar es el grado de desarrollo tecnológico que tenían las comunicaciones en 1999. Quien revise los comerciales de la televisión colombiana de 1999¹⁹ se percatará con facilidad de que casi toda la publicidad de aquel entonces era de celulares. Se trataba de un producto novedoso y muy costoso cuyo modelo más avanzado contaba con radio FM. Internet no tenía el desarrollo que hoy tiene. De hecho, cuando en la novela en cuestión se nombra el terremoto, se hace referencia al Chat Eureka que en aquel entonces era toda una novedad²⁰.

¿Quién habla de lógica? ¿Tú? Preguntó Santi burlón. ¿Tú que estás haciendo un cóctel molotov con lo real y lo virtual? ¿Tú que llamas “encontrarte con mis amigos” a ese intercambio de frases sueltas, tenas gazapera, que aparece en la pantalla de tu computadora, todas las noches cuando ingresas al chat de Eureka? ¿Sí? O ¿qué? Crees que te ves muy linda con esos ojos morados, ojeras, que andan diciendo que no duermes porque te acuestas a las cinco de la mañana del otro día... ¡Mierda! ¿Qué pasa?

De un salto y llevándome casi arrastrada, Santi abrió la puerta que da a las escaleras que conducen al portón de entrada al edificio y apoyó su cabeza en el marco de la puerta. ¡Temblor! Gritó (*La vida en tiempos de muerte*, p. 11).

De hecho, y de acuerdo con palabras de la misma autora en una entrevista del año 2000 en donde se le presenta como la revelación literaria del año, afirma que fue precisamente en una conversación de Chat donde se gestó su novela²¹.

A los dos días tenía ya teléfono. Un grupo de amigos, con los que me encontraba en un chat en internet, me acosaron a preguntas. Estuve toda la noche escribiendo mis sensaciones. Uno de esos amigos, a quien dediqué el libro, imprimió ese largo y casi monólogo. Me lo envió por correo electrónico y me dijo: “Ponle un hilo conductor. Tienes frente a tus ojos una hermosa novela”.

18. Edward William Lane (1883). *Cosmography*. En: *Arabian society in the middle ages: Studies from the Thousand and one nights* (97-108). London: William Clowes and Sons.

19. Comerciales colombianos de 1999 [Yerson Gabriel Salazar Navarro] (30 de abril de 2016) [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=TlIRlJX8xg>

20. Julio César Guzmán (1998). Eureka, la colonia colombiana en internet. 12 de diciembre de 2018, de El Tiempo Sitio web: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-745282>

21. Suplemento dominical Crónica del Quindío (2000). *La vida en tiempos de muerte*. Samaria Márquez Jaramillo, de La Crónica sitio web: <http://www.angelfire.com/ms2/samaria/samy2.htm>

Este desarrollo incipiente de “lo virtual” se combinaba con la “*Simponization*” de las noticias, fenómeno al que Samaria Márquez parece no ser indiferente. Aquí, se muestra una de las historias de amor entre Aura y Marcos que trabaja en un circo y que por cuenta de una caída tiene la espalda como una “z” (Un hombre en ruinas). El testimonio de este personaje parecería ser una denuncia al circo mediático que se dio durante el temblor orientado a que la audiencia se regocije con el mal ajeno:

El público del circo es cruel. No es como el del cine, que sabe que la sangre que corre en las películas es salsa de tomate y que al final de cada escena los “muertos” se levantan y toman Coca-Cola. Los asistentes a mi espectáculo requieren hechos. Cuanto más crueles, más excitantes. Que si el trapecista se equivoca, esperan que se estrelle contra el piso. No aceptan simulacros. No toleran los trucos, al menos no quieren descubrirlos. Quienes conformamos el espectáculo moderno, contrario a los bestiarios romanos, vencemos o morimos, pero nunca seremos libres (*La vida en tiempos de muerte*, p. 61).

Por último, *La vida en tiempos de muerte* es sin duda un intento por contar aquellas historias que los canales noticiosos no captaron. Uno de los personajes entrañables de la historia es Mireya, que cuando era niña quería convertirse en maestra:

...pero que esta aspiración le duró hasta que una vez regresó al salón de clases, por el delantal olvidado, y debajo del tablero observó cuatro pares de zapatos, con sus correspondientes pies muy junticos.

— Me acerqué silenciosamente y vi a la señorita Celia besándose con la Carmen, la jovencita aseedora de la escuela.

En consecuencia, me despedí de la docencia (*La vida en tiempos de muerte*, p. 66).

Luego, la niña quiso ser cabinera de Avianca, y esto fue lo que le sucedió:

...A mi lado pasó la azafata. Le toqué la punta de la ruana. Una mirada de asco y de repulsión recibí a cambio de mi admiración. Ahí mismo archivé mi deseo de ser auxiliar de vuelo. ¿Para qué ser como esa odiosa que no sabía sonreír a quien anhelaba imitarla? Continué con mi colección de propósitos abortados. Quise ser de todo menos yo misma. La desprotección y la pobreza son nefastas raciones (*La vida en tiempos de muerte*, p. 66).

Y al final, Mireya y sus sueños infantiles sienten haber encontrado, por fin, su destino:

La niña desorientada al final escucha hablar de las mujeres de la vida alegre y exclama: “¡Al fin encontré mi futuro! Suena muy atractivo ser mujer de la vida alegre. Y empecé a preguntar qué era eso que se nombraba bajando la voz. Me dijeron que era bailar, reír, fumar, no estar nunca enferma, no tener dolores, estar siempre vestida como para ir a una fiesta, recibir visitas de señores y hacer al amor. ¡Qué bien! Entonces, si el amor se puede hacer, yo seré una productora, en serie y en gran escala, de arruches. Eso sí ¡todos para mí! (*La vida en tiempos de muerte*, p. 66).

Mireya encarna los anhelos inconclusos y a aquellas personas que quedaron sepultadas y olvidadas bajo los escombros. Aquella joven se había mudado de Pasto a Armenia y al momento del terremoto, por irse a rescatar a su oso de peluche, vuelve corriendo hacia el interior de la casa de citas en la que trabaja, mientras que sus compañeras corren en sentido contrario intentando abandonar el lugar. Cuando encuentran a Mireya bajo los escombros, alguien exclama: “¡Es la pastucita! ¡Es la Mireya! ¿Con qué nombre la sepultarán?” (*La vida en tiempos de muerte*, p. 72).

La autora acto seguido, afirma que todas estas historias las escuchó. Estos testimonios particulares abordados a profundidad, no salieron en las noticias.

5. *Montañas azules* de Juliana Gómez Nieto

Muchos años después del terremoto, en el año 2017, hace su aparición el libro de Juliana Gómez Nieto, escritora quindiana al igual que Samaria Márquez Jaramillo. Se trata de una novela juvenil que se publicó en la colección Planeta Lector. Aunque con un tono más sosegado y cierta visión panorámica que regala el paso de algunos años después del suceso, la escritora con un lenguaje ameno, logra retratar con asombrosa nitidez las emociones de aquellos que vivieron el terremoto.

Ella misma hace explícita la intención de contar aquellas historias que corrían el riesgo de ser olvidadas, en una entrevista para *La Crónica del Quindío*²²: “Para mí era importante narrar cómo esa tragedia afectó de forma concreta la vida de miles de personas. Ya que me venía preguntando por la memoria colectiva y me generaba cierta angustia pensar que ese recuerdo trágico compartido estaba reducido en el presente a meros datos cuantitativos”.

La literatura logra llegar hasta donde las cámaras de los noticieros no pueden. Basta concentrarnos en la historia de Rubén, un vendedor de mazamorra. Gómez Nieto cuenta con detalle lo que pasa por la cabeza del personaje que se encuentra atrapado bajo los muros de su vivienda.

Solo escuchaba el eco de su voz y este efecto lo hizo sentir aislado. Lloró en silencio. Pasó horas sumido en rezos. Cada tanto la tierra se sacudía levemente. Recordó que de niño le gustaba tirarse en el piso cuando temblaba para escuchar ese mismo sonido que ahora le causaba angustia. Había perdido la consciencia por un tiempo, se quedó profundamente dormido. Cuando despertó, pensó que pronto vendrían a ayudarlos. Le dio vergüenza que lo encontraran miado (*Montañas azules*, p. 14).

Es tal la perspectiva que nos ofrece la escritora de aquel personaje, que en las últimas líneas se evidencia un sentimiento que podría considerarse no muy lógico en las circunstancias de Rubén, pero que forma parte de nuestra naturaleza más íntima: El pudor. En las últimas líneas Rubén se olvida por un momento de asuntos tan apremiantes como su propia supervivencia y en cambio, siente cierta vergüenza de que los organismos de rescate lo encuentren orinado.

Alguien podría argumentar que con el auge de los teléfonos inteligentes ha cambiado esta realidad, en el sentido que cualquier persona que se encuentre atrapada podría transmitir desde el lugar en el que se encuentre. Esto es cierto hasta un punto, pues los anhelos, temores y pensamientos de la persona no podrían ser registrados por una fotografía o video por muy buena calidad que esta tenga. Aunque es claro que este tipo de teléfonos hubiesen podido salvar la vida de muchos, ya que hubiera sido posible dar la propia ubicación en caso de quedar atrapado bajo un muro.

Uno de los asuntos más relevantes del terremoto fue la hora a la que este se produjo. La una de la tarde. A esa hora, muchas familias se encontraban reunidas almorzando, situación que es más común en las ciudades chicas que componen el Eje Cafetero, pues las distancias suelen ser más cortas, que en las grandes ciudades del país como Bogotá o Medellín. Esto podría explicar por qué muchas familias fueron encontradas juntas bajo los escombros. El otro aspecto, muy relevante desde el punto de vista literario y que le permitió a Gómez Nieto enriquecer su relato, es que a esa hora, muchas personas se encontraban haciendo la siesta. Esto significa que sorprendió soñando a más de uno. O sea, una experiencia onírica se juntó con una pesadilla, lo que seguramente hizo de la experiencia algo mucho más delirante. Aquí un ejemplo:

Rubén se tiró en la cama y se puso la camisa en la cara. Casi al instante se durmió. Estaba caminando por la montaña, un perro criollo lo siguió hasta llegar al río en donde se sentó a pescar. Fue tan fuerte el sacudón que se emocionó, pero cuando sacó la caña del agua lo que había era una cabeza humana. Lo despertaron los gritos de Margarita.

Se lo tomó con calma, temblores siempre hubo desde que era niño y nunca pasaba nada; además sabía que Margarita les tenía pánico (*Montañas azules*, p. 13).

Dos eventos marcaron el modo en que los habitantes de Armenia recuerdan el terremoto. La estación de bomberos y varias estaciones de policía quedaron en ruinas. ¡Los responsables de auxiliar a los demás necesitaban ser auxiliados! Estos hechos fueron debidamente registrados por los medios informativos. Sin embargo, como diría Roberto Herrscher en la introducción de su libro *Periodismo narrativo*²³: “...lo que nos toca, nos apela, nos hace recordar o nos sorprende son mucho más las historias que las teorías, los argumentos y los sermones”.

22. La Crónica del Quindío (2017). *Montañas azules*, de la quindiana Juliana Gómez Nieto. 1 de diciembre de 2018, de Crónica del Quindío sitio web: http://www.cronicadelquindio.com/noticia-completa-titulo-montaas_azules_de_la_quindiana_juliana_gmez_nieto-seccion-la_salida-nota-105531.htm

23. Roberto Herrscher (2018). Introducción. En *Periodismo narrativo* (9). Colombia: Icono Editorial.

Veamos el ejemplo de Dora que iba para el edificio en el que vivía su padre, pero al llegar allí, lo único que ve es una montaña de escombros. Así, Dora sale corriendo desorientada en busca de ayuda:

Se llenó de esperanza al ver la fachada del cuartel y, junto a esta, a un policía de espaldas; se acercó sintiendo que un bálsamo le nutría el alma reseca.

— Señor mi papá está atrapado en los escombros, por favor llame a sus compañeros, necesito ayuda.

El hombre se volteó para mirar a la mujer que acababa de hablarle. Y Dora se encontró con un uniformado llorando. En el bolsillo derecho de la camisa estaba tejido el apellido Gutiérrez.

— Todos murieron, adentro se cayó todo.

Dora termina llorando en un andén junto a Gutiérrez (*Montañas azules*, pp. 28-29).

5. Índices recurrentes en las dos novelas

Rodrigo Argüello en su libro *El lector como cazador de sentidos*²⁴ presenta el concepto de índices recurrentes. Estos son, como aquellos que como su nombre lo indica, aquellos que se repiten de manera constante a lo largo de una obra. Algunos de los elementos que están presentes en las novelas analizadas se nombran a continuación:

5.1 El machismo

En ambas novelas aparece la figura de la mujer que tiene que enfrentar situaciones de machismo. En *La vida en tiempos de muerte*, la protagonista que habla en primera persona, recuerda a su bisabuelo, a su abuelo y a su padre y como una generación de mujeres parecía predestinada a servir en la casa de estos. “*Cuando Francisca creció empezó a ser empleada de mi abuelo, y cuando Sergina pudo bajar la olla del fogón, empezó a ser empleada de mi papá*” (p. 19). Más adelante, en la página 95, la autora narra una historia de abuso sexual por parte de un jardinero, para concluir en la página 96 que debido a ese mal recuerdo siente asco por los hombres.

En *Montañas azules* se habla sobre la melancolía de Margarita esposa de Rubén, que cada vez que menstruaba se sentía triste (p. 10), la vecina le había dicho que “la mujer estaba para parir y estar en la cocina” (p. 11).

5.2 La radio

La radio está presente sobre todo, en la obra *La vida en tiempos de muerte*. De hecho, la radio, después del frenesí informativo de las cadenas de televisión privadas, fue el medio de comunicación mediante el cual se iba informando a las personas acerca de los muertos, los heridos y su paradero. Era común ver a varias familias congregadas alrededor de un transistor, muy pendientes del momento en el que se nombrara a un familiar o amigo. En *La vida en Tiempos de muerte*, la radio aparece en la página 34 cuando el empleado de un circo le pide a alguien que lo encienda: “Quiero que otros nos digan qué fue lo que nos pasó”. Más adelante, en la página 54, un hombre se entera escuchando la radio mientras maneja, que “Un terremoto de gran intensidad acaba de ocurrir en el Eje Cafetero” y sospecha lo peor, pues allí vive su amada.

5.3 El café o el tinto

Los personajes de ambas novelas, rompen el hielo, establecen lazos de amistad valiéndose de una taza de café. En *la vida en tiempos de muerte*, el café es un medio para consolar a dos mujeres que tienen que quedarse bajo la carpa de un circo (p. 38); el café es una excusa para que un hombre invite a una mujer a una cita (p. 53) mientras que en *Montañas azules*, a Margarita una vez inicia el capítulo 2, la despierta el aroma del café (p. 15) y una abuela se va a la cocina por un café mientras que regaña a su nieta que no quiere comerse el almuerzo (p. 16).

24. Rodrigo Argüello G. (2013). *El lector como cazador (de sentidos)*. Bogotá, Colombia: Net Educativa Editorial.

Estos índices y otros más, logran que el lector perciba con mucha más precisión el contexto de lo que sucedió. Sin embargo, son todos estos índices los que al juntarse con los demás elementos de las novelas, formarán las propiedades emergentes de las que hablaremos más adelante.

7. Literatura y catástrofes

En Chile, los productos literarios propios de los temblores han configurado todo un género conocido como literatura sísmica. Aguayo, E., en un artículo titulado “Entre la ruina y el prodigio: Narrativas del desastre en la literatura sísmica chilena”²⁵ explica cómo los relatos individuales, en la medida en que circulen y sean conocidos por el conjunto de la sociedad, podrán ayudar a sostener plataformas políticas específicas o en cambio, ayudarán a perpetuar el orden social establecido. Sin duda, la narrativa derivada de los temblores ha influido el modo en que los chilenos se entienden a sí mismos y es mucho más que un simple recurso para registrar los hechos.

La literatura a partir de las catástrofes se ha dado en muchos países. Basta remitirnos a las crónicas compiladas en la obra *Voces de Chernóbil* de la periodista bielorrusa Svetlana Aleksíevich²⁶, para percatarnos de que tanto el tiempo como la inclusión de las lecturas individuales (y por ende subjetivas) de quienes tuvieron que vivir los afectos de la radiación causada por el incendio en la central nuclear de Chernóbil pueden darle al espectador una idea mucho más aproximada de lo que realmente sucedió, que el registro frío de los hechos y las cifras, que hace mucho tiempo podían encontrarse en los reportes oficiales o documentos científicos. Las voces de la gente, era sin duda una ficha que faltaba para acabar de comprender e incluso sentir esta historia.

Sería apresurado hablar de literatura sísmica o telúrica en el Eje Cafetero. El problema podría estar relacionado con la cantidad de autores que hay en la región y que hayan escrito sobre esta. Sin duda, el primer requisito para clasificar algo, es tener una cantidad suficiente de cosas que puedan llenar los subconjuntos que hemos determinado. El hecho de que en esta investigación solo se hayan detectado dos novelas derivadas de un hecho que nos marcó para siempre como el terremoto, llama la atención. Los otros materiales que se conocieron fueron poesía y crónica periodística que se salían del objeto de estudio de esta investigación que desde un inicio quiso centrarse en el género novelístico. Se creía que había una mayor cantidad de novelas hechas a partir del terremoto.

8. Propiedades emergentes

Por último, si se toman el cubrimiento noticioso por parte de los canales privados Caracol y RCN y las dos novelas derivadas del terremoto *La vida en tiempos de muerte* y *Montañas azules*, y se comparan como formas de representar un sistema encontraremos diferencias entre ambas. A la pregunta. ¿Entre el cubrimiento periodístico del terremoto y las novelas escritas sobre este, cual representó la realidad con mayor fidelidad?

La respuesta que nos atrevemos a dar aquí es que la literatura logró mostrar de manera más precisa el sistema, pues a pesar de que las noticias se concentraron en hechos objetivos el modo en el que estos hechos se narraron estuvo condicionado por intereses económicos que claramente generaron distorsiones en la noticia y alejaron a los canales de su función social. Además, se dejó por fuera las historias individuales que hubieran sido más ilustrativas para la audiencia.

Si tomamos el temblor como un evento que tuvo lugar en un sistema determinado, hemos de hacer uso de la definición presentada por Carlos Ossa²⁷ en su libro *Teoría general de sistemas, de ley de la emergencia*. Esta hace referencia a aquellas propiedades de un sistema que ninguna de sus partes posee por separado. Por ejemplo, en uno de los apartes anteriores se nombraron varios índices recurrentes, pero es cuando todos los elementos de la novela se juntan que forman algo indefinible. Ese entorno

25. Eduardo Aguayo Rodríguez (2015). Entre la ruina y el prodigio: narrativas del desastre en la literatura sísmica chilena. Argos, 32, 15-33. 4 de diciembre de 2018. De Scielo Base de datos.

26. Svetlana Aleksíevich (2015). *Voces de Chernóbil*. Bogotá, Colombia: Penguin Random House.

27. Carlos Alberto Ossa (2016). *Teoría general de sistemas. Fundamentos*. Pereira-Colombia: Editorial Gráficas Olímpica.

solo puede percibirse cuando logramos una conexión profunda con los personajes y sus historias. En ese sentido, planteamos que la literatura es el medio para aproximarnos de la mejor manera posible a esas propiedades emergentes que forman parte del sistema y que no serían tan fácilmente retratadas a partir de otros abordajes.

Así quien repase las transmisiones de RCN y Caracol podrá hacerse una idea de la magnitud del temblor e incluso de algunos testimonios de las víctimas, pero solo quien lea *La vida en tiempos de muerte* de Samaria Márquez Jaramillo o *Montañas azules* de Juliana Gómez Nieto, fuera de ganar perspectiva, podrá sentir el olor a café de la una de la tarde, poco antes de que temblara, podrá percatarse del machismo de aquella sociedad, de su religiosidad en fin, de esa atmósfera particular que al final es la suma de muchas cosas y no radica en un índice recurrente o elemento particular.

Al final, una paradoja. Mientras que los medios de comunicación estaban obligados a contar la realidad con la mayor objetividad posible, se inventaron un relato en el que abordaron los sucesos de manera truculenta buscando entretener mas que informar. Mientras tanto, las dos autoras en cuestión, a pesar de no estar obligadas a contar con fidelidad lo sucedido, terminaron haciéndolo.

9. Conclusiones

- Un temblor importa desde el punto de vista literario, cuando afecta la superestructura de una sociedad.
- Las condiciones históricas y el carácter privado de los canales RCN y Caracol, influyó de manera radical en el modo como se contó la noticia del terremoto de 1999. La búsqueda de rating desplazó la búsqueda de objetividad por lo que la función social de ambos canales pasó a un segundo plano. Este fue un fenómeno mundial que se hizo especialmente notorio en los noventas, y que llegaría a su máxima expresión en los Estados Unidos mediante el hipercubrimiento del caso OJ Simpson.
- El desasosiego causado por las condiciones sociales y económicas de la época y las ideas imperantes del momento, como la muerte de los grandes relatos y el fin de la historia, está muy presente en la obra *La vida en tiempos de muerte* de Samaria Márquez Jaramillo. Abordarlos, permite entender por qué el terremoto de 1999 se produjo en un momento especialmente difícil de la historia del Eje Cafetero.
- En la novela *La vida en tiempos de muerte* se retrata el desarrollo incipiente de internet y el modo en el que comenzaba a impactar a la sociedad colombiana. Así las cosas, nuestra imagen del terremoto dependió casi en su totalidad de las historias que le contaron los presentadores y periodistas de los canales privados al resto del país.
- La obra *Montañas azules* de Juliana Gómez Nieto, logró contar la historia del terremoto desde varios puntos de vista. Incluso, se narraron los sentimientos y pensamientos de alguien que estaba bajo los escombros, tarea que al menos por el momento, solo la literatura puede desarrollar con efectividad.
- A muchos el temblor los toma por sorpresa mientras duermen. Es lógico suponer que muchas personas estaban soñando. Esto es aprovechado por Juliana Gómez Nieto para enriquecer su historia. Solo mediante literatura pueden registrarse estos sueños y transmitirle al lector las sensaciones de quien sueña.
- Hay muchos índices recurrentes en la novela que permiten hacerse una idea de aquel mundo que se vino abajo tras el terremoto. Los más relevantes fueron el machismo, la radio y el café o el tinto.
- No es posible hablar de literatura sísmica o telúrica en el eje cafetero, dado que hay muy pocos autores, lo que no permite tener los suficientes elementos para realizar una clasificación.
- La literatura logró captar mejor que las noticias lo que en teoría general de sistemas se conoce como propiedades emergentes.
- Los noticieros que estaban obligados a presentar la información de la manera más objetiva posible crearon un relato orientado a mantener el rating. Por otro lado, las dos autoras en cuestión, que no tenían el deber de buscar objetividad terminaron por contar los hechos de una manera mucho más fidedigna que los canales privados.
- Se recomienda el abordaje de poesía, crónica y otros géneros literarios que se realizaron a partir del terremoto de 1999 del eje cafetero y que no fueron abordados en el presente artículo.

Bibliografía

- Agudelo C. (2015). *Imaginario urbano sobre el terremoto de Armenia – Quindío. Una visión desde los ciudadanos* (Tesis de maestría). Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Alderman, D.H. (1997). TV news hyper-coverage and the representation of place: observations on the O.J. Simpson case. *Geogr. Ann.* 79 B (2), 83-95.
- Caldwell, E. (2016, 25 de abril). O.J. Simpson: Media Spectacle Then and Now. JStor Daily. Recuperado 27 de diciembre de 2018 de: <https://daily.jstor.org/o-j-simpson-media-and-spectacle-then-and-now/>
- Carlos Alberto Ossa (2016). *Teoría general de sistemas. Fundamentos*. Pereira-Colombia: Editorial Gráficas Olímpica.
- Comerciales colombianos de 1999 [Yerson Gabriel Salazar Navarro] (30 de abril de 2016) [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=TIIRIJX8xg>
- Eduardo Aguayo Rodríguez (2015). Entre la ruina y el prodigio: narrativas del desastre en la literatura sísmica chilena. *Argos* (32), 15-33. 4 de diciembre de 2018, De Scielo Base de datos.
- Edward William Lane (1883). *Cosmography. Arabian society in the middle ages: studies from the Thousand and one nights* (97-108). London: William Clowes and Sons.
- Gómez Nieto J. (2017). *Montañas azules*. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Guzmán G. (29 de marzo de 2011). Cómo se clasifican los sismos según su magnitud e intensidades. bibiochile.cl. Recuperado de <https://www.biobiochile.cl/noticias/2011/03/29/como-se-clasifican-los-sismos-segun-su-magnitud-e-intensidad.shtml>
- Guzmán, Julio César (1998). *Eureka, la colonia colombiana en internet*. 12 de diciembre de 2018, de El Tiempo sitio web: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-745282>
- La Crónica del Quindío (2017). *Montañas Azules, de la quindiana Juliana Gómez Nieto*. 1 de diciembre de 2018, de Crónica del Quindío Sitio web: http://www.cronicadelquindio.com/noticia-completa-titulo-montaas_azules_de_la_quindiana_juliana_gmez_nieto-seccion-la_salida-nota-105531.htm
- Márquez Jaramillo S. (1999). *La vida en tiempos de muerte*. Bogotá, Colombia: Club de lectores, Caza de libros.
- Noticias Caracol [Noticiascaracol.com] (2017, enero, 25). Así reportó Noticias Caracol el terremoto del Eje Cafetero hace 18 años [Archivo de video]. Recuperado de: <https://noticias.caracoltv.com/colombia/asi-reporto-noticias-caracol-el-terremoto-del-eje-cafetero-hace-18-anos>
- Noticias RCN [WILLIAMSOTO72] (2008, octubre, 19). Terremoto Eje Cafetero (Noticias RCN) [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=Idl-_jvGcLI&t=74s
- Ortega y Gasset J. (2010). *Ideas y creencias*. España: Biblioteca Virtual Omegalfa.
- Revista Dinero. Los canales privados (21 de agosto de 2013). *Revista Dinero*. Recuperado el 26 de diciembre de 2018 de: <https://www.dinero.com/edicion-impresa/caratula/articulo/los-canales-privados/182455>
- Roberto Herrscher (2018). Introducción. En *Periodismo narrativo* (9). Colombia: Ícono Editorial.
- Robledo J. (1997) *Lo que oculta la privatización*. Manizales Colombia: ARS. Serigrafía Ediciones.
- Rodrigo Argüello G. (2013). *El lector como cazador* (de sentidos). Bogotá, Colombia: Net Educativa Editorial.
- Rodríguez J. (2008) La crítica literaria marxista. *Revista de Crítica Literaria Marxista*. 1 (1), 26-63.
- RSN UCR-ICE (17 de julio de 2018). Universidad de Costa Rica. Recuperado el 26 de diciembre de 2018 de: <https://rsn.ucr.ac.cr/documentos/educativos/sismologia/2504-cual-es-la-diferencia-entre-magnitud-e-intensidad>
- Rubilar Solis, Luis (2011). Terremotos e identidad chilena en la letra nerudiana. *Revista Chilena de Literatura* (79), 155-171. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952011000200009>
- Suplemento dominical Crónica del Quindío (2000). *La vida en tiempos de muerte*. Samaria Márquez Jaramillo, de La Crónica Sitio web: <http://www.angelfire.com/ms2/samaria/samy2.htm>
- Svetlana Aleksíevich (2015). *Voces de Chernóbil*. Bogotá, Colombia: Penguin Random House.
- Teun A. van Dijk (1990). *La noticia como discurso*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Vargas Llosa M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Madrid, España: Alfaguara.

La literatura: Entre la banalización y la resistencia

ELMER JEFFREY HERNÁNDEZ ESPINOSA

Universidad del Tolima
ejhernandez@ut.edu.co

RESUMEN

Este artículo se desprende de mi libro *El quinismo en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*, y se fundamenta en los conceptos *cinismo* y *quinismo*, expuestos en la *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk. Mediante la reflexión hermenéutica, busca establecer el carácter de banalización y de resistencia de la literatura en el mundo contemporáneo. La literatura surge de las dinámicas de los pueblos y las tensiones de las culturas en sus formas de asumir la existencia (la economía, las relaciones sociales y la dominación) determinadas por formas específicas de poder y de saber. En la estructura Saber-Poder, la literatura puede fortalecer al poder autoritario, mediante una actitud servil, cínica y banal, sin vínculos reales con la historia y el devenir social en que devienen el sujeto lector y el sujeto escritor; o puede asumir una actitud quínica y de resistencia, dirigida a desenmascarar el cinismo del poder.

Palabras claves: Poder, Saber, Literatura, Cinismo, Quinismo, Banalización, Resistencia.

El mundo habrá acabado de joderse –dijo entonces– el día en que los hombres viajen en primera clase y la literatura en el vagón de carga.

Gabriel García Márquez

Introducción

A lo largo de la historia, y en su esfuerzo por comprender la condición humana, la literatura se ha constituido en una de las expresiones más elevadas de la cultura y la civilización. Y ello se debe a que la literatura atraviesa todas las esferas que configuran el mundo de los seres humanos, desde las complejas formas de la espiritualidad hasta las formas propias de la producción de los bienes materiales y de su organización, su distribución y su control. Es posible, entonces, afirmar que la literatura no sólo aborda los problemas de la praxis estética, ética y política de los sujetos y las comunidades, sino que, desde diversos puntos de vista, ella es su resultado.

En esa perspectiva, la literatura deviene creación artística al interior de la estructura saber-poder que le sirve de soporte a toda cultura. En los ámbitos de dicha estructura, el objeto literario, que en sí mismo entraña ya un poder y un saber, establece unas relaciones particulares con el poder y el saber del orbe vigente, y ese juego de relaciones señala su papel en la sociedad y determina su lugar en la cultura. Es decir, el objeto literario crea vínculos de amistad o de enemistad (identidad o tensión) con el poder y el saber que reinan sobre una comunidad, una nación o el mundo; es de advertir que del

tipo de vínculo habrá de depender que el poder imperante le otorgue al objeto literario una “marca” de aceptación o de rechazo en la cotidianidad social y cultural. Por ello, debe destacarse que la literatura no es una creación ingenua, ni pasiva, ni desprovista de voz política.

Dicho de otro modo, existen unos objetos literarios enlazados a los designios del poder imperante, por cuanto se identifican con él, lo aceptan, lo respaldan y lo promueven; por su parte, el poder les concede a estos objetos literarios diversas gratificaciones, entre ellas, la visibilidad necesaria para que circulen libremente por el orbe. Sin embargo, existen otros objetos literarios que toman distancia del poder, en el sentido de que lo enfrentan, lo cuestionan y desenmascaran sus reales propósitos. Como es de esperarse, estos objetos literarios son negados y perseguidos por el poder, a tal punto de que solo circulan en las márgenes del orbe y con una presencia apenas discreta.

En el primer caso, se trata de una literatura de carácter cínico, por cuanto es una creación literaria inmersa en su condición de banalización; y en el segundo caso, se trata de una literatura de carácter quínico, por cuanto es una creación literaria caracterizada por su condición de resistencia. Los conceptos *cinismo* y *quinismo*, abordados por el filósofo alemán, Peter Sloterdijk, en el libro *Crítica de la razón cínica (2011)*¹ son fundamentales para precisar la condición de banalización y de resistencia en la literatura, como se precisará a lo largo de este texto, y que son desarrollados también en mi libro *El quinismo en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas(2015)*².

1. La estructura Saber-Poder

En su carácter de creación estética, el arte surge de las dinámicas de los pueblos y las tensiones de las culturas en sus formas de asumir la vida individual y colectiva, la cual, a su vez, descansa sobre los pilares de la economía, la historia, las relaciones sociales y las formas de dominación, dimensiones que configuran particulares modelos de existencia y de maneras de estar en el mundo. En ese sentido, es de recordar que estos modelos se sincretizan en unas formas específicas de poder y de saber. En su artículo *Literatura y cultura*, dice Miguel Ángel Huamán:

A partir de la relación entre arte y trabajo la explicación sobre los orígenes de la actividad se proyecta hasta los problemas político-ideológicos, pues la determinación del componente social y el reconocimiento de su naturaleza instrumental conlleva su confrontación con el poder. La subordinación e instrumentalización del arte será un sueño acariciado por regímenes marcadamente autoritarios y soberbiamente creyentes de la capacidad ilimitada de la humanidad, humanidad que siempre interpretarán en consonancia con el grupo, clase o sector social al que pertenecen³.

Ahora bien, como la estructura Saber-Poder surge, se erige y se consolida gracias a las dinámicas de las culturas, las necesidades sociales, los aparatos estatales y las hegemonías, su actuar influye en todos los aspectos de la vida individual y colectiva, de la cual hacen parte la creación artística y literaria, y trazan los derroteros que deben seguir tanto las comunidades como los sujetos, a fin de que el sistema productivo funcione.

No obstante, pese a su carácter de estructura, la relación Saber-Poder no es estática, pero tampoco es armónica, de manera que no alcanza una horizontalidad razonable en su equilibrio. Al respecto, es prudente señalar que son escasos los momentos en la historia de la humanidad donde el poder y el saber, dinámicos gracias a la polaridad determinada por la estructura misma, han alcanzado alguna convivencia en condiciones de igualdad. Antes bien, además de su inestabilidad en el tiempo, lo que se observa en la configuración de las sociedades en la historia es que casi siempre prevalece una de las

1. Sloterdijk, P. (2011). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.

2. Hernández, E. (2015) *El quinismo en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*. Ibagué: Sello Editorial Universidad del Tolima.

3. Huamán, M. *Literatura y cultura*. En *Lecturas de teoría literaria I: Cuadernos pedagógicos*. Revista Biblioteca digital Andina, p. 23.

potencias sobre la otra, en especial, el poder sobre el saber. En la cultura occidental, y por milenios, “Al saber humano se le obliga a retirarse a los límites de la historia, de la filología y de la lógica”⁴, afirma Peter Sloterdijk (2011).

La prevalencia de una potencia sobre la otra ha consistido en que el poder, en aras de consolidarse e imponerse sobre la comunidad, se apropia de un saber, lo instrumentaliza y lo pone al servicio de sus intereses hegemónicos o de élite; por su parte, y una vez sometido, ese saber se adhiere al poder, cómodo y servil, de modo que se hace cargo de su justificación: sale por el orbe a pontificar sobre las bondades del poder, a explicar su “verdad” filosófica, epistemológica y ética, a refrendar sus excesos y a negar sus anomalías. Sin escrúpulo alguno, es un saber cómplice del poder. En una descripción del entrelazamiento del saber y el poder del mundo capitalista, dice Peter Sloterdijk (2011):

En el sistema de la sociedad burguesa se pueden diferenciar ante todo tres conciencias objetivas de clase: la de la burguesía (clase del capitalista), la del proletariado (clase productiva) y la de los funcionarios intermedios («clase» media), con la que se mezcla ambiguamente la conciencia de los trabajadores de la superestructura, un grupo de científicos, jueces, sacerdotes, artistas y filósofos con un perfil de clase impreciso y ambiguo⁵.

En resumen, todo poder autoritario oculta su rostro verdadero tras una máscara de saber, pues ha aprendido a lo largo de la historia que engalanarse con el saber que mejor le vaya bien es la estrategia más adecuada para convencer incautos, despejar sospechas y sofocar cualquier tipo de resistencia, de modo que imponga sus intereses sin contratiempos mayores; el poder ha aprendido a lo largo de su propia historia que, en muchas ocasiones, la máscara del saber termina siendo más eficaz que el uso de la fuerza bruta, y quien ejerce el poder lo sabe. Al respecto, Francisco Ávila-Fuenmayor (2007), en el artículo *El concepto de poder en Michel Foucault*, presenta el siguiente ejemplo: “En las sociedades occidentales, el derecho siempre ha enmascarado al poder; el derecho fue un instrumento muy eficaz mediante el cual se sustituyó los poderes monárquicos en Europa, por varios siglos, durante los cuales el pensamiento político estuvo orientado y gobernado por la cuestión de la soberanía y sus derechos”⁶.

Sin embargo, y por las propias dinámicas de las culturas y las sociedades, es posible que el poder tropiece con un tipo de saber contrario a su saber, y un saber que, distinto al que funge como máscara, lo incomoda, lo desafía, lo enfrenta y lo contradice. Este tipo de saber tiene un propósito fijo: desenmascarar el poder de su saber, a fin de ponerlo en evidencia ante los sujetos y las comunidades. Es un saber rebelde y obstinado, temerario frente a las consecuencias que su actitud, tan insolente como contestataria, le pueda ocasionar. Dice Peter Sloterdijk (2011): “Los dominantes, cuando no son “sólo” arrogantes, tienen que situarse en una actitud de aprendizaje entre la Ilustración y sus destinatarios, para, de esta manera, evitar la propagación de un nuevo poder del saber y el surgimiento de un nuevo sujeto del saber del poder. El Estado debe conocer la verdad antes de poder censurarla”⁷. En últimas, es un saber de otro orden, por cuanto rompe las reglas de juego filosóficas y epistémicas del saber oficial, a fin de hacer posible el develamiento de la verdad que incomoda al poder.

De lo dicho puede inferirse que, al interior de la estructura saber-poder, coexisten dos tipos de saber: aquel saber que, a modo de máscara y báculo, convalida y soporta las acciones de un poder autoritario en particular, y aquel saber que, separado de dicho poder, contradice, por un lado, al saber que encubre al poder, la máscara, y por otro, al poder mismo, es decir, a sus acciones de fuerza, violencia y dominación sobre los sujetos, las comunidades y la existencia en cuanto tal.

Para distinguir estos dos saberes, el filósofo alemán, Peter Sloterdijk (2011), en *Crítica de la razón cínica*, denomina al primero como un saber *cínico* y al segundo como un saber *quínico*. Del saber quínico

4. Sloterdijk, P. (2011). *Crítica de la Razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 67.

5. *Ibid.*, p. 82.

6. Avila-Fuenmayor, F. (2007) *El concepto de poder en Michel Foucault*. Revista de filosofía A Parte Rei. No. 53, p. 10. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/avila53.pdf>

7. Sloterdijk, P. (2011) *Crítica de la Razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 142.

afirma: “Es la respuesta de la voluntad de vida a aquello que las teorías y las ideologías le han hecho: en parte, un arte espiritual de la supervivencia, en parte, una *résistance* intelectual, en parte sátira, en parte <crítica>”⁸. Así mismo, acerca del saber cínico, Sloterdijk dice: “Así aparece la clásica serie de formas de la falsa conciencia: mentira, error, ideología”⁹, de donde se desprende su carácter de engaño, por cuanto, detrás de una verdad, esconde un propósito diferente.

Se sabe que en los tiempos de la humanidad, caracterizados por el imperio de la división de la sociedad en clases, condición resultante de la inequidad en la distribución de la riqueza entre los miembros de las comunidades y la lógica imposición de los poderes autoritarios que protegen y consolidan este modelo económico, el saber cínico y el saber quínico han rivalizado sin descanso y en una pugna constante que, de uno u otro modo, se ha constituido en el combustible de la historia.

2. La estructura Saber-Poder neoliberal

En las nuevas dinámicas de un mundo globalizado, en el que se impone a buen ritmo el modelo económico neoliberal y el poder erigido como su salvaguarda, el saber que se riega sobre las cabezas es aquel que protege y justifica las leyes del capital en su dominio y su expansión planetaria, un saber sumiso, reducido a su condición instrumental, y que hoy invade los planes curriculares de las instituciones educativas, los diversos canales de las comunicaciones de masas (tradicionales y digitales) las librerías, los estrados, los púlpitos, la publicidad, las artes y, en fin, todos los lugares donde es posible llevar a cabo la formación de seres humanos dóciles y serviles, olvidados de sí, anónimos en mitad de multitudes también anónimas, pero tan necesarios para mantener viva la oferta y la demanda de las sociedades estáticas en la enajenación que produce el consumo obsesivo de mercancías.

Zigmunt Bauman (1999) en el texto *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, se refiere al fenómeno del consumo en la era neoliberal de la siguiente manera: “En la etapa industrial de la modernidad había un hecho incuestionable: antes que cualquier otra cosa, todos debían ser ante todo productores. En esta “segunda modernidad”, en esta modernidad de consumidores, la primera e imperiosa obligación es ser consumidor; después, pensar en convertirse en cualquier otra cosa”¹⁰.

Debe considerarse que, en sí mismo, el neoliberalismo es un concepto cargado de sarcasmo punzante, por cuanto en realidad destroza los valores y el pensamiento del liberalismo moderno, aquel que hunde sus raíces en el humanismo del renacimiento y que se expresa fecundo en los ideales transformadores de la Revolución Francesa, a la postre, dos momentos históricos que darían nacimiento y vigor a la modernidad y abrirían las condiciones de posibilidad para la irrupción del sujeto moderno. En ese sentido, en la era neoliberal, el sujeto moderno es reducido a su condición de mercancía. Fernando Escalante Gonzalbo (2015), en el libro *Historia mínima del neoliberalismo*, afirma:

Friedrich Hayek sabía que el programa neoliberal tenía que ser de entrada impopular. Sabía que las reformas para producir mercados de competencia abierta siempre generan resistencias, porque afectan intereses creados. Porque eliminan subsidios, protecciones, privilegios, garantías gremiales, para someter a todos, parejamente, a la incertidumbre bajo el dominio impersonal de las fuerzas del mercado¹¹.

Los valores como la libertad, la individualidad, la autonomía, los derechos humanos, la crítica y la democracia, que pretendieron proteger del sujeto su lugar activo en el mundo, para el neoliberalismo son un acumulado de pretensiones obsoletas y, al tiempo, unos obstáculos que impiden el asentamiento definitivo de su reinado sobre el planeta. La divisa neoliberal parece augurar, que junto a los valores de la modernidad, el sujeto moderno debe morir. El escritor español, Manuel Talens (2008) en su texto

8. *Ibíd.*, p. 433.

9. *Ibíd.*, p. 54.

10. Bauman, Z. (1999) *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Editorial Gedisa, p. 48.

11. Escalante, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. México D.F.: El Colegio de México, p. 241.

La industria de la cultura en la era de la banalización, presenta la siguiente comparación acerca de la actual situación del arte en la era neoliberal:

La Modernidad representaba lo que suponía verdadero (incluso si no lo era); la Posmodernidad simula que representa lo que supone verdadero, algo que, evidentemente, no supone. Se trata por lo tanto, de una doble mentira. En el primer caso, la sensibilidad creadora patente en la obra moderna estimulaba su posesión: el objetivo era el goce estético; en el segundo, la posesión de la obra posmoderna no tiene nada que ver con la obra en sí misma, sino con la firma; el objetivo es el goce económico¹².

3. La banalización de la literatura

Entendida como un saber, la literatura es objeto de los coqueteos y las seducciones del capital, sin embargo, acciones constituidas en un fraude que le tiende el poder para lograr su docilidad y su servilismo. Cuando la literatura sucumbe en el fraude, se presenta como un discurso banal y, aún peor, como un discurso cínico; banal por no trascender los lugares superfluos y superficiales de la existencia, y cínico por ocultar mentiras protuberantes detrás de sus pretendidas verdades, adornadas a partir de ciertas formas estéticas.

En suma, se trata de una literatura banal y cínica porque carece de vínculos reales con la historia y el devenir social e individual de toda humana posibilidad, lo que la agrega de manera solidaria al saber que coopera con el sostenimiento del poder autoritario. En el texto referido, Manuel Talens (2008) afirma: “(...) el destino del arte apolítico –el denominado arte por el arte, la belleza pura “en terreno de nadie”– consiste en dejarse domesticar por esa gran máquina trituradora, homogeneizadora y de producción teledirigida de sentido que es el Capital”¹³.

Sobre esos criterios, empero, debe precisarse que la literatura se banaliza al mismo ritmo en que, bajo el poder autoritario, propio del neoliberalismo, se banaliza el ser humano y su sociedad. Es decir, la literatura banal solo es posible gracias a la existencia de un lector de banalidades, pues bien se sabe, y es una verdad de Perogrullo, que sin lectores no hay literatura de ninguna clase. En esta perspectiva, debe considerarse que, por lo general, el sujeto ajusta la literatura a sus deseos, y no al revés.

Esto es, la literatura está hecha a la medida del sujeto y de la sociedad que pervive bajo un poder determinado. Dice Pierre Bordieu en el texto *Campo de poder, campo intelectual* (2002): “En cuanto bienes simbólicos, las obras ofrecidas tienen la característica específica de poder ser consumidas sólo por quien posee el código necesario para descifrarlas (es decir, posee las categorías de percepción y de apreciación que se adquieren frecuentando obras producidas en conformidad a tales categorías)”¹⁴. Y el accidentado trasegar de la historia así lo atestigua: en todas las épocas de una humanidad, cuya sociedad se divide en clases, pervive una literatura banal, por cuanto siempre ha habido poderes que demandan, para su sustento, los favores de seres humanos banales y de comunidades enajenadas.

En la era neoliberal, la banalización del ser humano empieza con la imposición de las razones que conducen a una pobre condición: su inane papel en la sociedad y la nimiedad de su existencia. El sujeto que se forma en el modelo neoliberal es un ser abrumado de objetos y de soledad, sin pasado ni futuro, incomunicado en la maraña de la comunicación, negado a la pregunta en el sentido de que ha naufragado en un piélago de respuestas. Un sujeto inmerso en la sociedad del consumo fútil, acelerada y, por ello mismo, hecha espejismo. Dirá Zigmunt Bauman (1999): “Hay muchos modos de ser humano; cada sociedad elige el que prefiere o tolera. Si llamamos “sociedad” a un determinado conjunto de per-

12. Talens, M. (2008). *La industria de la cultura en la era de la banalización*. La Habana: Red Interlocal, p. 3. <https://sic.cultura.gob.mx/documentos/1159.pdf>

13. *Ibíd.*, p. 2.

14. Bordieu, Pierre (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Tucumán: Editorial Montessor, p. 114.

sonas, con lo que queda implícito que esas personas tienen “una cierta relación entre sí” y constituyen una “totalidad”, lo hacemos porque damos por sentada la elección”¹⁵.

Se sabe que el neoliberalismo es un fascismo disfrazado de democracia, y que si por estos tiempos no implementa los guetos ni los campos de concentración para reducir a desecho la condición humana, es porque no los necesita, dado que ha hecho de las sociedades mismas, las comunidades como tal, verdaderos guetos y campos de concentración, cuyos inquilinos son unos sujetos demasiado ensimismados como para que se den cuenta del tipo de prisión que habitan. En el texto *Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo”*, Peter Sloterdijk dice:

La antropotécnica real exige entonces del estadista que entienda cómo entrelazar entre sí para el Estado, y del modo más efectivo, las propiedades propicias de personas dóciles por libre voluntad, de modo que bajo su dirección, alcance el Parque Humano una homeostasis óptima. Esto ocurre cuando ambos óptimos relativos del género humano, la osadía guerrera por un lado, y la sensatez filosófico-humana, por el otro, llegan a entramarse equilibradamente en el tejido del Estado¹⁶.

La función de los muros, las alambradas, los guardias y los perros de presa, ha sido reemplazada por las nuevas dinámicas de la producción y el consumo de mercancías, por el perfeccionamiento de los medios de comunicación en el arte de mentir y por la pedagogía para el trabajo y el desarrollo del capital humano. A ello habría que agregarle el invaluable recurso del arte y la literatura banales.

Debe considerarse que en el modelo neoliberal todo es susceptible de convertirse en mercancía, incluso aquello que no se compra ni se vende. En ese orden, el ser humano se banaliza cuando permite, consciente o inconscientemente, que se le convierta en objeto de la ley de la oferta y la demanda. En ese caso, un humano reducido a mercancía no es un humano, es una mercancía que, a su vez, consume mercancía. A propósito, afirma Zigmunt Bauman (1999):

Todos sabemos, a grandes rasgos, qué significa ser “consumidor”: usar las cosas, comerlas, vestirse con ellas, utilizarlas para jugar y, en general, satisfacer –a través de ellas– nuestras necesidades y deseos. Puesto que el dinero (en la mayoría de los casos y en casi todo el mundo) “media” entre el deseo y su satisfacción, ser consumidor también significa –y este es su significado habitual– *apropiarse* de las cosas destinadas al consumo: comprarlas, pagar por ellas y de este modo convertirlas en algo de nuestra exclusiva propiedad, impidiendo que los otros las usen sin nuestro consentimiento¹⁷.

Y como para mostrar la verdadera consecuencia de la estrategia económica neoliberal, Bauman agrega: “Consumir significa, también, destruir. A medida que las consumimos, las cosas dejan de existir, literal o espiritualmente”¹⁸.

En ese justo sentido, debe afirmarse que la literatura banal no es una mercancía cualquiera, al modo de un objeto hecho de palabras para ofertar en los anaqueles de las librerías, puesto que, precisamente por ser un objeto que está hecho de palabras, requiere de la cooperación de un sujeto pertinente, alguien que, a su vez, exista ya en la condición consumista del mercado; es decir, un sujeto a quien el sistema estatal organizado por el poder autoritario, a través de sus acciones y de su propio saber, le haya sofocado la conciencia de sus humanas posibilidades de ser, esto es, su conciencia de sí y, por ende, su sentido crítico.

Es conveniente aclarar que en la literatura banal hace presencia la crítica moderna, pero, en todo caso, como crítica fracasada; se entiende que el poder al que le sirve esta literatura le ha limado las uñas y le ha extraído los dientes, de modo que en la literatura banal apenas se bosqueja una crítica que no lo

15. Bauman, Z. (1999). Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Barcelona: Editorial Gedisa, p. 129.

16. Sloterdijk, P. (1999). Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo”. Universidad Europea CEES, p. 17.

17. Bauman, Z. (1999). Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Barcelona: Editorial Gedisa, p. 43.

18. *Ibíd.*, p. 43.

es. Es más: la crítica en la literatura banal es apenas un ornamento traído de otros tiempos, de cuando no era ornamento, y usado por un escritor que, sin serlo, quiere pasar por intrépido. En suma, aunque se disimule tras el antifaz de crítica, la literatura banal no critica nada.

Acerca de este tipo de crítica, acción del pensar reducida a la triste y nociva condición de embuste, y que suele campear en los ámbitos políticos, académicos, intelectuales y artísticos del mundo contemporáneo, Peter Sloterdijk (2011) advierte:

Si fuera verdad que es el malestar en la cultura lo que provoca la crítica, no habría ninguna época tan dispuesta a la crítica como la nuestra. Sin embargo, nunca fue tan fuerte la inclinación del impulso crítico a dejarse dominar por sordos estados de desaliento. La tensión entre aquello que pretende «ejercer crítica» y aquello que sería criticable es tan fuerte que nuestro pensamiento se hace cien veces más hosco que preciso. Ninguna capacidad de pensamiento logra mantener el paso con lo problemático; de ahí la autorrenuncia de la crítica. En la indolencia frente a todo problema hay un último presentimiento de lo que sería estar a la altura del mismo. Dado que todo se hizo problemático, también todo, de alguna manera, da lo mismo. Y éste es el rastro que hay que seguir. Pues conduce allí donde se puede hablar de cinismo y «de razón cínica»¹⁹.

Así, pues, la crítica en la literatura banal no es más que el remedo de aquella crítica, hija de la modernidad, que auguraba la posibilidad de que la humanidad arribara a tiempos mejores, y en la medida en que interrogaba, desde un contra-saber, el saber del poder imperante. En los tiempos del neoliberalismo rampante, el poder en su cinismo, se disfraza de crítica del mismo modo como la banalidad se disfraza de literatura. Y la pregunta ha desaparecido en dos sentidos: en el sentido de que ya no molesta a nadie y en el sentido de que fue suplantada por una respuesta terminante.

Sobre esos criterios, al tiempo que la literatura banal “critica” la condición miserable del sujeto, convence al sujeto de la legitimidad de su condición miserable; al tiempo que cuestiona el dolor de un sujeto empantanado en la frustración de poder realizar sus más profundos deseos, conmina al sujeto a padecer ese dolor por ser su único responsable. La culpa, el pecado y el remordimiento se constituyen en instrumentos eficaces para la conducción hacia el olvido de la condición humana, en el sentido de que reprimen los deseos, deforman los sueños y derrumban los ideales de toda humana posibilidad, y la literatura banal hace un buen uso de ellos, pero no para darles el verdadero lugar en la formación del carácter del sujeto, sino como justificación de un sujeto que debe estar atado al sistema, por su propia voluntad y razón.

Para lograr este cometido, este tipo de literatura hace acopio de los recursos estéticos del divertimento baladí, la convalidación de la vida mediocre, la moda, el espectáculo, la autoayuda y el aplauso a la pequeña falsedad de sujetos anónimos, embelesados en la contemplación de la máscara de verdad que cubre el rostro verdadero del poder. Al respecto, Manuel Talens (2006), afirma:

No es ninguna casualidad si el arte en el mundo globalizado actual se caracteriza mayoritariamente por su banalización, puesto que está en manos, también mayoritariamente, de la denominada industria de la cultura –y recalco aquí la palabra industria–, que ejerce un “control absoluto de todo el proceso de producción artística”, desde el “material de soporte” de cualquier obra hasta los medios de comunicación en que ésta será valorada, pasando por la elección del artista, que se verá otorgar el “privilegio” de pertenecer a tal o cual sello, y por la censura previa de todo discurso que ponga en entredicho el carácter de mercancía del producto final, que es, como acabo de señalar, un objeto de consumo, comercializable y vendible al mismo título que una silla, un perfume o una lavadora²⁰.

La literatura banal se esmera por hacerle creer al sujeto que vive en el mejor mundo posible, donde el miedo es una invención, la ignorancia es una virtud, la violencia es legítima, la desigualdad social y económica es natural, y su destino, su suerte, lo determina su propia sagacidad para imponerse en el

19. Sloterdijk, P. (2011). *Crítica de la Razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela, p. 21.

20. Talens, M. (2008). *La industria de la cultura en la era de la banalización*. La Habana: Red Interlocal, p. 2.

mundo y ser eficiente en la búsqueda del éxito. Talens (2008) dice: “El simulacro, pues, consiste en la falsa e intencionada representación del mundo desde la autoconciencia de su falsedad”²¹.

Por ello, la literatura banal colabora en la enajenación del sujeto, no tanto en el sentido de que lo lleve a olvidarse de las condiciones del mundo que habita sino de hacerse responsable de las condiciones insuperables de ese mundo, es decir, la literatura banal descarga sobre los hombros del sujeto lector la responsabilidad de lo que acontece en el mundo, al tiempo que, en su carácter de máscara y de cínico saber, oculta los designios de un poder autoritario, causante, a la larga, del dolor, la frustración, la soledad, la tristeza, la frivolidad y la condición de un sujeto hecho mercancía. En ese sentido, puede decirse que, en rigor, la literatura banal no es literatura, aunque lo parezca. Es el resultado del talento de un escritor que, acomodado en su condición de intelectual cínico, crea objetos estéticos destinados al exclusivo mundo de la compraventa. Al respecto, Pierre Bordiu recuerda que

(...) los escritores y los artistas constituyen, al menos a partir del romanticismo, una *fracción dominada de la clase dominante*, que en razón de su posición estructuralmente ambigua está necesariamente obligada a mantener una relación ambivalente tanto con las fracciones dominantes de la clase dominante (los burgueses), como con las clases dominadas (el pueblo), y a hacerse una imagen ambigua de la propia función social²².

En síntesis, por su carácter de banalidad no debe asumirse esta literatura como ingenua, ni inocente, ni menos aséptica en los aspectos de la ética, la estética y la política. Antes bien, su propósito claro: la defensa del poder de élite. Y en el mismo sentido, hay que recordar que la literatura toda, en sus diversos géneros y en todos los momentos de la historia, asume una posición en su relación con el poder, bien en perspectiva del saber cínico o bien en perspectiva del saber quínico. Pierre Bordiu señala:

Más exactamente, dado que el mercado literario y artístico, con sus sanciones anónimas, imprevisibles y mutables, puede crear disparidades sin precedente entre los intelectuales, éstos están obligados a identificarse, más o menos claramente, en función de lo que realmente son, es decir, productores de mercancías. De esta relación suya con el mercado depende la imagen que los escritores y artistas se hacen del “gran público”, fascinante y despreciado a la vez, en el cual a menudo confunden el “burgués” sometido a las preocupaciones vulgares por los negocios y el “pueblo” abandonado al embrutecimiento de las actividades productivas²³.

4. Literatura de resistencia

Ahora bien, inmersa en la misma estructura Saber-Poder, también persevera una literatura de distinto carácter, cuya expresión se caracteriza por plantear una resistencia ante los poderes omnímodos; es una literatura terca y hostil; y quínica, por cuanto su propósito es despojar al poder de su saber cínico, a fin de develar sus intereses e intenciones. Se trata de una literatura que se levanta a modo de contrasaber y que suele expresarse mediante la risa, la burla y la ironía, recursos de resistencia crítica dirigidos a quitar el disfraz de falsa crítica detrás del cual se oculta el poder. En ese sentido, y en la actualidad, es una literatura que se resiste al gueto y al campo de concentración de corte neoliberal y neofascista.

No se trata tampoco de una literatura encadenada a la resistencia a usanza o de lugar común. No se trata de aquella suerte de resistencia de un poder autoritario frente a otro poder autoritario, puesto que resultaría una literatura de resistencia tan falaz como el poder ante el cual cree resistir. No se trata, por tanto, de una resistencia de un ejército frente a otro, puesto que no sería más que propaganda de burdo cinismo de cuartel.

De lo que se trata es de una resistencia del oprimido y del sometido que sabe y conoce el propósito del poder déspota que lo somete. Un escritor que en el uso legítimo de la *parresía*, crea un objeto estético que contradice al saber cínico y al cinismo del poder, y no sólo en lo que concierne a la denominada

21. *Ibíd.*, p. 3.

22. Bordiu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Tucumán: Editorial Montessor, p. 107.

23. *Ibíd.*, p. 108.

“forma” sino al sentido, en cuanto entramado simbólico que comporta una verdad. Por lo general, es una literatura que se burla del poder mientras lo desemascara.

Michel Onfray (2002), en el texto *Cinismos Retrato de los filósofos llamados perros*, se refiere a este tipo de resistencia y para ello recuerda a Diógenes de Sínope²⁴. Si bien Michel Onfray no hace uso del concepto de quinismo, acuñado por Peter Sloterdijk, lo señala a partir de la escuela cínica antigua:

Hoy es perentorio que aparezcan nuevos cínicos: a ellos les correspondería la tarea de arrancar las máscaras, de denunciar las supercherías, de destruir las mitologías y de hacer estallar en mil pedazos los bovarismos generados y luego amparados por la sociedad. Por último, podrían señalar el carácter resueltamente anti-nómico del saber y los poderes institucionalizados²⁵.

De la misma manera, Onfray traza la ruta de la resistencia como aquella acción de un sujeto que sostiene un saber frente al saber de que se vale el poder para asentarse. Es la actitud insolente de quien esgrime una verdad frente al poder que miente, yerra o engaña. Dice Onfray: “Figura de la resistencia, el nuevo cínico impediría que las cristalizaciones sociales y las virtudes colectivas, transformadas en ideologías y en conformismo, se impusieran a las singularidades. No hay otro remedio contra las tiranías que no sea cultivar la energía de las potencialidades singulares, de las mónadas”²⁶.

Por tanto, la literatura de la resistencia es creada por un sujeto, cuyo propósito es no renunciar a lo más humano de hombre... La literatura de la resistencia se planta firme ante la amenaza de la muerte de lo humano del hombre. En ese sentido, la literatura de la resistencia es una pregunta abierta en la oscuridad de un mundo hecho de respuestas prefabricadas, constituidas en lo que hoy se conoce como *pos-verdad*, y que se sustenta en una suerte de escolástica posmoderna.

No se trata de una literatura que defiende un modelo de pensamiento en particular; más bien se trata de una creación literaria surgida de una crítica renovada y que circula a partir de postular nuevas posibilidades de abordar lo más humano del hombre, incluida, por supuesto, la propia estructura Saber-Poder. En esa perspectiva, es una literatura comprometida con la historia, las relaciones sociales y la cultura, pero también con las múltiples posibilidades en las que se abre la condición humana. En su texto *Para qué la literatura*, el escritor colombiano, Pablo Montoya (2016), asevera:

Desde esta perspectiva, si miramos la tragedia griega, la poesía y la epístola latinas, las novelas de caballería, el ensayo renacentista, el teatro barroco y la novela moderna que se desprende de él, la poesía romántica y la narrativa burguesa realista, nos daremos cuenta de que la escritura se ha relacionado siempre con los conflictos, sea de avance o de retroceso, de las sociedades humanas²⁷.

Conclusiones

Toda creación literaria surge al interior de la estructura Saber-Poder, de modo que en sí misma, comporta un carácter cínico o quínico, de acuerdo con el tipo de relación que establece con el poder autoritario vigente. En su carácter cínico, la literatura se constituye en un discurso banal, tendiente a la defensa e identidad con el poder. En su carácter quínico, la literatura se constituye en un discurso de resistencia, tendiente al desenmascaramiento del poder autoritario y en defensa de toda humana posibilidad.

En todas las sociedades divididas en clases ha habido una literatura banal, lo cual puede parecer un fenómeno normal en los terrenos de la literatura como acto estético y, por ello, no debería convocar a una mayor reflexión. Sin embargo, porque hoy este tipo de literatura se ha tomado las librerías, los

24. Onfray, M. (2002). *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, p. 32.

25. *Ibid.*, p. 32.

26. *Ibid.*, p. 32.

27. Montoya, P. (2016). *Para qué la literatura*. Universidad Autónoma de Bucaramanga. http://www.unab.edu.co/sites/default/files/Publicaciones_academicas/Portadas_libros/Para_que_la_literatura.pdf

planes curriculares, las bibliotecas, el cine y la televisión, a fin de instrumentalizar a los sujetos y a las comunidades para beneficio del capital y sus leyes, se hace necesario prestarle especial atención.

La literatura, en cuanto expresión elevada de la condición humana, se constituye en literatura de resistencia frente a los poderes autoritarios. Así ha sido siempre y siempre será así mientras haya hombres y mujeres que establezcan un vínculo humano con ella, en cuanto objeto estético. Al fin y al cabo, y pese a los riesgos propios de enfrentar el poder hegemónico, esto es, la negación, la persecución y el olvido, la literatura de resistencia circula de lector en lector para anunciar nuevos tiempos, otros mundos posibles, diversas formas de encarar la vida, pero, sobre todo, para recordar que el ser humano existe... Que, pese a su intento de cosificación en el mercado, aún no ha muerto.

Bibliografía

- Avila-Fuenmayor, F. (2007). El concepto de poder en Michel Foucault. *Revista de filosofía A Parte Rei* (53). España. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/avila53.pdf>
- Bordiu, Pierre (2002). Campo de poder, campo intelectual. Tucumán: Editorial Montessor.
- Bauman, Z. (1999). Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Escalante, F. (2015). Historia mínima del neoliberalismo. México D.F.: El Colegio de México.
- Hernández, E. (2015). El quinismo en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas. Ibagué: Sello Editorial Universidad del Tolima.
- Huamán, M. Literatura y cultura. En Lecturas de teoría literaria I: Cuadernos pedagógicos. *Revista Biblioteca Digital Andina*.
- Montoya, P. (2016). *Para qué la literatura*. Universidad Autónoma de Bucaramanga. Recuperado de http://www.unab.edu.co/sites/default/files/Publicaciones_academicas/Portadas_libros/Para_que_la_literatura.pdf
- Onfray, M. (2002). Cinismos Retrato de los filósofos llamados perros. Buenos Aires: Paidós.
- Sloterdijk, Peter (2011). Crítica de la razón cínica. Madrid: Ediciones Siruela S.A.
- Sloterdijk, Peter (1999). *Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo"*. Universidad Europea CEES.
- Talens, M. (2008). La industria de la cultura en la era de la banalización. Red Interlocal, La Habana. Recuperado de <https://sic.cultura.gob.mx/documentos/1159.pdf>

La perspectiva interdisciplinar en el análisis de la literatura de viajes aportes del siglo XIX latinoamericano

JUAN PABLO ALTAMAR LOZANO
Universidad Externado de Colombia
juan.altamar@est.uexternado.edu.co

Resumen

La consecuencia de la llegada de viajeros, en su mayoría europeos, hacia varios países de América Latina durante el siglo XIX fue un sinnúmero de obras literarias influenciadas por la transición a la vida republicana. El texto concierne a una aproximación a la literatura de viajes, donde partiendo de un paralelo entre los cronistas (siglos XV a XVI) con los viajeros-escritores del siglo XIX, se busca entender la formulación a partir de Alexander von Humboldt, de un modelo de viajero y de escrito, un perfil determinado, unas formas de observar y narrar los viajes y exploraciones; criticando también la lectura reverencial de estas, nutriendo al mismo tiempo el debate frente a su utilidad como fuente histórica, lo cual plantea la necesidad de nuevas perspectivas desde una posición más crítica e interdisciplinaria.

Palabras claves: literatura de viajes, cronistas, viajeros, interdisciplinariedad, crítica, siglo XIX, nuevas lecturas.

Cuando se busca abordar el tema de la literatura de viajes, la aproximación preliminar lo muestra como un género o subgénero incluido dentro de la categoría mayúscula de la narrativa literaria, el cual puede ser resultado de la imaginación propia de un autor recreada sobre lugares reales o irreales esto para referirse a los *relatos ficcionales*, la otra categoría hace referencia a los relatos *no ficcionales*, fruto de la experiencia hecha narración del viajero, quien se compromete a contar sus exploraciones y aventuras en mundos distantes, hostiles o apacibles que le impresionaron describiéndolos con la urgencia de ser fidedignos, lo cual se evidencia en varios de los viajeros europeos desde finales del siglo XVIII y XIX, quienes a partir de las notas contenidas en sus diarios de viajes, levantan sus relatos de viajes.

1. Cronistas y viajeros

Dentro de la literatura de viajes en relación con América, se describen dos momentos diferentes, el de los relatos de viajes de los cronistas de los siglos XV y el XVI y el de los viajeros del siglo XIX, pues, aunque ambos abrigan móviles políticos, se desenvuelven en contextos tangencialmente diferenciados.

Las observaciones realizadas por los Cronistas de Indias, escritos tanto por clérigos como por soldados entre finales del siglo XV y el XVI, algunos de ellos nombrados de manera oficial por la Corona española con el encargo de narrar los acontecimientos de la conquista, colonización y evangelización del Nuevo Mundo, como Pedro Mártir de Anglería, el primer cronista de Indias quien se desempeñó en su encargo durante 32 años entre 1494 y 1526, consignando su trabajo en su escrito *Décadas del Nuevo Mundo*, otros cronistas oficiales destacados fueron fray Pedro Simón, autor de la crónica sobre la Nueva

Granada *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, publicada por primera vez en 1626 o Antonio de Herrera Tordesillas, autor de *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano* entre muchos más¹.

Algunos fungieron como cronistas sin encargo oficial como Pedro Cieza de León, quien decide embarcarse a América para probar suerte y termina participando en las huestes exploradoras de los capitanes Alonso de Cáceres y Jorge Robledo en el norte de la América meridional, llegando al Perú en 1547 con Sebastián de Belalcázar, prácticamente al final de la rebelión de Gonzalo Pizarro. Cieza en las postrimerías de su existencia hacia 1551 retorna a España y dos años después, en Toledo, presenta al príncipe Felipe la primera parte de su Crónica del Perú, la cual fue reimpresa dos veces mucho tiempo después de su muerte en los siglos XIX y XX².

El escritor Antonio García Ángel, refiriéndose a los relatos de las crónicas de Indias, señala que, si bien todas comparten un tema y una novedad, hay sensibles diferencias en cuanto a formación, intencionalidad y grado de vinculación con los hechos con que los autores describen.

Entre la crónica de un soldado testigo, como Cieza de León, y un religioso que examina diversas fuentes escritas, como Alonso de Zamora, caben todos los matices. En general, la intención de las crónicas de Indias es decir la verdad. El cronista cuenta honradamente lo que ha visto o, mejor, lo que ha creído ver; pero es inevitable encontrar la deformación involuntaria que enfrentan los hechos cuando son vistos desde la superioridad, la ignorancia del testigo y sus convicciones o ideas adquiridas —en una palabra, sus prejuicios—. Así, enfrentados desde el catolicismo a la intimidad espiritual de los pueblos americanos, los cronistas presumen satanismo y ritos demoníacos; en su afán por resaltar el papel heroico de los suyos, exageran el número y ferocidad de los enemigos; sin mayores referentes que otras tierras conocidas, fray Alonso de Zamora compara una batalla en tierras americanas con la batalla de Flandes, fray Pedro Simón afirma que el temperamento de los indígenas de Santa Fe y Cartagena es como el de «las gentes de Murcia», Hernán Cortés compara a Tlaxcala con Granada y Colón afirma que el clima del Caribe se parece a «abril en Sevilla»³.

Así las cosas, si bien el cronista se esmera por narrar con la mayor fidelidad lo que observa, esto lo hace con anclaje a su sistema de creencias, en este caso el catolicismo y la lealtad y defensa de los intereses de la Corona y es allí donde se pueden dar las inevitables apreciaciones deformadas de hechos o acontecimientos, que ya en el siglo XIX se buscan purgar anteponiendo la lógica racional.

En este punto se puede decir que la confrontación entre cronistas y viajeros, no se da en términos del cambio de objeto de estudio porque sigue siendo el mismo: Latinoamérica, sino que el cambio se centra más bien en el sujeto que narra, en este caso los viajeros y sus relatos, que responde a un perfil de viajero modelado por la urgencia del empirismo razonado y el positivismo geográfico.

La estrecha relación de América con la cultura europea marcada por la tensión y la violencia tras el descubrimiento y el proceso de colonización se manifestó con especial dominio en la cultura y la imaginación. En la atribución de designaciones cartográficas como el mismo término “América”, como mecanismo de apropiación y anexión, el que continuó siendo empleado por los viajeros en el siglo XIX, pero gestionado desde la vinculación de éstos con el entorno natural, convirtiéndolos en fuente de autoridad y de generación de conocimiento y a Latinoamérica objeto de estudio manteniéndola como eje de interés político y comercial, toda vez que muchos de sus países avanzaban en la transición a la vida republicana, después de independizarse de la Corona española.

2. Perfil del viajero y el modelo humboldtiano

América Latina renueva así su protagonismo como destino deseable para la exploración e investigación científica, la cual adquirió una connotación especial a la apuesta inicial del naturalista, etnólogo Georg Forster (1754-1794) y desarrollada en plenitud por Alexander von Humboldt (1769-1859), modelo

1. Ramos, Demetrio. La institución del cronista de Indias, combatida por Aguado y Simón. Bogotá: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/download/.../29861%3A%3Apdf>, 95 (Consultada el 26 de octubre de 2018).

2. García Ángel, Antonio (Editor) (2013). Cronistas de Indias. En la Nueva Granada (1536-1731). Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, Libro al viento, Caliche Impresores, 50.

3. García Ángel, Antonio (Editor). Cronistas de Indias, 10 y 50.

perfeccionado en sus viajes por Europa, Asia y América de Sur y del Norte, determinando formas de escribir y organizar los relatos de viajes, las observaciones científicas, codificándolas y recogiendo en libros fruto de los apuntes de viaje, más o menos divulgadas, donde en varias oportunidades se puso punto final a las fantasías recreadas por espacio de 300 años, pero donde también se dio cuenta procesos de transculturación, verificables en la misma narrativa. De otra parte, el modelo humboldtiano impuso en la práctica un perfil de viajero exigente⁴, un científico con conocimiento tanto en las áreas naturales como de las ciencias sociales como la química, la biología, la geografía, además de las habilidades escriturales.

En el siglo XIX cambia el espacio del saber, en lugar del escritorio, en un recinto cerrado, con el mobiliario de fondo de una biblioteca como área exclusiva para la generación del conocimiento, tan dominante en la iconografía del siglo XVIII, se da paso a los retratos de los viajeros en espacios abiertos y naturales, en plena travesía sobre bestias de carga, remontando ingentes accidentes geográficos, atravesando caudalosos o mansos ríos, en contacto directo con nativos acompañantes, Humboldt, en muchos de sus retratos se le ve en su ingente labor de investigador, en medio de la naturaleza con la que entra en contacto en sus viajes, donde afianza la competencia de escribir sobre sus rodillas. Incluso al final de sus años, en abandono del ímpetu viajero, hace manifiesto el deseo a su amigo el pintor alemán Eduard Hildebrandt (1818-1868) de retratarse ya anciano con el trasfondo del Chimborazo, el volcán y la montaña más alta del Ecuador⁵.

Todas estas circunstancias, hicieron que los estudios tradicionales sobre los viajeros tanto del siglo XIX, como de siglos anteriores se adelantaran bajo el presupuesto del abordaje de figuras emblemáticas, sobre las cuales se tendía un hálito de obradores de grandes hazañas, merecedores de admiración e incuestionabilidad, resultante en el ejercicio de una lectura puramente reverencial, cuyas precisiones se asumen taxativamente y se circunscriben viajes a la esfera privada al comentario puntual en una nota editorial, sin llevarla al campo del debate o la discusión académica, lo que lleva a que muchos de estos productos sean ignorados o abandonados sin razón explicativa pero que paralelamente dejan al viajero como una verdad inobjetable, la dificultad para sortear la literatura como fuente histórica.

Situación que impone límites al investigador, favoreciendo la preferencia por los expedicionarios de reconocida trayectoria o abundante obra exaltando su grandilocuencia. Haciendo que el nivel de análisis, tienda a lo fragmentario por áreas disciplinares separadas, desprovisto de crítica y alejados de su parte humana. Trayendo como consecuencia, que muchos viajeros sean mantenidos, en el olvido investigativo, favoreciendo a aquellos con mayores círculos de difusión o prolíficos en obras.

Los nuevos enfoques, proponen nuevas lecturas, capaces de descubrir, de aproximarse a la humanidad del viajero, en la medida en que más allá de un relato de viaje como una obra de especulación científica, está el viajero como narrador de su propia vida y observador vinculado a un contexto histórico-geográfico.

El investigador puede acceder a un campo de acción más amplio, un nivel de análisis, con una relación más integral y crítica con respecto al viajero y su entorno. Generando posibilidades de ampliación e integración disciplinar de los horizontes de análisis para entender las visiones de mundo que gestaron dichos viajes.

4. Bernecker, W. (2003). Literatura de viajes como fuente histórica para el México decimonónico: Humboldt, inversiones e intervenciones Tzintzun. México: Revista de Estudios Históricos (38), julio-diciembre, 37.

5. Al respecto Ottmar Ette, precisa que, en la pintura de Julius Schrader de 1859, Humboldt deseó tal como lo había hecho hacia más de medio siglo para los grandes esbozos de Friedrich Georg Weitsch del año 1806 – un escenario que lo regresara precisamente a aquel espacio que adquirió un valor emblemático para toda su obra, así como para toda su vida: al espacio del viaje, al espacio de su escritura en América.

Ottmar Ette. Icono-grafía, cali-grafía, auto-grafía. Sobre el arte de la visualización en los diarios del viaje americano de Alexander von Humboldt. Available from: https://www.researchgate.net/publication/307807740_Icono-grafia_cali-grafia_auto-grafia_Sobre_el_arte_de_la_visualizacion_en_los_diarios_del_viaje_americano_de_Alexander_von_Humboldt#pf1d (Consultado en agosto 15, 2018).

Un denominador común durante el siglo XIX se destaca en el hecho de que la gran mayoría de los viajeros provenían de países europeos como Francia, Inglaterra, Italia, Suecia o Alemania, unos más fecundos en obras que otros como Alexander von Humboldt, que de su viaje a América publicó entre 1805 y 1832, en 5 tomos, con el título general de *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Mundo*, resultante de su itinerario de exploración llevado a cabo entre 1799 a 1804, donde incluye además una relación histórica, un atlas; observaciones de zoología y anatomía comparada, junto con el *Ensayo político sobre el reino de Nueva España* con su anexo cartográfico; adjuntando observaciones astronómicas, operaciones trigonométricas y mediciones barométricas; física general y geología; plantas equinociales, entre otros aspectos.

Su voluntad totalizante y el rigor científico que se impone por encima de todo, queda manifiesta en varias frases expresadas en la parte introductoria del tomo I, donde señala: “Aunque este género de redacción, que descubre más fácilmente la imperfección de los trabajos parciales, no sea ventajoso al amor propio del viajero, es sin embargo preferible en todo lo que tiene relación con las ciencias físicas y matemáticas, porque los diferentes ramos de estas ciencias son muy rara vez cultivados por una misma clase de lectores. En la relación histórica del viaje que publico actualmente, me he propuesto un doble objeto, porque deseando hacer conocer los países que he visitado, debía recoger y dar á luz hechos propios de una ciencia ápenas conocida en bosquejo y que ha sido designada, harto vagamente, con los nombres Física del mundo, Teoría de la tierra ó Geografía Física: el último de estos objetos me ha parecido el mas importante⁶.”

De otra parte, esta su obra *Cosmos* que corresponde a un ensayo sobre la representación, la descripción física del mundo alcanzando a publicar 4 volúmenes, sorprendiéndole la muerte durante la redacción del quinto. En la nota editorial que el CISC – Consejo Superior de Investigaciones Científicas hace a su edición del *Cosmos*, con acierto señala que el valor de esta obra, no radica solo en su dimensión estrictamente científica, sino también en su ideario filosófico, al rescatar algunos de sus valores, como la universalidad del conocimiento, el respeto entre las diferentes culturas, la libertad del hombre, los derechos humanos y la democracia es, sin duda, uno de los retos que nos planteamos en la actualidad⁷.

En todas sus obras se deja traslucir como características vitales de su pensamiento, impregnado por el positivismo fundamento de la geografía de su siglo y que compartía con Heinrich Berghaus (1797-1884) y Carl Ritter, en la Sociedad Geográfica de Berlín, empirismo razonado, que lo lleva a rechazar la especulación, a defender el tratamiento cuidadoso de la información y la descripción de los hechos concretos. Una concepción totalizadora y armónica de la naturaleza. Una apertura hacia la consideración de interpretación del entorno social y a buscar la explicación de todo lo observable obviamente desde su mentalidad europea⁸.

La obra extensa de Alejandro de Humboldt representa sin discusión una categoría sui generis, que ha merecido abundantes investigaciones, dilatando el anonimato de viajeros que esperan cobrar vida, a partir del rescate de sus relatos de viaje, que subsisten en ediciones de bajo tiraje. De otra parte, se encuentra también otro grupo que supera las expectativas de este escrito y no por ello menos importante, como son los viajeros internos nativos o criollos, que recorrieron amplias regiones de sus países de origen y países vecinos.

En el año de 1735 inauguran dos apuestas importantes que alteraron la manera de imaginar, sentir y pensar el mundo y particularmente Latinoamérica, una de ellas la expedición de La Condamine a la

6. Humboldt, Alexander von (1826). *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Mundo – Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*. Con mapas geográficos y físicos. Paris: En Casa de la Rosa, p. iii – iv.

7. Humboldt, Alexander von (2011). *Cosmos: Ensayo de una descripción física del mundo*. Madrid: CISC – Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Los libros de la Catarata, 5.

8. Moraes, Antonio Carlos Robert (2006). *Geografía: pequeña historia crítica*. Buenos Aires: Geountref – Eduntref. 1ª edición española, p. 9 y 17.

Real Audiencia de Quito organizada por la academia y la otra el efecto del viaje de Carlos Linneo, a los Países Bajos, cuyo término fue la publicación del libro *Sistema de naturaleza*⁹.

Si partimos de la consideración de que gran parte de los viajeros europeos del siglo XIX, además de las directrices orientadoras de la mentalidad humboldtiana, tomaron como referente para sus viajes la lectura acuciosa de los relatos de viajes a América disponibles y ampliamente divulgados en la época, se puede intuir que muchos de ellos llegaron con ideas preconcebidas a Latinoamérica a partir de las cuales construyeron sus posteriores relatos.

Construcciones de mundo que tuvieron inicio en las salas tapizadas con damasco de la *Académie des Sciences de París*, fundada en la segunda mitad del siglo XVII, dedicada en buena parte de su tiempo a tratar de averiguar la longitud de un grado de latitud, motivada por las quejas de los capitanes que ponían de manifiesto las inexactitudes de los mapas para la navegación en la mar, sus comienzos no se dieron entonces a orillas de los arcanos ríos de América recorridos por los exploradores, ni en los contrafuertes de los corpulentos árboles de las espesas selvas de tierra negra¹⁰.

Así el genuino interés de Europa como eje de occidente en el siglo XIX, estuvo articulado de una parte a través de las expediciones oficiales a muchas de las cuales se les debe la base del levantamiento cartográfico y el inventario de flora y fauna, con inagotable vigencia, de otra parte sin un divorcio evidente de la oficialidad se encuentran las misiones “privadas”, cuyas descripciones genéricas de la diversidad, dan cuenta además con cierto detenimiento en las posibilidades de encontrar recursos apropiados para la extracción, como son los recursos mineros (oro, plata, etc.), en ambos se enfrentaban los imaginarios de los cronistas con la realidad impuesta por el empirismo razonado. Lo cierto es que, entre la América descubierta y redescubierta, ríos de tinta han corrido para tratar de explicarla, de abarcarla de manera escrita.

3. La literatura de viajes como fuente histórica

La consideración de las notas de viaje de los exploradores, científicos, comerciantes y religiosos, como fuente histórica ha sido un impulso académico mantenido desde hace ya varias décadas que ha servido como fundamento dentro de la consolidación de una idea de nación, de región, que en últimas fue propuesta en segmento importante desde la mentalidad de los viajeros exploradores y sus narraciones.

El género de la literatura de viajes en el siglo XIX se hizo popular por dos razones, una el entretenimiento y la otra haberse constituido en fuente privilegiada de información y conocimiento. Desde la perspectiva histórica su aceptación como fuente, se ha dado con el telón de fondo del debate que cuestiona la confiabilidad de sus contenidos y las limitaciones que confrontan su veracidad¹¹. Empero hay voces como las del hispanista sueco Magnus Mörner, que afirma que los relatos de viajes a los generados desde el siglo XVIII hasta 1870, son fiables en relación con su contexto de creación¹².

Lo cierto es que este debate se hace comprensible si se visualiza desde su origen dentro de la literatura, desde donde se puede reflexionar en varios aspectos:

Primero. La larga trayectoria de la literatura de viajes, transversal a la historia misma de la humanidad, ha hecho que la construcción de la narración literaria entorno al eje central del viaje y el viajero, adquiera características particulares, determinadas por los elementos propios de contexto en el cual se

9. Alcina Franch José (1958). Viajes por América del Sur (Madrid: Ed. Aguilar, p. 15.

10. Wolfgang, Víctor von Hagen (1957). Grandes naturalistas en América. Sudamérica los llamaba. Exploraciones de La Condamine, Humboldt, Darwi, Spruce. México: Editorial Grijalbo, p. 14.

11. Bernecker, W. (2003), p. 41-42.

12. Mörner, Magnus (1997). Viajeros e inmigrantes europeos como observadores e intérpretes de la realidad latinoamericana del siglo XIX. Estados Unidos de América: Institute of Latin American Studies (4), 281-314.

desenvuelve, dinamismo que se ha interpretado como imprecisión genérica, desembocando en álgido debate que niega toda posibilidad de considerar la literatura de viajes como género autónomo¹³.

De tal suerte que no es fortuito que se le estime como un subgénero fronterizo o híbrido, que a pesar de su extendida popularidad no sea más apreciado y valorado, debatiéndose entre una crítica especializada que lo defiende y una crítica académica que lo menosprecia, en la ausencia de un análisis sistemático del concepto de literatura de viajes, con el rigor que demanda la teoría literaria¹⁴.

Segundo. Las digresiones de carácter más o menos sistemáticas, derivadas con las motivaciones oficiales o privadas de sus autores, que determinan la forma y carácter de la narración, como otro de los aspectos, derivados de la imprecisión del género, al punto de generar dudas acerca de su conveniencia o inconveniencia de incluir ciertos textos dentro del subgénero de la literatura de viajes¹⁵.

Tercero. La lectura de nivel de la literatura de viajes hace necesaria la confrontación con otras fuentes externas, la consideración de las diferencias cualitativas y cuantitativas de su producción. La valoración de los relatos, precarias informaciones acomodadas al discurso, que solo es posible cotejarlas en su relación al material de archivo disponible para determinarlas como incoherentes o sospechosas; el proceso de confrontación con el material archivístico como labor inobjetable, sin que con ello se busque restarle valor, en la medida que busca encontrar una imagen ilustrativa de los valores y mentalidades prevalecientes en la Europa de la época¹⁶.

Cuarto. Profundizar en el conocimiento de los respectivos autores, su procedencia, su formación y sus motivaciones, con el fin de aproximarse al ser humano que escribe, que es tocado por una nueva realidad, es una ruta necesaria de recorrer para aproximarse de forma acertada a los relatos de viajes y ensanchar su horizonte de comprensión (Bernecker, W. 2003: p. 63).

Reconstruir la percepción de realidad de los viajeros, reconociendo sus dependencias, su subjetividad, formas de comportamiento, de actuar, de ver e interpretar esa nueva realidad que enfrentan en sus viajes, que convierte en un espacio de proyección de fantasías utópicas, de confrontación con sus imaginarios de otredad e intérprete de los deseos de occidente, en el caso de los viajeros europeos en tierras americanas durante el siglo XIX; es de suma importancia para incorporar al análisis las interpretaciones sobre impresiones y emociones del viajero, que usualmente no son tenidas en cuenta.

A medida que se estrechan los vínculos entre la historia y literatura en general y en el subgénero de la literatura de viajes, se generan necesidades de depurar para empezar “los protocolos habituales de análisis y crítica literaria” a fin de garantizar su viabilidad como fuente histórica.

4. Perspectivas de las nuevas lecturas a los relatos de viajes

Una de las lecturas que se han hecho sobre la interpretación de esas narraciones ha sido desde los estudios poscoloniales, siendo uno de sus derroteros teóricos *la profundización en la condición de otro*, construida por occidente, la otredad de Oriente y América como extensión de occidente, que se reproduce desde el relato literario, historiográfico y antropológico, desde donde se justifica y gestiona su dominio, en los distintos territorios colonizados por las potencias europeas, dentro de los textos reconocidos en la corriente poscolonial que desarrolla esta temática esta la obra del palestino Edward Said *Orientalismo* publicado en 1978.

13. Spang, Kurt (2008). Géneros literarios (España: Eunsa-Ediciones Universidad de Navarra, p. 28.

14. Regales, S. Antonio (1983). Para una crítica de la categoría “literatura de viajes”. Castilla: Estudios de literatura, ISSN 1133-3820 (5), 63-86.

15. Bernecker, W. 2003, p. 39-40.

16. Bernecker, W. 2003, p. 42.

Los estudios poscoloniales han impregnado varias disciplinas, desde la historiografía a la crítica literaria, de la antropología a los estudios culturales, de la teoría política a los estudios de género¹⁷. Un ejemplo pionero desde esta óptica que se detiene en el análisis del discurso, es la obra de Mary Louise Pratt, *Ojos Imperiales: literatura de viajes y transculturación*, publicada por primera vez en 1992, el trabajo de la autora rescata algunas de las ideas sobre el tema de las antiguas sociedades no occidentales, según eran interpretadas por criterios europeizados que terminaban por ser asumidos como propios por los nativos de las culturas más remotas, que llevan a Pratt a argumentar que la idea de que América no fue “descubierta” por el mundo occidental sino más bien “creada” por el discurso de los colonizadores desde su arribo a sus costas, constituye un acto de apropiación y de representación del “resto del mundo” por parte de los enviados del imperio.

Esta obra pionera se enmarca en la tendencia por descolonizar el conocimiento, la historia y las relaciones humanas; su tema central es la literatura europea de viajes y exploración, resultado de la expansión económica y política a partir de 1750.

Pratt, expresa claramente que su libro aspira a ser un estudio del género literario, conectado a transiciones históricas que dan cuenta de la empresa imperial que daban sentido de propiedad, derecho y familiaridad con respecto de las partes no europeas del mundo, que estaban siendo exploradas, invadidas y colonizadas. Esta difusión comunicativa, cumple un rol preponderante en la expansión imperial de Europa a los países considerados como periferia u otredad¹⁸.

En su esfuerzo investigativo, describe la trayectoria y los cambios de estilo que se dieron en la forma de construir el relato de viajes desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XIX, destacando cómo desde la mitad del siglo XVIII, la vinculación de todas las expediciones de los viajeros científicos a la historia natural, que impulsó la observación de la naturaleza a través de categorías y especímenes, determinando formas de escribir y hablar. Estilo, que permeó otros aspectos como la vida social y material, resultado del proyecto de construcción de conocimiento y generación de una nueva conciencia planetaria eurocéntrica.

El libro en mención reviste interés por su apuesta metodológica de verificar las transiciones históricas, a partir del marco de expresión de lo que ella denomina, zonas de contacto o fronteras coloniales y también por el análisis de Pratt acerca de la forma como se desenvuelven las relaciones entre colonizadores y colonizados, viajeros y habitantes, buscando con ello determinar su influencia sobre la producción literaria¹⁹.

Otro aspecto de interés tiene que ver con las consideraciones específicas a que hace mención en los capítulos V, VI y VII acerca de cómo los escritores europeos y latinoamericanos reinventaron América del Sur, durante las independencias hispanoamericanas, transfiriendo incluso la formulación del modelo de república.

El trabajo de Mary Louise Pratt ha dado pie para que otros autores hagan sus propias elaboraciones con respecto a lo que debe ser considerado o no en el pretendido de la reconstrucción y análisis crítico de la vida y obra de viajeros. La obra de esta autora es relevante indiscutiblemente porque fue la que inauguró los análisis de estas obras narrativas introduciendo nuevos enfoques para su estudio partiendo del cuestionamiento de la fuente.

17. Mezzandra, Sandro (2008). Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales. España: Traficantes de Sueños. Editorial Queimada Gráficas, p. 15.

18. Pratt, Mary Louise (2010). Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación. Traducción de Ofelia Castillo. Colección Antropología. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 21-24.

19. Pratt, ML. 2010, 25-34 y 67.

Las lecturas con especificidad disciplinar, resultan fragmentarias, guardando una distancia considerable con la realidad contextual donde se engendran, lo cual impone la necesidad de proyectar nuevas metodologías que lleven a niveles de lectura de mayor profundidad.

Por otra parte, su obra carece de un análisis que se concentre en su obra literaria, para encontrar en ella, además de los elementos propios de su narrativa, aspectos de carácter autobiográfico, así como entender su contribución en el microcosmos regional y local, en sus 50 años en el país, en el Caribe colombiano todo ello a través de un rastreo documental, de cartas, mapas, otros.

5. Nuevas lecturas desde la integración metodológica e interdisciplinar

La propuesta metodológica se proyecta rescatando la urgencia manifiesta del sostenimiento de la perspectiva crítica, pero con la necesidad de no dar curso a la fragmentación analítica, impuesta por los límites disciplinares, que confluyen en productos temáticos parcelados, acomodados a las necesidades investigativas de corta visión. Se denuncia un vacío en las investigaciones dentro de la literatura de viajes, por lo menos desde la pretensión histórica capaz de vincular el contexto dentro de la cual el viajero teje su historia, para encontrar en ellas no solo el aporte como discurso científico, sino apreciaciones particulares, mentalidades, la humanidad misma del viajero, su por decirlo de alguna manera su grado de otredad, pues este necesariamente será más fuerte o débil dependiendo de la vinculación en términos de tiempo del viajero, con el lugar que convierte en aparato de sus actividades exploratorias y de observación.

Todo ello debe buscarse a través del análisis de los elementos propios de su narrativa y su discurso, en complemento del despliegue de una tarea de archivo para entrar en contacto con fuentes documentales adicionales como cartas, diarios, revistas, periódicos, mapas, otros, disponible o rastreable a nivel regio-local. Esto se corresponde con lo que podría denominarse *fase heurística*, es decir el seguimiento y la recopilación de fuentes primarias y secundarias.

Cuando se contrastan y se comparan fuentes se confronta no solo la veracidad y alcance de los contenidos, sin el ánimo de juzgar precisión científica o conceptual, sino entenderlo dentro del contexto espacio-temporal de su emisión, permitiendo ampliar su comprensión desde varios ángulos y posiciones, en diferentes niveles, en la medida en que se propician encuentros entre los viajeros y sus relatos y los investigadores o entre las fuentes documentales primarias y secundarias. Este ejercicio de análisis es lo que se conoce con el nombre de *principio de triangulación y convergencia* tema sobre el cual se encuentran varias teorizaciones²⁰.

La puesta en marcha de la fase heurística debe corresponder con el cumplimiento de unos objetivos y directrices, es decir al diseño de un guion previo, el cual estará sujeto a cambios y ajustes de acuerdo con las dimensiones que va tomando la investigación. El balance del material es un resultado esperado dentro del ejercicio heurístico, permitiendo detectar los vacíos y potencialidades de conexión interdisciplinar. Otro aspecto que puede verse favorecido con esta acometida es indudablemente, el ensanchamiento de las posibilidades de reconstrucción biográfica más extensa y objetiva.

Una ruta posible para transitar por esta fase podría ser:

- *Recopilación, lectura y descripción general de las obras disponibles del viajero o viajeros objeto de investigación*, en las distintas ediciones disponibles, buscando indagar en las razones y circunstancias que rodean la decisión de editar o reeditar, incluidas las características de estas, la forma en que son financiadas y difundidas. Este último aspecto se relaciona con lo que se podría llamar rastreo o identificación de los círculos de difusión e impacto de las obras, interesa de alguna manera recopilar elementos que permitan determinar la acogida de la obra en el público lector y los momentos cúlmenes en los que la obra alcanzó mayor interés.

20. Cisterna Cabrera, Francisco (2005). Categorización y triangulación como procesos de validación del conocimiento en investigación cualitativa. *Theoria*, Vol. 14 (1), 61-71. <http://www.ubiobio.cl/theoria/v/v14/a6.pdf>

- *Despliegue de la labor archivística* es decir la búsqueda y recopilación de material de archivo que se pueda conectar de forma directa o indirecta con el viajero, su itinerario de viaje de exploración, sobre su participación dentro de esa sociedad de encuentro o desencuentro, que arrojen luces acerca de sus vinculaciones de parentesco o amistad. Que de cuenta de la oficialidad o no de su encargo, buscando descifrar claves de las motivaciones de su visita.

El registro de esos hallazgos debe hacerse de manera sistematizada, la transcripción y clasificación sobrevendrán como resultado lógico dentro de la secuencia, que encontrará su plena justificación cuando se confronte con los contenidos de la narrativa y el discurso del viajero.

- *Rastreo en fuentes secundarias vinculadas de manera directa o indirecta*, corresponde a la forma más propicia para entender el contexto de la época en la que el viajero vive no solo en la región donde actúa en calidad de espectador y explorador, sino el contexto de país de origen. En este punto se hacen relevantes las lecturas posibles sobre las estadísticas censales, migratorias, económicas, entre otras. Así como la información disponible a través de revistas, periódicos, libros, bases de datos, informes o estudios u otros.
- *Recopilación de material cartográfico*: Las fuentes de producción cartográfica ligadas a los viajeros han consistido esencialmente en el resultado de la observación directa por parte de éstos en sus viajes, la recopilación de datos y descripciones en terreno, que muchos de ellos plasmaron en mapas a mano alzada. La cartografía en relación con los viajeros se constituye en fuente preciada de información y aunque no todos los viajeros se dieron a la tarea de elaborarlo, siempre es factible a través de la herramienta cartográfica, reconstruir las trayectorias de viaje y entender con mayor nivel de profundidad sus observaciones.

Uno de los autores dedicados al reconocimiento de los mapas como forma de conocimiento geográfico, pero también como forma de manifestación del poder, ha sido Harley Brian, quien señala el mapa como instrumento esencial en el discurso de la geografía, por ejemplo, la limitación a los accidentes geográficos en ciertos momentos es una forma de manipulación del conocimiento. Este autor establece grosso modo cuatro premisas para llevar a cabo un análisis cartográfico:

- No partir de la consideración de que los mapas como mentefactos sujetos a la exigencia técnica, son productos neutrales y transparentes.
- Examinar las condiciones contextuales, dentro de las cuales se da el levantamiento del mapa.
- Considerar las mediciones intelectuales, sociales y técnicas de la época en que es producido el mapa, teniendo en cuenta las descripciones de la geografía natural y su representación en el mapa.
- Determinar los beneficiarios de su producción, su forma de difusión y consumo²¹.

Ahora bien un análisis eficiente de los documentos como huellas de acontecimientos del pasado, siguiendo a autores como Langlois y Seignobos, en su texto *Introducción a los estudios históricos* determinan unos procedimientos particulares dependiendo de su grado de compromiso, así el análisis de fuente primaria, muy próxima a la psicología del autor que se analice, debe considerar campos específicos de la crítica externa o erudita y la crítica interna, así como el reservorio de las conclusiones derivadas en todos los sentidos, que los autores señalan como de complejidad extrema y que se constituyen en nervio vital para la elaboración crítica²².

Concluida la fase heurística, se hace inaplazable una *fase de lectura crítica* o nivel de lectura profunda reflexiva que comprende tres ejercicios, el primero que consiste en evidenciar la validez y veracidad de los contenidos que se están analizando; segundo hacer un reconocimiento de las estrategias discursivas empleadas por el autor desde su cosmovisión y mentalidad, buscando descubrir su inten-

21. Harley, B.J. (2005). Textos y contextos en la interpretación de los primeros mapas. México: Fondo de Cultura Económica, p. 62, 80 y 82.

22. Langlois, C. y Seignobos, C. (2003). *Introducción a los estudios históricos*. Madrid: Sevillano Calero, F, p. 97-98.

ción comunicativa; tercero adelantar procesos de juicio crítico en torno a la lectura y sus contenidos buscando relacionarlos con argumentos propios, de otros textos, o propios del contexto espaciotemporal.

La lectura crítica exige la comprensión crítica que incluye la decodificación del texto en su parte literal y la recuperación de los implícitos a través de la lectura inferencial, lo cual se puede surtir en tres etapas, que se explican a continuación. Según Cassany, D. la lectura crítica exige identificar los términos comparados, recuperar los imaginarios que se convocan y tomar conciencia de que se trata de un punto de vista parcial²³.

De igual manera en esta fase de lectura crítica en la medida en que se concentra en los contenidos del discurso histórico, viabilizada por la apertura de la dimensión referencial del lenguaje, se pueden traducir las respectivas filiaciones ideológicas o filosóficas de quien narra y rescatando lo que H. White, refiere como función mediatizadora de la narrativa histórica, la estructura simbólica, que no reproduce los acontecimientos que describe, sino dice en qué dirección pensar sobre los acontecimientos de diferentes valencias emocionales²⁴.

Una vez surtida la lectura crítica, se hace posible emprender una etapa de *identificación y categorización de variables de análisis*, así a partir de la narrativa de la obra escrita dejada por el viajero, se trabaja en la identificación de variables que tentativamente se podrían establecer como categorías por grandes grupos como: las personales o emocionales, que expresan rasgos de la personalidad, estados de ánimo, estructura de pensamiento, sistema de valores, otros, de importancia estratégica en la reconstrucción biográfica. O las relacionadas con aspectos técnico-profesionales, los cuales se derivan de los intereses científicos del viajero manifiestos, a través de usos o prácticas, que complementan los aspectos biográficos y de conocimiento del viajero y su contexto, al tiempo que pueden dar cuenta de los intereses que representan.

Otro grupo podrían ser las vinculadas a lo histórico contextual, referidas a las condiciones dentro de las cuales se produce la narrativa, así como la definición del marco de relaciones de tiempo y espacio que pudieron influir en la obra.

También se podrían destacar las puntualizaciones geográficas, entorno a descripciones y precisiones del viajero-escritor acerca de lugares como resultado de sus recorridos y exploraciones dentro de la zona.

Aspectos sociales y demográficos, en los que se recogen sus apreciaciones e impresiones de los pueblos y gentes encontrados en el trayecto de sus exploraciones.

Antropológicas. Donde se puedan ver los aspectos de la cultura, la tradición de individuos y comunidades.

La comprensión de los aspectos histórico-contextuales, geográficos, sociales y demográficos, que rodearon el viaje, se puede viabilizar mediante esta identificación y categorización.

Pero más allá del reconocimiento físico de la zona geográfica donde vivió el personaje, es factible a partir de indagaciones y entrevistas elaborar según la propuesta de Verd una construcción gráfica, denominados gráficos de satisfacción vital, para entender las estructuras narrativas, que se pueden vincular con un conjunto de características sociales de sus productores²⁵. Dejando abierta la posibilidad para hacer ejercicios similares con cada una de las categorías señaladas u otras que puedan surgir.

23. Cassany, Daniel (2003). Aproximaciones a la lectura crítica. *Tarbiya*, Revista de Investigación e Innovación Educativa. <https://revistas.uam.es/tarbiya/article/view/7275/7623>, 113 y 122. (Consultada septiembre de 2018).

24. White, Hayden (2003). *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Ediciones Paidós, p. 124-125.

25. Verd Pericàs, Joan Miquel. La re-construcción de la trayectoria biográfica en los gráficos de satisfacción vital (Revista Prisma Social – revista de ciencias sociales. http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/pdf/15_N4_PrismaSocial_Joan_Nuria.pdf 2010), 3 (Consultado septiembre de 2018).

Otra alternativa puede ser profundizando a través de la noción de paisaje cultural, como parte del estudio regional, donde aparecen como conceptos integradores y nuevas reflexiones para adelantar lecturas, el orden natural, cultural e incluso político, manifiesto en la relación paisaje-identidad-lugar, en la medida en que aportan otras formas de pensar las vinculaciones, entre memoria, espacio en su doble dimensión de físico y simbólico²⁶.

Como resultado del proceso de categorización adelantado, sobreviene proyectar su presentación con el fin de visualizar productos de la etapa anterior, para facilitar su análisis e interpretación, dando lugar a otra fase o etapa más que corresponde al diseño o *elaboración de matrices de contenidos*. Se podría pensar en dos matrices una encargada de presentar de manera desglosada los hallazgos categorizados considerando modo, espacio, tiempo, lugar, frecuencia.

La otra podría ser una matriz de ruta, en relación con las exploraciones o recorridos, precisando los aspectos de tiempo y lugar, desplazamiento y acceso, información que puede ser complementada con un anexo cartográfico de época propio del viajero o de elaboración oficial.

El recorrido hecho hasta aquí permite dar paso al desarrollo de la fase de contextualización. Así las cosas, el producto de las matrices como insumos derivados del cruce de variables permite determinar énfasis y aspectos estructurales para la fase de contextualización. Pues una categoría transversal es la relativa a la estructura narrativa presente en la obra del viajero, identificando los giros y recursos del lenguaje, de los cuales se vale el autor para escribir, aspectos sobre los que se hace necesario reflexionar para definir el tipo de estrategias narrativas que la escritura histórica tiene en su expresión literaria.

Con respecto al análisis crítico del discurso (ACD), Daniel Cassany, dice que en este se dan formas de expandir su comprensión y precisión mediante la incorporación de aportaciones recientes a estudios sobre el texto, a través de mayores precisiones sobre el análisis del discurso, pragmática, sociolingüística, etnografía de la comunicación, teoría de la enunciación²⁷.

Puede resultar de interés por ejemplo profundizar en el concepto del hecho sociolingüístico, donde confluyen las interjecciones de los factores lingüísticos. Pues todo hecho lingüístico en su contexto social sería sociolingüístico, producto de la relación de una estructura social y una lingüística²⁸.

Así al verificar las interacciones del contexto geográfico, político, social, cultural, entre otros aspectos, derivados de la obra del viajero, se puede:

- Hacer precisión y claridad sobre los límites temporales y espaciales en estudio, retro y prospectivamente.
- Establecer un paralelo entre las categorías ya identificadas referentes a intereses o puntos de inflexión dentro de la obra, frente a las variables más dominantes de la época.
- Identificar las variables cualitativas y cuantitativas, puntuales y sistemáticas, internas y externas que rodearon el espacio y el tiempo durante el cual el viajero, desarrolló su itinerario de exploración y viaje.
- Acopiar y clasificar información tanto de la obra como de otras fuentes según, variable, según categoría, según fecha, lugar geográfico, personajes involucrados.
- Plantear hipótesis explicativas que generen una rutina para desvirtuar o afirmar.
- Analizar y consignar las conclusiones, conjeturas e indicios.

26. Zurlo, M. (2014) Paisaje cultural como categoría de análisis de la relación territorio- identidad. Presentado en: Encuentro Internacional sobre Paisajes Culturales Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura. Comité Internacional de Museos – ICOM– Argentina: FADyCC; Resistencia, 12 y 13 de septiembre, 13.

27. Cassany, Daniel. Aproximaciones a la lectura crítica, 113 y 122.

28. D' Olivares Durán, N. (2014). Sobre la metodología sociolingüística. Educación y Territorio. Recuperado a partir de <https://www.jdc.edu.co/revistas/index.php/reYTE/article/view/126>, 21.

- Adelantar una aproximación soportada con respecto a la época en que se desarrolló el acontecimiento y como esta pudo afectar o no su obra escrita, el curso de sus exploraciones y la visión del mundo que descubre, es parte importante dentro del proceso de investigación emprendido.

El recorrido de análisis hecho hasta aquí facilita el emprendimiento de la fase nucleica del *análisis literario, de forma y funcionamiento en la narrativa contenida en los relatos de viaje*. Este desarrollo, ubica al viajero como un escritor, un autor, que se expresa como hombre de una época en un contexto espaciotemporal.

Para inaugurar el protocolo de análisis, se acoge la sugerencia de Barthes, del método que “... consiste en descomponer y reconstruir el objeto para descubrir su funcionamiento: al recomponer un objeto previamente descompuesto es posible visibilizar el mecanismo que permite que funcione o se descubre el sentido o papel que cumplen en el todo o el sistema”²⁹.

Con esto se podría definir un posible esquema de acciones a desarrollar así:

- Se parte de la idea de que todo texto posee una estructura interna y una externa, que lo ordena y lo organiza.
- Que hace posible analizarlo por partes.
- Los criterios predominantes, para el análisis son: el espacio, el tiempo, los personajes, los acontecimientos o la estructura misma.
- Distinguir los niveles de descripción (funciones / acciones / narración).
- Marco espacio temporal de los personajes y los objetos. Pues en este punto los objetos pueden adquirir características de personajes.
- Caracterización de los criterios morfológicos, relacionales, jerárquicos y simbólicos.
- Procesos de generación del relato o diagrama descriptivo a través de tres niveles selección, relación y transformación.

El recurso de la narratología cobra vigencia y oportunidad, en la medida en que el acontecimiento como eje de comprensión que ocupa un tiempo y un lugar, es decir un marco espacio temporal, puede dar cuenta de todas las referencias así sean omitidas en la historia. Genette, propone un diagrama descriptivo, de los procesos de generación del relato o a través de tres niveles: selección, relación y transformación, que definen unas reglas de operación:

- Reglas de selección. Posibilitan la extracción de elementos del conjunto de personajes.
- Reglas de relación. Establece las relaciones entre sujeto y sujeto, sujeto objeto, sujeto u objeto y la relación espacio-tiempo.
- Reglas de transformación. Verificar el cambio en las coordenadas temporales y espaciales. Un acontecimiento no puede escapar a un discurso temporal.

Gérard Genette *Figures III* (Poétique) y el *Nuevo discurso de relato*, define el análisis del discurso narrativo, es esencialmente, el estudio de las relaciones entre relato e historia, entre relato y narración y entre historia y narración. De otra parte, afirma que la historia y narración no existen, sino por intermedio del relato³⁰.

Desde la propuesta narratológica también se estiman los aportes teóricos y prácticos de otros autores como Todorov, Tzvetan, en *Las categorías del relato literario*, es otro de los aportantes relevantes a la propuesta de la narratología y Roland Barthes, con su obra primordial *Introducción al análisis estructural del relato*. Y mientras Todorov, avanza en la identificación de indicios, a partir de los cuales se puede

29. Barthes, Roland (1991). *Análisis estructural del relato*. México D.F.: Premia, p. 22.

30. Gérard Genette (1998). *Nuevo discurso del relato* (Madrid: Ediciones Cátedra, p. 4, 163 y 168.

predecir posibles tipos de relaciones que comprometen la cotidianidad de los personajes o predicados de base³¹, Barthes R., se concentra en los significados semánticos dentro del relato, identificando como niveles de descripción, la función, la acción y la narración, todo ello susceptible de ser jerarquizado entre los niveles de la lingüística³².

En este punto se da apertura a una fase conexas, la del *análisis del discurso*. Se busca identificar los componentes estructurales que hacen parte del discurso, en la obra del viajero, su contenido, los aspectos contextuales e ideológicos, que pudieron tener influencia en su producción, los agentes implicados y forma en que fue escrito. Facilitando la valoración epistémica del lenguaje empleado por el viajero-escriptor.

Dentro de los autores orientadores de este análisis está Michel Foucault, *El orden del discurso* (1970), *Saber y verdad* (1985), *Arqueología del saber* (1969). Con respecto a la literatura occidental dice que está buscó apoyo desde hace siglos sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad, y también sobre la ciencia, en resumen, sobre el discurso verdadero.

Dentro de los aspectos a considerar para el análisis están:

- Análisis del contexto de procedencia del sujeto o sujetos con voz.
- Precisión acerca de la situación espacio temporal en la cual se produce, se difunde y consume el discurso.
- Identificación de entorno social o cultural que pueden tener influencia en el discurso y que están implícita o explícitamente revelados en la narrativa.
- Identificación de los controles internos del discurso, de acuerdo con Foucault identificar la injerencia o no de los tres grandes sistemas de exclusión que afectan al discurso, la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad, es del tercero del que he hablado más extensamente, que transcribe como el poder de coacción de lo institucional³³.
- Adelantar el análisis crítico de discurso, que integra grosso modo todo lo anterior como son los elementos de contexto, tiempo, ubicación, circunstancias, el contexto global y los roles socio comunicativos de los participantes, pueden influir en el discurso y deben ser parte del análisis.

Otro de los autores de importante referencia dentro del análisis crítico del discurso es Teun A. van Dijk, quien le concede al mismo el poder de contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social y lo define como un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primordialmente el modo en que el abuso de poder social, el dominio y la desigualdad son practicados y reproducidos y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político³⁴.

En este punto y como una última fase dentro del guion proyectado esta la *fase de refinamiento del análisis*. Donde se examina la coherencia estructural del análisis y se da cuenta de posibles categorías emergentes, que pueden haber surgido a partir del mismo del levantamiento de referenciales, la indagación, el seguimiento de indicios, deben ser examinadas e integradas a la composición antes de la consolidación del documento final.

Conclusiones

Dentro del universo de la literatura de viajes y aludiendo de manera particular a la del siglo XIX Latinoamericano, se hace necesario saber que dentro de las primeras dificultades que se presenta en el momento de emprender la búsqueda de obras publicadas, tiene que ver con el desbalance editorial que

31. Todorov, Tzvetan (1970). Las categorías del relato literario. En *Análisis Estructural del Relato*. Serie Comunicaciones (8), 166. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

32. Barthes, Roland (1991). *Análisis estructural del relato*. México, D.F.: Premia, p. 9-32.

33. Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires, p. 11-15.

34. Van Dijk, Teun A. (1999). El análisis crítico del discurso. En: *Anthropos*, Barcelona, 186, septiembre-octubre, 23-36.

de una parte ofrece numerosas y prolíficas publicaciones en el caso de ciertos viajeros con círculos de difusión amplios, frente a otros cuyas publicaciones y reimpresiones son prácticamente inexistentes o de circulación restringida, como por ejemplo es el caso de las obras del viajero alsaciano L. Striffler, quien exploró parte del Caribe colombiano quien es escasamente referenciado en particular en obras de investigadores como Fals Borda, Le Roy Gordon, Figueroa Pérez y otros. Este estado se repite en una lista extensa.

Con esto se busca dejar servida una reflexión referida al caso de estos muchos viajeros anónimos europeos y no europeos en tierras latinoamericanas sobre los cuales se constata la existencia de un vacío historiográfico, que les rescate como sujetos históricos, geográficos y como autores o literatos, que de una u otra manera participaron en la consolidación de la idea de república, de país, de región, desde la proyección de sus propios ideales y mentalidades, cuyo paso tendrá que ser expuesto y valorado.

La sola visualización del esfuerzo que implica tratar de subsanar ese vacío se resiste a los análisis, a cualquier análisis que no esté proyectado desde la interdisciplinaridad, que logre sortear las limitaciones que imponen los análisis fragmentarios, disciplinares unívocos, para así dar cuenta tanto del contexto donde se produce, como del autor que la escribe, quien hasta ahora no ha sido descubierto como sujeto, quien además de pensar y observar tiene también una historia personal y emocional, latente también en su obra.

Desenmarañar estos viajeros es atreverse a entender a América Latina.

Bibliografía

Alcina Franch, José (1985). *Viajes por América del Sur*. Madrid: Aguilar.

Barthes, Roland (1991). *Análisis estructural del relato*. México, D.F.: Premia.

Bernecker, Walther L (2003). Literatura de viajes como fuente histórica para el México decimonónico: Humboldt, inversiones e intervenciones Tzintzun. *Revista de Estudios Históricos* (38), julio-diciembre, 35-64. Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Cassany, Daniel (2003). Aproximaciones a la lectura crítica. *Tarbiya, Revista de Investigación e Innovación Educativa*. Recuperado de <https://revistas.uam.es/tarbiya/article/view/7275/7623> (Consulta septiembre de 2018).

Cisterna Cabrera, Francisco (2005). Categorización y triangulación como procesos de validación del conocimiento en investigación cualitativa. *Theoria*, Vol. 14 (1), 61-71. Recuperado de <http://www.ubiobio.cl/theoria/v/v14/a6.pdf> (Consulta septiembre 2018).

D'Olivares Durán, N. (2014). Sobre la metodología sociolingüística. *Educación y Territorio*, 4(2), 17-36. Recuperado de <https://www.jdc.edu.co/revistas/index.php/reYTE/article/view/126>

- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- García Ángel, Antonio (Editor) (2013). *Cronistas de Indias. En la Nueva Granada (1536-1731)*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, Libro al Viento.
- Gérard Genette (1998). *Nuevo discurso del relato*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Harley, B.J. (2005). *Textos y contextos en la interpretación de los primeros mapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Humboldt, Alexander von (1826). *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Mundo – Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Con mapas geográficos y físicos. Paris: En Casa de la Rosa.
- Humboldt, Alexander von (2011). *Cosmos: ensayo de una descripción física del mundo*. Madrid: CISC – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Los libros de la Catarata.
- Lanclous, C. y Seignobos, C. (2003). *Introducción a los estudios históricos*. Madrid: Sevillano Calero, F.
- Mezzandra, Sandro (2008). *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. España: Traficantes de Sueños. Editorial Queimada Gráficas.
- Moraes, Antonio Carlos Robert (2006). *Geografía: Pequeña historia crítica*. 1ª edición española. Buenos Aires: Geountref – Eduntref.
- Mörner, Magnus (1997). Viajeros e inmigrantes europeos como observadores e intérpretes de la realidad latinoamericana del siglo XIX. *Institute of Latin American Studies* (41), 415-430.
- Ottmar Ette (2015). *Icono-grafía, cali-grafía, auto-grafía. Sobre el arte de la visualización en los diarios del viaje americano de Alexander von Humboldt*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/307807740_Icono-grafia_cali-grafia_auto-grafia_Sobre_el_arte_de_la_visualizacion_en_los_diarios_del_viaje_americano_de_Alexander_von_Humboldt#pf1d (Consulta agosto 2018).
- Pratt, Mary Louise (2010). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Traducción de Ofelia Castillo. Colección Antropología. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, Demetrio (1963). *La institución del cronista de Indias, combatida por Aguado y Simón*. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/download/.../29861%3A%3Apdf> (Consulta octubre 2018).
- Regales, S. Antonio (1983). Para una crítica de la categoría “literatura de viajes”. *Castilla: Estudios de literatura*, ISSN 1133-3820, (5), 63-86.
- Spang, Kurt (2008). *Géneros literarios*. España: Eunsa-Ediciones, Universidad de Navarra.
- Todorov, Tzvetan (1966). Las categorías del relato literario. *Análisis Estructural del Relato. Serie Comunicaciones* (8), 155-192. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Van Dijk, Teun A. (1999). El análisis crítico del discurso. En: *Anthropos* (186), Barcelona, septiembre-octubre, 23-36.
- Verd Pericàs, Joan Miquel (2010). La re-construcción de la trayectoria biográfica en los gráficos de satisfacción vital. *Revista Prisma Social – Revista de ciencias sociales*. Recuperado de http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/pdf/15_N4_PrismaSocial_Joan_Nuria.pdf
- Wolfgang, Víctor von Hagen (1957). *Grandes naturalistas en América. Sudamérica los llamaba. Exploraciones de La Condamine, Humboldt, Darwi, Spruce*. México: Editorial Grijalbo.

Tríptico carnavalesco, análisis crítico y literario sobre tres obras de autores nariñenses

CÉSAR ELIÉCER VILLOTA ERASO
Universidad de Nariño

Resumen

Dentro de las siguientes páginas se describe el trabajo desde el Carnaval de Negros y Blancos, referenciando tres obras literarias en el tiempo de esta fiesta magna: *Del juego y el azar la casa de los naipes*, *La Carroza de Bolívar* y una tercera naciente al ver que las dos mencionadas no se adentran totalmente en el carnaval como un pretexto, obra denominada *Entre disfraces y máscaras*, que cierra este acto con un semicapítulo.

Palabras claves: Carnaval de Negros y Blancos, novela, literatura, arte efímero, cultura y etnoliteratura.

En todas las fiestas de Carnaval a través de la historia los artesanos han jugado un rol importante. Han sido, son y continuarán como protagonistas de primer orden, pues de ellos depende en gran parte la buena confección de la mayoría de los motivos alegóricos. Los artesanos son los que moldean, decoran, pintan, inventan gestos y movimientos alegóricos en las figuras, hasta encontrar la semejanza y el parecido que desean darles; arman afanosamente la asadura de las carrozas y son expertos en detectar detalles; pacientemente miran y revisan hasta estar convencidos de que todo está bien. Por todo esto, los artesanos en nuestro medio han ido ganando espacios de franca y abierta participación en el evento Carnavalesco; sus demostraciones de creatividad y sus conocimientos artísticos y culturales, hacen que se los catalogue como unos verdaderos artistas. **Miguel Ortega**¹.

Entrar a escarpelo en el episodio narrativo desde la visión del artista es una tarea compleja, porque en él, viven los imaginarios de la fiesta, tal y como lo menciona Miguel Ortega, está rodeado de muchas anécdotas y acciones que se viven en comunidad. Si se quiere escoger un sistema simbólico de esta iniciativa de desarrollo etnoliterario.

Cada día, el pensamiento simbólico se manifiesta también en estructuras orgánicas, por ejemplo, la oralidad como acción conversacional tiene la necesidad de mantenerse viva entre las siguientes generaciones, siendo un valor que está consignado en todas las ciencias y disciplinas que son configuradas por seres humanos, que funcionan como progenitores o ejemplificadores del saber.

1. ORTEGA, Miguel (1999). *Fiestas decembrinas y Carnavales de Pasto*. Pasto: Secretaría de Cultura de Pasto, p. 39.

En el Carnaval, los actores principales son los artistas, personajes que han tomado las riendas de una tradición cultural de más de un siglo; son ellos quienes piensan, re-crean y sueñan la realidad, la categorizan por escalas universales, aquí se difunden ensueños mediante el arte de hacer figuras en grandes formatos. Monigotes que poseen vida (representación corporal) y una pregunta equidistante: ¿Cómo se representan?

En ese camino, el papel del escritor será el de plantear esa experiencia en el constructo narrativo, por cuanto “gracias al derroche, la colectividad se viste (...) de sacrificios y ofrendas”². El sacrificio representado en el trabajo que el artista se traza al crear una obra, que al transmutarse en un disfraz vivo, en la alocución de su senda representativa recibirá el aplauso de la gente, la ofrenda primaria también se fortalece en los campos de la narrativa y la escritura, la valida en la historia, como historia para dar tributo al esfuerzo de una gran huella investigativa, interesada en el tiempo, pero necesaria.

En específico, el trajinar del artista pasa por unos episodios para lograr la obra, por ello, en el caso del disfraz individual, se definen pasos secuenciales, así:

1. La vida del artista, sus recuerdos que hacen parte de eso que se llama imaginario, en el caso de la investigación se dio paso a un trabajo desde la leyenda.
2. Investigación de la idea del motivo por parte del artista, buscando un sentido y un significado macro, resolviendo la pregunta de cómo significar el mundo fantástico en una obra efímera.
3. Clarificación de elementos físicos y simbólicos, para lograr la construcción de la vida en la representación misma, sufriendo una mezcla de personajes hasta convertirse en uno (el artista se vuelve parte de su creación y en la senda carnavalesca transmuta en un ente nuevo, calcinado por las raíces de una felicidad única en un enero de Pasto), el disfraz ya no se carga en los hombros, uno es el disfraz.
4. El recuerdo del proceso se manifiesta en varias conversaciones y testimonios, se valida la postura de vivir para contarlo.
5. El escritor toma la vida del Carnaval más allá de la simple observancia, sino que dentro de los lineamientos etnoliterarios lo vivifica con la experiencia, escribiendo de lo que conoce, pues la fiesta la disfruta como protagonista, crea su propia narración, utilizando la fuente de la palabra oral para crear sus imaginarios.

Ahora, para entender mejor esta postura, se menciona el siguiente ejemplo: en el discurso de corte simbólico, el mismo hecho de vivir los periodos de este acontecimiento, da lugar a entender un macrosuceso que se sostiene dentro de la cotidianidad, naciendo la red simbólica del mito y de las leyendas, una de las más atrayentes es la del duende que se hace una razón general ante los ojos de los demás y luego, se vuelve un sólo acontecimiento para un artista, preguntándose cómo hacerlo partícipe en la fiesta, dándole vida. Ahí, llega la creación, el padecimiento y la alegría futura que se hace promesa y se vuelca en espirales de recuerdos y añoranzas.

Germán Zarama, respecto al tiempo, menciona una acepción corta, pausada, debido a que: “el tiempo se acaba, se extingue, los ritos provocan el renacimiento”³. Sobre todo, porque la fiesta tiene epicentro en la cotidianidad. Además, el logro de un proceso carnavalesco, “en un regreso a un estado original de indiferenciación y libertad. Todo termina en alaridos y desgarraduras: el canto, el amor, la amistad”⁴.

El Carnaval ha tenido una visión simbólica para recopilar todo el proceso que se realiza como trabajo artístico: “La tradición oral desde los ancestros la transmite por medio de la plástica”⁵. No obs-

2. ZARAMA VÁSQUEZ, Germán (1999). Sombras y luces del Carnaval de Pasto. Pasto: Prisma III, p. 14.

3. *Ibíd.*, p. 16.

4. *Ibíd.*, p. 16.

5. *Ibíd.*, p. 40.

tante, mantiene viva la transfiguración y los ritos dentro de la modalidad del disfraz individual, pero que no tiene su reconocimiento en su totalidad, esas esculturas que gozan de un carácter individual, han sufrido procesos de invisibilización por el público y los mismos que organizan este acontecimiento.

Al cabo de esa conjetura sembrar una semilla de investigación creativa dentro de la modalidad del disfraz individual es la labor trazada, pues desde la narrativa se puede fundamentar esta idea de cambiar el hilo conductor de la historia, pues en el disfraz se recogen elementos, caso de la danza, el performance, la antropomorfa y el ritmo. Entendiendo el Carnaval de Negros y Blancos en su posicionamiento de inmaterialidad que asume la cosmovisión desde la dinámica del testimonio.

También, es verdad que, en cada construcción carnavalesca, la promoción del artista en su performance, permite la compenetración con los demás, gozando de la integralidad entre máscara (monigote) y el artista, pero que en el proceso, se evidencia la verdadera vocación de esa idea de cambiar las voces y hacerlas permanencia en la escritura.

De hecho, el artista dentro de su quehacer, anima una senda de color negro ruborizado mediante el uso de las condiciones básicas, trasfigurando las formulas regionales y populares bajo las habilidades teóricas y manuales, que poco a poco, en la actualidad, este gremio también alimenta de la formación académica, por cuanto, se logran como profesionales del arte, ampliando la gama de autores que usan técnicas más elaboradas, naciendo una oportunidad de representar la cosmovisión, en imaginarios.

De todas formas, al estudiarlo como ser constructor de ideas y sentimientos, se da valor a su esfuerzo, lágrimas y calamidades, tejiendo los caracteres de lo que vivencia, sin embargo, tampoco es culpa de nadie tal sacrificio, nadie tiene la culpa de que aquellos fanáticos deseos de llegar a la obra final, se gesten cada año, más bien, al investigarlo se describe que la tradición es el acto central de toda comunidad, el artista lo entrega siempre todo.

La alternativa para este logro, está en la Etnoliteratura, despertando sentimientos, cualidades y armonías que sirve para rescatar la diversidad efímera que aborda la oralidad, mostrando la cotidianidad del artista en su trabajo, donde se considera como “[...] una persona que asume un riesgo frente a la inversión, el sacrificio, el tiempo mezclado un poco con el concepto de la locura, en cuanto a la situación en que vive”⁶. Su asociación individual requiere que más tarde se vuelva colectiva pero encarnada en el placer de vivir para ello.

El artista sacrifica toda la vida, hasta incluso lo ratifica cuando afirma que: “sí a mí me dijeran “váyase a tal parte”, yo creo que no me voy, me quedo aquí en el Carnaval, pero haciendo mis muñecos, así sean feos o bonitos, me quedo y haciendo el Carnaval porque la gente ya nos conoce”⁷.

Esa voluntad nace en prácticas como la minga, porque los imaginarios se amplían bajo la filosofía del acompañamiento, así en el disfraz individual entran a jugar aspectos como el acompañamiento, por eso, los integrantes para la obra no son ni estudiantes ni maestros, para aportarle a la elaboración de la figura se necesita de la voluntad y desde ella, realizar el ejercicio de transmutación de saberes sociales y armónicos.

En el caso de esos artistas que padecen y se forman como cultores, se puede entablar una relación con ellos desde los ejemplos, por lo mismo, la literatura en la novelística ya ha dejado huellas narrativas, que son las narrativas de Carnaval, aboliendo eso que está destinado para el cultor del patrimonio y que muy bien lo expresa José Ignacio Chicaiza, cuando afirma: “El Carnaval para nosotros es sufrimiento y es solo para hacer presencia de nuestro nombre, del mío, porque los que se cortaron, se trasnocharon, tuvieron hambre, están anónimos”⁸.

6. *Ibíd.*, p. 39.

7. Entrevista a Javier Camacho, 1997-1998, citado por ZARAMA, Germán. *Op. cit.*, 1999, p. 44.

8. Entrevista a José Ignacio Chicaiza, 1997-1998, citado por ZARAMA, Germán. *Op. cit.*, 1999, p. 45.

Al rodear esa idea, el manifiesto literario en el caso de la ratificación para atender ese anonimato, se puede definir que los artistas han sido estudiados y dados a conocer por medio del género narrativo; en una sola ocasión, y en otra, sólo se hace mención a su labor. Por ello, los lineamientos etnoliterarios, que parten de la formación de nuevas generaciones en el uso de la memoria, que traspasa fronteras y se configura a través de la escritura como un valor testimonial.

De esa forma, el Carnaval de Negros y Blancos se posiciona como un centro de investigación y lectura para el fortalecimiento de la creación literaria, donde se narran historias y costumbres de una nación, de una región y una localidad, donde habita una demanda de imaginarios que muchas veces han pasado de voz en voz pero no se han constituido como herramientas dislocantes o diversificadas de lo periódico, con el fin de obtener personajes que tengan fundamentos extraordinarios partiendo de lo básico, de la cotidianidad.

Es por lo mismo, que el oficio de artista carnavalero es ingrato ante el excelso dinero y ante las normas exigentes de calidad, que poco a poco amplían las ambiciones de la globalización y el patrimonio, puede jugarse al azar, porque llega a considerarse grandioso a partir de la comodidad, los premios y la experiencia crediticia de quien lo ejerce.

Pero el otro lado de las combinaciones de dinero, viene el artista que trabaja por amor, por dejar un recuerdo, una forma de arte efímero, logrando con ello, la construcción de un sistema que se conjuga con el movimiento de las calles que poseen un olor a pasado y presente, que cuando se lean puedan beneficiar el pensamiento de las nuevas generaciones, desglosando un verdadero sentimiento por reconocer el tiempo en una lectura interdisciplinar desde la génesis de la polis, esto se afirma, debido a que Alfredo Ortiz Montero⁹ y Evelio José Rosero¹⁰ desde la publicación de sus obras, cumplieron con ese fin, recreando el contexto, las calles, las personas y los artistas a partir de la búsqueda constante de la diversidad.

La novelística del Carnaval recae sobre un el papel que muestra un verdadero sistema de discursos que representan las acciones y experiencias que realizan las personas en un espacio determinado y en una problemática de igual magnitud; con ello, se es capaz de dibujar una historia real, por tanto, es necesario que la cultura resalte los valores de lo literario, de lo descriptivo y lo re-creativo, recordando, por ejemplo, que Carlos Rincón en su obra *El cambio en la noción de Literatura*¹¹, entra tajantemente en este tema, y lo reflexiona mediante una visión conceptual y teórica, donde nace una incertidumbre o carencia de respuestas frente al verdadero significado de la literatura y su función de contar la historia y por lo mismo, en segunda instancia, es claro que antes de lanzar cualquier afirmación, es posible una pregunta que resuelva el meollo del asunto, debido a que si se define esto, se hace mediante: “¿Cómo actúa el concepto de la Etnoliteratura como concepto histórico en la literatura latinoamericana de hoy?”¹²

De esa manera, el conocimiento cultural estudiado en el presente, requiere que se potencialicen sus conceptos desde la figura del **testimonio**, porque desde esa condición será notable y loable la forma de crear una propia concepción histórica, y más aún, porque desde lo considerado como fantástico o utópico todo puede aceptarse sin limitaciones o fronteras. Determinando que la labor de un escritor de narrativas regionales tiene que trajinar con la voz del tiempo, que podrá concebirse como universal, al estar guiada por la capacidad de entender su estado de relación con el ambiente desde los sistemas sociales, que al hilarlos se irán deshaciendo de todo canon académico.

De hecho, al incursionar dentro de este trabajo de corte narrativo conjugado con la línea de fiesta popular, los autores de este episodio etnoliterario definen la **importancia del Carnaval de Negros y Blancos como un sistema de actividades lúdicas y participativas que tienen como caracterización el**

9. Con la obra: De la vida y el azar. La casa de los naipes en 2006.

10. Con la obra: La Carroza de Bolívar en 2012.

11. RINCÓN, Carlos (1978). El cambio en la noción de literatura. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

12. *Ibíd.*, p. 13.

funcionamiento de la frase popular: *está terminantemente prohibido prohibir*. Por lo mismo, es que Alfredo Ortiz Montero en su obra *De la vida y el azar. La casa de los naipes* escrita en el año 2007, pone de manifiesto que para albergar ese sentido de pertenencia por lo propio para alcanzar la proyección inmaterial, hay que posicionar la historia en una ciudad de Colombia, por eso, San Juan de Pasto se configuró como el escenario donde la máscara, los espasmos y la felicidad colectiva dan lugar a reconocer el Carnaval como expresión real de la vida, desde su locación, sus espacios en el universo planetario, por lo mismo:

La ciudad está perdida de las cartografías, en espera de que florezcan las únicas industrias posibles: la de los juegos azarosos y la del comercio de la palabra. En una esquina es fácil chocarse con un vendedor de versos, un rapsoda ebrio o un encantador de venenosas historias¹³.

Esa proliferación de la palabra es el mapa que posiciona las esencias narrativas, donde el autor evoca el valor de quien produce los sonidos, que son apreciados como una venta de versos que le da aun mayor preponderancia al lugar mencionado, porque cada descripción es asequible a los escuchas, a las gentes que promueven la formación de otros sucesos a partir de eso ya creado y contado, posibilitando un nuevo entendimiento desde las ejemplificaciones que da la lectura.

Además, con estas palabras el autor muestra una memoria colectiva a través de la voz de un solo personaje, que en este caso funciona como su narrador, siendo el entretenedor de la ciudad ante sus habitantes, es decir, que el personaje de la obra “cuenta que se resiste a morir porque quiere conocer el significado del olvido.” Un abandono que puede demostrarse en la literatura cuando nadie objeta por leer la obra, y que en su interior se dinamiza como una forma de pensamiento particular.

La soledad también es un punto que trabaja Ortiz en la obra, pero lo hace de una manera sutil, porque esta reside en los lineamientos de la anécdota carcelaria, esto se afirma, porque todo comienza en el habitud de los presos que no tienen otra esperanza que esperar a la misma muerte, aunque esta puede disiparse por momentos, cuando se presiente la llegada de las festividades, donde por un momento los pecados adquiridos se hacen menos visibles y se sueña con la entrada de nuevo a la sociedad, mientras tanto:

A veces tomábamos ron, que los guardias comercializaban en vísperas de carnaval, cuando siente más nostalgia de la calle; el muchacho se emborrachó y mostró su esencia, nos contó del hueco que sentía debido a la muerte de su madre, de la soledad de las calles, dio gracias al cielo por no encontrarnos en el presidio¹⁴.

La esclavitud no es propia de las fiestas en el sur, por esto, es anhelada la formación de la humanidad en Carnaval, debido a que se considera como otro espacio que dibuja la producción de las formas de afrontar la realidad, es por lo mismo, que la narrativa es una manera particular de entender el mundo, delimitándolo por la palabra y siguiendo un plan de intervención, que asiste en este caso a la querencia de vivir entre las espesas calles grises que cuando llega la época festiva se constituye una nueva forma de voz, es un eco interior que añora y reconoce la importancia de vivificarlo a cada instante.

La obra señala al personaje central como quien puede reflexionar sobre las narraciones de otras gentes que año tras año, buscan en la festividad una experimentación que emocione y engrandezca una memoria, que a fin de cuentas es colectiva, porque no se puede disfrutar en la llana soledad. Es decir, que: “nos referimos a la formación de arte autónoma, la pretendida autonomía del campo de lo estético, su valoración como espacio privilegiado y único para la capacitación de la totalidad, lo mismo que al papel autónomo del escritor” para entender que el espacio etnoliterario abarca los contextos de ensueño, los cuales se visualizan en la mente pero que son reales en la extra-temporalidad. De ahí que la función de una obra desde la etnoliteratura recobrará ese sistema de afianzamiento de la tradición, por cuanto:

13. ORTIZ MONTERO, Alfredo (2006). *De la vida y el azar. La casa de los naipes*. Pasto: Editorial Universitaria.

14. *Ibíd.*, p. 22.

El Carnaval es una forma ritualista tan común a nuestros pueblos hermanos, que hace mágicas y colectivas convocatorias a los pueblos y a los hombres reviviendo tradiciones y abriendo espacios para la identidad en un complejo juego de máscaras que se ponen y se quitan, ocultando y demostrando los rostros y los rastros¹⁵.

En ese sentido, la constitución de una realidad esta mediatizada por una consecuente invitación hacia la realización de arengas y ensoñaciones, las cuales se conciben como mecanismos de encubrimiento y desenfreno para gozar el estado carnavalero, dando uso a la máscara, que posibilita el reconocimiento de Pasto desde el pasado, para con un análisis profundo se pueda captar la importancia del interior de la obra, así mismo, las figuras de arlequín, de bufón y payaso que se menciona entre líneas, funcionarán como adaptaciones europeas que van muy de la mano con la parte carnavalesca del patrimonio por dar origen a la mezcla de las razas y por eso, se darán a conocer manifestaciones conjugadas que van desde las: “risas y alegrías que lo llenan de espanto...”¹⁶.

Cada síntoma de alegría o tristeza referenciando el Carnaval, sostiene que hay que rescatar los valores de la tradición y esas costumbres que describen la forma de cómo actúan las personas, y por eso, cada situación precisa donde interviene la jocosidad y el estado de humor, puede llegar a configurarlo como un estado de continuo cambio, donde después de su flujo y estado de gozo, los aires se renuevan, ante esto es preciso decir que pueden ser otros estados pero nunca los mismos, así que: “Con el Carnaval volveremos a la calle, naceremos otra vez con nuestros trucos y nadie se acordará de lo que fuimos; después de todo, un hombre tiene derecho que los demás lo olviden”¹⁷.

Ahora sí, desde el plano etnoliterario, el deseo del autor por mostrar la importancia de la narrativa carnavalesca como ese sistema libertario, se da porque en el uso festivo todo necesita de una continua demanda de valores y de trucos que son posibles de estudiarse a partir de la concientización de la vida teórica sobre la praxis constante que brinda el género novela, esa concepción destaca que: “la novela desde muchos puntos de vista, han anticipado y anticipa la evolución futura de toda literatura”¹⁸, por lo mismo, la calle, las sendas distintas y las locaciones son parte del conocimiento de los atributos de la fiesta, los cuales se convierten en los indicadores de los nuevos flujos para entender el proceder de sus actuantes, de hecho: “con pétalos barro las esquinas solitarias; criado entre las ruinas, no le temo a la soledad porque sé que en el Carnaval vendrá a rescatarme también este año”¹⁹.

Es en este sentido, esperar, también es auspiciar el momento de libertad, de ese gozo por sentir efectos diferentes en el alma, en la particularidad de los eventos que nacen de ese pensamiento, pues se busca un espacio que consolide herramientas absolutas para emprender el viaje y no regresar a la pena causada por el aislamiento, por la soledad. Clarificado esto, “cuando termine el Carnaval, nos meteremos en la casona donde un diminuto ex presidiario nos aguarda, allí nos esconderemos de las calles mudas y de la decencia pública”²⁰.

Ese deseo ferviente por el regreso a las andanzas humanas entre callejones y esquinas, también es una especie de transe que el autor ya destaca en el capítulo siete, donde ya subsisten los conceptos propios de este certamen extraordinario y anual, porque siempre trata de resaltar la importancia de lo acontecido en la fiesta, dando realce al valor del artista José Ignacio Chicaíza, con quien se vive dentro del taller la experiencia de crear, por eso, “a las tres de la madrugada los trabajadores del taller escucharon golpes destemplados de tambor, que parecían venir de la iglesia, esa madrugada de viernes la lluvia se contrarrestaba con ron y amenazaba con desbaratar los muñecos”²¹.

15. ZÚNIGA ORTEGA, Clara Luz (2012). El espacio de la Etnoliteratura. Universidad de Nariño, Revista Mopa-Mopa (21), septiembre. Pasto, 161.

16. ORTÍZ MONTERO, Alfredo. Op. cit., p. 24.

17. *Ibíd.*, p. 33.

18. RINCÓN, Carlos. Op. cit., p. 23.

19. ORTÍZ MONTERO, Alfredo. Op. cit., p. 34.

20. *Ibíd.*, p. 36.

21. *Ibíd.*, p. 42.

Siendo esa experiencia la que resalta la labor real del acontecimiento festivo, porque el deseo es tener las figuras realizadas, porque es para la fiesta, en ese caso, elaborar las figuras requiere de amor y paciencia, en eso, “las caras de las muñecas eran perfectas, para envidia de las señoras de los balcones que, a su paso, les lanzarían serpentinatas y pétalos de amaranto”²².

Por lo general, para los artistas la fuente de vida está en las figuras, así que, en este caso Alfredo Ortiz, lo resalta, porque en ellas vive el sistema de la lengua y de los cuentos que narran los personajes, por eso, se hace alusión a ese camino de satisfacción y a los muñecos como una entidad viva con apariencia, “-¡Si este monigote decidiera hablar, cuantas cosas se sabrían!”²³

Sólo en el sistema de vida de la narración es donde se vive, por ese motivo, las palabras tendrán el poder de diferenciar eso que se vive en la senda, de lo que se experimenta en el taller, donde:

El Carnaval se preparaba en el taller del maestro Chicaíza; un plástico lo protegía de las lluvias que llenaban las calles y le daban a la gente un aire indiferente que contrastaba con la cercanía de los días de festejo. El maestro se comunicaba por señas con los voluntarios que modelaban sus máscaras: había aconsejado no hablar en el barrio, por temor a que le recordaran las deudas que no podría pagar hasta después del Carnaval²⁴.

Esos tiempos definen que todo está en eso trágico, posicionado un verdadero ejercicio de pensamiento por las esperanzas de recibir un premio, el maestro en su baraja, trabaja el posicionamiento de una de las aventuras más esporádicas en son del dinero, pero que con el tesón, todo se puede, todo se alcanza, pero que gozan en conjunto, porque, “en el mural bailan rostros que parecen venir del Carnaval; son muñecas y jaguares que he pintado cuando sus ojos jugaban con mis manos”²⁵.

Ese juego de máscaras es el reflejo del uso de los referentes simbólicos desde la visión de la relación animal-deidad-actualidad carnavalesca, donde todo se convierte en una dinámica de trabajo que posibilita el arte de hacer posible lo imposible, así, todo artista decide refugiarse en que “después de tantos años de jugar al juego, alguna deuda debe tener conmigo”²⁶.

Más adelante, el sistema de trabajo, se potencializa el manejo de la otra obra, de la cual hay que aclarar que es cierto que la novela se presentó en “Hay Festival” en Cartagena de Indias en 2012 y que el Ministerio de Cultura le otorgaría en 2014, el Premio Nacional de Literatura en la categoría Novela Publicada. Considerándose como la obra trascendental para los nariñenses por la construcción de imaginarios que se tejen al interior de sus personajes y su motivación a representar a una región, además de ser la primera novela que internacionalmente pone a muestra el valor del Carnaval de Negros y Blancos, después de ser declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad en 2009 por la Unesco.

Esta obra literaria tiene como fundamento dos momentos, uno con la afanosa idea de Justo Pastor Proceso (el ginecólogo) de advertir y manifestar algunos apartes desconocidos de la vida de Simón Bolívar que acontecieron en el Sur, pero que se recuerdan no con el hecho de darle una mala imagen al prócer sino hacer un llamado a que el don de seres humanos también hace posible caer en equivocaciones, algunas que tienen tanta trascendencia que no se olvidan con los siglos y que en los moradores de Pasto son todavía recordadas y han pasado de generación en generación.

Entre disfraces y máscaras, fragmento. ***Una madrugada expectante y el desfile que no llega***

Después de muchos esfuerzos Franklin pudo revisar cada parte de Gabriel y todo quedó ensamblado, los abrazos iban y venían, la figura que era para el seis de enero, estaba lista en horas precisas.

22. *Ibíd.*, p. 44.

23. *Ibíd.*, p. 45.

24. *Ibíd.*, p. 47.

25. *Ibíd.*, p. 86.

26. *Ibíd.*, p. 120.

En ese acto, la señorita Marín seguía en el lugar, tomaba fotos al proceso, le daba clic y clic a su cámara, todos posaban, y el aroma a madrugada estaba presente, las dos y media de la mañana llamaba el aullido de los perros y Gabriel resplandecía con su varita, los últimos toques del barniz que le aplicaron se estaban secando, no había dificultades.

Doña Bertha, Sonia y Daniela salieron al encuentro de Gabriel, se sorprendieron mucho de verlo completo, Sonia por su parte, abrazó a Franklin, que tenía entrecruzada una lágrima, porque en un momento, toda esta novela pasó por su mente, cada paso y detalle, revolvió la estancia y el camino de ser artista, sólo la experiencia de vivirlo, le había enseñado que estaba vivo lloraba de alegría. Finalmente, quedaba que Franklin se midiera el disfraz como todo un Pilcuán o guerrero de fuerza descomunal. Se amarró el cargador a su espalda y metió sus piernas en las gomas que sostenían las piernas de Gabriel. La fuerza lo hizo más gigante, tal vez de unos seis metros. Marín seguía tomando fotos de cada espacio, de tiempo, segundos, Gabriel en avanzada dio dos zancadas y Franklin se sentía desfallecer de la emoción, todos los de la familia le decíamos:

–¡Vamos Franklin!, ¡vamos, no pares!

Él, no lo hizo, siguió caminando, pero Gabriel se hizo más grande, era del tamaño de un muñeco de carroza, se lo apreciaba por toda la cuadra, pero seguía caminando en los recuadros de las fotos de la muchacha. El aplauso se veía en todos los que vimos el acto, hasta que en un momento de energía máxima del bastón salieron colores y chispas de confeti que bañaron la cuadra y Gabriel abrió su boca, como si fueran fauces de alegría.

Todo quedó en fotos, decía Estefanía Marín, y cuando lo dijo, Franklin se cansó y en un calor profundo, dejó caer de nuevo a Gabriel que ahora medía doce metros.

A pesar de los intentos no pudo soportarlo más, sus fuerzas y el agotamiento de tantas noches, le quitarían sus fuerzas, había que descansar para volver a intentar la proeza seis horas después. En la acera descansaba Franklin, le caían gotas de sudor desaforadas. Todos preocupados le dijimos que pasaba, él no contestaba, sólo decía que cada paso era más difícil llevarlo, era una cruz pesada.

De todas formas, había que llevarlo a la senda. –Salimos porque salimos reiteramos todos. Ese nuevo enfoque de ese día especial, lo sostuvimos, arreglamos nuevamente a Gabriel en una mesa, quedó sentado, esperando que el claro del día lo tocara, Estefanía más en confianza, afirmó que en el rollo quedaba una última fotografía, luego arrancaríamos a su hotel a dormir para irse al desfile.

Entonces, la unión como familia apareció y a excepción de Estefanía que fue la lectora de ese acontecimiento, los habitantes de la casa quedamos en esa memoria. Al instante, sonó un grito de alegría de parte de Franklin: –¡Lo logramos!, al final del júbilo que se acercaba, abrazados dimos la vuelta, observamos a Gabriel y nunca olvidamos cómo fue toda esta historia, donde se carcome la piel y el trabajo para deleitar el alma, pero que al ver que una leyenda pudo convertirse en realidad, nos dio un cambio de vida, ya no se miraba el carnaval como un juego, desde ese momento, nos atraparía para siempre como cultores, nos daría para cada enero, una máscara y un disfraz distinto.

Bibliografía

- Arellano, Rafael (2003). *Semiótica del aprendizaje*. Pasto: Editorial Universitaria.
- Abello, Ignacio. Carnaval y Nación. *Revista Mopa-Mopa* (14). Pasto: Editorial Universitaria.
- Bueno, Raúl (1996). Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina. (Ensayo) Compilado por Mazzoti, José Antonio & Zeballos Aguilar, Juan. Asedios a la heterogeneidad cultural. Filadelfia: Asociación de Crítica Peruana.
- García Canclini, Néstor (2005). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Cárdenas, Martín (1998). Carnaval: Territorio Libre. Pasto: Universidad de Nariño, *Taller de Escritores Awasca* (12).
- Chamorro Terán, Jaime (1987). *Aproximación a la literatura nariñense*. Pasto: Departamental.
- Cornejo Polar, Antonio (2003). *Escribir en el aire*. California: CELA CP.
- Daza Cuartas, Sandra Liliana (2009). Investigación-Creación – Un acercamiento de la investigación en las artes. *Revista Horizonte Pedagógico* Vol. 11 (1). Institución Universitaria Iberoamericana.
- Fuentes, Carlos (1995). Introducción al informe de la Comisión Latinoamericana y del Caribe a la Conferencia Mundial de desarrollo social. Copenhague 6 al 12 de marzo.
- Goyes, Julio César (2012). *La imaginación poética: Afectos y efectos en la oralidad, la imagen, la lectura y la escritura*. Ibagué: Caza de Libros.
- Márquez Castaño, Humberto & Guerrero Albornoz, Jaime (1988). *Semblanza de mi vida, Fragmento del trabajo: Vida y obra del maestro Alfonso Zambrano Payán*. Pasto: Iadap.
- Muñoz Cordero, Lydia Inés (2007). *Memorias de espejos y de juegos. Historia de la fiesta de los juegos del Carnaval Andino de San Juan de Pasto*. Pasto: Edinar.
- Orozco, Aura Patricia (2011). *De la fiesta del pueblo a Patrimonio cultural e intangible de la humanidad: El Carnaval de Negros y Blancos de Pasto (Sur de Colombia). El devenir de un festejo ibero-indo-afro-americano. Semiosis del Carnaval*. Ponencia X Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación - Alaic.
- Ortega, Miguel (1999). *Fiestas decembrinas y Carnavales de Pasto*. Pasto: Secretaría de Cultura de Pasto.
- Ortiz Montero, Alfredo (2006). *De la vida y el azar. La casa de los naipes*. Pasto: Editorial Universitaria.
- Pavese, Cesare (1987). *Retorno al hombre. La literatura norteamericana y otros ensayos*. Barcelona: Ediciones B.
- Paz, Octavio (1998). *El laberinto de la soledad*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Rincón, Carlos (1978). *La nueva noción de literatura*. Bogotá: Cultura Colombiana.
- Rodríguez Rosales, Javier (2004). *Antología de poetas y narradores nariñenses*. Pasto: Xexus Edita.
- Rodríguez Rosales, Javier (2006). *La voz imaginada*. Pasto: Xexus Edita.
- Rodríguez Rosales, Javier (2008). *A escribir se aprende escribiendo*. Pasto: Xexus Edita.
- Rodríguez Rosales, Javier (2010). *Carnaval de Negros y Blancos: Juego, arte y saber*. Pasto: Xexus Edita.
- Rodríguez Rosales, Javier (2015). *Conversaciones interminables con Silvio Sánchez Fajardo*. Pasto: Xexus Edita.
- Rodríguez Rosales, Héctor (2012). Lo etnoliterario en el espacio investigativo de las ciencias humanas. *Revista Mopa-Mopa* (21), Pasto: Iadap.
- Sánchez Fajardo, Silvio (2010). *Y ahora preguntemos a los recuerdos*. Pasto: Universitaria.
- Sanz Moncayo, Rafael (2011). *¡Viva Pasto, carajo!* Pasto: Graficolor.
- Verdugo Ponce, Jorge (2009). Etnoliteratura y teoría dialógica. *Revista Mopa-Mopa* (19), Pasto: Iadap.
- Villota Eraso, César Eliécer (2018). *Entre disfraces y máscaras*. Pasto: Alcaldía de Pasto, Secretaría de Cultura.
- Zarama Vásquez, Germán (1999). *Sombras y luces del Carnaval de Pasto*. Pasto: Prisma.
- Zarama Vásquez, Germán (2011). Fiesta y carnaval en la construcción y fortalecimiento de ciudadanía: Participación social y empoderamiento en las políticas públicas culturales. Compilación por Javier Rodríguez Rosales. *Semiosis del Carnaval*. Pasto: Xexus Edita.
- Zúñiga Ortega, Clara Luz (2009). El espacio de la Etnoliteratura. *Revista Mopa-Mopa* (19), Pasto: Iadap-Universidad de Nariño.

Trascendencia de la Oralidad

LYDA MAGALY SILVA CALPA
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
lydamagalys@gmail.com

*Cuando la palabra ya parece no tener sentido
Cuando el poseer sin antecederla la ha sobrepasado
Queda solo contar lo vivido
Para instaurarlo como respuesta para el mundo de hoy.*

*Cuando ya no haya nada que decir
Ni que manifestar,
Queda la palabra en su gesto y su proxemia
Queda ser en los que vendrán.*

Lyda Magaly Silva Calpa

RESUMEN

La oralidad como la palabra originaria, dota de sentido a la existencia, vincula personas, lugares, el trasegar continuo de la humanidad en el mundo, su visión del mismo, palabra de perpetuidad que coincide con un tiempo que permanece, aquel que se reactualiza para ser verbo. La escritura como la simbolización, representa el imaginario que están en cada ser, en lo que cuenta, dice, vincula y recrea; vocablos que llevan el alma de quien los dijo y reviven la esencia de la oralidad y la memoria del grupo. La oralidad como la escritura, como dos formas distintas de expresión, deben hermanarse, complementarse para sostenerse entre sí, entendiendo la procedencia del ser, su parentesco con el otro, con el que lo antecede y lo sucede. De la misma manera, las escrituras que nacen de la oralidad, se convierten en nuevas oralidades y así van configurando hermenéuticas de hermenéuticas.

Palabras clave: Oralidad, escritura, memoria, trascender, hermenéuticas.

En las formas de comunicación que el ser humano utiliza encontramos la oralidad, las personas utilizan generalmente la oralidad secundaria, esto es, su interacción a través de las diferentes tecnologías como la escritura y la alta tecnología de la información y la comunicación; no obstante, la oralidad primaria fue la primera a manera de Cáceres retomando a Walter Ong (2011): “Culturas que desconocen por completo la escritura”¹. Ellas no necesitan de la escritura para expresarse, solo hay palabra, que Ong mira como un acontecimiento pasajero, existente mientras se pronuncia el vocablo; sin embargo, la investigadora considera que su significado no es instantáneo, porque se rememora con el recuerdo, en

1. Domínguez Cáceres, R. (2011). Reseña de “Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra” de Walter J. Ong. *Razón y Palabra*, p. 8.

la repetición, cuando cumple la función: normativa, moralizante, ética o política. Por eso es la palabra de origen, es así que la forma de expresión oral se instauró como aquella que precedió a los procesos escriturales.

De acuerdo a Clara Luz Zúñiga (2009):

La literatura escrita tiene a lo sumo 3000 años, y la oral está fijada en muchísimas veces más... Los pueblos americanos contemporáneos son herederos de una rica literatura oral de tradición cultural milenaria, tradición que bien puede considerarse clásica por su antigüedad y su vitalidad pues continúa presente y viva en la oralidad de muchas etnias.... La verdad es que los grandes textos que hemos heredado escrituralmente proceden de la oralidad².

Occidente quiere hacer ver que a partir de la fijación escritural se dio la oralidad, pero esta fue primero, muchos pueblos la mantienen, hace parte de su trasegar por el mundo y sobre todo de su andar con los niños y jóvenes en su crianza, parte de la memoria de una cultura, grabada en las piedras, que permanecen en el agua, representa formas de vida milenarias, vocablos utilizados, prácticas sociales, hablan del alma de su grupo, de sus gentes, permite evocar un sentir, luchas, trashumancia, cotidianidad, anhelos; la oralidad da cuenta de formas de vivir y convivir a través del tiempo.

Como refieren J. Nathaly y S. Lyda 2016:

Traen a la memoria situaciones vividas como la siembra, la cosecha, la hora de la merienda, las charlas al lado del fogón, la vida misma de los de adelante, cómo proyectaban su existencia, como decidían, cómo solucionaban las situaciones, cómo se relacionaban, interactuaban, formaban familias, existían en un mundo en medio de un respeto por su naturaleza. La tradición oral es aplicable frente a cualquier situación, ya que el hombre siempre ha tenido similares conflictos y ha necesitado de estrategias parecidas para afrontar su existencia y sortear las dificultades; por lo tanto, la palabra es atemporal y al tiempo activa e imperecedera³.

La oralidad así está presente en la memoria, es memoria que rememora palabras de abuelos, como se desenvolvían, como actuaban en su grupo, como convivían con la naturaleza, sus formas de crianza, como era su día a día, en cada acto, cada saludo y despedida, cada interactuar, como cantaban la vida y sufrían las situaciones, sus ideas, pensamientos y vivencias que prevalecen en el tiempo.

De acuerdo con Getial Martha y Romo Sorayda (2010):

La oralidad y la memoria han vivido, siendo la voz y expresión de sentimientos y emociones de un pueblo, a partir de la memoria han surgido los conocimientos acumulados a través del tiempo. Los mayores, abuelos y ancianos son la biblioteca donde habita el conocimiento que se expande a través del tiempo por medio de narraciones que hoy revelan el misterio de la realidad⁴.

Los abuelos son Bibliotecas Vivas, un sistema comunicacional de los ancestros en un sin tiempo que trae al momento pensamientos, acciones y sentimientos de los de antaño, el mito, el relato, la narración, las consejas, chanzas, refranes, como parte de la oralidad, comentan historias vividas importantes para el grupo, que conllevan una enseñanza y que cuentan con aspectos comunes de acuerdo al sitio de procedencia.

En los mitos que se conservan y se cuentan a las nuevas generaciones, los relatos como aquellas narraciones que encierran los sucesos que acompañan a los seres humanos, son únicos, ya que los pueden contar solo quienes los viven, los sufrieron o los disfrutaron y únicamente ellos desde su instante

2. Zúñiga, Clara Luz (2009). El espacio de la Etnoliteratura. Revista *Mopa Mopa*. Pasto, Universidad de Nariño, p. 8.

3. Silva, L. y Jiménez, N. (2016). Elementos etnoliterarios en los procesos etnoeducativos de la cultura Pasto. Trabajo de grado Maestría en Etnoliteratura. Pasto: Udenar, p. 126.

4. Getial, M. L. & Romo, R. S. (2010). Tradición oral en el Centro Educativo Pueranquer del resguardo indígena de Yascual. Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD. Escuela Ciencias de la Educación. Licenciatura en Etnoeducación. Túquerres, 2010, p. 22.

acontecen y desde su visión interpretan. Las consejas como la palabras que establecen una normativa, enseñan las consecuencias de las decisiones tomadas, las chanzas que dan un sentido a la vida y permiten hacer irrisorio lo establecido, entender otras lógicas, los refranes que encierran palabras precisas para un momento determinado y hablan de las máximas instauradas a través del tiempo a modo de imperativo categórico, todos ellos al conformar la oralidad son evidentes en las historias de los pueblos.

Como da a conocer S. Nathaly y S. Lyda 2016:

El mito concierne a todos aquellos que viviendo en determinadas regiones poseen aspectos comunes, como lo son, los miedos, los deseos, y las rememoraciones que se graban en el inconsciente y se expresa en formas de actuar, crear y pasar por la vida. El mito como una herramienta ofrece la posibilidad de traer al presente mensajes y soluciones aplicables a todas las épocas y acciones de las personas⁵.

La sabiduría que manifiestan las narraciones orales dicen de cómo cada grupo y persona pasa la vida, afronta las situaciones y habla de sus más internos anhelos, por lo anterior, presenta respuestas de los de antes para todas las generaciones, que las reinterpretan, las comprenden, entienden su procedencia y rememoran formas de actuar. La oralidad como palabra importante, es palabra mayor de los mayores, sin contradicción, por su magia precisa posee la verdad, por eso cada abuelo como biblioteca viva debe contarse, escribirse en las mentes de las generaciones, porque cada una de sus narraciones, es una significación de acontecimientos, extensión del pasado, momento perenne para el hoy.

La oralidad debe transmitirse para trascender debe enseñarse, perpetuarse en los jóvenes, es por ello necesario que los grupos y las instituciones la promuevan, la salvaguarden, la instauren en sus currículos, le den un status para que los jóvenes de hoy no le rehúyan, no la consideren como producto caduco, quieran conocerla, no la desvirtúen sino que se sientan orgullosos de ella, la promulguen, este es el papel de cada integrante del grupo, de los que aman y defienden una cultura, de los que encuentran en ella respuestas para la vida.

Getial Martha y Romo Sorayda, propias de la comunidad de los Pastos, autoras del trabajo de grado Tradición oral en el Centro Educativo Pueranquer del resguardo indígena de Yascual (2010) refieren:

La oralidad es una manifestación cultural que expresa cada pueblo de padres a hijos de generación en generación por medio de diversas formas narrativas, como leyendas, cuentos, coplas y refranes que han sido la vida de las comunidades; como manifiesta Álvaro Pedrosa, La oralidad como fuente expresiva y forma de comunicación directa, se refiere a un conjunto de manifestaciones culturales, a los actos cotidianos de cada momento de la vida y de la muerte, a los traumas, desarraigos y angustias étnicas, a propuestas y respuestas sobre lo que les acontece y a su próximo devenir⁶.

Lo anterior significa que todo aquello que es el ser humano, hace parte de la tradición oral, la tradición oral es la vida misma, todas las vivencias están inscritas en la sabiduría de la oralidad. Hoy la tradición oral se ha desvirtualizado para aquellos que no comprenden su significado, para quienes si lo comprenden las palabras de la gente de adelante son la verdad, hay relatos orales que vinculan pautas de vida y que se reactualizan cuando vuelven a contarse, vislumbran trayectos andados, palabras sagradas y revelan que los seres humanos poseen los mismos deseos, miedos y frustraciones.

La oralidad permite recrear la cultura, como insumo para educar a los hijos, a la comunidad, por su carga simbólica que regula comportamientos, además, es una gran herramienta y recurso valioso para enriquecer las prácticas académicas y los currículos. Enseñar por medio de las tradiciones orales,

5. Silva, L, y Jiménez N. (2016). Elementos Etnoliterarios en los procesos etnoeducativos de la cultura Pasto. Trabajo de grado Maestría en Etnoliteratura. Pasto: Udenar, p. 89.

6. Getial, M. L. & Romo, R. S. (2010). Tradición oral en el Centro Educativo Pueranquer del resguardo indígena de Yascual. Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD. Escuela Ciencias de la Educación. Licenciatura en Etnoeducación, Túquerres, p. 23.

incentiva a su conocimiento, convertirlo en forma de vida, en ley universal para que perviva en el ser y se promueva a las nuevas generaciones, manteniendo el sentido de lo oral, dándole sentido a la palabra de poder, manifiesta usos, costumbres, raíces ancestrales de un territorio o territorios determinados que permean y transversalizan el vivir como grupo.

Como refieren S. Nathaly y S. Lyda 2016:

La palabra es de por sí pedagógica, porque comenta, relata, instruye y deslinda sobre los seres en sus contextos, reproduce narraciones vividas, amadas y sufridas; habla de convivencias o conflictos, la oralidad, de esta forma representa el tiempo cíclico en que vivieron los de adelante y en el que continúan sus descendientes. Además, a través de la palabra se aprende a respetar el valor de la misma, como promesa, como coherencia con aquello que se vive. La oralidad permite entender la magnitud y la fuerza del vocablo, sentido y su sacralidad en la comunidad⁷.

La oralidad con su carácter esencial para los grupos étnicos que hablan del sentí-pensar de los abuelos, prevalece como la palabra sagrada de su trasegar y evocan en diálogos, verbo que pervive en consejas, rituales, leyendas, formas de interrelación, relatos populares, llamados de atención, manifestaciones propias, rituales, en sí en su cosmovisión, rescatando la memoria en el trasegar de los tiempos y el poder de la palabra, revitalizándose en el mundo de hoy; las tradiciones orales de las comunidades deben mantenerse dándoles sentido en la cotidianidad; que den voz a los pueblos, a la unicidad de cada región y a sus habitantes.

Al recorrer la historia de la oralidad permite recrear imaginarios, crear nuevos por qué y novedosos puntos de vista, asumir una postura de fortaleza de quienes la produjeron, utilizaron, asumir la vida y las opciones del devenir de una manera diferente, además crear y fortalecer lazos de hermandad, cuestionar situaciones, solucionar conflictos. Escuchar con respeto a los mayores dice ya de un aprendizaje obtenido de ellos, cuenta de instantes en que la validez de la palabra no requería de firmas, ni documentos, lo que se empeñaba era la palabra y esa era certera y sincera.

Humberto Sandoval Barrera (1995) “No podemos pensar sin la ayuda de nuestra lengua, así como no podemos comunicar nada que de alguna manera no esté sujeto a los principios fundamentales de la comunicación lingüística”⁸.

La representación oral de las lenguas e idiomas permite la cohesión social y la generación de vínculos afectivos que determinan el carácter de la cultura, su fuerte arraigo y sentido de pertenencia al territorio y a lo comunitario de las etnias y grupos. La oralidad fue primero que la escritura, y los abuelos primero que los padres y nietos, por ello los mayores, los de adelante, son los depositarios del conocimiento que transmiten sus saberes desde otros tiempos. Hay comunidades que no cuentan con lengua propia definida en un sistema lingüístico o gramática propia, sin embargo, hay palabras que ellos han identificado como vocablos pertenecientes a su forma de hablar, como lo son los topónimos y antropónimos de la comunidad de los Pastos.

S, Lyda. (2018) refiere que:

Como sabemos las nuevas formas de integración social y de estar en el mundo vitalizan y valida una sola lengua, un solo poder, una sola forma de vida, desconociendo las realidades de las comunidades y sus contextos y haciendo que las lenguas propias hagan parte del “absurdo vivido” arrojando al olvido y a la inutilidad a las lenguas o vocablos ancestrales. Cabe resaltar que en muchas comunidades los jóvenes avanzan en sus procesos académicos y se alejan de sus lenguas propias desdeñadas, tratadas con inferioridad y de manera marginal, sobre todo desde la escuela, en que no tienen un lugar privilegiado como el castellano.

7. Silva, L. y Jiménez, N. (2016). Elementos etnoliterarios en los procesos etnoeducativos de la cultura Pasto. Maestría en Etnoliteratura. Pasto: Udenar, pp. 125-126.

8. Sandoval Barrera, Humberto (1995). Hermenéutica de la cultura. Bogotá: Unisur, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, p. 60.

Lo anterior, es reconocido por las comunidades, por eso han buscado maneras de promulgar su oralidad y utilizar su lengua o vocablos en diversidad de espacios dentro y fuera de su comunidad, desde la cotidianidad hasta la minga, desde la crianza hasta los sustentos académicos; lo anterior, para de viva voz, ser manifestación que promueve escenarios educativos auténticos desde y para la comunidad promoviendo sus saberes ancestrales⁹.

La preservación de las lenguas y vocablos como palabra viva, son la reafirmación de las lenguas vivas en la contemporaneidad. Se establece aquí un aparte de la construcción del módulo Lengua Nativa 3 de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD, escrito por la investigadora, autora de esta ponencia.

Se retoma el capítulo 1 de la segunda unidad:

Capítulo 1: Formas de trasmisión de la oralidad.

Hay que reconocer que las generaciones anteriores tomaron a las tradiciones orales como la forma de trasmisión de sus saberes culturales, de sus formas de educación, de sus principios y de su cosmovisión en general. Las tradiciones orales, llevan este nombre por su pervivencia a través de las generaciones y son las encargadas de hablar en nombre de una cultura o culturas.

Peña Lora, M., retomando a Jan Vansina (1997) define que:

Todos los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado [...] no todas las fuentes orales son tradiciones orales. Solo lo son las fuentes narradas; es decir, las que son transmitidas de boca en boca por medio del lenguaje¹⁰.

Es así que las tradiciones que han permanecido cuentan con un gran significado para el grupo o pueblo y el tiempo en lugar de acabarlos los ha traído al momento y concedido un lugar especial, siendo parte de las cosmovisiones de los pueblos.

Peña Lora retomando a Hampaté (1982), un estudioso africano del tema, considera que:

La tradición oral no se limita a cuentos y leyendas o a relatos míticos e históricos. Para él, es la gran escuela de la vida. Es religión, historia, recreación y diversión. En América, y en otros lugares del mundo como en África, muchas de sus sabidurías han permanecido en la memoria y se han expresado en mitos, cuentos y cantos o en narraciones épicas¹¹.

Según lo expresado la tradición oral representa de este modo, los saberes y vivencias primordiales para el grupo y esa importancia es la que permite que trascienda los tiempos y se reproduzca en las generaciones.

Teniendo en cuenta el papel preponderante de la oralidad en los grupos étnicos, diremos que la oralidad se trasmite primeramente en las familias, las que reconocen a la palabra como aspecto fundamental en la crianza de los hijos, entonces este se transfiere de una generación a otra; no obstante, los jóvenes ya no reconocen en ella un valor tan relevante como lo reconocían las generaciones de antaño, ahora encontramos que muchos jóvenes desdeñan los vocablos, relatos y acontecimientos que utilizaban sus abuelos, pues como se ha visto, la consideran anticuada y ellos se acogen a un estereotipo y forma de expresión relacionada con la televisión u otros medios que le muestran que estar a la moda es dejarse llevar por estos estereotipos.

9. Silva, L. (2018). Módulo Lengua Nativa 3. Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Escuela Ciencias de la Educación, Licenciatura en Etnoeducación, p. 7.

10. Peña Lora, M. (2014). Un reto cultural de la actualidad: La preservación de la cuentería popular latinoamericana. Desafíos, p. 225.

11. *Ibíd.*, pp. 225-226.

Dando relevancia al anterior aspecto, muchos abuelos, padres, comuneros y personas que les interesa la reivindicación de sus expresiones orales y del porvenir de sus formas propias, retoman la oralidad en sus hogares, se las cuentan a sus hijos y nietos, la siguen utilizando con los niños de la comunidad y en espacios de integración como grupo, ya que para las comunidades el corregir a los niños y jóvenes no solamente lo hacen los padres, sino que alguien mayor puede hacer algún llamado a niños y jóvenes si considera puede influir en su correcto comportamiento. En la escuela encontramos que muchas actividades involucran aspectos de tradición oral y en los currículos se establecen disciplinas que vinculan a la oralidad; no obstante, es necesario que se anime a niños y jóvenes a su consecución a actividades no solo del momento, sino que trasciendan al grupo y al tiempo.

Existe una gran diferencia entre comentar aspectos de la oralidad, remitirse a ella recordando relatos, dichos, consejos de los mayores; convivir día a día con este tipo de manifestaciones de las comunidades, representarlas y otra muy diferente llevarlas al escenario de la escuela para aprenderlas y enseñarlas, entender su significado, sus símbolos, su trascendencia e importancia, utilizarlas como estrategia para el aprendizaje de alguna disciplina o conocimiento propio y sobre todo para revitalizar la oralidad. Es preciso señalar que hay personas y comunidades que dan a conocer la importancia y trascendencia de la oralidad, para quienes su esencia es única y su vitalidad se encuentra solo al adentrarse en ella, aunque existan varias versiones, gracias a los tiempos y al pasar de boca en boca, las tradiciones orales mantienen una esencia.

Como afirma Domínguez Cáceres, R. (2011) Retomando a Ong, W.

La originalidad narrativa en las culturas orales no radica en inventar historias nuevas, sino en lograr una reciprocidad particular con este público en este momento; en cada narración, el relato debe introducirse de manera singular en una situación única, pues en las culturas orales debe persuadirse, a menudo enérgicamente, a un público a responder¹².

Se busca que las tradiciones orales vivifiquen los relatos pasados haciendo que el interlocutor comprenda su esencia de creación, entrañe en cada palabra como se vivía antaño y como era el transcurrir del hombre en la tierra en unión con la naturaleza y en relación con los demás; la oralidad de este modo, nace del momento, momento en el cual converge la importancia de lo pasado, la curiosidad por conocer cómo eran antes las personas, que inconvenientes y vivencias se presentaban, como vestían, hablaban, narraban, que situaciones tuvieron que vivenciar y que aspectos influían en ellos; cuando el escucha se envuelve por este sentir de la narración, la oralidad que habla con la naturalidad, espontaneidad, verbalismos y manifestaciones propias, las entonaciones, consonancias que da el mismo narrador, se reactualiza.

Como da a conocer Botero Mejía, J. (2007).

Los pescadores afirman que sólo saliendo al mar con hombres mayores y experimentados en el oficio, observando cuidadosamente la naturaleza y escuchando los consejos de los demás pescadores, aprendieron a desempeñar la pesca con habilidad, destreza, responsablemente y basándose en múltiples conocimientos¹³.

Esta forma de aprendizaje empírica permite que el nuevo pescador conozca los cambios de las mareas, las horas indicadas para pescar, el respeto por los espíritus que habitan en el mar, pescar de manera abundante.

Estos conocimientos que son acervo de la comunidad se conocen en lo cotidiano, en la espontaneidad de la interacción, en el vivenciar del mismo relato y valga la pena decir que mantienen aspectos de otras culturas, ya que existe sincretismo entre las culturas a manera de Néstor García Canclini, se

12. Domínguez Cáceres, R. (2011). Reseña de "Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra" de Walter J. Ong. Razón y Palabra, p. 10.

13. Botero Mejía, J. (2007). Oralidad y escritura en la isla de San Andrés. *Universitas Humanística*, p. 82.

pertenece a culturas híbridas; no obstante, hay aspectos culturales que así hagan parte de varias comunidades, tienen su particularidad en cada región.

Ahora bien, hay tradiciones orales que mantienen similitudes unas con otras, los relatos contienen simbologías parecidas, lo anterior se presenta, porque como seres en el mundo contamos con los mismos miedos, desafíos, intereses y preguntas. Por otro lado, hay autores que están a favor de defender la impronta de las tradiciones orales, otros que consideran importante el recurrir a la escritura para mantenerlas y no sólo se precisa escribir en las lenguas reconocidas si no en las nativas con sistemas gramáticos o con los vocablos que se encuentren en ellas.

Las tradiciones orales, son el soporte de la escritura, pues que haría esta última, sin el bagaje cultural y la riqueza de su esencia, sin saber que signos expresar, la escritura tendría que inventar sus propios mitos, sus propias creencias y sus propios olvidos. Para algunos autores el mito no es perdurable, si no se reafirma en la escritura como medio para sustentarse en el tiempo, este es el caso de Erik Havelock (2008) quien afirma:

Respecto al estudio de lo momentáneo en la oralidad es que estas mismas teorías deben estudiar no solo el carácter efímero de la oralidad, sino tal como queda conservada en forma duradera. En este acto está ligado a la tradición que se transmite de generación en generación y que da vida a la escritura¹⁴.

Es respetable y depende de la comunidad utilizar o no la escritura para recrear o mantener sus relatos, estas dos formas de expresión la oralidad y la escritura deberían hermanarse para ser leídas por las nuevas generaciones contrarrestando así el olvido y pérdida de algunos relatos; no obstante, su escritura no garantiza su permanencia, sino pasar de la lectura y transcripción, a la expresión y uso de ellas en los espacios comunitarios y educativos.

Como da a conocer Botero Mejía, J. (2007).

La oralidad y la escritura son dos medios diferentes de comunicación a través de los cuales se intercambia información. Cada uno favorece de diferente manera la creación de hábitos de expresión, de estructuras de pensamiento y de procesos cognitivos. Cada uno constituye formas particulares de codificación de significados, formas de representar el mundo y de posicionarse en él (Olson, 1999). Así, pues, se debe “entender lo oral y lo escrito no como polos enfrentados sino como variaciones de las formas en que está dividido el mundo del discurso” (Feberosky, 1998: 9)¹⁵.

Tanto la tecnología oral como la escrita pueden complementarse, muchos grupos étnicos han plasmado su historia, sus relatos, sus tradiciones orales para difundirlos y transmitirlos.

De cada interacción oral se producen insumos para la escritura y de esas oralidades nacen nuevas oralidades y están se reinterpretan produciendo nuevos textos, textos que conservan ante todo la esencia de su creación, como el mito instauran sentidos vivenciales que se reactualizan para el mundo de hoy.

La oralidad en su esencia sobrepasa situaciones, épocas y la escritura de manera paralela construye escenarios de validez, criticidad y proyección de aquello que subyace a cada ser humano, que le pertenece y está dentro de él y trae de sus ancestros, como la palabra de vida, palabra de creación. La oralidad trasciende, conduce y es memoria, común-unidad, más que palabra, respuesta para los seres en el mundo de hoy, proyección de la espiritualidad que se establece en un continuo que da vida a escenarios pasados, vividos y que son ahora presente.

Cuando el abuelo Calpa, si él, el que nació en Tabiles, a quien lo cubrió de ceniza una de las explosiones del volcán Galeras, y hundía en ella sus pies, se sacaba la ruana para sacudirla de la espesa y gris polvareda, él refería sus vivencias, decía que cuando había temblor, el hacía como sus antepasados, se tiraba en el piso en forma de cruz y escuchaba los quejidos de la mujer madre tierra, se sabía

14. Havelock, Erick A. (2008). *Musa aprende a escribir*, Barcelona: Paidós, p. 58.

15. Botero Mejía, J. (2007). *Oralidad y escritura en la isla de San Andrés*. *Universitas Humanística*, p. 287.

abuelito que estabas abrazando a la madre grandiosa de la que se procede. Él decía que llegará el día en que habrá mucho dinero y nada que comer y miren como está el mundo hoy en día; también refería, que sus abuelos le dijeron que llegará una época en que habrá tantas mujeres que los hombres se van a tener que subir a los árboles, quizá esto ya esté ocurriendo...

Se cuenta todo esto para dar a conocer como las tradiciones orales llenan la vida y corresponden a respuestas para los descendientes, entonces la tradición oral se vivifica en las familias y las comunidades y depende de cada ser conferirles un espacio en el mundo y en las generaciones de hoy. Lo que contó el papá señor se lo contará y escribirá, narrará y reescribirá, se lo dirá para vivir en sus palabras, para ver el universo de forma diferente y consolidarse en él; además y más allá del recuerdo, se lo expresará por escrito, para ser manifestación de quienes no tienen cerca el oído para escuchar la voz del abuelo Calpa.

Lo anterior, nos lleva al entendimiento de que cada abuelo como biblioteca viva se trasmite en las palabras de sus descendientes y las proclama en el escrito.

Como da a conocer Manani Yapura, V.H. (2016):

El deseo de aprender a escribir en castellano no se ha acelerado por razones religiosas ni nacionalistas, sino con el fin de evitar la usurpación de sus tierras. Dicho de otro modo, los miembros del ayllu Sikuya lo han visto como un medio de manipulación. La escritura alfabética ha sido entendida de esta manera y no como un mecanismo que les permita registrar y almacenar los eventos históricos, culturales y sociales de su cotidianidad¹⁶.

Encontramos en las nuevas formas de asumir el mundo que el hombre utiliza la palabra en todos los ámbitos de la vida y la escritura como la posibilidad de conocimiento para mantener lo que le corresponde por derecho, de este modo, el ser instaura, nuevas oralidades que le permiten interpretar su existencia.

Muchos indígenas han aprendido el castellano para consolidarlo como una herramienta de defensa de lo propio y se considera que asumir otras formas de expresión con un fin determinado, les permite la construcción de nuevas oralidades, de nuevas formas de manifestación y de mantener el entramado cultural que contiene formas propias y las que se han asumido por los diversos cambios que la sociedad les presenta.

Como da a conocer Manani Yapura, V.H. (2016):

La oralidad está asociada con: “libertad, polisemia, colectivismo creatividad y fidelidad original” (Lindenberg, 1998: 86), en la misma línea otro autor sostiene: “aunque las palabras están fundadas en el habla oral la escritura las encierra tiránicamente para siempre en un campo visual” (Ong, 1994: 21). En términos operativos la oralidad al igual que la escritura modifica las relaciones sociales dentro de un grupo. En el caso de las sociedades donde la presencia de la escritura es mínima, la oralidad juega un papel fundamental en la reconfiguración social, política y cultural¹⁷.

Algunos autores abogan por la oralidad y otros por la escritura resaltando sus bondades, otros por el contrario, han creado una disputa entre ellos, alejándolas e incrujiéndolas en mundos aparte, en razas únicas que no permiten la mezcla de sus esencias, por esto, el texto presente busca caminos de reconciliación que las una y las reconozca como formas de expresión complementaria.

La interpretación de la oralidad y la grafía de la escritura son los nuevos caminos para la formación de seres éticos y dispuestos a mantener sus culturas en medio de los cambios tecnológicos, sociales y políticos.

16. Mamani Yapura, Víctor Hugo (2016). “Los senderos de la oralidad y la escritura en el ayllu Sikuya”. Punto Cero, año 21 (32), 95-103, julio. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana San Pablo.

17. *Ibíd.*, p. 3.

Conclusiones y Recomendaciones

La oralidad como la escritura representan formas de expresión que se instauraron para que el hombre mantenga su entramado cultural que mantiene aspectos propios como los que él ha retomado. La oralidad se expresa en aquello que el ser humano cuenta, es y en como educa a sus descendientes. La escritura al ser utilizada para la dominación fue discriminada en un pasado por las comunidades subyugadas; sin embargo, hoy les ha permitido la salvaguarda de sus valores culturales. Cuando la oralidad y la escritura se hermanan se constituyen como forma de integración de las sociedades. El conocer las oralidades y las escrituras de los diversos grupos conduce a la comprensión de que se cuenta con formas de vida que unen de una o varias maneras con otros pueblos. Las formas de oralidad y las formas de escrituras dicen de las formas de vida del hombre en el mundo, de cómo se asumen y como se proyectan en un mundo cambiante. La narración oral y la escritura vinculan respuestas para los seres humanos, que le permiten comprender el mundo que lo rodea y los diversos pensamientos y culturas que habitan en esta parte del cosmos, el continuum del tiempo, el eterno retorno que hace hermanos y reconocer y expresar los pasos del hombre en el mundo.

Referencias

- Botero Mejía, J. (2007). Oralidad y escritura en la isla de San Andrés. *Universitas Humanística* (64), 275-289.
- Domínguez Cáceres, R. (2011). Reseña de "Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra" de Walter J. Ong. *Razón y Palabra*, 16 (75).
- Getial, M. L. & Romo, R. S. (2010). *Tradición oral en el Centro Educativo Pueranquer del resguardo indígena de Yascual*. Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD. Escuela Ciencias de la Educación. Licenciatura en Etnoeducación. Túquerres.
- Havelock, Erick A. (2008). *Musa aprende a escribir*, Barcelona: Paidós.
- Mamani Yapura, Víctor Hugo (2016). Los senderos de la oralidad y la escritura en el ayllu Sikuya. *Punto Cero*, año 21 (32), julio, 95-103, Cochabamba: Universidad Católica Boliviana "San Pablo".
- Peña Lora, M. (2014). Un reto cultural de la actualidad: la preservación de la cuentería popular latinoamericana. *Desafíos*, 26 (2), 217-236.
- SANDOVAL BARRERA, Humberto (1995). *Hermenéutica de la cultura*. Bogotá: Unisur, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.
- Silva, L.; Jiménez, N. (2016). *Elementos etnoliterarios en los procesos etnoeducativos de la cultura Pasto*. Trabajo de grado Maestría en Etnoliteratura, Udenar.
- Silva, L. (2018). *Módulo Lengua Nativa 3*. Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Escuela Ciencias de la Educación, Licenciatura en Etnoeducación.
- Zúñiga Ortega, Clara Luz (2009). El espacio de la Etnoliteratura. *Revista Mopa-Mopa* (19), Pasto: Iadap-Universidad de Nariño.

Incrustación de una ideología ateneísta en la prosa de Julio Torri

MIGUEL ÁNGEL GALINDO N.
Universidad de Guadalajara
galindonmiguel@gmail.com

Resumen

A inicios del siglo XX en México, nació el Ateneo de la Juventud, un movimiento intelectual y parteaguas cultural de todo el país. Uno de los representantes de este movimiento fue Julio Torri. Si se prestara atención a su obra, se puede descubrir cómo plantea los mismos ideales ateneístas en varios de sus escritos, sobre todo la idea de “intelectual” y de “cultura literaria”.

¿Cómo plantea esta idea de intelectual mexicano?, y, ¿cómo se vincula con los preceptos ateneístas? Las respuestas pueden darse por la recepción de Wolfgang Iser y Roman Ingarden, pues plantean cómo el lector interpreta la obra de arte literaria, y hace suyos ciertos conceptos, en este caso: la idea del intelectual.

Revisando la recapitulación que Serge I. Zaïtzeff hace de la obra de Torri, se podría ver plasmada esta ideología, la cual podría usarse como referente de estudios literarios de esta época.

Palabras clave: Julio Torri, Intelectual, Literatura mexicana del siglo XX, Ateneo de la Juventud, Teoría de la recepción.

1. El rigor de un método: El positivismo en México

Es menester en el área de las Humanidades hablar del proceso humano, de todo aquello que nos identifica y nos permite ser una especie distinta a lo que los otros seres vivos. Desde Aristóteles hasta los más contemporáneos, el ponerse a pensar en torno a la labor intelectual, es la intención de muchos escritores. Este proceso de elevación del alma intelectual y de la razón misma se vio mermada en el México de inicios del siglo xx. A partir de las reformas del presidente Benito Juárez y con las ideas un tanto cerradas de Porfirio Díaz, el país cayó en un freno llamado “Positivismo”, el cual limitó un poco la formación humanística en las escuelas y cerró parte del libre albedrío de la clase media mexicana.

El gobierno abrazó el positivismo francés introducido en México gracias a Gabino Barreda con la idea de que, si adaptaba esta corriente a las exigencias educativas del liberalismo, obtendría la tradición cultural y el método educativo que urgían en su tiempo. Esto propició varios cambios que se veían necesarios para el mundo de ese entonces¹.

1. Monsiváis, C. (2011). *La cultura mexicana en el siglo XX*. México: El Colegio de México, p. 21.

Gabino Barreda, prócer en tiempos de Porfirio Díaz, era fiel seguidor de la ideología del francés Auguste Comte y su *Discours sur l'esprit positif*. Estas ideas positivistas hablaban de lo importante del método científico y de una estabilidad moral propia de una clase civilizada. Recordemos que Francia había salido de una gran guerra y los comportamientos “revolucionarios” buscaban solaparse por medio de esta filosofía. Por ello, Barreda trató de impulsar el positivismo como un nuevo estandarte educativo de su tiempo, creyendo que, de este modo, se devolvería a la comunidad mexicana todo lo que había perdido tras tantos conflictos bélicos. En sus ensayos, Barreda explica que el ciudadano, además de sus deberes políticos, tiene que llenar deberes morales propios de la fe². Entiéndase esto como algo extensible a todo Latinoamérica, en parte, por el intento de civilizar a la población después de que los conquistadores europeos perdiesen control de sus territorios americanos³. Barreda venía de una tradición donde la moralidad era primordial; pero, al estar permeado por la ideología de Comte, también quería que la población mexicana tuviese una buena influencia de las ciencias, sobre todo, para que no volviera a ocurrir una guerra como la que había assolado a México.

Desde esta perspectiva, lo que se vendió al gobierno porfirista fue —si se permite la alusión histórica— un pase en tren hacia el progreso, comprensible si se recuerda que en sus tiempos Comte “[...] considera la palabra positivo «como lo contrario de lo negativo», y de ahí concluye que la filosofía positiva está destinada no a destruir, sino a organizar”⁴. Siendo así, el positivismo llegó para reorganizar a la nación en medio de tantos problemas, asentando el arquetipo del intelectual como un hombre de Estado, un intelectual organizativo, alguien que no necesitaba el cambio.

2. La semilla de la revolución cultural: El Ateneo de la Juventud

Como contrapartida, las personas educadas bajo este positivismo se vieron en la necesidad de incursionar en una reforma educativa a su vez. Así, figuras intelectuales que hoy día son nombres recurrentes como: Antonio Caso, José Vasconcelos, Pedro Enríquez Ureña y Alfonso Reyes, decidieron ser parte de un cambio radical en la forma de enseñar. Para lograr estas mejoras, se tuvieron charlas recurrentes entre este grupo de intelectuales, así como la impresión de diversas revistas, como *Nosotros*⁵. La difusión que se le hizo a este movimiento fue considerable para diversos grupos de escritores de su tiempo. Muchos podían abonarse a este rompimiento en la ideología; personalidades de la talla de Martín Luis Guzmán, Julio Torri, Ricardo Gómez Robledo, Jesús T. Acevedo, Enrique González Martínez, Manuel M. Ponce, Diego Rivera y Martín Luis Guzmán respaldaron esta iniciativa⁶.

Estos jóvenes intelectuales mexicanos se llamaron “El Ateneo de la Juventud”. El título es evidentemente una referencia a las lecturas clásicas que hacían, pues entre su biblioteca tenían obras destacadas en el mundo letrado. No sólo los clásicos de su tiempo, sino los tantos volúmenes adorados

-
2. El positivismo no sólo incluye la educación laica reclamada por los liberales. A partir de su discurso inaugural del 16 de septiembre de 1867, Barreda enuncia un plan general de gobierno: “Libertad, orden y progreso; la libertad como medio, el orden como base y el progreso como fin”. Se ha derrotado una invasión “imperial”, se ha constituido un Estado, pero no se ha logrado la unificación, no se ha controlado el caudillismo regional, no existen las condiciones que aseguren el desenvolvimiento de la industria y persiste la intolerancia de los conservadores (Monsiváis, 2011: 22).
 3. Aunque no es el único, pero sí uno de los más conocidos, en Venezuela tenemos a Manuel Carreño, un catedrático traductor de obras moralistas que dio como resultado en 1853 el *Manual de urbanidad y buenas maneras para jóvenes de ambos sexos*. Este libro es anterior al pensamiento positivista, pero es claro que fue uno de los que leían esta clase de próceres. La educación en colegios católicos, la contratación de institutrices y tutores particulares era parte de la cotidianidad de inicios del siglo xx en México, pero sus inicios los podemos rastrear hasta cuatro siglos antes de que esto se popularizara en América (Elias, 2016: 149-186).
 4. Velázquez, C. (2006). “Augusto Comte, fundador de la sociología” en *Elementos: Ciencia y cultura*. Julio-septiembre 13 (063). Puebla: Benemérita Universidad de Puebla, p. 31. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/294/29406305.pdf>
 5. Vagamente *Fundación Televisa* —así como otros tantos artículos— hace un recuento de este movimiento destacando el valor de la “amistad” como lo más importante que tenían. Si bien su alianza intelectual ayudó a que se convirtieran en personas importantes en el devenir histórico, deseo rescatar más sus lecturas y campos culturales (“El Ateneo de la Juventud fue, en esencia, un grupo de amigos [...]”).
 6. Monsiváis, Op. cit, p. 41.

en la Universidad de Salamanca que fueron seña de lo que debía ser una buena cultura literaria, y es por esto por lo que en sus círculos de lectura aparecían Ovidio, Cicerón y Platón que servían de santo y seña en su argumentación y estilística.

Recordemos que México estaba en sus inicios de la Revolución mexicana, por lo que la misma sangre inflamada buscaba salir a flote; pero no con fusiles y machetes, sino con el ataque profundo de la pluma. Por esto se reunieron a reflexionar, desde su primera conferencia en 1907, donde —además de retomar ideas clásicas— hablaron en contra del sistema positivista que les había educado⁷. Querían cambiar la situación del mexicano desde la cultura. La alfabetización era un punto importante, como lo venía mencionando el positivismo; sin embargo, faltaba la reflexión y el alma crítica. Buscaban que las humanidades y las artes fueran modificadas, no sólo en su interpretación, sino en su técnica y hechura. Para los ateneístas todo lo que resultó de la revolución les parecía como un torbellino que desquició sus vidas en el exilio y la derrota⁸, se sentían sin un lugar en su sociedad contemporánea y como exiliados debían congregarse para fundar entre ellos un verdadero lugar al cual llamar suyo. Por esto las reuniones donde Antonio Caso, así como en otros lugares, donde celebraban cenas y escenas propias del banquete platónico. Querían ser rigurosos en sus estudios, y por eso volteaban su órlica mirada hacia los clásicos, descubriendo que algo quedaba ahí. Su severidad era tal que buscaron el conocimiento del francés, del inglés, del alemán, así como del griego y del latín, todo con la idea de que si buscaban ser expertos en la crítica, no sólo debían entender sus ideas, sino también saber pronunciarlas.

Los jóvenes del Ateneo se preocupaban por encontrar la estética de esos escritores; pero también en cómo decir las cosas. Un ejemplo magnánimo es el de Alfonso Reyes, un teórico reconocido mundialmente. Estos intelectuales buscaban este modo de leer y de escribir, de hacer llegar su mensaje por medio de sus escritos⁹. Qué mejor manera de diseminar su mensaje que por medio de la educación. No solo siguieron el dechado ateneísta en sus conversaciones y conferencias, llegaron a un nivel de congruencia tal que muchos de ellos acabaron siendo profesores porque querían compartir esta crítica. Se creían una anomalía generacional, algo contrario al positivismo, la revolución intelectual en medio de la verdadera Revolución, y por ello buscaron, después de los conflictos armados, acercarse a los que serían los nuevos intelectuales. El Ateneo de la Juventud buscó plantar la semilla crítica y comunicarse con las almas nuevas de su México, para plantar un futuro campo de lectores, de pensadores, de seres humanos plenos.

3. La inteligencia despunta con gracia: la figura del intelectual en la obra de Julio Torri

Entre tantos intelectuales con ideales parecidos, surge la figura de Julio Torri (Saltillo, Coahuila, 27 de junio de 1889 – Ciudad de México, 11 de mayo de 1970), un escritor preocupado por su tiempo y por continuar los preceptos del Ateneo de la Juventud. Escribió escenas afines a su contexto y, en consecuencia, marca el ideal ateneísta por medio de un aparato crítico y de llamar a los antiguos clásicos para que repiquetearan la mente de sus lectores.

Desde su juventud fue inquieto pensador. En la Escuela de Derecho causó revueltas entre sus compañeros siendo un lector aguzado e inquisitorial, ahí conoció a Alfonso Reyes quien se graduó de esta misma escuela con el título de abogado tres meses antes que Torri. Desde ahí se forjó una excelente

7. Los ateneístas son partidarios del Estado laico, defienden las conquistas educativas del positivista Gabino Barreda, así discrepen del positivismo. Al atacar los conservadores a Barreda, los miembros del Ateneo de la Juventud organizan una velada (22 de marzo de 1908) que resulta ser “una de las polémicas pedagógicas más significativas que hayan apasionado a nuestro país” [...]. El acto es una respuesta airada a la intentona reaccionaria del doctor Francisco Vázquez Gómez que en su folleto *La enseñanza secundaria o preparatoria en el Distrito Federal* reitera la crítica de la Iglesia católica a la educación laica, “causante del ateísmo y el extravío de las almas”. El periódico ultraconservador *El Tiempo*, en su editorial del 10 de enero de 1908, lleva al límite la crítica de Vázquez Gómez: “El plan de Barreda dio frutos amargos y aflicciones, males sin cuento para la patria, pues los que estudiaron en la Preparatoria abandonaron las creencias, se burlaron de la religión, de las tradiciones familiares [...]” (Monsiváis, 2011: 28-29).

8. Krauze, E. (1998). *La historia cuenta. Antología*. México: Tusquets, p. 145.

9. Cfr. Plaza de Armas [nodulotv]. Evocaciones requeridas de Julio Torri. Abril 30, 2012 [archivo de video]. (6 de junio de 2012) Recuperado de <https://youtu.be/2w7ZpHmfsCA>

amistad. Fue, además, esta relación la que permitió que conociera a Pedro Henríquez Ureña y vivieran juntos por un tiempo para solventar etapas de pobreza. Así, entabló relación con Antonio Caso, quien les invitaba a su biblioteca a sus reuniones del Ateneo¹⁰.

Ya en estas andadas, se unió al Ateneo de la Juventud. Vasconcelos dice en la entrevista que le hace Emmanuel Carballo en su libro *Protagonistas de la literatura mexicana*: “Torri es entre nosotros, por su ascendencia italiana, una de las pocas personas que emplean la ironía. Cualidad rara la suya, ya que en México falta la nota humorística. Es una lástima que no haya desarrollado íntegramente está insólita cualidad. Esperemos todavía que nos depare una sorpresa”¹¹. Esta sorpresa, sus libros publicados, tardaban en llegar, eran lentos, porque, aunque tenía mucho qué decir, demasiado qué criticar, semejantes materias de la imaginación, Torri dudaba siempre de inmortalizar su tiempo en un libro. Sin embargo, participó constantemente en la revista *Nosotros y Cvltrva*, publicaciones que querían reactivar en la juventud ese gusto por las letras y por la filosofía¹².

Es normal que un escritor hable de su propio contexto, que mencione su vida cotidiana y sus lecturas —o “biblioteca”, como se puede denominar al bagaje cultural de lecturas hechas por el autor—. El Ateneo buscaba despertar a la sociedad y llevarla a un nivel de crítica más elevado, el acto de escribir, por lo tanto, es una gestión cultural y sirve para que los lectores, al ver estos detalles, estos cuentos, estos escritores frustrados, o mismos libros hablantes, quiera buscar un poco más de este mundo intelectual, de modo de que “[...] la exactitud y la ironía [sean] características de la imaginación regidas por la inteligencia [...]”¹³. Pero Torri escribía poco y publicaba mucho menos, un caso muy similar al de Borges que decía que más que presumir sus escritos, presumía sus lecturas. Muy curiosa esta relación, pues Torri conocía relativamente poco la obra de Borges. Escribía para sí. No buscaba imprimir sus textos pese a la ideología del ateneo. Martín Luis Guzmán mencionó alguna vez que, en las cenas del Ateneo, Julio Torri era amo y señor de la conversación y todos escuchaban atentos la elegancia, la precisión y la sobriedad de sus palabras. Buscaba una excelencia, la cual, en palabras de Zaitzeff: era la búsqueda por empaparse de la cultura literaria antes que las propia. Torri señala en la entrevista con Emmanuel Carballo para *Protagonistas de la literatura mexicana*, que, en su primer libro, *Ensayos y poemas*, trató de redondear los temas hasta hallar la perfección¹⁴.

Muchos son los adjetivos que podrían describir la obra de Julio Torri. *Ensayos y poemas* (1917), *De fusilamientos* (1940) y *Tres libros* (1964) son el total de su obra. Serge I. Zaitzeff nos dice en su antología que “Torri ha dejado a lo largo de su reducida obra una rica fuente de observaciones que revelan una lúcida conciencia de lo que se proponía hacer como escritor” esto son “[...] pensamientos y alusiones al quehacer literario”¹⁵. Pero particularmente, la exposición que hace Enrique Anderson Imbert en su *Historia de la literatura hispanoamericana* es sumamente poética. “Sus prosas son finas, intencionadas, maliciosas. Reprimen la sonrisa: quien no sepa adivinarla queda burlado. La inteligencia despunta con tal gracia que uno la saluda como si fuera la poesía misma. Sus prosas poemáticas en realidad están hechas con inteligencia: la fantasía se deja ordenar por ella”¹⁶. Como ya se ha venido mencionando, la intelectualidad es tan importante para Torri —como ateneísta y como escritor— que él mismo plantea este compromiso hacia la literatura en sus textos. En un caso de “El almanaque de las horas” escribe:

10. Julio Torri se burla de que la biblioteca que poseía era llamada por sus amigos ateneístas “La Biblioteca del Estudiante Pobre”, la cual, pese a la modestia de las ediciones, eran verdaderos clásicos que le sirvieron para más tarde la publicación de *Diálogo de los libros*. En Carballo, E. (2003). *Protagonistas de la literatura mexicana*. México: Porrúa, pp. 139-140.

11. *Ibíd.*, p. 10.

12. Cfr. Vargas Lozano, G. (2010). “El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana” en *Literatura mexicana. Estudios y notas*. 21 (2). México: Universidad Autónoma de México. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25462010000200003

13. Monsiváis, Op. cit, p. 41.

14. Carballo, Op. cit. p. 144.

15. Zaitzeff en Torri, J. (2011). *Obra completa*. FCE, México.

16. Anderson Imbert, E. (2005). *Historia de la literatura hispanoamericana II. Época contemporánea*. México: FCE, p. 73.

—Mi vocación literaria es tan corta que tengo que prescindir de matrimonio, ambiciones, etc., pues cualesquier preocupación de este orden la dominarían y anonadarían¹⁷.

Desde los aspectos más inocentes, como se ve anteriormente, hasta los más mínimos detalles, como un texto citado en varias ocasiones por la crítica, pues es una muestra sumamente hermosa de lo que es el academicismo. Un cuento-ensayo que inaugura *Ensayos y poemas* es una alabanza a esas pequeñas citas y referencias que tanto adoraba Torri¹⁸. “El epígrafe” nos describe de forma tan sublime lo que es este pequeño paratexto.

El epígrafe se refiere pocas veces de manera clara y directa al texto que exorna; se justifica, pues, por la necesidad de expresar relaciones sutiles de las cosas. Es una liberación espiritual dentro de la fealdad y pobreza de las formas literarias oficiales, y deriva siempre de un impulso casi musical del alma. Tiene aire de familia con las alusiones más remotas y su naturaleza es más sutil que la luz de las estrellas.

A veces no es signo de relaciones, ni siquiera de relaciones lejanas y quebradizas, sino mera obra del capricho, relampagueo dionisiaco, misteriosa comunicación inmediata con la realidad.

El epígrafe es como una lejana nota constante de nuestra voz, en el tiempo pasado (p. 102).

Volviendo al tema de lo que es un ensayo, Torri plantea esto también en otro texto: “El ensayo corto”.

El ensayo corto ahuyenta en nosotros la tentación de agotar el tema, de decirlo desatentadamente todo de una vez. Nada más lejos de las formas puras de arte que el anhelo inmoderado de perfección lógica. El afán sistematizador ha perdido crédito en nuestros días, y fuera tan ocioso embestirle aquí ahora, como mal de la hoguera en una asamblea de brujas.

No es el ensayo corto, sin duda alguna, la más adecuada expresión literaria ni aun para los pensamientos sin importancia y las ideas de más poca monta. Su contenido de apreciaciones fugaces —en que no debemos detener largo tiempo la atención so pena de dañar su delicada fragancia— tiene más apropiada cabida en el cuerpo de una novela o tratado; de la misma manera que un rico sillón español del siglo XVI estaría mejor, sin disputa, en una sala amueblada al desolado gusto de la época, que en el saloncito *bric-à-brac* en que departimos de la última comedia de Shaw, mientras fumamos cigarrillos y bebemos whisky y soda. A pesar de todo, el *bric-à-brac* hace vacilar aún a las cabezas más firmes.

Es el ensayo corto la expresión cabal, aunque ligera, de una idea. Su carácter procede del don de evocación que comparte con las cosas esbozadas y sin desarrollo. Mientras menos acentuada sea la pauta que se impone a la corriente loca de nuestros pensamientos, más rica y de más vivos colores será la visión que urdan nuestras facultades imaginativas.

El horror por las explicaciones y ampliaciones me parece la más preciosa de las virtudes literarias. Prefiero el enfatismo de las quintas esencias al aserrín insustancial con que se empaquetan usualmente los delicados vasos y las ánforas.

El desarrollo supone la intención de llegar a las multitudes. Es como un puente entre las imprecisas meditaciones de un solitario y la torpeza intelectual de un filisteo. Abomino de los puentes y me parece, con Kenneth Grahame, que “fueron para gentes apocadas, con propósitos y vocaciones que imponen el renunciamiento a muchos de los mayores placeres de la vida”. Prefiero los saltos audaces y las cabriolas que enloquecen de contento, en los circos, al ingenuo público del domingo. Os confieso que el circo es mi diversión favorita (pp. 118-119).

Esto sintetiza parte de su misma poética, y también de su ideología: “Mientras menos acentuada sea la pauta [...], más rica y de más vivos colores será la visión que urdan nuestras facultades imagina-

17. Torri, Op. cit., p. 166. Las citas de la presente edición serán consignadas en el cuerpo del texto.

18. El término “cuento-poema” se coloca aquí porque pese al título del libro, este se mueve entre dos mundos: el de la metáfora y el del argumento; o podríamos llamarlo “texto en prosa”, para utilizar el término dado en su tiempo a cualquier texto que no fuese lírico. “Las prosas de Torri son tan bellas como extrañas. En ocasiones son poemas en prosa; en otras, cuentos, estampas, fábulas, ensayos en su acepción original. Si se tiene en cuenta el tiempo en que fueron escritas, todas ellas son *revolucionarias*, innovadoras”. En este mismo cariz, en el mismo libro de Protagonistas de la Literatura Mexicana, Emmanuel Carballo refiere que este tipo de textos “[...] condensa en ciertas prosas la pequeña dosis de belleza que puede caber en una breve obra maestra”, con lo que podemos entender que hasta él mismo termina utilizando este concepto para no causar conflicto entre los tan variados géneros que rompe y fusiona (Carballo, Op. cit., pp. 147-149).

tivas”. Repasemos estas palabras y nos daremos cuenta de que son los subterfugios y disimulaciones realizados al momento de enseñar algo. El buen profesor —como el ateneísta— sabe incluir enseñanzas en todo lo que hace con sus alumnos, y es justo lo que está dándonos a entender en estos ensayos cortos, dogma que repitió en sus años docentes, cuando dio clases a José Emilio Pacheco y a Beatriz Espejo. De esto mismo se llega a burlar en algún momento, porque incluso los personajes del cuento “La cocinera”, hablan de lo importante de saber las fuentes, pero coqueteando con la farsa, sobre todo con el tema de la cita, algo que como el epígrafe, coleccionaba.

—Su conversación, profesor, es muy instructiva. Y los textos que usted aduce vienen muy a pelo.

—Debe citarse, a mi parecer —dijo una señora—, cuando se empieza a olvidar lo que se cita.

—O más bien cuando se ha olvidado del todo, señora. Las citas sólo valen por su inexactitud.

Un personaje allí presente afirmó que nunca traía a cuento citas de los libros, porque su esposa le demostraba después que no hacían al caso (p. 152).

Genaro Fernández Mc Gregor en su entrevista con Carballo dice sobre Torri: “En nuestras reuniones, Julio escuchaba, de pronto decía dos frases de gran efecto, incisivas, graciosas, y de nuevo queda mudo. Si no se ejercitara tan rigurosa autocrática, sería, además de excelente, un escritor fecundo. Le horroriza el hecho de dejarse ir”¹⁹. Así, podemos remitirnos a esas reuniones y darnos cuenta de que —en efecto— Torri era un aguzado orador, por sus referencias, por sus citas; pero que no llegaba a consumir en su parte escrita, la cual —como hemos visto— era un tanto caótica al momento de entremezclar géneros. Julio Torri no es el único que ha usado esta estrategia —Borges, Reyes—, pero sí es de los que la dominan y establecen como su *modus vivendi*. Tratar de que el pueblo despierte, que tenga un poco de cultura letrada al momento de leerlo o de escucharlo, ya que esto será el modo en que se plante la semilla de intelectualidad en las futuras generaciones. A pesar de esto, no siempre es tan optimista. En “La humildad premiada” cuenta la historia de un profesor que se embotó de citas y referencias.

En una universidad poco renombrada había un profesor pequeño de cuerpo, rubicundo, tartamudo, que como carecía por completo de ideas propias era muy estimado en sociedad y tenía ante sí brillante porvenir en la crítica literaria.

Lo que leía en los libros lo ofrecía trasnochado a sus discípulos en la mañana siguiente. Tan inaudita facultad de repetir con exactitud constituía la desesperación de los más consumados constructores de máquinas parlantes.

Y así transcurrieron largos años hasta que un día, a fuerza de repetir ideas ajenas, nuestro profesor tuvo una propia, una pequeña idea propia reluciente y bella como un pececito rojo tras el irisado cristal de una pecera (p. 139).

Es posible interpretar este texto como lo que pasaría al seguir con el positivismo: el extremo opuesto al ideal ateneísta; sin embargo, también puede verse como un inocente roce entre estos movimientos. El pasar de sólo repetir cosas a un estadio propio del despertar —ese pececito rojo tan bello y calmo que ilumina los días de muchos— puede verse desde ambos aspectos; pero la segunda lectura me parece la más alentadora, sobre todo si tomamos en cuenta que Torri buscaba justo esto. El 4 de enero de 1917, en medio de un *maelstrom* emocional, mandó una carta a Pedro Henríquez Ureña donde escribe: “Necesito estudiar mucho, rehacer mi cultura, refrescar el stock de mis citas. No me abandona la desconfianza en mí mismo, y a veces me siento y encuentro extraordinariamente *snobish*” (pp. 14-15)²⁰. ¿Es esta búsqueda

19. *Ibíd.* p. 47.

20. Alfonso Reyes a su vez, menciona en *Protagonistas de la literatura mexicana: Julio en plena Revolución*, fingía fuegos de artificio con las llamas de la catástrofe (“De fusilamientos”, por ejemplo). Es un humorista intenso, desconcertante. Su prosa es magia pura.

En su reseña, “La literatura mexicana bajo la Revolución” (publicada en 1917), Reyes refiere, a Torri: “Y muy pronto hemos de ver un libro [*Ensayos y poemas*, 1917], tan deseado por nosotros, de Julio Torri... ‘Para fines de este año —nos escribe Mario Silva— creo que Julio nos dará su libro, que será, sin duda, el más interesante de los que en este país se hayan escrito’. Y antes nos había dicho Torri: ‘Pronto te llegará un pequeño libro mío. Por exigencias de Pedro Henríquez, y falta de dinero, me resolví a salir a la plaza del vulgo. Perdonadme vosotros’. Gracias sean dadas a ese amigo tan excelente; gracias a esa pobreza tan fecunda” (*Ibíd.*, p. 105).

de anhelo? ¿Es ese pez rojo lo que busca colocar en su pecera intelectual? Las fechas son terriblemente coincidentes, pues concuerda con la publicación de *Ensayos y poemas*.

Habría que recordar que Torri fue abogado, y no buscaba publicar como todos sus demás compañeros ateneístas; sin embargo, Reyes y Henríquez Ureña lo incitaban constantemente. Sabemos por las pesquisas de Zaitzeff que su padre, Julio Simón Torri, influyó bastante en este silencio editorial, pues exigía que siguiera una profesión adecuada para el estatus económico que esperaba de él; quizá por ello, Torri pulía sus textos hasta el desgaste —tanto literario como personal—. Pese a esta decisión tan tajante, escribe en *De fusilamientos*: “Escribe luego lo que pienses. Mañana ya será tarde. Tu emoción, tu pensamiento se habrán marchitado. El escritor ha de tener a su servicio una firme voluntad; siempre ha de estar dispuesto a escribir (esa sombra de la acción)” (p. 186). Negación o aceptación, pero por eso aceptó la ayuda de Alfonso Reyes para publicar sus libros por la Casa de España —ahora Colegio de México—²¹.

Quizá la literatura y el acto creador no sólo buscaba curar al pueblo tras el positivismo, sino a él mismo, en eso que Tolkien enuncia como la “búsqueda de anhelo y magia” que salvó su vida en la Primera Guerra Mundial y que le motivó a crear *Fantasía*, el mundo donde desarrolló sus historias. Tal vez el aforismo de Torri: “Quien no tenga nada que decir debe también escribir” (p. 165), es su forma de lanzar una afronta en contra de su no-escritura. En “El descubridor” este tema se ve mucho más a profundidad, e incluso él mismo pensaba que en él se veía reflejada su poética.

A semejanza del minero es el escritor: explota cada intuición como una cantera. A menudo dejará la dura faena pronto, pues la veta no es profunda. Otras veces dará con rico yacimiento del mejor metal, del oro más esmerado. ¡Qué penoso espectáculo cuando seguimos ocupándonos en un manto que acabó ha mucho! En cambio, ¡qué fuerza la del pensador que no llega ávidamente hasta conseguir la última conclusión posible de su verdad, esterilizándola; sino que se complace en mostrarnos que es ante todo un descubridor de filones y no mísero barretero al servicio de codiciosos accionistas! (Torri, 2011: 140).

Por otro lado, los libros son objetos enlistables bajo cierto simbolismo, es ciencia y sabiduría; así mismo es la representación del universo en un inmenso libro, el *Liber Mundi* (Chevalier, 2015: 644)²². Este universo de libros sirve a la par como escapatoria, los libros devienen en algo reconfortante, citando a Torri: “Abrir un diccionario, leer algo, dibujarse en el rostro una sonrisa de orgullo satisfactorio. El suave placer de ver confirmada una presunción filológica” (p. 179). Porque, ¿a cuántos intelectuales no les ha pasado esto? No sólo en diccionarios, sino cualquier suerte de libros, nos regodeamos al ver ciertos datos en estos universos de bolsillo, y esta emoción puede ser transferida a los nuevos estudiados, a los lectores que van aprendiendo el arte de la interpretación y nuevos discípulos de los ideales del Ateneo.

21. En otro de sus textos “Fantasías”, que tiene el apartado “Mutaciones”, Torri habla también del proceso creador, pero visto desde la perspectiva de la mezcla de géneros y de estilo.

El escritorzuelo innoblemente sentimental y cómicamente emotivo se convierte a la chita callando en el literato de moda más ameno e interesante. Declinará con lentitud el ídolo de una generación y su alto valer antiguo será secreto y recuerdo de algunos pocos. Los impacientes que dejaron la ruta del arte por logros más positivos e inmediatos se convencieron con los años que todos los caminos son ásperos y estarán arrepentidos de haber abandonado el que primero ensayaron. Yace hoy sepultado en vida oscura el mozo inquieto que pareció por un momento señalar con su pluma los nuevos derroteros. El poeta cuyo renombre persiste en situación privilegiada quebranta la ley del tiempo, según la cual todo debe desaparecer, hundirse y perderse en la nada y en el olvido.

A quien se le cerraron antaño las puertas de los salones, la dama de turbio pasado, en el presente es el más firme sostén de la virtud mesocrática y la más exclusivista e intolerante de las reinas (también efímeras) de la elegancia y la conducta. Si habéis preservado la facultad de sorprenderos, admiraros de que los antiguos criados suplanten a los viejos señores, de que las doctrinas muden de fanáticos y detractores. Aquellos que antes deshicieron luego edificaron, o viceversa. Los que primero encamaron la incivilidad y rusticidad hoy se escandalizan ante leve contravención a las leyes de la etiqueta. Quienes otrora campearon en los bandos de la tradición en la hora del día quisieran aniquilarlo todo, comenzando por el propio y estorbo pasado. Bohemios de ayer que garrapatearon en sórdidas tabernas poemas de rebeldía ahora condenan las locuras de la incorregible mocedad.

El tiempo se burla finalmente de todo y parece —como lo notó Balzac— «que la ironía es el fondo del carácter de la Providencia». Estas mutaciones, no bruscas pero sí considerables, nos llevan a mirarlo todo con recelo y a reírnos de nuestras inevitables contradicciones e insospechados avatares (pp. 170-171).

22. Chevalier, J. y Alain Gheerbrant (2015). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, p. 644.

Los libros sirven de refugio, pero también de presión. “Tras sus libros y papeles se hallaba el autor célebre mascullando blasfemias contra la turba de sus discípulos que con sus fáciles imitaciones habían arruinado completamente sus poesías y su fama” (p. 185)²³. Se puede observar, que tienen ambos lados, el memento, como el suspiro de lo bello, pero ese memento se puede convertir en un *memento mori*, un funesto recordatorio de la finitud.

Cómo se deshace la fama de un autor. Se comienza por elogiarle equivocadamente, por lo que no es principal ni característico en él; se le dan a sus ideas un alcance y una interpretación que él no sospechó; se le clasifica mal; se venden sus libros, que todos exaltan sin leerlos; se le aplican calificativos vacuos; el inevitable, el estimable, el conocido, el inolvidable, etc. Poco a poco disminuyen en revistas y libros las menciones y referencias a lo suyo. Finalmente se le cubre con la caritativa sombra del olvido. ¿Resucitará? (p. 184).

Pero como se vio anteriormente, la obra de Torri no es tan simple, ni polar, también debemos considerar qué efecto plantea en los lectores y los personajes. Partiendo de esto, uno de los cuentos de Julio Torres específica un diálogo que ocurre entre dos libros que acaban de conocerse en una biblioteca. Uno de estos ejemplares es adquirido en una librería, y el personaje busca completar todo el conocimiento al querer toparse con el resto de la colección, algo muy cotidiano en la vida de Torri, pues es justo lo que necesita específicamente el lector ideal ateneísta, en conseguir más datos y en prestarse o intercambiarse libros. Este mismo argumento puede ser confirmado cuando vemos que “Diálogo de los libros” está dedicado a don Alfonso Reyes. Aquí, la adquisición de un ejemplar hace juego con el otro, formando una red interpretativa en la biblioteca personal: “Y a vuelta de días, en la librería de un amigo mío di con un tomo séptimo del *Parnaso Español* de López de Sedano, edición de don Antonio de Sancha, del que poseía yo el libro primero” (p. 246). Por segundo, el texto que detona todo en este texto fantástico, pues demuestra que los libros pueden servir tanto como guarida, como de introspección: “Por algunos días traje este pensamiento en la cabeza, acabé por creer que era natural y verosímil que los libros conversaran entre sí, y aún me hubiera matado con quien lo contrario dijese [...] y día llegará en que, por temor a oír más devaneos y patrañas, no se deje dormir en sosiego a los pobres escritores, ni beber pacíficamente su vino” (p. 246), y que pese al resguardo del vino, ello siguen teniendo un poder enorme sobre los lectores, sobre todo los que sí conocen de ellos.

4. Conclusiones: Pasión y disciplina en la ideología ateneísta

“Los libros no están «vivos». En el mejor de los casos, son simples recordatorios de la excelencia del pensamiento, pero ciertamente no pueden pensar”²⁴, dice Martha Nussbaum en su libro *El cultivo de la humanidad. Una defensa de la reforma en la educación liberal*. Para Torri esto es verdad, y si bien, marca la importancia de escribirlos y de leerlos, también de pensar y reflexionar en torno a lo que hay en ellos, no repetirlo como el positivismo pedía; sino inmiscuirse más con el aprendizaje de la crítica.

A cuentagotas, Julio Torri va dejando entrever lo que es el ideal ateneísta, que para otros autores más cercanos a nuestros tiempos denominarían “cultura letrada” donde se involucran también la cultura de masas y la cultura popular para crear una nueva identidad discursiva que producirá un cambio en la realidad semiótica²⁵. Esta idea irá permaneciendo y entrelazándose con el resto de la sociedad y de los otros miembros del Ateneo, como su apoyo en la selección de *Lecturas clásicas para niños*, de la Secretaría de Educación Pública. Estos libros que iluminaron el capital cultural de los estudiantes de primaria y los cuales vieron la luz en 1924. Como diría Nussbaum: “Es muy probable que los libros se conviertan en objetos de generación y respeto, y que acaben instalándose en la mente sin fortalecerla”²⁶.

23. Si bien el término “poesías” es equívoco, pues es bien sabido que la poesía es una función lingüística, no es hasta la segunda mitad del siglo xx que el término deja de ser usado en plural para significar “poemas”. Todo esto por una suerte editorial que copió la tradición francesa de compendios llamados “Les poésies”, que tienen desde Victor Hugo hasta Mallarmé. El error se fue corrigiendo conforme más intelectuales, traductores y filólogos tomaron partida en las correcciones de estilo. Entiéndase que para tiempos de Julio Torri el término “poesías” para referir “poemas” era aceptado por el canon académico y letrado.

24. Nussbaum, M. (2016). *El cultivo de la humanidad. Una defensa de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós, p. 56.

25. Araújo, N. (2009). “Cultura” en *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Siglo XXI, México, p. 72.

26. Nussbaum, Op. cit., p. 58.

Pero el proyecto de lecturas para todos se asentó en México, era esa novedad que buscaban para su pueblo, para su raza de bronce. Querían que las mentes de su gente viajaran y conocieran el mundo. Muy similar a lo planteado en una de sus prosas:

Literatura. El novelista, en mangas de camisa, metió en la máquina de escribir una hoja de papel, la numeró, y se dispuso a relatar un abordaje de piratas. No conocía el mar y sin embargo iba a pintar los mares del Sur, turbulentos y misteriosos; no había tratado en su vida más que a empleados sin prestigio romántico y a vecinos pacíficos y oscuros, pero tenía que decir ahora cómo son los piratas; oía gorjear a los jilgueros de su mujer, y poblaba en esos instantes de albatros y grandes aves marinas los cielos sombríos y empavorecidos (p. 182).

Así pues, los ateneístas buscaron asentarse en la cotidianidad del México de inicios de siglo x, porque el gozo de leer, como lo disfrutaba el Ateneo de la Juventud, era algo digno de compartirse, como las reuniones en la biblioteca de Antonio Caso y como todas las charlas íntimas donde dialogaban bajo la guía plutónica de los clásicos.

Tan pronto como un escritor nos descubre la mecánica de su pensamiento, sus hábitos mentales, sus reacciones acostumbradas y el cielo bajo sus ideas preferidas se nos cae de las manos y de la gracia. Guárdate de descubrir tus rutinas y tus procedimientos y haz creer que tu cerebro no repite jamás sus operaciones y que la tapa de sus sesos es el espacio infinito (pp. 182-183).

Alfonso Reyes decía que debíamos leer a los clásicos, qué mejor muestra que el recordar constantemente a otros libros, esas citas, esos epígrafes, esas conferencias y esa forma tan particular de argumentar. En el libro *Nosotros* de Susana Quintanilla, podemos ver cómo entretejían la literatura con su vida cotidiana y de qué forma interactuaban con los clásicos. Aunque el libro fija mucho la atención en la tradición y lo que consideraban un clásico, nombra que, al llegar la Revolución mexicana a estallar en distintos puntos de la República, tuvieron que separarse geográficamente; sin embargo, la conexión epistolar nunca terminó. De hecho, es justo este punto algo relevante para el que quiere comprender al Ateneo y sus ideales: siguen en contacto porque algo dejaron atrás, algo que es más que un par de conferencias, sino un extendido jardín de futuros intelectuales que reverdecería acabados los conflictos armados.

Torri, junto con todo el Ateneo de la Juventud dejaron algo para el mundo. Sus escritos siguen vivos de modo que podemos comprender sus pensamientos de una forma más entera, más íntima, pues dan fe de la cotidianidad que ellos forjaron, la sociedad que estaban formando y los elementos que hasta hoy día están marcados como pilares de nuestra cultura letrada, de nuestra cultura de masas y de nuestra cultura popular. Si no, bastaría revisar la cantidad de impresiones que hizo el Fondo de Cultura Económica de *La literatura española* (1952), un texto frecuentado por la Academia para hablar de literatura española y que abarca desde el siglo xii hasta la Generación del 27²⁷.

Para cerrar estas palabras, busco terminar con otro de los textos de Julio Torri: “Meditaciones críticas”, donde muchos intelectuales encontrarán esa reflexión —palabra ambivalente pues se acerca a “espejo” e “intelecto”— que el ideal ateneísta quería sembrar en todos nosotros, para que del modo más clásico nos sentáramos a contemplar las manzanas de esos campos elíseos.

El profesor de literatura no debe comunicar solamente nociones generales ni aturdir a los estudiantes con fechas y títulos, sino crear en ellos el hábito de la buena lectura y suministrarles una somera guía en la selvática espesura de los libros. No es desiderátum echar al mundo poetas, por grave falta que nos hagan los buenos y por mucho que lo exija la austera tradición de ayer, de los Nervos y Díaz Mirones, y de anteayer con los Cuencas y Altamiranos. El objeto a mi ver es el de crear hombres cultos, una aristocracia del espíritu, que los buenos escritores no vendrán de añadidura (p. 181).

27. En este libro, Torri desarrolla peligrosas afirmaciones, como mencionar que Hernán Cortés fue el padre de la nacionalidad mexicana. Esta tesis fue muy criticada en su tiempo, más tarde concordará con la arriesgada decisión de colocar a la Malinche como madre de todos los mexicanos por parte de Octavio Paz, quien fue alumno de varios ateneístas, incluido Torri.

Bibliografía

- Anderson Imbert, E. (2005). *Historia de la literatura hispanoamericana II. Época contemporánea*. México: FCE.
- Araújo, N. (2009). "Cultura" en *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI.
- Arendt, H. (2017). *La condición humana*. México: Paidós.
- Careaga, G. (1989). *Mitos y fantasías de la clase media en México*. México: Cal y Arena.
- Carballo, E. (2003). *Protagonistas de la literatura mexicana*. México: Porrúa.
- Chevalier, J. y Alain Gheerbrant (2015). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- "El Ateneo de la Juventud fue, en esencia, un grupo de amigos con una gran pasión y disciplina por el saber, esta amistad transformó México". Recuperado de https://fundaciontelevisa.org/valores_2015/articulos-maestros/el-ateneo-de-la-juventud/
- Elias, N. (2016). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Krauze, E. (1998). *La historia cuenta. Antología*. México: Tusquets.
- Madrigal, E. (2011). *Del licántropo que aúlla con gran perfección: la poética de Julio Torri desde el Ateneo y el esteticismo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Monsiváis, C. (2011). *La cultura mexicana en el siglo XX*. México: El Colegio de México.
- Nussbaum, M. (2016). *El cultivo de la humanidad. Una defensa de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Plaza de Armas [nodulotv]. Evocaciones requeridas de Julio Torri. Abril 30, 2012 [archivo de video] (6 de junio de 2012). Recuperado de <https://youtu.be/2w7ZpHmfsCA>
- Quintanilla, S. (2008). *Nosotros. La juventud del Ateneo de México*. México: Tusquets.
- Rodríguez de Mayo, R. (2017) Humanismo, civilización, urbanidad y ciudadanía en la educación tradicional. Venezuela 1830-1900. *Revista Educación en Valores*. Julio – Diciembre, Vol. 2 (28). Recuperado de: <http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/educacion-en-valores/v2n28/art05.pdf>
- Torres Septién, V. (2005). Literatura para el «buen comportamiento» los manuales de urbanidad y buenas maneras en el siglo XIX. *La República de las letras: Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*. México: UNAM.
- Torri, J. (2011). *Obra completa*. México: FCE.
- Torri, J. (2014). *La literatura española*. México: FCE.
- Vargas Lozano, G. (2010). El Ateneo de la juventud y la revolución mexicana. *Literatura mexicana. Estudios y notas*, 21 (2). México: Universidad Autónoma de México. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25462010000200003
- Velázquez, C. (2006). Augusto Comte, fundador de la sociología. *Elementos: Ciencia y cultura*. Julio-septiembre 13 (063). Puebla: Benemérita Universidad de Puebla. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/294/29406305.pdf>
- Zaid, G. (2001). Recuento de Octavio Paz. *Letras Libres*, abril (28). Recuperado de <https://www.letraslibres.com/mexico/recuento-octavio-paz>

La memoria colectiva y las sensibilidades representadas en *La casa grande* (1962) de Álvaro Cepeda Samudio

HAYDEE SALCEDO FONSECA
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
haydee_lite_23@hotmail.es

Resumen

La casa grande (1962) de Álvaro Cepeda Samudio, reactualiza el recurso histórico de la Masacre de las bananeras de 1928 y se centra en las sensibilidades de los personajes. En el transcurso del artículo se analiza la relación del hecho histórico de la Masacre de las bananeras con la ficción, se evidencian las diferencias que existen entre la representación histórica del conflicto y el mundo representado de la novela. Luego de ello, se presenta la relación entre las sensibilidades representadas y la reconfiguración del suceso histórico a partir de la memoria colectiva. La metodología es interpretativa en relación con un análisis narratológico, y para otorgarle sustento teórico se rescata los textos de Antonia Viu (2007) y de Susana Zanetti (1987) que funcionan como base para observar cómo Cepeda Samudio utiliza el recurso histórico en la ficción. El suceso histórico funciona como una estrategia para evidenciar las sensibilidades de los personajes.

Palabras claves: Memoria colectiva; Sensibilidades; Suceso Histórico; Historia; Ficción.

Introducción

La narrativa hispanoamericana ha tenido grandes cambios en el siglo XX, gracias a la Vanguardia y al Boom latinoamericano surgieron grandes narradores y obras literarias. No se puede hablar de Colombia sin mencionar a García Márquez y resulta curioso porque es donde también se inserta la figura de Álvaro Cepeda Samudio; además ambos escritores pertenecieron al grupo de Barranquilla y se dedicaron al periodismo, pero profundizando su labor literaria en los cuentos. No se puede explicar la presencia de Cepeda Samudio en la literatura colombiana sin su novela *La casa grande*, publicada en 1962 y reeditada en 1967 en Buenos Aires, que reactualiza el recurso histórico de la Masacre de las bananeras de 1928, pero que se centra en las subjetividades de los personajes. Además, trae consigo nuevas técnicas narrativas que pone en práctica en sus cuentos y finalmente logra mayor trabajo experimental en su novela. Estas técnicas narrativas se manifestarían con la explosión del Boom latinoamericano, pero Cepeda Samudio ya las experimentaba por su estadía en Estados Unidos y la lectura de escritores como Faulkner, Camus, que influenciaron gran parte de la narrativa del grupo de Barranquilla.

Se ha tratado de inscribir la novela de Cepeda Samudio como narrativa de la violencia, pero aquello no se ha logrado porque no se prioriza tal temática. De este modo, la hipótesis de trabajo gira en torno a las sensibilidades representadas a través de los diálogos que funcionan para reactualizar el

carácter crítico del texto; esto se fundamenta con la presencia de los diferentes puntos de vista y las voces múltiples que manifiestan la problemática de las sensibilidades de los personajes como parte de la memoria colectiva.

Para llevar a cabo mi propósito, la investigación se segmenta en tres partes; en el primer segmento abordo al grupo de Barranquilla para contextualizar al autor, para ello utilizo el texto “El grupo de Barranquilla” (1984), de Jacques Gilard. Luego de ello, exploro en cinco autores de la crítica literaria que han analizado la novela de Cepeda Samudio, tales autores aportan para fundamentar mi hipótesis de trabajo. En el segundo segmento, presento la relación del hecho histórico de la Masacre de las bananeras con la ficción. Evidencio las diferencias que existen entre la representación histórica del conflicto y el mundo representado de la novela. Luego de ello, presento los vasos comunicantes en la ficción para mostrar la multiplicidad de voces en la novela y cómo se configuran dejando en evidencia sus propias sensibilidades.

Finamente, en el tercer segmento analizo los diálogos de la novela, considerando que se presentan como diálogos simbólicos que muestran el aglutinamiento de los personajes y las acciones. Los diálogos configuran las voces múltiples y los diferentes puntos de vista que manifiestan la problemática de las sensibilidades de los personajes. Luego, menciono cuáles son las sensibilidades que representa la novela y explico, *grosso modo*, en dónde se presentan con mayor claridad.

1. *La casa grande*¹ y la crítica literaria

El derrotero de la narrativa hispanoamericana y, en general, del Arte hispanoamericano ha devenido en su punto más álgido en el siglo XX. El surgimiento de los grupos de vanguardia en Hispanoamérica y posteriormente el Boom latinoamericano – independientemente de las múltiples fechas que los críticos literarios proponen como inicio de cada tendencia y los grupos que surgieron posteriormente – ha generado el interés de los estudiosos de la literatura en comprender los fenómenos sociales y literarios que vivió cada país hispanohablante en relación con el arte. No pretendo esbozar por qué o cómo surgió la Vanguardia o el Boom latinoamericano. Me queda claro que tras el punto de crisis social que vivió el mundo con las dos Guerras mundiales, las revoluciones en Latinoamérica y las consecuencias que esta trajo consigo para los hispanohablantes, el arte es el único medio por el cual se denuncian el deterioro de las sociedades, pero ello no quiere decir que anteriormente no hubo una estética que planteara el carácter crítico, sí lo hubo y lo encontramos en el Modernismo. Así, en este marco de las revoluciones y los enfrentamientos políticos entre el Estado y la población, en Colombia ocurrió un hecho histórico que causa gran desasosiego en la población: la Masacre de las bananeras en 1928. Este suceso histórico ha sido ficcionalizado muchas veces, siendo Cepeda Samudio quien le aporta el carácter literario con el uso del aglutinamiento de voces que muestran la simultaneidad del relato y la verosimilitud de este mismo.

Jacques Gilard (1984)² menciona que el grupo de Barranquilla ha sido mencionado en diferentes obras de Gabriel García Márquez, dando cuenta de los autores que lo conformaban. De esta forma, los integrantes del grupo eran escritores de la década del 40, 50 y 60, entre ellos se encontraban Ramón Vinyes, Alonso Fuenmayor, Álvaro Cepeda Samudio, Germán Vargas y García Márquez. El grupo se caracterizaba por ser periodístico y se adaptaban a las exigencias de la época; de esta forma escribían de diferentes cuestiones, pero con un tono anecdótico. No obstante, los planteamientos del grupo giraban en torno a la exigencia intelectual, el rigor crítico y la calidad estética; consideraban que la obra tenía que defenderse sola, no importaba quien fuera el escritor mientras la calidad estética se encuentre presente. En ese sentido, criticaban o se burlaban de los libros que ellos consideraban como ‘mal hechos’ pero aquello no obstaculizaba la crítica objetiva que el grupo mantenía. Se mostraba cierta inquina entre lo

1. CEPEDA SAMUDIO, Álvaro (1967). *La casa grande*. Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez.

2. GILARD, Jacques (1984). “El grupo de Barranquilla”. En: *Revista Iberoamericana*, (128), 905-935.

local y lo provinciano ya que Barranquilla era la periferia de Colombia; sin embargo, fue el lugar que se modernizó más rápido.

El grupo de Barranquilla planteaba realizar una revolución artística que esté acorde con las renovaciones artísticas de occidente, pero rechazando las renovaciones que surgían en Bogotá. No pretendían ser considerados como un grupo que sigue las renovaciones de lo local; es por ello que solo se dedicaron minuciosamente al periodismo y no al ensayo que cobró impulso en las revistas de Bogotá. Álvaro Cepeda Samudio encuentra en este campo una forma de renovar el estilo periodístico, pero no se adscribe totalmente a ello, sino que sobresale como cuentista al lado de García Márquez. Del grupo se destaca que “al desdeñar la práctica del ensayo, se negaron a posar de intelectuales; al participar lo menos posible en las publicaciones bogotanas, evitaron caer en la trampa del sistema del poder intelectual en Colombia”³. Aquello permitió que la crítica contra los escritores locales fuera de corte irónica y sarcástica; además de criticar fuertemente las actitudes patriarcales de la Colombia de aquella época para adoptar presupuestos modernos; de esta forma se explica el ensañamiento contra el grupo poético “piedracielistas”. Por otro lado, la figura de Cepeda Samudio, aún joven, pone en conocimiento la conciencia de una época angustiada tras la Segunda Guerra Mundial y la existencia de la bomba atómica. A este suceso se le suma el estallido de la violencia en Colombia con la matanza de Jorge Eliécer Gaitán quien fuera un líder liberal, lo que desató la reacción popular. El grupo condenaba la violencia acaecida en Colombia, criticaban y reflexionaban sobre los conflictos sociales, aquello dificultó la entrada del Boom latinoamericano en los años 50; no obstante, en los siguientes años el boom estallaría en diversos lugares de Colombia, pero aquello se hizo posible por el grupo de Barranquilla quienes apostaban por una mirada “a tono con el mundo”.

La casa grande publicada en 1962, de Cepeda Samudio, reactualiza el tópico de la historia y la ficción; es decir, a partir de un hecho histórico para la población colombiana se construye el mundo representado de la novela que muestra la cruel matanza de los jornaleros en un campo bananero, lo que se conoce como la Masacre de las bananeras a mano del ejército colombiano. Lucila Mena (1972)⁴ menciona que la novela pone énfasis en el foco central de la represión de la huelga. Ciertamente, a lo largo de la novela se observa que las complicaciones interiores problematizan la represión de la huelga de los jornaleros. No se presenta como un suceso violento por parte de los jornaleros, sino cómo la violencia impartida por el ejército colombiano genera una serie de cuestionamientos morales en la conciencia colectiva e individual de los personajes.

Por otro lado, Mena hace referencia a los diferentes narradores que se encuentran en cada apartado de la novela, aquello tiene relación con lo planteado acerca de las sensibilidades representadas a través de los diálogos. La autonomía de cada capítulo presenta una perspectiva temporal distinta superponiendo dos planos de la ficción que suponen diferentes puntos de vista. En tal sentido se “crea una narración fragmentada que no mantiene una secuencia cronológica ni narrativa” (Mena, 1972, p. 5). Se privilegia la participación de los personajes profundizando en su psicología, de tal manera que la trama de la matanza de los jornaleros se fragmenta por la inserción de sucesos pasados o que están a punto de ocurrir. Así, la novela interactúa entre el drama colectivo (plano social) y el individual (plano psicológico) personalizado en la familia que habita el lugar; se advierte que se construye una narrativa ligada a la realidad pero que la reactualiza y reformula para inscribirla en el plano ficcional, de tal manera que se observe la independencia de los apartados.

Bernal Ramírez (2014)⁵ y Mena concuerdan en que la lectura de Faulkner influenció en la narrativa de Cepeda. Lo interesante es que Bernal Ramírez menciona que el grupo de Barranquilla tuvo mayor

3. Gilard, 1984, p. 59.

4. MENA, Lucila (1972). “La casa grande: El fracaso de un orden social”. En: *Hispanamérica: Revista de Literatura* (2), 3-17.

5. BERNAL RAMÍREZ, Laura (2014). *Estudio biográfico de la vida y obra de Álvaro Cepeda Samudio*. Tesis de grado en la Pontificia Universidad Javeriana.

predilección por los escritores estadounidenses por su lenguaje vitalista que se alejaba al lenguaje solemne de los escritores franceses que la intelectualidad bogotana imitaba. En ese sentido, la lectura de Faulkner, Camus, entre otros, aportaron a la narrativa de Cepeda Samudio que empieza a experimentar las nuevas formas narrativas en sus cuentos para luego tener como punto álgido su novela *La casa grande*, explorando el fluir de la consciencia de los personajes y el fragmentarismo de la narración. No se centra en describir la violencia o los crímenes que se cometieron porque “Cepeda no se interesó por los muertos, sino por los vivos y por ello la novela está dividida de manera tal que da cuenta de la posición y el punto de vista múltiple de los personajes”⁶. Sin embargo, Diana Franco (2013)⁷ menciona que el trabajo experimental del colombiano trajo como consecuencia que se muestre el lado humanitario de la novela “que aunque pareciera ficción por su grado de crueldad e injusticia no es más que el reflejo de la violencia que ha marcado a nuestro país a lo largo de los años”⁸. De tal manera que la violencia presentada implícitamente en la novela funciona como un recurso para mostrar las sensibilidades de los personajes que recaen en el sentimiento de odio, produciendo tensiones a lo largo de la novela. Independientemente de construir la ficción en base de un hecho histórico, Cepeda logra mostrar las diferencias ideológicas de cada personaje, ya que apuesta por representar sujetos antagónicos que revelan las tensiones de la novela. En tal sentido “Cepeda privilegia la voz de aquellos que se oponen al sistema de trabajo en las plantaciones de banano (...). Emergen así dos discursos antagónicos, dos conceptualizaciones distintas sobre el poder y el derecho a la huelga que, por supuesto, se enfrentan y juegan a deslegitimarse”⁹.

De la cita expuesta se hace referencia a los personajes como el Padre, la Hermana y los Soldados que manifiestan autoridad política y económica en La Zona, mientras que los jornaleros se presentan en contra de la explotación del sistema de trabajo para la empresa bananera extranjera. Los discursos antagónicos se manifiestan en el conflicto interno que tienen algunos personajes; se puede decir que muchas de las acciones están tiradas a la suerte de cada uno, de tal modo que evidencian escenas construidas solo por diálogos de personajes conflictivos como el Padre, la Hermana y un soldado en específico que pone en duda las acciones que llevará a cabo. Resulta interesante que la crítica literaria se centre en los personajes antagónicos y la estructura de la novela ya que no se resalta mucho las sensibilidades de los personajes.

La presencia temática de la soledad es otro punto importante en la novela porque manifiestan simbólicamente las sensibilidades de angustia, odio, nostalgia, desolación, rencor hacia la autoridad política y económica que se pretende criticar en la novela. Esta condición humana que envuelve a los personajes femeninos busca desmitificar la violencia contra los jornaleros para mostrarnos el plano psicológico de los personajes; de esta forma, el pueblo se sumerge en una soledad, frustrando sus acciones en contra de la figura del Padre quien sería uno de los culpables de los conflictos sociales en la novela. Bañol y Barriga (2008)¹⁰ hacen referencia al tema de la soledad en *La casa grande* privilegiando el análisis con relación a los personajes femeninos; sin embargo, elaboran pequeñas coordenadas donde se puede insertar la temática de la soledad en el personaje colectivo de la novela, así como en los soldados y los jornaleros que evidencian sus sensibilidades en base al cuestionamiento de sus acciones que oscilan entre la angustia y el temor de las autoridades.

6. Bernal, 2014, p. 64.

7. FRANCO ORTEGA, Diana (2013). *La casa grande. Incursión del periodista en la reconstrucción de la memoria colectiva a través de la literatura*. Tesis de grado, Santiago de Cali: Universidad Autónoma de Occidente.

8. Franco, 2013, p. 21.

9. PALACIOS, Danilo (2014). “Poder y terror en La casa grande de Álvaro Cepeda Samudio. Una lectura de la modernidad en Colombia”. En: *Desde el jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis* (14), 187-200.

10. BAÑOL, Raquel y BARRIGA, Diana (2008). *La soledad de las mujeres en La casa grande de Álvaro Cepeda Samudio*. Tesis para optar el grado de licenciada en la Universidad Tecnológica de Pereira.

2. Historia y ficción

La problemática entre historia y ficción deviene de un largo proceso desde la entrada del Romanticismo. Desde ese punto, se presentan las novelas históricas que buscan revalorar el espacio nacional para la construcción de la identidad nacional. Zanetti (1987)¹¹, menciona que lo que hace histórica a una novela histórica es la presencia constante del concepto de Historia como el eje de la estructura en la representación novelesca. Luego, expresa que “la perspectiva historiográfica inclina a la ficción a inscribir lo representado en un horizonte social amplio, a menudo colectivo, cuyos cambios resultan de un desplazamiento temporal hacia el pasado que excede lo individual”¹². Desde esta perspectiva, observo que en *La casa grande* no se presenta el desplazamiento temporal hacia el suceso histórico, sino que se privilegia las subjetividades de los personajes en relación a un suceso inmediato; es decir, no se narra la matanza de los jornaleros como un suceso real sobre la Masacre de las bananeras, sino que se ficcionaliza y se reactualiza para evidenciar la tensión en el mundo representado de dos historias paralelas que pierden continuidad narrativa por la técnica fragmentaria.

La ficción no se inclina en un horizonte social amplio, sino que solo se articula en un espacio geográfico determinado, La Zona, donde concurren la escena de la matanza de los jornaleros, la problemática del padre y la hermana en el interior de la casa. Además, el título de la novela engloba las dos historias paralelas en una sola ya que las tensiones se unifican en las sensibilidades expuestas de los personajes que oscilan entre la angustia, el odio y el temor a las autoridades luego de acaecida la violencia. De esta forma, la historia se transforma en memoria construida a partir de voces y discursos que conforman una nueva dimensión en la colectividad de la novela de Cepeda Samudio. La dispersión del hecho histórico y de las subjetividades de los personajes muestran el trabajo con el lenguaje y ruptura de los narradores en cada capítulo de la novela; para ello la función de los diálogos logra simbolizar los escenarios paralelos, cada vez que las tensiones se particularizan para formar una voz colectiva en el instante mismo de los diferentes puntos de vista.

Antonia Viu (2007)¹³, analiza la historia y la ficción a partir de la aparición del concepto de “nueva crónica de india” elaborada por Alejo Carpentier; se destaca que la posesión de una cultura permite observar las huellas del pasado en el presente, por lo que se muestra una serie de repeticiones históricas. Pero, lo interesante es que se trata de comprender el pasado desde un presente que no busca cuestionar los acontecimientos sino comprenderlos. Desde esta perspectiva, considero que *La casa grande* configura la representación ficcional de un suceso histórico para ser repensada y comprendida, sin dejar de lado la apuesta del autor que considero es mostrar los avatares de los implicados en la violencia. En tal sentido, la ficción histórica se generaliza en la narrativa hispanoamericana para reformular lo considerado como “nueva novela histórica” que tiene como características principales la relectura de la historia, el distanciamiento de la historia oficial mediante el uso de la ironía, la superposición de tiempos históricos diferentes, el uso del lenguaje mediante los arcaísmos, el humor, los pastiches; entre otras características que validan la denominada “nueva novela histórica”.

La ficcionalización de la Masacre de las bananeras no se presenta como la estructura de una nueva novela histórica ya que el lenguaje es coloquial y, ciertamente, la novela se estructura con técnicas experimentales tomadas de escritores estadounidenses como Faulkner. En tal sentido, *La casa grande* se distancia de la novela histórica y se posiciona en la instancia de una novela fragmentaria que tiene como tema la violencia utilizando el recurso de un suceso histórico para presentarnos las sensibilidades de los personajes y, posteriormente, la reflexión de los acontecimientos en una nueva generación que se encuentra abatida por el pasado familiar.

11. ZANETTI, Susana (1987). “Historia y ficción en la novela hispanoamericana contemporánea”. En: *Revista de Lengua y Literatura* (2), 4-14.

12. Zanetti, 1987, p. 4.

13. VIU, Antonia (2007). “Una poética para el encuentro entre historia y ficción”. En: *Revista Chilena de Literatura* (70), 167-178.

El hecho histórico de la Masacre de las bananeras ocurrió en 1928 en Ciénaga. Los trabajadores de la United Fruit Company hicieron una huelga en contra de la explotación de la compañía extranjera. Ante la posible llegada del gobernador del Magdalena que se entrevistaría con los huelguistas en la estación de tren de Ciénaga; estos fueron a esperarlo, pero nunca llegó. Para tal momento, el lugar se encontraba sitiado por los soldados (indudablemente mandados por el gobierno). Es en este punto que se forman diferentes historias sobre el suceso, como parte de la memoria colectiva, no se sabe con exactitud si murieron miles de personas o si solo fueron siete o nueve hombres; tampoco se sabe con exactitud si los soldados dispararon primero o si estaban ebrios. En suma, la matanza se transforma en un mito que formará parte de la memoria colectiva de la población de Ciénaga; no obstante, no pretendo presentar la historia real de los acontecimientos puesto que no se tiene claro. Lo único seguro es que las condiciones en que trabajaban los trabajadores de la empresa extranjera eran detestables para su salud, por lo que demandaban mejoras laborales, puesto que la Company tenía el monopolio de exportación de la fruta. Hubo huelga, sí; hubo presencia de los soldados, sí; fue en una estación de tren, sí; mataron a miles de huelguistas, eso no se sabe con seguridad.

Cepeda Samudio utiliza la memoria colectiva para reconfigurar el suceso histórico; además, reactualiza el tópico de la historia y la ficción; es decir, a partir de un hecho histórico para la población colombiana se construye el mundo representado de la novela que muestra la cruel matanza de los jornaleros en un campo bananero, lo que se conoce como la Masacre de las bananeras a mano del ejército colombiano. Lucila Mena menciona que la novela pone énfasis en el foco central de la represión de la huelga. Ciertamente, a lo largo de la novela se observa que las complicaciones interiores problematizan la represión de la huelga de los jornaleros. No se presenta como un suceso violento por parte de los jornaleros, sino cómo la violencia impartida por el ejército colombiano genera una serie de cuestionamientos morales en la conciencia colectiva e individual de los personajes.

Así, la novela no narra directamente la matanza de los jornaleros, sino que se toma la modestia de presentar las diferencias entre los soldados mediante los diálogos; es así que la novela da rumbo a un misterio que logra ser resuelto. Por otro lado, la novela centra la historia en un lugar llamado La Zona donde sucede la huelga, luego se menciona sobre la estación del tren y la llegada de los soldados al lugar, pero paralelamente se narra sobre las personas que se encuentran en una casa; en ese momento la presencia de las mujeres marca el símbolo de objeto sexual ante la presencia de los soldados. Las historias se entrelazan sobre los recuerdos de la muerte de los huelguistas, en el instante mismo en que ocurre la acción; luego gira hacia la muerte próxima del Padre (personaje); sin embargo, regresa al momento en que ocurre la confusión de la matanza de los huelguistas; el escenario es la estación del tren cerca de la gran casa (uso de la analepsis). En un momento de la narración se deja de lado el suceso histórico para pasar a las tensiones entre el Padre y la Hermana, se narra un posible incesto que no se logra dilucidar; luego se presentan –mediante los diálogos– a los pobladores de La Zona conversando sobre la Hermana y el Padre ya que tenían una hacienda llamada “La Gabriela” donde los peones también estaban participando de la huelga. En este punto, la figura del Padre se muestra autoritaria y dictatorial porque amenaza a los pobladores y a su propia familia; aquello hace que se empiece a visualizar la soledad de los personajes y el sentimiento de odio hacia el padre. Finalmente, la novela cierra con la reflexión de los hijos de la Hermana –que probablemente sean producto del incesto con su padre o su hermano– sobre los acontecimientos ocurridos en el pasado y cómo ellos llevan el peso de esos acontecimientos; sin embargo, discuten para poner fin al odio que devasta a la familia, pero no llegan a una opinión consensuada, así que se consideran derrotados por su pasado familiar.

De manera fragmentaria y con poca intervención del narrador, la novela muestra las consecuencias que tuvo la violencia de los militares en La Zona; ciertamente se puede considerar como un drama final ya que los hijos aceptan la derrota con el pasar del tiempo, pero aún les afecta el sentimiento de odio que la familia generó en los pobladores, como también el sentimiento de frustración ante la muerte de los huelguistas. Se trata de aceptar su pasado para construir una reflexión sobre los hechos; de esta forma, el recurso de la historia solo es insertado para otorgarle verosimilitud a la novela. No hay un desplazamiento temporal hacia la historia porque el fragmentarismo le otorga otra funcionalidad a la novela

que es la representación de las sensibilidades de las víctimas de la violencia. Así, las tensiones de las dos narraciones paralelas reactualizan el recurso histórico para lograr en la ficción una lectura desencantada de la sociedad colombiana y cómo aún la colectividad sufre las consecuencias de la violencia.

3. Voces múltiples en el mundo representado

La casa grande inicia con una serie de diálogos que revelan la simultaneidad de voces representadas. Hablan dos soldados sobre la huelga de los jornaleros en La Zona; estos dos soldados representan al ejército colombiano enviado para poner fin a la huelga, uno de ellos pregunta sobre si los jornaleros tienen armas; desde ese punto se muestra dos ideas opuestas. Un soldado se encuentra seguro que los huelguistas tienen armas y es por eso que los han mandado para terminar con ellos, pero el otro reflexiona, con cierto pesimismo, sobre el derecho de las personas, veamos:

- He estado pensando por qué nos mandaron. **S1**
- No oíste lo que dijo el teniente: no quieren trabajar, se fueron de las fincas y están saqueando los pueblos. **S2**
- Es una huelga. **S1**
- Sí, pero no tienen derecho. También quieren que les aumenten los jornales. **S2**
- Están en huelga. **S1**
- Claro; y por eso nos mandaron: para acabar con la huelga. **S2**
- Eso es lo que no me gusta. Nosotros no estamos para eso. **S1**
- No estamos para qué? **S2**
- Para acabar con las huelgas. **S1**¹⁴

Del diálogo expuesto, se observa que uno de los soldados está a favor de acabar con la huelga; en ese sentido, el soldado obedece las órdenes de su superior sin poner en cuestionamiento algún mandato. No obstante, el otro soldado tiene una reflexión más humana, como si los acontecimientos que sucederán después estuvieran contra su moral y ética. La problematización sobre el derecho a la huelga causa un extrañamiento en el otro soldado ya que nadie se permitía cuestionar las decisiones de los superiores; además, el diálogo se expone por sí solo sin la intervención de un narrador que puntualice la instancia cuando uno o el otro habla. De esta forma, al empezar la novela causa extrañamiento en el lector sobre si se tratan de dos o más soldados que conversan entre sí. En algunos casos se manifiesta el diálogo como si fuesen tres personas, pero aquello se deja lado cuando se presenta la concatenación de los sucesos.

Las voces múltiples presentan una estructura plausible a lo largo de la novela. Cepeda Samudio logra poner en reflexión las consecuencias que tiene la violencia contra los jornaleros, inclusive la anticipa con la presencia del primer soldado que cuestiona los mandatos o los decires de la autoridad. De esta forma, manifiesta una serie de diálogos que no precisan con claridad quién enuncia el discurso, veamos:

- De dónde crees tú que han sacado las armas? **S2**
- No tienen armas: nada más machetes. **S1**
- Cómo lo sabes? **S2**
- Son jornaleros. **S3**
- Y por eso no van a tener armas. **S2/S3**
- Sí, por eso. **S1**¹⁵

El diálogo transcrito muestra hasta tres soldados enunciando el discurso. El primero cuestiona y da por confirmado que los huelguistas poseen armas; el segundo soldado responde que solamente tienen machetes por la condición de ser trabajadores de una compañía exportadora de banano; en ese sentido, se posiciona a los jornaleros como sujetos inferiores a los soldados, pero no se manifiesta explícitamente, sino que se lanza como una idea que es reformulada en la mente del soldado, pero no es

14. Cepeda, 1967, p. 11-12.

15. Cepeda, 1967, p. 14.

capaz de expresarla. La siguiente respuesta que recae en la condición de los jornaleros, supone la entrada de una tercera persona que menosprecia a los trabajadores en huelga. Y el segundo soldado –que en realidad es el soldado que reflexiona sobre la condición de los derechos de los trabajadores y cuestiona las acciones de las autoridades– afirma la respuesta para dar por finalizado una problemática que llevaría a una discusión sin rumbo ya que se presentan diferentes puntos de vista que no pueden llegar a un acuerdo entre los soldados.

Luego del cierre del diálogo, se inserta al narrador omnisciente para narrar algunos sucesos de menor relevancia como la llegada de los soldados al puerto y la posterior llegada hacia La Zona:

- Tengo hambre. Ya llegamos?
- Sí.
- Hace mucho?
- No. Hace poco.
- Yo me dormí apenas entramos a los caños, no he sentido nada.
- Tú dormiste?
- No.
- Mucho mosquito en los caños?
- No.
- Es mentira que había olas de mosquitos en los caños. Yo sabía que era mentira.
- No era mentira.
- Siguió lloviendo toda la noche?
- Sí.
- Por qué estamos aquí parados?
- Están soltando el bote.
- Dónde vamos a tomar el café? Yo tengo hambre.
- No sé, tal vez en la estación¹⁶.

Se observa que el diálogo nos presenta la circunstancia climática en que se encuentran los soldados; además, hay cierta ambigüedad en las respuestas del soldado, ya que primero niega que no hay mosquitos y luego menciona que no era mentira que hay muchos mosquitos en los caños. Considero que aquello representa el desinterés del soldado por las circunstancias en que se encuentra, no le afecta el clima porque no piensa en ello o no se preocupa por ello; sin embargo, se encuentra reflexionando sobre las condiciones de los jornaleros. Mientras que el segundo soldado se encuentra entusiasmado y ansioso por la llegada al lugar, prefiere preocuparse por sí mismo; no presenta una sensibilidad hacia la otra persona como sí la demuestra el primer soldado.

- La estación queda lejos.
- Muy lejos?
- Como una legua.
- Y donde carajo vamos a tomar el café?
- En la estación.
- Deberíamos acampar aquí y tomar el café, después podemos ir donde quieran.
- Tenemos que estar en la estación cuando llegue el tren.
- El tren? Cuál tren?
- El que nos va a llevar a La Zona.

16. Cepeda, 1967, pp. 16-17.

- Sí, ya sé. Me lo explicaste anoche pero lo había olvidado: con esta hambre no puede uno estar pendiente de nada.
- A qué hora sale el tren?
- Hoy no creo que tenga hora. El personal está en huelga.
- También? Y esos qué tienen que ver con los jornaleros.
- Nada.
- Están de sapos entonces.
- No. Ellos tampoco tienen garantías. Dejaron los trenes parados para ayudar a los huelguistas¹⁷.

En el diálogo se logra confundir al lector al identificar quien habla primero. El soldado preocupado por sí mismo (el segundo soldado) sigue presente al igual que el soldado que reflexiona (el primero). No obstante, la oración “A qué hora sale el tren?” se confunde porque debería estar hablando el segundo soldado, pero quien habla es el primero, el que se preocupa por sí mismo. Entonces, se pone en práctica el fragmentarismo de la novela porque hasta el momento nos enfrentábamos a la construcción simple de los diálogos, pero con gran carga simbólica en cuanto a la interpretación de las respuestas de los soldados. Además, se da la primera mención del lugar: La Zona, porque hasta el momento los diálogos no mostraban hacia qué lugar se dirigían los soldados, solo se mencionaba a los huelguistas. Desde este punto, la narración marca un espacio geográfico que posiciona al lector en el cuestionamiento del nombre del lugar en relación con el título de la novela.

El siguiente diálogo muestra el lugar donde se ubica la casa; aquello es un punto importante porque es en la casa donde la novela da un giro hacia las representaciones de las sensibilidades y cuestiona los acontecimientos sociales del pueblo; además, muestra la inserción de un espacio femenino que sirve de goce para los soldados.

- Viste la casa de al lado? Es grande, da hasta la otra calle: por ahí podemos volar esta noche. Y está toda cerrada; tú crees que haya gente?
- Sí hay.
- No importa: el patio da con el patio del cuartel y la paredilla es bajita; por ahí nos podemos volar.
- Yo no, no tengo ganas.
- Yo sí, yo me vuelo esta noche¹⁸.

La mención de la casa grande permite ingresar al foco principal de la novela: la preocupación por retratar la perspectiva de los vivos, centrándose en la represión de la huelga y no en la matanza de los trabajadores. De esta forma, la casa que está al lado del cuartel causa interés para el soldado que se manifiesta cansado por las condiciones en que se encuentran en la estación de tren. Para ubicar geográficamente, la estación de tren se encuentra al frente de la casa grande que colinda con el cuartel, es un espacio mediano y es donde ocurre el asesinato de los huelguistas. El diálogo muestra el desinterés del soldado ante el escape de su compañero, simbólicamente se analiza las consecuencias que esa acción puede traer consigo y cómo afectaría a la huelga. En tal sentido, el diálogo se cierra para dejar fluir la conciencia de los personajes e insertar, nuevamente, al narrador omnisciente que presenta en gran dimensión el espacio entre el cuartel y la estación, las condiciones insalubres en que se encuentra el cuartel y el descanso de los soldados.

Luego de ello, se presenta otro diálogo donde el tiempo de la narración ha transcurrido un día; no obstante, es el narrador omnisciente quien se encarga de narrar los sucesos hasta que de pronto la narración cambia para evocar un suceso como recuerdo:

17. Cepeda, 1967, pp. 19-20.

18. Cepeda, 1967, p. 28.

–Te busqué por todas partes y no te encontraba. Tuve miedo, tuve miedo cuando oí tantos disparos. Por qué los mataron: no tenían armas. Tú tenías razón: no tenían armas. Y ahora qué vamos hacer¹⁹.

De lo presentado, se observa que el soldado que pretendía irse (el segundo) ha escuchado los disparos que han matado a los jornaleros. Tiene temor: es la primera muestra de la sensibilidad del soldado. Además, se presenta como un hecho que ya sucedió y que, además, es partícipe del momento, lo que genera mayor intriga porque luego se inserta la voz de otro soldado que es quien disparó el arma, pero en la novela no hay preocupación por clarificar ese momento, solo se narra simbólicamente los hechos.

Luego de narrar la matanza de los huelguistas, la narración se centra en la figura de la Hermana narrado en tercera persona. No hay un narrador omnisciente que puntualice sobre qué se está hablando, solo se expone el fragmentarismo de los temas que actualiza la novela. Así, se presenta una relación entre el Padre y la Hermana, la problemática gira en torno a la autoridad del padre para luego dar paso –en el apartado del Padre– a las voces múltiples en su mayor esplendor.

- Acaba de llegar; el caballo está en el patio.
- Cómo saber que es él?
- Es su caballo.
- Vino solo.
- Sí, parece que vino solo.
- Mejor es averiguar.
- Ha podido traer escolta.
- ¿De peones? Si los peones de la Gabriela también se fueron.
- No: la escolta son los soldados²⁰.

Se presentan dos instancias y diferentes personajes. Las voces no se conectan, se muestran paralelamente como la historia de la familia y la matanza de los jornaleros. Primero nos enfrentamos a los personajes que espían el patio de la casa grande donde el Padre ha llegado, se cuestionan para saber si su presencia es real o no. Por otro lado, se presentan otros personajes femeninos que también se cuestionan sobre la llegada del Padre a la casa grande. De esta forma, se logra confundir a lector sobre quienes están hablando para presentar una multitud de personajes en los diálogos.

- Están saliendo de las casas y el caballo todavía está ahí.
- Lo van a matar.
- Por culpa de esa bandolera lo van a matar.
- No: de eso nadie tiene la culpa: ni siquiera él.
- Si ella hubiera querido, si ella le hubiera contado habría podido irse.
- Él lo sabía: lo supo siempre: no ha querido irse.
- Va a esperarlos y no se atreverán a hacerle nada.
- Quien sabe.
- No se atreverán, nunca se ha atrevido nadie²¹.

El diálogo se da por una serie de acusaciones que se tiene sobre el Padre en cuanto a los peones de la Gabriela. Los pobladores quien matar al Padre, es por ello que lo buscan y preguntan si se encuentra en la casa grande. Antes de ello, la hija, la Hermana ya le había mencionado al Padre que lo buscaban para asesinarlo; no obstante, el Padre decide ir a la casa grande y esperar. Se problematiza sobre si los pobladores son capaces de derrocar la autoridad del Padre, una vez más se muestra el desafío del Padre que los posiciona como inferiores. De tal manera que la novela alcanza un punto donde los diálogos solo

19. Cepeda, 1967, p. 34.

20. Cepeda, 1967, pp. 76-77.

21. Cepeda, 1967, p. 85.

problematizan sobre el miedo que tienen los pobladores hacia el Padre; finalmente, terminan matando al Padre y la hija se encuentra embarazada.

La narración se fragmenta retomando el tema de los soldados en La Zona con el Decreto; es decir, desde que aparece el Decreto donde los huelguistas era considerados como una ‘cuadrilla de malhechores’. Con el Decreto se comprende por qué los soldados han sido enviados a La Zona; además, es el último momento en que se hace referencia a los huelguistas. Luego, la narración se centra en los hijos de la Hermana y se fragmenta para presentar la historia de la infancia de la Hermana y el hermano. En este lapso de la narración no hay diálogos, sino que se presenta el narrador omnisciente para presentarnos los hechos generales. Por último, la novela cierra con la conversación de los hijos de la hermana que tienen que vivir con un pasado tormentoso de la familia lleno de odio:

- Tú también quieres convertirlo en culpa?
- No, en culpa no. Pero tampoco en sacrificio.
- No se ha hablado de sacrificio: nadie lo ha calificado: es un hecho: basta: es suficiente para liberarnos: la lucha está por fin decidida: terminada.
- Hay más que esto; creo que hay mucho más; hemos sido criados como instrumentos pero estamos vivos; como humanos; el odio no nos ha secado la piel (Cepeda, 1967, p. 155).
- No es necesario explicar nada.
- Yo no pido explicaciones; pero quiero estar seguro de que es justo.
- No sabría decir si es justo o no: era inevitable; eso sí lo sé: que era inevitable.
- Es que si no hablamos ahora nos va a llenar el odio y entonces también estaremos derrotados.
- De todas maneras estamos derrotados.
- Sí: de todas maneras²².

Se observa que el diálogo presenta otras voces, ya no son los soldados, los pobladores, las mujeres, el Padre y la Hermana; sino son los hijos de la Hermana que se encuentran problematizando su situación social. Es por ello que intentan aceptar las acciones del Padre y de la Hermana para que el sentimiento de odio no los embargue y no los lleve a su fin como sucedió con su familia. Así, se revela que los diálogos simbólicos se presentan para cerrar la narración.

La novela se construye por escenas privilegiando los diálogos simbólicos para representar las voces múltiples y el carácter fragmentario. De esta forma, se privilegia la participación de los personajes para profundizar en su psicología; analicé las diferencias entre dos soldados, también se puede observar que ocurre lo mismo con los hijos de la Hermana, pero con una preocupación mayor porque se trata de dejar de lado la historia familiar y aceptar su nueva historia. Además, los diálogos de los personajes ubican al lector en el tiempo del relato y los monólogos interiores de estos mismos se encargan de mostrar los acontecimientos, los sentimientos –es el caso del soldado que presencié la matanza de los jornaleros y tuvo sentimiento de miedo y culpa– y los pensamientos profundos que configuran la grandiosidad de la novela de Cepeda.

3.1 Sensibilidades representadas

A lo largo del estudio he ido esbozando las sensibilidades que se presentan en la novela colombiana. Este pequeño apartado sirve para mencionar las sensibilidades que más se resaltan y ponerlas en contexto de la novela.

En primera instancia, la novela está marcada por un odio constante, se puede decir que es lo que configura los pensamientos profundos de los personajes. Por un lado, tenemos a los soldados quienes se presentan como superiores a los trabajadores, de esta manera existe un odio sutil o metaforizado en

22. Cepeda, 1967, p. 156.

las acciones de los soldados que buscan acabar con la huelga para poder realizar sus propias preocupaciones: lo he ejemplificado en aquel soldado que se preocupa por sí mismo y que, luego de la muerte de los huelguistas, presenta miedo. También, el odio reúne a la familia de la casa grande y a los pobladores en un solo sentir porque existe un odio mutuo a la figura del Padre, quien ejerce autoridad sobre todos; los personajes no realizan las acciones que deberían por temor a la autoridad, es por ello que se engendra el odio. Lo mismo ocurre con la Hermana hacia el Padre y el hermano hacia la Hermana, pero aquí se presenta un odio particular porque es hacia el incesto que hay en la familia. Este suceso es el que repercute en los hijos de la Hermana quienes están dispuestos a aceptar su pasado; sin embargo, aún se muestran reticencias para tal aceptación porque presupone dejar de lado la violencia, pero el autor opta por un final disfórico y la aceptación de la derrota muestran a los personajes devastados.

La soledad también cubre el horizonte sentimental de la novela ya que cada personaje que se presenta, individual o colectivo, se enfrenta ante sucesos que marcan su forma de pensar; en realidad se encuentran solos en la novela, la voz colectiva solo se manifiesta con el sentimiento de odio, pero después les envuelve la soledad. Asimismo, el miedo o el temor, la desolación y la angustia encuentran en los diálogos el medio por el cual son presentados. Sin la inserción de los diálogos, las sensibilidades de los personajes no podrían mostrarse ya que el narrador omnisciente solo se presenta para los sucesos generales, como una cámara fotográfica. Así, la simultaneidad de los diálogos busca reflejar la psicología de los personajes mostrando su condición humana para desmitificar la violencia contra los jornaleros.

4. Conclusiones

Se ha observado que en la novela no hay un desplazamiento temporal hacia la historia porque el fragmentarismo le otorga otra funcionalidad: la representación de las sensibilidades de las víctimas de la violencia y la frustración final en los hijos de la Hermana. De esta forma, el uso de los diálogos simbólicos manifiesta la importancia de la psicología de los personajes ante un hecho violento reconfigurando su estatuto ficcional y otorgándole verosimilitud a la novela. La relación entre la historia y la ficción en la novela de Cepeda Samudio solo es utilizada como un recurso ya que no se centra en el hecho histórico sino en la represión de la huelga y la dramática historia paralela de la familia de la casa grande. De tal modo que, el uso del fragmentarismo, el fluir de la conciencia, el lenguaje coloquial y los diálogos evidencian la temática principal de la novela.

Con *La casa grande* se explora una narrativa experimental que pretendía renovar la narrativa colombiana. Así, se presenta el carácter fragmentario para darle mayor desenlace al conflicto familiar, pero teniendo como base la memoria colectiva. En realidad, el suceso de la Masacre de las bananeras funciona como una estrategia para que el autor explore en las sensibilidades de los personajes y del propio lector, ya que la novela incentiva la reflexión sobre las profundidades de los sucesos y de los diversos puntos de vista.

Bibliografía

Primaria

Cepeda Samudio, Álvaro (1967). *La casa grande*. Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez.

Secundaria

Bañol, Raquel y Barriga, Diana (2008). *La soledad de las mujeres en La casa grande de Álvaro Cepeda Samudio*. Tesis para optar el grado de licenciada en la Universidad Tecnológica de Pereira.

Bernal Ramírez, Laura (2014). *Estudio biográfico de la vida y obra de Álvaro Cepeda Samudio*. Tesis de grado en la Pontificia Universidad Javeriana.

Franco Ortega, Diana (2013). *La casa grande. Incursión del periodista en la reconstrucción de la memoria colectiva a través de la literatura*. Tesis de grado en la Universidad Autónoma de Occidente – Santiago de Cali.

Gilard, Jacques (1984). “El grupo de Barranquilla”. En: *Revista iberoamericana* (128), 905-935.

Mena, Lucila (1972). “La casa grande: El fracaso de un orden social”. En: *Hispanamérica: Revista de Literatura* (2), 3-17.

Palacios, Danilo (2014). “Poder y terror en La casa grande de Álvaro Cepeda Samudio. Una lectura de la modernidad en Colombia”. En: *Desde el jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis* (14), 187-200.

Complementaria

Viu, Antonia (2007). “Una poética para el encuentro entre historia y ficción”. En: *Revista Chilena de Literatura* (70), 167-178.

Zanetti, Susana (1987). “Historia y ficción en la novela hispanoamericana contemporánea”. En: *Revista de Lengua y Literatura* (2) 4-14.

La representación del discurso político de Sendero Luminoso en la novela *La noche y sus aullidos*

FEDERICO ALTAMIRANO FLORES
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga
federico.altamirano@unsch.edu.pe

Resumen

El objetivo de este ensayo es analizar y explicar la ideología política representada en el discurso de Sendero Luminoso en la novela *La noche y sus aullidos* de Sócrates Zuzunaga. La novela representa el discurso senderista con cierto realismo, porque el narrador, enmascarado en la figura de periodista, construye una crónica a partir del testimonio de un campesino ayacuchano. La metodología utilizada es el análisis del discurso. Esta metodología permite entender las prácticas discursivas de los personajes dentro de la vida social en la que el uso del lenguaje forma parte de las actividades humanas. Los resultados del estudio muestran que la ideología política representada en la novela es una ideología comunista de tendencia maoísta reinterpretada por Abimael Guzmán en la doctrina llamada “pensamiento Gonzalo”. Los senderistas representados en la novela reproducen en sus discursos el programa ideológico de Abimael Guzmán transfigurado en “presidente Gonzalo”.

Palabras clave: Discurso político, representación de la ideología, ideología senderista.

*Con frecuencia, pues, las ideologías surgen de la lucha
y del conflicto de un grupo: nos sitúan a Nosotros contra Ellos.*

(Van Dijk, 2003, p. 16).

Introducción

La novela *La noche y sus aullidos*¹ de Sócrates Zuzunaga representa la violencia política que se desencadenó en el Perú entre los años 1980-1990 y dejó 70.000 víctimas. Forma parte de la narrativa de la violencia política peruana. Zuzunaga considera que los escritores de tendencia andina (Óscar Colchado, Félix Huamán Cabrera, Luis Nieto Degregori, Julián Pérez, Dante Castro, Samuel Cavero, etc.), en cierto modo, han contado la verdad sobre la violencia política en sus novelas. En cambio, los escritores criollos (Alonso Cueto, Santiago Roncagliolo, Mario Vargas Llosa, Iván Thays), desde una postura externa, narran la historia de la violencia política a partir de las noticias oficiales o de los relatos oídos, por ello no pudieron reflejar con claridad y veracidad las causas y las acciones de la violencia

1. La novela ganó el Premio Copé Oro, de la II Bienal de Novela “Premio Copé Internacional 2009”.

política. Ante esta visión externa de los narradores criollos, Zuzunaga se propone contar, desde adentro, a partir de su propia experiencia, la verdad de la violencia ocurrida en Ayacucho. Por eso, dice: “yo voy a escribir lo que, en realidad, ocurrió en Ayacucho” (Zuzunaga, 2018). La escritura de *La noche y sus aullidos* responde ese proyecto literario de corte testimonial; por eso, el mundo violento de la novela se representa, a través de la mediación escritural de un periodista, desde la perspectiva del campesino ayacuchano que vivió la violencia en carne propia.

Los actores de la violencia política son dos grupos armados y enfrentados: el Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso y el Ejército del Estado. Los campesinos se hallan en medio de dos fuegos cruzados: uno rebelde y otro oficial. El Sendero Luminoso (SL) es una facción política del Partido Comunista Peruano. Este grupo subversivo, encabezado por Abimael Guzmán Reynoso, “logró elaborar una doctrina absolutamente coherente, y una organización sobresaliente” (Degregori, 2000, p. 496), tras sucesivas organizaciones y reorganizaciones durante los años de la década del 70 del siglo XX, para cambiar el orden social vigente del país por otra nueva sociedad de corte comunista mediante la “guerra popular”. Tras un análisis minucioso de la situación política del Perú, SL inicia la “lucha armada” con la quema del registro electoral y de las ánforas de las elecciones generales el 17 de mayo de 1980 en Chuschi (Ayacucho), un día antes de las elecciones (Gorriti, 2008). Esta acción planificada por el núcleo dirigente de SL, como señala Guzmán en la “Entrevista del Siglo” (PCP, 1988), marca “[l]a génesis del incendio de las praderas simbólicas de la burguesía y las revoluciones traicionadas” (Gorriti, 2008, p. 44). Las acciones violentas de SL se multiplican rápidamente en la región de Ayacucho. Ante el avance incontrollable de las acciones armadas de SL, el Ejército ingresa al escenario de la guerra para combatir a los guerrilleros, pero, utilizando una estrategia antisubversiva poco eficiente, mata también indiscriminadamente a los miembros inocentes de las comunidades campesinas. Desata una violencia salvaje y ciega contra los rebeldes; del mismo modo, contra la población civil en la que los miembros de SL se mimetizaban.

La novela narra la violencia política protagonizada por ambos bandos enfrentados en medio de las comunidades campesinas ayacuchanas. La mayor parte del relato representa las masacres sangrientas cometidas por el Ejército en las operaciones militares antisubversivas. Las acciones violentas y crueles de los militares son configuradas en el primero plano del mundo narrado. De tal modo, las fuerzas armadas resultan siendo los más malvados de la guerra. La finalidad de la novela es denunciar la crueldad que cometieron los militares en la lucha antisubversiva. En cambio, las acciones violentas de SL son escasas en la novela y las que existen son justificadas discursivamente. Pareciera que el narrador se compromete con la ilusión de la revolución política de SL. El escenario del conflicto armado son las comunidades campesinas quechuhablantes, donde habitan dos grupos sociales antagónicos: los gamonales y los campesinos pobres. Este escenario social es aprovechado por SL para ganar adeptos para el sueño de la revolución.

La violencia política de SL está basada en un discurso político impregnado de ideología comunista, puesto que, como señala Degregori (2000, p. 495), “[n]o hay violencia política sin discurso”. El discurso político tiene poder en cuanto moldea la mente de la gente en función del capital simbólico colectivo que difunde. “El discurso juega un papel fundamental en la expresión y reproducción diaria de las ideologías” (Van Dijk, 2003, p. 11). Por esta razón, el objetivo de este ensayo es describir y explicar la ideología del discurso político de Sendero Luminoso en la novela *La noche y sus aullidos*. Pues las ideologías determinan la enunciación de diversos géneros discursivos y, del mismo modo, las acciones concretas de los sujetos o grupos sociales. En este sentido, este estudio procura responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es la ideología predominante en el discurso político de SL? Por consiguiente, siguiendo a Van Dijk (1999), se hará un análisis semántico y pragmático del discurso político (Van Dijk, 1999).

El estudio se abordará desde la perspectiva del análisis crítico del discurso porque “el discurso es el lugar de encuentro del lenguaje y la ideología, y el análisis del discurso consiste en el análisis de la dimensión ideológica del uso del lenguaje y de la materialización de la ideología en el lenguaje” (Fairclough y Wodak, 2000, p. 373). Pues el significado de las palabras usadas varía según el lugar de

enunciación del hablante. De tal modo, por ejemplo, la frase “lucha armada” está asociada con la voz de SL y posee una carga semántica de violencia política. El análisis crítico del discurso permitirá revelar los aspectos discursivos de la lucha por el poder de SL, puesto que, como señalan Fairclough y Wodak, el discurso “constituye simultáneamente representaciones, relaciones e identidades” (2000, p. 392).

2. Los géneros discursivos senderistas

La “guerra popular” desatada por el SL fue una práctica social subversiva. Esta práctica, como una actividad humana de subversión, es representada a través de una serie de géneros discursivos. Pues, como sostenía Bajtín, “en cada esfera de la praxis existe todo un repertorio de géneros discursivos que se diferencian y crecen a medida que se desarrolla y se complica la esfera misma” (1982, p. 248). De tal modo, los géneros del discurso político comprenden “la propaganda, la publicidad política, las entrevistas en medios, los espectáculos políticos de conversación en TV, los programas de partidos [...] (Van Dijk, 1999, p. 24). El discurso es fundamental para representar las prácticas sociales y para reproducir las ideologías. En este sentido, el discurso senderista, por un lado, refleja la ideología comunista, la imagen sangrienta de la guerra y los sueños revolucionarios del grupo armado y, por el otro, legitima y concreta las acciones violentas.

Los géneros discursivos enunciados por los senderistas en la novela son heterogéneos. La heterogeneidad de los discursos dentro de una actividad humana fue reconocida por Bajtín (1982, p. 248). Los emisores políticos de SL producen diversos tipos de discursos en función de la situación de la comunicación política. Del tal modo, la novela, en su condición de ficción y de género complejo, representa una variedad de géneros discursivos que enuncian los diferentes miembros de SL según sus cargos jerárquicos que ejercen dentro de la organización grupal. Los géneros discursivos más producidos por los senderistas son los publicitarios, conversacionales y políticos. Por medio de estos géneros, el SL hace política, dado que la mayoría de las acciones políticas son más discursivas.

El género publicitario se concreta mediante la propaganda política. La propaganda senderista tiene la finalidad de persuadir a los campesinos para venderles el mito de la “guerra revolucionaria” que permitiría la construcción de la llamada República Popular de Nueva Democracia. Se publicita al “presidente Gonzalo” (la cuarta espada del marxismo) y a la “guerra popular”. De tal modo, los eslóganes, como “¡Viva el presidente Gonzalo!” (Zuzunaga, 2013, p. 24)², “¡Viva el ejército popular del Perú!” (69), “viva la lucha armada”, “mueran los soplones” (119), son inscritos con pinturas rojas en las paredes de las casas, de la escuela y de la iglesia de los pueblos o son vitoreados por los guerrilleros que realizan las incursiones armadas. También se publicita la muerte que se impone a los traidores o soplones. Por ejemplo, sobre el cadáver del alcalde de Paukarbamba, SL deja un cartel con la siguiente inscripción: “ASÍ MORIRÁN TODOS LOS SOPLONES Y TRAIADORES A LA LUCHA ARMADA... ¡VIVA EL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ!” (396). Este cartel transmite un ejemplo de escarmiento para los hombres que delatan o pretenden delatar a los miembros de SL que viven en la comunidad. Las propagandas políticas publicitan lemas altamente ideologizados y tienen la función de mitificar al líder político, a la “lucha armada” y a la muerte. Por lo general, las propagandas son enunciadas por los guerrilleros que incursionan a los pueblos en busca de bases de apoyo.

Los géneros conversacionales producidos por SL son de dos tipos: uno formal y otro cotidiano. La conversación formal es sostenida entre el profesor y el estudiante Tomascha. El profesor opta por el discurso conversacional para adoctrinar al estudiante porque la conversación, a través del turno de palabras, permite la interacción verbal en la que los interlocutores comparten sus opiniones y puntos de vista sobre el orden social vigente en el país y sobre el papel de SL frente al problema nacional. El estudiante Tomascha interpela al profesor sobre la función y el comportamiento de SL en la escena

2. Para este estudio, utilizamos *La noche y sus aullidos* de Sócrates Zuzunaga, Altazor, 2013. En adelante, citaremos sólo la página.

nacional. El profesor, aplicando la retórica de la educación política de SL, explica las inquietudes y las dudas del estudiante. La conversación tiene un tono didáctico en cuanto ilustra con ejemplos los conceptos ideológicos centrales del movimiento político. Para demostrar esta afirmación, citemos un fragmento de la conversación:

¿Y por qué, entonces, lo llaman Sendero Luminoso? ... Sendero Luminoso lo llaman porque es un nombre tomado de una declaración del primer marxista peruano, José Carlos Mariátegui, en el sentido de que solo el marxismo-leninismo-maoísmo señalará el sendero luminoso de la revolución ... ¿Y cuándo fue fundado el Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso? ... Ah, el partido fue fundado en mil novecientos setenta, en la Universidad de Huamanga, por Abimael Guzmán Reynoso [...] (404).

El discurso del profesor es considerado como una verdad; por eso, el estudiante, como las personas que conversan con el profesor, cree en la explicación de su maestro porque está convencido que la palabra del maestro encarna la verdad. El maestro suele ser la luz del saber en las comunidades campesinas donde la población, por lo general, es analfabeta. El discurso del profesor suena a ilustración de la verdadera causa de la condición social de los campesinos pobres. Por eso, al final, el estudiante Tomascha, persuadido por el discurso del profesor, toma la decisión de enrolarse a SL para cambiar la sociedad que había cuestionado el profesor desde la perspectiva del socialismo comunista.

Por otro lado, las conversaciones cotidianas se producen en las interacciones habituales que sostienen los guerrilleros entre sí. Por lo general, los mandos superiores tienen el control de la conversación. En cambio, los miembros de menor jerarquía no tienen la potestad de refutar, sugerir o replicar a sus superiores. Los superiores tienen un discurso de control o de educación militar. Por ejemplo, cuando el estudiante Tomascha se integra a SL, en la interacción cotidiana con sus compañeros, por desconocimiento de las reglas de comportamiento en el grupo, dice que ya estaba “con los terrukus ...” (177). Y de inmediato, un guerrillero antiguo le corrige: “*No se dice terruko, compañero. Nosotros somos guerrilleros del Ejército Popular del Perú, compañero... [...] Aprenderás a luchar junto a nosotros, compañero. Facilito es fabricar un explosivo. Manejar un fusil ...*” (177). La conversación cotidiana se traducía en educación militar y en órdenes verticales. Los guerrilleros no tenían libertad de expresión incluso en los espacios más íntimos. Siempre estaban bajo la vigilancia de un superior.

El género político es un género discursivo conocido tradicionalmente como *discurso* u *oratoria* que implica la presencia del sujeto político y de la masa popular o política. Este tipo de discurso se enuncia en mítines, asambleas, parlamentos. Su finalidad es persuadir y convencer al auditorio para que actúe conforme con la línea argumental del discurso enunciado. En este sentido, los guerrilleros, como sujetos políticos, utilizan el discurso político en las asambleas populares que convocan cada vez que incursionan a las comunidades campesinas. En ellas, comunican las razones y los propósitos de la revolución senderista, como sucedió con el discurso del *maqtillo* que lo pronunció en la incursión al pueblo de Sullkamarka; o juzgan públicamente a los supuestos traidores o soplones. Por ejemplo, una mujer senderista pronuncia un discurso de justicia popular en la asamblea:

—Compañeros, ahora ha llegado el momento de hacerles el juicio popular a esos abusadores del pueblo... Ahora es el pueblo quien tiene que decidir la suerte de esos miserables, de esas garrapatas que han vivido chupando la sangre de los pobres... (132).

Así, en el proceso de juzgamiento, se le acusa al gamonal Abraham Rojas Pimentel de “haber quitado las tierras a la comunidad de Puyumarka”, “de haber abusado de algunas muchachitas que estaban cuidando su ganado en los pastizales de la puna”, “de hacer trabajar a sus peones por solo la comida”, “de querer traer al Ejército para limpiar de senderistas la zona” y “de robar carneros y vaquillas de los campesinos de la puna” (132). Por estas razones, el hacendado Abraham sería ejecutado públicamente. La asamblea confirma todas las acusaciones de la senderista, pero no aprueba ninguna muerte: “¡No los mate, por favor! ¡Ellos son cristianos como nosotros!” (133). En suma, el género político tiene la finalidad, por un lado, de vender la idea de la revolución a través de la persuasión discursiva y, por

el otro, de sembrar el terror mediante los asesinatos públicos o selectivos, dado que es una estrategia importante para alcanzar la soñada revolución.

3. El discurso político e ideología de Sendero Luminoso

El discurso político es “aquello que es dicho por sus actores o autores, los políticos (Van Dijk, 1999, p. 12); es decir, es un tipo de interacción verbal y social enunciado por los actores políticos en la comunicación política. En palabras de Giménez, “[e]l discurso político, en sentido estricto, es el discurso producido dentro de la ‘escena política’, es decir, dentro de los aparatos donde se desarrolla explícitamente el juego del Poder” (1981, p. 61). En este sentido, en la novela *La noche y sus aullidos*, el discurso de SL se produce en un contexto de la revolución política a través de “la lucha armada” con la idea de conquistar el poder; por ello, el discurso de SL es un discurso político porque constituye una forma de acción política en el proceso del desarrollo de la “lucha armada”. Puesto que los actores políticos del SL son sujetos adoctrinados y entrenados que, mediante diferentes géneros y estrategias discursivas, se dirigen a un destinatario político para vender el mito de la “guerra revolucionaria” y la construcción de la llamada “República Popular de la Nueva Democracia”.

Por ejemplo, en la incursión a la comunidad de Sullkamarka, ante la población convocada y reunida en la plazuela del pueblo, un *maqtillo* —posiblemente un mando político, porque un mando político, según Gavilán, se encargaba de la conducción del grupo guerrillero (2017, p. 46)— pronuncia un discurso político, a viva voz, sacudiendo el puño y agitando la metralleta:

Ustedes tienen que apoyarnos en la lucha, les dijo; nosotros estamos peleando para cambiar las cosas malas del pueblo, les dijo; ya no va a haber abusos ni injusticias con los pobres campesinos, les dijo; los platudos ya no van a vivir a nuestras costillas, chupándonos la sangre como garrapatas, sin ellos trabajar, abusando nomás, les dijo; ahora ellos también tendrán que agarrar la herramienta como los pobres si es que quieren seguir viviendo aquí, les dijo; todos nosotros, con las armas en la mano, vamos a destruir a esta caduca sociedad (54).

Este es un discurso político de SL porque tiene todos los elementos de la comunicación política (Fernández, 1999a, 1999b) y, por lo mismo, tiene la función principal de incitar a los campesinos en constituirse en una “base de apoyo”. El emisor político, mediante el discurso, “produce un acto, expresa públicamente un compromiso y asume una posición” (Giménez, 1981, p. 63). En este sentido, el sujeto hablante se compromete de salvar a la población campesina de la injusticia social; pero, al mismo, le exige un apoyo político y militar para destruir a la sociedad vigente que oprime a los pobres. El primer enunciado del discurso (“Ustedes tienen que apoyarnos en la lucha”) declara explícitamente el objetivo de la incursión militar: convertir al pueblo, por la fuerza de las armas, en una “base de apoyo”. La población quedó sorprendida y emocionada con el discurso político, por eso “se pusieron a aplaudir con harto entusiasmo y alborozado, frente a esas palabras llenas de verdad para ellos” (54). Logrado el objetivo, SL destituye a todas las autoridades políticas del pueblo y nombra a nuevos representantes alineados con la ideología del grupo armado. Luego, consciente de la recepción positiva del discurso político, convoca a los voluntarios para que puedan integrar el ejército guerrillero popular. Desde luego, más de siete estudiantes de los colegios secundarios y los jóvenes pobres que habían perdido a sus familiares en las manos del Ejército se integran. El discurso de SL permea en la conciencia de los campesinos sojuzgados y postrados por siglos, por ello, ellos ven en los guerrilleros la posibilidad de cambio del orden social vigente. Creen en la empresa política de SL; por esta razón, un campesino celebra así: “Qué buenos *maqtillos*, carajo [...]. Aura sí que los abusivos se van a joder, ¿no? ... Ustedes, tienen quíarcernos respetar” (100).

El discurso de SL está cargado una ideología política. La ideología política es un sistema de creencias “que subyacen y organizan las representaciones sociales compartidas de los grupos y sus miembros” (Van Dijk, 1999, p. 21). No solo da sentido a un sistema de concepción del mundo, sino que también fundamentan las prácticas sociales de los grupos. En este sentido, la ideología política de SL

representada en la novela es el sistema político comunista interpretado en el “pensamiento Gonzalo”. El “pensamiento Gonzalo” es una doctrina de ideología comunista que fue elaborado por Abimael Guzmán Reynoso, el jefe máximo de SL, sobre la base de la triada doctrinaria marxismo-leninismo-maoísmo³. Guzmán asignó especial importancia al maoísmo porque lo consideraba como “la tercera, nueva y superior etapa” del desarrollo del comunismo (PCP, 1988⁴). De tal modo, el maoísmo sirve de base para el planteamiento del “pensamiento Gonzalo” —una interpretación dogmática y mecánica por parte del presidente Gonzalo para aplicarla a la realidad social peruana—; del mismo modo, para el uso de la violencia como estrategia de lucha en la pretendida revolución (Degregori, 2000; Arce, 2009). Esta ideología, según su creador, tenía el valor de verdad universal, por eso, no admitía críticas ni dudas en su comprensión y su aplicación. Así, el discurso senderista, por su carácter dogmático, alcanza matices religiosos; y el presidente Gonzalo, el creador del “pensamiento Gonzalo”, se trasfigura en el mesías o redentor de los pobres. En suma, el discurso de SL es “un discurso salvacionista” (Portocarrero, 1998, p. 62), porque promete redimir a los campesinos pobres para luego convertirlos en la clase gobernante.

La violencia es un aspecto central en la ideología del “pensamiento Gonzalo”. En este marco ideológico, SL rendía culto a la muerte y al líder mesiánico. Abimael Guzmán, al proclamar el inicio de la “guerra popular” en 1980, dispuso la necesidad de pagar la “cuota” de sangre necesaria para lograr el triunfo de la revolución. Desde entonces, los militantes hacían una promesa de “luchar y entregar la vida por la revolución mundial” (Gorriti, 1990, citado en Degregori, 2000, p. 508), porque concebían que la sangre no detenía la revolución, sino más bien la regaba. De tal modo, la masificación de la muerte significaba alcanzar el “equilibrio estratégico” en la lucha armada. El acto de rendir culto a la muerte, para el sociólogo Portocarrero, era una forma de “glorificación de la violencia” (1998, p. 19) como principio esencial en la ideología senderista. Para SL, la violencia era el camino principal que conduciría al triunfo de la revolución. En este sentido, para Mao —el ideólogo preferido por Abimael Guzmán—, la violencia es un fenómeno natural e inevitable que acelera el proceso revolucionario. Abimael Guzmán o el “presidente Gonzalo” sostenía que había llegado a la idealización de la violencia o de la muerte “a partir de una investigación científica” (ibid.). Por consiguiente, la muerte era un tema indiscutible en la comunidad discursiva senderista. La vida de las personas, en general y de los propios militantes, no valía nada dado que “cruzar el río de sangre” era necesario para alcanzar el triunfo de la revolución.

Esta ideología de violencia se representa en la novela *La noche y sus aullidos*. Por ejemplo, el siguiente diálogo entre el maestro apologista y el estudiante Tomascha ilustra muy bien la glorificación de la violencia o el culto a la muerte en el discurso político de SL:

—Pero esta lucha está cobrando muchas vidas y es todo un derramamiento de sangre, profe. ¿Eso a usted no le causa miedo? ...

—Causa miedo, pues, Tomascha. ¿Pero qué se puede hacer? La lucha es la lucha. Y en toda lucha hay terror y muerte... Recuerda que Mao Tse-tung decía que es bueno ser atacado por el enemigo, ya que esto prueba que hemos trazado una línea de demarcación entre el enemigo y nosotros, y es aún mejor si el enemigo nos ataca salvajemente y nos pinta de negro y no nos concede ninguna virtud, porque eso demuestra que no solo hemos trazado una clara línea demarcatoria entre enemigos y nosotros, sino que hemos ganado mucho en nuestro trabajo revolucionario ...

3. Abimael Guzmán, el líder de SL, se considerado el elegido para continuar con la revolución comunista de categoría universal. Por ello, se autoproclamaba con la “cuarta espada” del marxismo y se autorepresentaba como el héroe mesiánico y jefe máximo (Portocarrero, 1998, p. 22). En la etapa semifinal del proceso de elaboración de la ideología senderista, se autoproclama como “presidente Gonzalo” y convierte el pensamiento de Mao Tse-tung en “Pensamiento Gonzalo”. De tal modo, la ideología senderista queda constituida de cuatro conceptos comunistas: “marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo” (Arce, 2009, p. 247). Abimael Guzmán fue cegado por las ideologías comunistas, por eso, “[e]l Presidente Gonzalo es la negación de Abimael Guzmán académico” (Oviedo, 1989, p. 58).

4. PCP son las iniciales del Partido Comunista del Perú. *El Diario* publicó la “Entrevista del siglo” en julio de 1988, luego fue reproducido por el Partido Comunista del Perú. La entrevista fue efectuada a Abimael Guzmán por Luis Arce Borja y Janet Talavera.

—Qué bonitas palabras, profe. ¿O sea que hay que seguir adelante, sin hacer caso a las calumnias y mentiras que nos lanzan los reaccionarios? ... (422).

En el diálogo, el estudiante Tomascha, asombrado por tanta mortandad que produce la lucha armada, pregunta al profesor si le causa algún temor la masiva muerte causada por la lucha armada. El profesor, en su condición de formador de cuadros senderistas, responde al estudiante con la misma retórica de Abimael Guzmán, ya mitificado en “presidente Gonzalo”. Explica que el terror y la muerte son naturales en la lucha; por consiguiente, siguiendo el discurso senderista, justifica la violencia como fin y como medio de la revolución. Para justificar la violencia, recurre a la filosofía de Mao Tse-tung, quien glorificaba a la violencia en la “lucha armada” para llegar al poder. El profesor resulta siendo un fiel reproductor del “pensamiento Gonzalo”. Pues, el mítico “presidente Gonzalo” concebía la violencia como una ley universal; por eso, sostenía lo siguiente: “En cuanto a la violencia partimos de un principio establecido por el Presidente Mao Tse-tung: la violencia es una ley universal sin excepción alguna, quiero decir la violencia revolucionaria; esa violencia es la que nos permite resolver las contradicciones fundamentales con un ejército y a través de la guerra popular” (PCP, 1988, p. 20). Desde luego, el discurso del profesor es coherente con el principio establecido por el “pensamiento Gonzalo”, dado que reproduce la glorificación de la violencia en la educación militar de los futuros guerrilleros. El tono agitador del discurso educativo termina persuadiendo al estudiante Tomascha para que se enrola como guerrillero de SL. Por eso, después de su adoctrinamiento ideológico y político, el estudiante toma la decisión de unirse a SL para luchar contra la sociedad vigente que mantuvo en la extrema pobreza a los pueblos andinos desde los inicios de la república. La decisión de tomar las armas se ilustra en el siguiente diálogo: “Ya no estemos hablando más de esto, profe... Bueno, mejor agarre su fusil y vamos para la lucha, pues.../ Así se habla, Tomascha” (410). Este tipo de reclutamiento de jóvenes estudiantes, a través de la escuela para integrarlos en las filas de SL, tiene una congruencia con la historia real. Pues la mayoría de los jóvenes senderistas fueron captados por los profesores de la educación básica y universitaria. En este sentido, es revelador el testimonio de Lurgio Gavilán, quien, a los 12 años, se había integrado al SL buscando a su hermano mayor:

Rubén era el seudónimo de mi hermano mayor que por entonces tenía 18 años. Los compañeros lo consideraban estudioso, crítico y rebelde. Cuando fue a cambiar su boleta de inscripción al servicio militar obligatorio en la ciudad de Ayacucho, ya se había nutrido de las ideas del PCP. No nos dijo cómo fue que se juntó con los guerrilleros, pero, luego de su partida a mi padre le contaron que se había marchado con su profesor. [...] Cuando lo encontré estaba vestido con poncho y *chullu* de iquichano; llevaba revólver en la cintura, estaba serio y flaco (2017, p. 59).

En este mismo sentido, el discurso político del joven José Carlos —un joven muy leído y con dotes de escritor que se rebela contra su propia clase social: el gamonalismo— es más radical porque está impregnado por la ideología senderista. El senderista José Carlos se considera un legítimo revolucionario y declara haber renunciado a su identidad individual, por consiguiente, habría cambiado su nombre de pila por un seudónimo de guerrillero. Ha perdido los sentimientos de humanidad; de tal modo, alineado con el modelo de mentalidad de los senderistas, se declara de ser un instrumento de la revolución. Su discurso político justifica el uso de la violencia en la revolución diseñada por Abimael Guzmán o por el “pensamiento Gonzalo”:

El revolucionario es un hombre que ha escogido ese camino renunciando a todo, que ya no le interesa nada de nada, que solo le sirve a la revolución, sin lazos que le unan a nadie, sin sentimientos y sin siquiera tener un nombre, que su única pasión es hacer la guerra popular y si sigue viviendo en esta sociedad desigual y corrupta es solo con el afán de destruirla y que para conseguir esto está dispuesto a morir en la empresa ...(158)

José Carlos sostiene que, como revolucionario, tiene una sola pasión en la vida: “hacer la guerra popular”. Eliminando la razón y los sentimientos de su mundo cognitivo y afectivo, transforma sus impulsos violentos en una pasión revolucionaria. Convierte su deseo de muerte en signo de heroísmo. En este sentido, la “propia inmolación se presenta como la culminación de un camino de coherencia

y santidad” (Portocarrero, 1998, p. 27). La convicción política de estar “dispuesto a morir en la empresa” significa el sacrificio que el partido tiene que pagar para acrecentar su poder revolucionario dado que la “cuota de sangre” es una estrategia de la “guerra popular”. El discurso del joven senderista José Carlos sintetiza la idealización de la violencia porque encarna los principios de la estrategia de lucha: la necesidad de matar de manera sistemática a los enemigos y la predisposición de entregar la propia vida como “cuota”.

En la novela *La noche y sus aullidos*, la violencia de SL se concreta en los juicios populares que se realizan en las comunidades campesinas incursionadas. El odio de clase es el elemento desencadenante de la violencia en las diferentes acciones armadas. El único enemigo odiado por el SL “es el Estado capitalista que tipifica como semifeudal” (Oviedo, 1989, p. 55). Este Estado está representado por las autoridades políticas y comunales del pueblo, quienes deben renunciar y someterse ante la imposición de la política de SL, de lo contrario están condenadas a ser destruidas en nombre de la revolución porque la ideología de Sendero no tolera la convivencia con los enemigos políticos. La destrucción de los enemigos garantiza la concreción de la esperanza: “el aniquilamiento de los explotadores y la victoria de los explotados” (Portocarrero, 1998, p. 26). En este sentido, los guerrilleros aplicaron la muerte, en un juicio popular, a modo de escarmiento, a las autoridades que no quisieron renunciar a sus cargos en el pueblo de Sullkamarka. Pues desde la lógica de SL, como cuenta el narrador, “se debía aplastar las negras costumbres del imperialismo. Y, así, de ese modo, uno por uno, fueron degolladas todas las autoridades. Al final, los cadáveres se quedaron con el cartel en el pecho que decía que así iban a morir todos los soplones y traidores a la lucha armada” (67). De este modo, la violencia se exhibía públicamente porque, según su ideólogo, era concebida como el motor del cambio político y social. Y a la hora de lucha, como en este juicio popular, se consumaba el principio ideológico radical de SL: “el poder nace del fusil y no de la razón”.

Sin embargo, la práctica sistemática de la violencia como estrategia de la revolución senderista, basada en la racionalidad “lógico-científica” socialista, choca contra la racionalidad mítica de las comunidades campesinas (Pérez, 2011, p. 95). SL mataba a sus enemigos aplicando una racionalidad de origen occidental. Pero el espacio sociocultural andino, donde se ponía en práctica la violencia política, rechazaba el derramamiento de sangre apelando al pensamiento mítico andino y a la afectividad subjetiva del mundo rural andino (Vich, 2017). En este sentido, las personas que aún no habían caído en el fanatismo de SL —por ejemplo, cuando el hacendado “Abraham Rojas, su hijo Jorge Luis, el señor gobernador, el Juez de Paz ...” (131) fueron condenados a muerte en el juzgamiento público por parte de SL en el poblado de Kolkamarka— rechazan la ejecución de las personas condenas porque creen que son cristianos como todas ellas, además “no querían ver sangre” (133). Ante la inexorable crueldad del sistema de justicia de SL, las mujeres no rechazan la violencia con un discurso ideológico de resistencia o de protesta sino con acciones subjetivas como el acto de llorar o rezar. El narrador cuenta que “las mujeres empezaron a santiguarse y a lloriquear, tapándose medio rostro con los mantos. Algunas cayeron de hinojos en el suelo y empezaron a rezar, retorciéndose las manos, golpeándose en el pecho, entre gimoteos de desesperación” (131). La justicia política violenta implementada por SL era radicalmente opuesta al sistema de castigo practicado por las comunidades rurales. La práctica de la matanza basada en una ideología racionalista y extremista no era compatible con el sistema de justicia de las comunidades campesinas que soñaban con la revolución social. Posiblemente, el incremento de la violencia terminaría gestando la rabia de los campesinos hacia SL. Por eso al final, en la historia nacional, los campesinos se organizan en rondas de autodefensa y se alían con las fuerzas armadas. La glorificación de la violencia hizo fracasar el proyecto de la revolución senderista.

Por otro lado, en el discurso político de SL se rendía culto al líder político Abimael Guzmán Reynoso. Su reconocimiento llegó a niveles de idealización y mitificación, pues los senderistas veían en él a un líder que tenía la capacidad de convocatoria, una voz de orden indiscutible, la palabra sabia, seductora y conductora. En palabras de Portocarrero (1998, p. 33), “Guzmán cultiva la imagen de un líder científico”, porque su discurso político se basaba siempre en la filosofía de los políticos comunistas

(Lenin y Mao Tse-tung) que eligieron el camino de la revolución violenta para cambiar el orden social. Después de lograr la concentración del poder absoluto, se autodenomina como “presidente Gonzalo” y, por consiguiente, se autoproclama como creador del “pensamiento Gonzalo o pensamiento guía”. De tal modo, el partido de SL le rinde culto, porque cree que “el pensamiento y la dirección del ‘Presidente Gonzalo’ son ‘la garantía del triunfo’” de la revolución (Ibíd., 43). El “pensamiento Gonzalo” también se mitifica porque, para los senderistas, encarna una verdad ideológica en cuanto se representa como la cuarta espada del marxismo. Así se pretende garantizar “la inmortalidad del líder, como esencia, como pensamiento, lo cual haría que su revolución continuaría independientemente de su propia existencia” (Oviedo, 1989, p. 56).

La novela representa muy bien la mitificación del “presidente Gonzalo” y del “pensamiento Gonzalo” en el discurso de SL. La mitificación de Abimael Guzmán transfigurado en presidente Gonzalo se difunde a través de las propagandas senderistas en forma de vítores: “¡Viva el presidente Gonzalo!” (24). Los guerrilleros, cada vez que incursionaban en las poblaciones campesinas, vitorean el referido eslogan. Difunden la propaganda política mítica (“¡Viva el presidente Gonzalo!”) también mediante las pintas en las paredes de las escuelas o de las iglesias. La imagen del líder político se propaga como la de un ser todopoderoso que destruirá la sociedad caduca para instaurar la “República Popular de Nueva Democracia” (178) donde los pobres pasarán a tener poder y, por lo mismo, gobernarán la nueva sociedad; por tanto, la imagen del “presidente Gonzalo” se posiciona en un espacio mítico muy distante del mundo humano. En cambio, el “pensamiento Gonzalo” era considerado como una ley universal e irrefutable y sus principios tenían la fuerza de una orden divina. Esta doctrina ideológica se reproducía en la educación de los militantes de SL. Los militantes, adoctrinados hasta el fanatismo, quedaban reducidos a un brazo o un instrumento del partido de SL. El discurso político de SL tenía poder de seducción; por eso, los militantes se consagraban, en cuerpo y alma, a la actividad revolucionaria que se ejecutaba en forma de “lucha armada”.

4. Conclusión

En conclusión, la ideología del discurso político de SL, en la novela *La noche y sus aullidos*, es la proyección del “pensamiento Gonzalo” planteado por el “presidente Gonzalo” o Abimael Guzmán a partir del maoísmo. La ideología política del “pensamiento Gonzalo” es la aplicación mecánica de la estrategia militar de Mao Tse-tung. Los senderistas representados en la novela reproducen en sus discursos políticos, con extrema fidelidad, el programa ideológico de Abimael Guzmán transfigurado en “presidente Gonzalo”. Por ello, tanto los guerrilleros que incursionan en las comunidades campesinas como el maestro de escuela que adoctrina al estudiante Tomascha glorifican la violencia (“lucha armada”) como algo natural y endiosan a “presidente Gonzalo” para garantizar el triunfo de la revolución. Por el realismo con el que se ha representado los discursos de los senderistas, la novela ha sido tildada, por algunos críticos literarios, como una apología a SL.

Bibliografía

- Arce, Luis (2009). *Memoria de una guerra Perú 1980-2000*. Recuperado de <https://es.slideshare.net/andreakohama17/memoria-de-una-guerra-peru-19802000-luis-arce-borja>.
- Bajtín, Mijail (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Degregori, Carlos Iván (2000). Discurso y violencia política en Sendero Luminoso. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 29 (3).
- Fairclough, Norman y Wodak, Ruth (2000). Análisis crítico del discurso. En Teun A. van Dijk (comp.), *El discurso como interacción social. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria* (Vol. 2). Barcelona: Gedisa.
- Fernández, Marina (1999). *La lengua en la comunicación política I. El discurso del poder*. Madrid: Arco/Libros.
- Fernández, Marina (1999). *La lengua en la comunicación política II. La palabra del poder*. Madrid: Arco/Libros.
- Gavilán, Lurgio (2017). *Memorias de un soldado desconocido*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Giménez, Gilberto (1981). *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. México: Universidad Autónoma de México.
- Gorriti, Gustavo (2008). *Sendero. Hacia la guerra milenaria en el Perú*.
- Guzmán, Abimael (1988). Entrevista del siglo. *El Diario*.
- Oviedo, Carlos (1989). *Prensa y subversión. Una lectura de la violencia en el Perú*. Lima: Mass Comunicación.
- Partido Comunista del Perú (1988). Entrevista con el presidente Gonzalo. Recuperado de <http://www.scribd.com/people/view/3502992-jorge>
- Pérez, Edith (2011). Racionalidades en conflicto. Cosmovisión andina (y violencia política). *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado. Lima: Pakarina Ediciones.
- Portocarrero, Gonzalo (1998). *Razones de sangre*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Raiter, Alejandro y Zullo, Julia (2008). *Lingüística y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Van Dik, Teun A. (1999). ¿Qué es análisis del discurso político?, en Van Dijk, T. A. y Mendizábal, I. R. *Análisis del discurso social y político*. Quito: Abya-Yala.
- Van Dik, Teun A. (2003). *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Ariel.
- Vergara, Abilio (2005). La memoria de la barbarie en imágenes. En E. Jiménez, *Chungui. Violencia y trazos de memoria*. Lima: Comisión de Derechos Humanos.
- Vich, Víctor (2017). *El caníbal es el otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: Horizonte / Instituto de Estudios Peruanos.
- Zuzunaga, Sócrates (2013). *La noche y sus aullidos*. Lima: Altazor.
- Zuzunaga, Sócrates (junio, 2018). *El periodismo y la literatura en la época de la violencia política*. Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Literaturas Andinas Contemporáneas, Ayacucho.

Fronteras de la globalización

DAVID GUZMÁN JÁTIVA
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
dguzman950@puce.edu.ec

Resumen o abstract:

El texto retoma las nociones de civilización (Fernand Braudel) y cultura (Raymond Williams) para entender la globalización (Lipovetsky, García Canclini, Bauman). Integra las nociones de civilización y cultura en una concepción ampliada de cultura (Darcy Ribeiro, Wallerstein), en la que convergen las aproximaciones relativas a las transformaciones históricas, los cambios tecnológicos, la transmisión del saber, y finalmente la autoconciencia y la capacidad para dialogar (Hans-Georg Gadamer). En base a estas concepciones de cultura intenta una versión única en la que se plantea la posibilidad de un diálogo entre los estudios de la complejidad (Ilya Prigogine) y los estudios culturales (Edward Said): este diálogo entre las dos culturas (ciencias y humanidades) es un tema pendiente en los estudios interdisciplinarios. El método utilizado se refiere esencialmente a una revisión bibliográfica y a la búsqueda de relaciones entre conceptos y fenómenos históricos: tiene como propósito comprender la globalización desde una perspectiva cultural y/o civilizatoria.

Palabras clave: cultura, globalización, historia, ciencia, diálogo

1. Fundamentos anti-teóricos y post-históricos

Cuando suponemos que la Globalización ha llegado a su fin, ¿Cuál es la Civilización que se viene? ¿Es una solamente o el mundo volverá a dividirse en varios procesos civilizatorios? Antes de responder a estas preguntas resulta imprescindible interrogar a la historia, y de manera complementaria, a las ciencias y las humanidades; en un sentido amplio nos sentimos obligados a conocer la historia y cultura de las distintas civilizaciones del orbe que durante cientos y a veces miles de años se diferenciaron de la civilización occidental, o más llanamente, de lo que hemos asumido como la Globalización-la expansión de la civilización occidental.

Es cierto que Occidente, y en un sentido estricto, Europa, se convirtió paulatinamente, desde el siglo XV cristiano, en una civilización que expandió su influencia a las otras regiones del mundo. De ahí que comprender la dinámica de la civilización Europea se haya convertido en una tarea imprescindible. A pesar de que las fronteras de Europa se hayan expandido, sea por conquista o influencia cultural, las otras regiones del mundo siguieron conservando sus propios rasgos civilizatorios. O al menos, podemos creer que los rasgos europeos y los de otras regiones experimentaron una hibridación, mestizaje o convivencia armoniosa o forzada. La idea de que las otras regiones del mundo hayan sufrido una pérdida total de su cultura implicaría una expansión absoluta de Europa. Podríamos advertir que las civilizacio-

nes actuales se presentan de tres maneras distintas: la civilización europea; las civilizaciones híbridas, mestizas o que coexisten con la europea; las civilizaciones que han permanecido fundamentalmente idénticas a sí mismas. Dentro del plano de los pueblos mestizos podríamos referirnos a los pueblos latinoamericanos; como ejemplo de pueblos que han conservado una civilización propia posiblemente podamos señalar a India o China.

Antes de estudiar las civilizaciones mundiales y sus relaciones con Occidente cabe detenerse en algunas consideraciones sobre lo que significa una civilización y cómo podemos estudiarla. Es decir, vamos a reflexionar sobre algunos intentos que se han hecho por comprender lo que entraña una civilización.

2. Civilización, Cultura, Globalización

Según Braudel los estudios históricos deben fundarse en la larga duración. En contraste con la narración de acontecimientos, Braudel hace énfasis en la necesidad de estudiar las estructuras profundas, o lo que él llama tiempo histórico. Así mismo, Braudel apunta que los estudios históricos deberían apoyarse en la comprensión del espacio, es decir, en la circunscripción de una trayectoria de larga duración a un territorio, a una geografía. De ahí que Braudel se refiera en varias ocasiones a la importancia que revisten, desde su perspectiva, los estudios de áreas culturales, o de regiones culturales¹. Él mismo se dedicó al estudio de una región cultural, Europa, con el propósito de comprender cuál era la naturaleza de su devenir histórico, es decir, cómo había llegado hasta el presente.

En el estudio que emprende Braudel de la historia europea se apoya especialmente en la economía, de tal suerte que convierte su reflexión sobre Europa en un análisis de lo que él denominó la dinámica del capitalismo, es decir, cómo el capitalismo tuvo sus orígenes y sus transformaciones sucesivas en Europa. Cuando Braudel se concentra en el estudio de los orígenes y transformaciones del capitalismo, él denomina esta forma de producción regional como economía-mundo². De donde tenemos que la economía-mundo de Europa– el capitalismo– convivió con las economías-mundo de otras regiones del planeta: Asia, África, América.

Una observación que posiblemente sea pertinente a los análisis y a las aproximaciones de Braudel es que el énfasis que él otorga a la economía, en su explicación de la economía-mundo europea, le haga descuidar o perder de vista lo que él denominaba vida material, y que nosotros podríamos llamar cultura. Parece que Braudel se concentrara en entender los cambios materiales –que podemos denominar civilización y se olvidara de los cambios ideológicos, espirituales, o mentales– a los que podríamos llamar cultura.

Hago esta observación a las reflexiones de Braudel porque suponer que la economía-mundo puede mutar y expandirse por Europa sin un correlato cultural, es decir, sin guardar una correspondencia con los cambios en la religión, la educación, la política, las artes, etc. supondría cierta incongruencia: los cambios materiales, o cambios civilizatorios necesitan de una configuración cultural, con la cual guardan correspondencia.

Es razonable que el estudio de la historia deba combinarse con la economía, y en un sentido amplio, como quería Braudel, con las ciencias sociales, es decir, con una matematización que ayude a crear modelos comprensivos³. Sin embargo, esos modelos, o esas diferencias que tienen lugar de una época a otra –o dentro de la misma época, según la escala que se utilice– sólo pueden tener lugar y sólo pueden ser comprendidos a partir de lo que podríamos denominar cultura: la mentalidad de los pueblos.

1. Braudel, Fernand (1974). *La historia y las ciencias sociales*, Madrid: Alianza, p. 13.

2. Braudel, Fernand (2008). *La dynamique du capitalisme*, París: Flammarion, p. 17.

3. *Ibíd.* 1, p. 35.

La larga duración y la circunscripción a un espacio nos da como resultado una región cultural. Una civilización con su cultura. Según Braudel, el estudio de una civilización –o de una economía-mundo– implica no sólo una mirada histórica, sino la cooperación con otras ciencias. En el énfasis que hace Braudel de la matematización se olvida de lo que usualmente completa el conocimiento de una civilización: la cultura. De donde tendríamos que son necesarios los estudios socio-económicos de la misma manera que son útiles los análisis histórico-culturales. Si los estudios científicos nos pueden ayudar a comprender las magnitudes, las medidas de los procesos o modelos civilizatorios, sólo mediante las aproximaciones a su cultura, en un sentido profundo, a sus lenguajes, vamos a comprender lo específico de sus trayectorias.

Aquí entra Raymond Williams. Cabe combinar las nociones de larga duración y de circunscripción a un espacio con las reflexiones que va a hacer Williams sobre la cultura. Es decir, cuando hablemos de cultura nos vamos a referir a una cultura sometida a la presión del tiempo histórico, o que es producto de la densidad del tiempo histórico, lo mismo que resultado de una región específica.

Para Williams la cultura se encuentra al mismo nivel de configuración de la vida que las estructuras económicas. En la perspectiva de Williams no existiría dependencia de las superestructuras –culturales– con relación a las estructuras– económicas. Más bien las dos formarían parte de un mismo proceso histórico, y la economía, lo mismo que la cultura, tendrían un carácter constitutivo, de recreación.

En la aproximación que Williams traza de la cultura como tal identifica lo que él denomina, apoyándose en Gramsci, configuración de la hegemonía. La hegemonía implicaría la predominancia de una expresión cultural específica por sobre otras, y estaría ligada a una lucha por el poder y a un proceso de dominación. La disputa por la hegemonía implicaría la resistencia contracultural, tanto a nivel de las culturas residuales como emergentes⁴. Esta lucha por la hegemonía es comprendida por Williams a partir de la formación de tradiciones, instituciones y formaciones. Es decir que la cultura se crea y re-inventa a partir de la re-significación de las memorias, prácticas y afiliaciones⁵.

Sin embargo, Williams cala más hondamente y se refiere a las estructuras de sentimiento. Este concepto lo entiende Williams como la percepción que tiene una sociedad o un individuo del momento presente⁶. En cierta forma, podríamos comprender estas estructuras de sentimiento como la percepción que tenemos de un estilo, o como la capacidad que tenemos para reconocer un tono, el tacto con el que nos hablan: es un problema que Gadamer o Auerbach nos pueden ayudar a entender. De ahí que, exagerando un poco, haya titulado texto *Fundamentos anti-teóricos y post-históricos: el diálogo y la comprensión obedecerían a una especie de arte más que de ciencia, y en ese sentido, a una especie de talento, de pre-disposición, de apertura erótica.*

En síntesis: lo que Williams haría es completar en términos de cultura, de vida material, lo que Braudel señaló en tanto economía-mundo, o civilización. Así mismo, Williams estaría aportando el interés por la forma, por la cualidad, que encontraría en Braudel un complemento en el estudio científico de las relaciones sociales. Quisiera entender los postulados de Lipovetsky y de García Canclini sobre la globalización a partir de lo que Braudel y Williams entienden sobre la civilización y cultura, tomando en cuenta que Lipovetsky considera la globalización como una cultura-mundo y que García Canclini la interpreta a partir de metáforas, narraciones y teorías.

A lo largo de su ensayo, *El Occidente globalizado*, Lipovetsky caracteriza esta cultura-mundo. Podríamos entenderla como el resultado o como el transcurrir de un tiempo histórico de larga duración que sucede especialmente en una región del planeta –aunque en los hechos se expanda a otras regiones. La globalización no sería solamente la integración de países por medio de un mercado mundial más

4. Williams, Raymond (2009). *Marxismo y literatura, Las cuarenta*, Buenos Aires, pp., 25-26.

5. *Ibíd.*, pp. 28-30.

6. *Ibíd.*, pp. 35-36.

activo y omnipresente, sino que sería además una reformulación del capitalismo en términos diferentes: no sólo interesa como fenómeno económico, sino que apareja un correlato que transforma las tradiciones, instituciones y formaciones sociales, y en términos de Williams, las estructuras de sentimiento o nuestra percepción del presente. Creo que en su descripción del mundo globalizado Lipovetsky acierta a identificar estas transformaciones en el plano de la super-estructura, pues el autor señala que frente a una cultura fundada en la escuela, la iglesia o el socialismo, lo que estaríamos experimentando es la victoria del mercado⁷. Es decir que existía una cultura anterior a la globalización que estaría cediendo su lugar a nuevos valores que, en términos de Lipovetsky, no sirven para ordenar la vida, sino para provocar incertidumbre.

La incertidumbre provocada por la globalización proviene del derrumbe de una cultura anterior –la escuela, la iglesia, el socialismo, la familia...– y de la ausencia de una nueva cultura, capaz de fundar y mantener nuevas tradiciones, instituciones y formaciones: la única tradición que conserva el capitalismo globalizado es la de la innovación constante, o como dice Lipovetsky, la de la moda, “La cultura-moda, el diseño, la estética, remodela el universo material de la producción y el comercio”⁸, es el “arte-moda”.

Al reparar en el momento presente – la precariedad en el trabajo, la atomización en la vida social– es fácil advertir el triunfo de una cultura que ha terminado identificándose con la economía. Es decir, como señala Lipovetsky, es el triunfo de la cultura de masas, que impone un lenguaje hegemónico: la rentabilidad, la defensa de los derechos humanos y la naturaleza. En cierta forma el triunfo de la cultura de masas terminaría por ceder la razón a Braudel quien deseaba un tratamiento mucho más científico –matemático– de las realidades sociales. La industria cultural, con sus estudios de mercado y sus fórmulas de producción, produce objetos propicios para el análisis científico: eluden aquello que Williams apreciaba como el estilo o la estructura de sentimiento.

Si la globalización es una cultura-mundo, como señala Lipovetsky, ésta se ha erigido fagocitando la cultura anterior y la supervivencia de instituciones como la escuela, la familia o el arte vendrían a representar una contra-cultura. Al devorar la familia, el socialismo o la iglesia, la cultura-mundo global sustituye las relaciones fundadas en la filiación o afiliación por otras que se sostienen en la oferta, la demanda y la eficacia. Quiero decir que estas instituciones no se derrumban completamente, sino que pasan a funcionar mediante otros significados que sustituyen el poder de la doctrina religiosa o política por el liberalismo político y económico. De donde tendríamos que la rentabilidad y la defensa de los derechos humanos –de la individualidad, de la libertad de conciencia– terminarían por guardar correspondencia, es decir, mientras el uno expresa el carácter material de la globalización –o su lado civilizatorio– el otro responde a sus imperativos culturales: la defensa del individuo.

Lipovetsky se pregunta, también, sobre las hibridaciones o mestizajes a que estaría dando lugar la cultura-mundo global. Según él las culturas regionales estarían siendo sometidas a los imperativos de la cultura-mundo global, de donde tenemos que no existiría tal hibridación o mestizaje⁹. No obstante, semejante posición es difícil de admitir, pues como señalaba arriba la civilización– o la expansión del capitalismo– necesariamente conlleva un correlato cultural. Es decir que en China o en India o en los países árabes sería difícil creer que se expande el capitalismo sin que lo hagan también la democracia, el laicismo o el cristianismo. Mientras subsistan el confucianismo, budismo, hinduismo, islam, la modernidad que se forma en los países y regiones no occidentales necesariamente va a tener un carácter híbrido. No va a ser, por lo tanto, el mismo capitalismo de Inglaterra y Estados Unidos. Es más, el capitalismo protestante es necesariamente distinto al que se formula en países como Francia o Italia.

7. Lipovetsky, Gilles (2001). *El Occidente globalizado: un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona: Anagrama, pp. 45-46.

8. *Ibíd.*, p. 14.

9. *Ibíd.*, p. 56.

Creo que el retorno a la naturaleza –o el ecologismo– se podría comprender mejor a la luz de la diferencia entre cultura y naturaleza, o entre cultura y barbarie, o entre globalización y retorno a lo primitivo, que es una reflexión que dejamos para más adelante.

En un texto que podemos considerar un clásico sobre los estudios en torno a globalización y cultura, *La globalización imaginada* de 1999, Néstor García Canclini plantea la globalización como una avanzada de los intercambios financieros, mercantiles y comunicacionales, como una épica en que se potencian la velocidad y el volumen; mientras que entiende los problemas de la cultura o de la interculturalidad como un drama en que los actores son la intensidad y la memoria¹⁰. García Canclini estaría dando la razón a Braudel y a Williams: por civilización podemos entender la ampliación de mercados, la dinámica del capitalismo, así como los procesos de comunicación masiva, mientras que por cultura comprenderíamos las estructuras de sentimiento, las formas de afiliación y de creación de imaginarios.

En este texto de García Canclini se apela constantemente a comprender la globalización como un ejercicio poético-científico: a través de metáforas y narrativas, pero también de teorías y estadísticas. A diferencia de Lipovetsky, que ve en la globalización una cultura-mundo, García Canclini advierte las relaciones que se establecen entre regiones culturales: América Latina, Europa y Estados Unidos. Además, para García Canclini los medios de comunicación lejos de representar una cultura de masas –una producción industrial opuesta a la alta cultura– vendrían a formar una parte importante de las creaciones culturales de una región. Aunque García Canclini critica en cierto momento una visión mercantilista y/o superflua de la cultura –que estaría orientada a la producción de discos, películas, libros en tanto mercancías puras– también se dedica a observar la escasa participación de América Latina en el *mainstream* cultural, o más bien, la poca rentabilidad de la cultura como producto que tiene lugar en América Latina¹¹.

Como acabamos de ver, García Canclini reconoce el interés económico que puede estar ligado a la producción cultural. Podría decirse que existe a lo largo del texto cierta ambigüedad sobre esta problemática relación entre economía y cultura. Cuando el escritor se refiere al aparente dilema entre defender lo local o adoptar lo global, reconoce que permanecer en lo local supone en gran parte quedar descolgado de la economía, es decir, de la globalización. Dice García Canclini: “Pero la globalización es también el horizonte imaginado por sujetos colectivos e individuales, o sea por gobiernos y empresas de los países dependientes, por realizadores de cine y televisión, artistas e intelectuales, a fin de reinsertar sus productos en mercados más amplios”¹². Esta ambición, legítima en tanto aspiración económica, ¿no subvierte justamente ese afán por encontrar estilos, por apelar a los sentimientos, por abrir las posibilidades de la interculturalidad? ¿Al buscar mercados más amplios no supone el sometimiento a demandas muchas veces estereotipadas, llenas de prejuicios que el productor cultural va a satisfacer? Sin embargo, el autor va más lejos e identifica la globalización como una oportunidad para deslocalizarse como individuos y sociedades. Dice el escritor argentino-mexicano: “La época globalizada es esta en que, además de relacionarnos efectivamente con muchas sociedades, podemos situar nuestra fantasía en múltiples escenarios a la vez”¹³. De ahí el título del libro: *La globalización imaginada*, en donde los procesos económicos se encuentran combinados con las potencias de la imaginación, o como diría Williams, en donde la economía y la cultura juegan el mismo papel, o son coprotagonistas de la historia.

Pero esta cultura global lejos de ser neutral es conflictiva. García Canclini lo advierte en las interpretaciones que traza de metáforas, narraciones y de problemáticas relacionadas con la identidad. Al aceptar, implícitamente, que existen unas regiones culturales, el autor se interroga constantemente por las relaciones que existen entre estas regiones, colocando, como dije, América Latina en el centro de la atención. Las metáforas que analiza –obras de arte que discuten la globalización, un caballo de Troya levantado en la frontera entre México y EE.UU., por ejemplo– plantea las ambigüedades del intercambio

10. García Canclini, Néstor (1999). *La globalización imaginada*, Paidós: México, p. 35.

11. *Ibid.*, pp. 57-58.

12. *Ibid.*, p. 32.

13. *Ibid.*, p. 33.

económico y cultural: ¿quién ha penetrado a quién? Así mismo, las narraciones que estudia suscitan un cuestionamiento por el lugar de los individuos respecto a la economía y la cultura –un mexicano que trabaja en Edimburgo le habla en italiano al escritor: ¿es un mexicano, es inglés, es italiano?. Y las problemáticas relativas a la identidad lo colocan ante la necesidad de estudiarlas como objetos susceptibles de una aproximación científico-poética. ¿No es la cultura una construcción semiótica? Y sin embargo, a pesar de la neutralidad de los signos, ¿no se convierten los signos en parte de un imaginario, en símbolos, en identidades?

Lo que García Canclini advertía sobre la globalización al considerarla un objeto cultural no identificado reaparece en Lipovetsky, quien señala que la cultura servía para ordenar el mundo, pero que en la cultura-mundo global lo que vivimos es el desorden, la incertidumbre. En términos de Williams, podríamos decir que las instituciones, tradiciones y formaciones sufren una constante transformación, motivada en gran medida por los intercambios comunicacionales, económicos, financieros y por las migraciones. Las culturas regionales se desdibujan frente al constante cruce de informaciones y pareceres, de individuos y multitudes que atraviesan fronteras llevando consigo sus imaginarios. No obstante, ¿es cierto que la globalización es un desorden? ¿Es una cultura-mundo, una mezcla, una dinámica económica que no responde a ninguna tradición o proyección? Lipovetsky advertía una mercantilización de la vida material, pero García Canclini creía encontrar en la expansión de los mercados una posibilidad de que las culturas regionales envíen bienes y mensajes fuera de sus fronteras, de que se imaginen de otra manera: “ (...) lo imaginado puede ser el campo de lo ilusorio, pero así mismo es el lugar, dice Etienne Bailibar, donde ‘uno se cuenta historias, lo cual quiere decir que se tiene la potencia de inventar historias’”¹⁴.

Es como si dijéramos que el desorden tiene lugar porque existe, simultáneamente, un discurso hegemónico, mercantil, europeo, liberal que constantemente es subvertido por una contracultura que desafía las coordenadas geoculturales de Occidente. Esta permeabilidad de las fronteras –en sentido hegemónico y contrahegemónico– dificulta justamente las posibilidades de crear imágenes claras y ordenadas de las sociedades en que vivimos. Tanto García Canclini como Lipovetsky advierten que no solo la cultura adolece de ambigüedad, en una situación así, sino que el gobierno –o la democracia– resultan inviables porque carecen de un espacio definido, o más bien, tienen que fundarse por fuera de las fronteras a las que pertenecen los Estados y la mayor parte del tiempo el gobierno se ejerce desde los medios de comunicación. Pero, insisto, ¿esto quiere decir que careceríamos de un orden, de un gobierno y un imaginario –cultura– global?

Es difícil aceptarlo pues como los dos autores apuntan existen transformaciones idénticas relativas a la industrialización de la cultura y a la hipertrofia de las ciudades, o también podríamos decir, a la globalización de las ciudades. Pero además es evidente que el gobierno mundial lo ejercen las corporaciones globales, o más bien, muchas decisiones importantes que afectan a regiones y países están en manos de poderosas corporaciones que influyen incluso por sobre gobiernos regionales como el de la Unión Europea. Estas corporaciones se apoyan en poderosas tradiciones civilizatorias y culturales –la explotación de materias primas, la fabricación de automóviles, el control de la información y la comunicación– que, a pesar de experimentar críticas y del desafío que viene de tradiciones residuales o emergentes –las energías alternativas, el uso de medios de transporte distintos al automóvil– son tradiciones aún dominantes, que dan lugar a cierto “orden”. Lo mismo sucede, hasta cierto punto, con la industria cultural: el mismo García Canclini lo advierte en relación con el arte, la literatura o el audiovisual, en donde el mercado, la literatura de estilo internacional –o su reverso, la balcanización– y una imagen de lo latino construida desde EE.UU tienden a imponerse, es decir, a convertirse en el “orden” de MTV o CNN. ¿No significa orden la repetición de un patrón? Pues lo mismo sucede con las ciudades, que se han convertido en espacios multiculturales, en los que, a nivel mundial, existen barrios privados para los ricos y zonas olvidadas por el Estado para los pobres. Si la globalización es desorden, o un objeto cultural no identificado, ¿por qué es posible advertir estos cambios, tradiciones o culturas a nivel mundial?

14. *Ibíd.*, p. 33.

Posiblemente el orden de la globalización –fundado en el liberalismo político y económico– sostenido por instituciones como el FMI, el BM, las corporaciones globales –industrias, medios de comunicación– y representado por las ciudades multiculturales sea desafiado por nuevas tradiciones e instituciones, así como por nuevas formaciones: el ascenso de China es el mejor ejemplo, con su milenaria tradición política, su potencia económica y su compleja relación entre campo y ciudad. Así como el caso de China sirve como ejemplo de contracultura global, lamentablemente el de América Latina ilustra en gran medida lo que ha sucedido con una región que no aprovechó las posibilidades contestatarias que la misma globalización occidental le ofrecía y se sometió a su hegemonía: el descalabro de Venezuela, la anodina representación internacional de Brasil, México, Argentina refleja cómo la región perdió, nuevamente, el tren de la historia.

2. Diálogo de culturas

Para ampliar esta discusión quiero referirme a las fuerzas movilizadoras y conservadoras que Ribeiro señala en torno al nacimiento y evolución de las civilizaciones. Según Ribeiro el origen y consolidación de las civilizaciones depende de los cambios tecnológicos, las instituciones que amparan las relaciones humanas y la transmisión del saber de una generación a otra. Además, Ribeiro señala la existencia de la vida étnica y su afán por expandirse y formar macro-etnias, o diríamos también, macro-familias¹⁵. Estas nociones que plantea Ribeiro para explicar las civilizaciones reflejan la combinación de avances materiales –las técnicas– y de configuraciones de orden cultural –instituciones, saberes–. Es decir, serían una síntesis de lo que Braudel y Williams señalaban.

Creo necesario intentar una reflexión en torno a estas divisiones en apariencia tan evidentes que he planteado. ¿No cabe considerar la vida económica y el trabajo científico como expresiones de la cultura, es decir, de la mentalidad? Así mismo, ¿no son las instituciones, las religiones, las artes expresiones de la civilización, es decir, cosas concretas o existencias concretas? Estas preguntas carecen de una respuesta clara, pues la relación de los hombres con el mundo es básicamente una relación material, pero que se encuentra constantemente modificada por el pensamiento. Es más: el hombre sólo atina a ver aquello que pareciera instalarse en su mente como pensamiento, imagen, recuerdo, sensación. De ahí que me parezca atinado suponer que la comprensión de una civilización y una cultura implique profundizar o reflexionar sobre el diálogo que emprende el hombre con el mundo.

Para este propósito me resulta valioso recurrir a la hermenéutica y abordar el significado que tienen las ciencias y las humanidades en la vida del hombre. Según Gadamer, el diálogo con la naturaleza –o con el saber de la naturaleza– resultaría problemático o imposible si se confina a la naturaleza o a la ciencia a la condición de cosa externa: de fórmula o de número. Sucedería lo mismo a nivel de las relaciones entre los hombres: el diálogo, o la invención de significados y sentidos resulta imposible si al hombre se lo considera únicamente en tanto magnitud. Las ciencias en su excesiva matematización limitarían la capacidad del hombre para interpelar y comprender la naturaleza y los hombres. Existe ciertamente un mundo de magnitudes, pero estas sólo son visibles en tanto seres o conciencias. Según Gadamer la posibilidad de la autoconciencia –que él toma de Heidegger– entrañaría en sí misma la necesidad del diálogo¹⁶.

Gadamer pasa por lo que denomina “lingüística” a un plano de elaboración de sentidos que tendría lugar en la percepción, en el silencio:

El conocimiento del mundo y la orientación en él implican siempre el momento de la comprensión...y de ese modo se puede evidenciar la universalidad de la hermeneútica. La «lingüística» fundamental de la comprensión no significa obviamente que la experiencia del mundo se efectúe como lenguaje y en el lenguaje exclusivamente. Son de sobra conocidos todos esos recogimientos, enmudecimientos y silencios pre y

15. Ribeiro, Darcy (1983). *El proceso civilizatorio: etapas de la evolución sociocultural*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, p. 15.

16. Gadamer, Hans (2011). *Antología*. Salamanca: Sígueme, p. 32.

supralingüísticos en que se expresa el impacto directo del mundo, ¿y quién negará que hay unas condiciones reales de la vida humana; que se da el hambre y el amor, el trabajo y el poder, que no son discurso ni lenguaje, sino que miden a su vez el espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua?¹⁷

En las consideraciones que hace Ribeiro para trazar un mural de las civilizaciones podemos advertir una concepción científica, la del antropólogo que intenta organizar en base a principios mensurables la vida humana. Tendríamos que intentar un diálogo entre estas nociones antropológicas –la importancia de la técnica, el poder de la institución– y el terreno de lo que constantemente se reinventa como un diálogo ininterrumpido, como búsqueda de sentido, como inconmensurable. Tendríamos que intentar una mirada única enlazando los métodos científicos con aquello que al parecer carece de método: la intuición del sentido.

De donde tendríamos que carecería de propósito intentar una mirada comprensiva de lo que significa una civilización sin intentar una combinación de lo que sería su pensamiento científico –sus avances a veces más evidentes– y aquello que Koestler denominaba el “fantasma en la máquina”, es decir, lo que informa sus creencias profundas, su mitología, su capacidad para producir sentidos.

Pensemos, a partir de Ribeiro y Gadamer, lo que apunta Zygmunt Bauman en torno a la cultura en la modernidad líquida. Bauman traza una recapitulación de lo que significa la cultura desde la Ilustración a los tiempos contemporáneos, pasando por el momento de emergencia y consolidación de los Estados nacionales. Podríamos pensar este recorrido histórico de la cultura en base a dos cortes distintos. 1) Existirían dos momentos en los que la cultura se configura y des-configura, es decir, en que su existencia ligada a técnicas, instituciones y a la transmisión del saber es difícil de definir. En torno al primer momento de creación de una cultura ilustrada, dice Bauman: “(...) De acuerdo con su concepto original, la “cultura” no debía ser una preservación del *statuo quo* sino un agente de cambio (...)”¹⁸. Es decir que, como señala el mismo Bauman, la cultura era un estimulante, un proyecto, un sistema o signo que carecía todavía de realidad, y que por eso mismo, se encuentra abierto a todas las posibilidades. En un segundo momento, que es el de los tiempos contemporáneos, estaríamos viviendo la decadencia de esa cultura ilustrada, pero también la emergencia de otra clase de cultura: es decir, estaríamos viviendo un cambio cultural. Dice Bauman: “(...) la cultura puede ahora concentrarse en la satisfacción y la solución de necesidades y problemas individuales, en pugna con los desafíos y las tribulaciones de las vidas personales (...)”¹⁹. Dice además: (...) resulta más apropiado hablar del comienzo de una era ‘posparadigmática’ en la historia de la cultura (y no solo de la cultura) (...)”²⁰. Este carácter irresoluto, o como señala el mismo Bauman, flexible, es necesariamente similar al que tuvo en sus inicios el proyecto ilustrado: rico en posibilidades, necesariamente abierto al diálogo omnicompreensivo. Tanto en los inicios del proyecto ilustrado como en su decadencia se encuentra latente aquello que es necesariamente inconmensurable y ajeno a las magnitudes. 2) El segundo corte, o el momento en que la cultura se estabiliza corresponde a la realización o concreción del proyecto ilustrado. Dice Bauman: “El ‘proyecto de ilustración’ otorgaba a la cultura (entendida como actividad semejante al cultivo de la tierra) el estatus de herramienta básica para la construcción de una nación, un Estado y un Estado nación (...)”²¹. Según Bauman, en el momento de consolidación del proyecto ilustrado, o podríamos decir también, en el momento institucional de la ilustración, la cultura se convierte en una fuerza conservadora y tranquilizadora. En ese sentido, a diferencia de lo que sucede con el momento de emergencia y de decadencia, el diálogo con lo inconmensurable y posible se trastoca en afirmación de la certeza y reproducción del saber.

En cierta forma, Bauman no alcanza a ver la novedad de la cultura contemporánea: su mirada es incisiva en relación con la decadencia, pero la nueva cultura “(...) que sirve no tanto a las estratificaciones

17. *Ibíd.*, p. 41.

18. Bauman, Zygmunt (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 13.

19. *Ibíd.*, p. 18.

20. *Ibíd.*, p. 18.

21. *Ibíd.*, p. 15.

y divisiones de la sociedad como al mercado de consumo orientado por la renovación de existencias”²² carece todavía de proyección y pareciera, en gran medida, atravesada por aquello que señalara Gadamer en torno a las posibilidades del diálogo como el silencio pre y supralingüístico. Es decir, esta cultura del mundo globalizado aún no es capaz de decirnos nada, pero su carácter irresoluto nos brinda justamente la oportunidad de proyectarla en alguna dirección. Mientras que el Estado-nación y el conocimiento científico se formularon como certezas y afirmaciones, como un conjunto de normas y prohibiciones²³, y encarnaban la consolidación de un proyecto de saber y de vivir, la cultura global es incertidumbre pura: su superposición con el mercado tiende a socavar su antiguo valor, pero por eso mismo necesariamente abre las puertas para los lenguajes y los proyectos del futuro, en la medida en que es un puente o un momento de transición. La cultura global, o la cultura-mundo, como la denominaba Lipovetsky, es necesariamente negativa: socava los antiguos significados. Al hacerlo, termina por verse reducida al estado de mercancía. Podríamos decir que todavía es incapaz de diálogo, pero que se encuentra en un estado de exploración, abierta a todas las contradicciones y a todas las posibilidades. Está naciendo, y por eso no tiene todavía autoconciencia. Es negación, crisis, posibilidad. Por eso, como decía García Canclini, la globalización se encontraba ligada a la imaginación: era algo porvenir.

4. Sobre la cultura

Este problema lo aborda Wallerstein de otra forma. Al rastrear la historia de las ciencias humanas advierte que, en sus orígenes, las ciencias pretendieron ocuparse sólo de la verdad, concediendo a las humanidades el problema de la belleza y de la bondad. En esta división del saber aparece lo que él mismo denomina las dos culturas: ciencias y humanidades²⁴. Las ciencias sociales o humanas intentarían matematizar los problemas de las humanidades y se encontrarían en un interregno, en el que resulta problemático para ellas mismas distinguir a qué área pertenecen.

Lo que Wallerstein propone es intentar una visión unificada del saber. Esta unificación serviría en principio para conocer más cabalmente el sentido del paso del hombre en el mundo, pero de forma mucho más modesta serviría para comprender las civilizaciones, o como las denomina Wallerstein, los sistemas-mundo. Uno de los caminos que Wallerstein cree posibles es el de intentar un diálogo entre las ciencias de la complejidad y los estudios culturales. Es como si pensáramos que Ylia Prigogine puede conversar con Edward Said. ¿Sería tal cosa posible?

Sin perder de vista que nuestro interés aquí es el de comprender qué es una civilización o cultura, resulta imprescindible para nuestros fines arriesgar un diálogo entre pareceres, que en principio, lucen en los extremos opuestos de nuestra misma cultura. Quizá un diálogo de esta naturaleza— que se ha visto socavado por la división del saber de la que hablaba Wallerstein— nos de luces sobre lo que significa la civilización o cultura, y en este caso, lo que es nuestra propia civilización o cultura.

Cabe señalar que Prigogine como Said son voces hasta cierto punto disidentes dentro de sus campos: el primero emprendió una crítica de la ciencia newtoniana y el segundo hizo lo mismo con las concepciones esteticistas de la literatura. Tanto Prigogine como Said se acercan en un punto que el estudio disciplinar de las ciencias y las humanidades parecieron pasar por alto: el interés por la historia. En el caso de Prigogine es el interés por la historia de la naturaleza que serviría para comprender la evolución y el devenir del universo²⁵; en el caso de Said es la historia social que serviría para orientarse mejor en la percepción de la belleza²⁶. Tácitamente, al señalar el carácter histórico de la naturaleza Prigogine está reformulando lo que implica el paso del hombre por el mundo: si las leyes del universo no son fijas y si estamos sometidos a la línea del tiempo —la irreversibilidad, la descomposición y nacimiento de estructuras— otras formas de lo universal y de lo humano serían potencialmente posibles. Por su parte

22. *Ibíd.*, p. 19.

23. *Ibíd.*, p. 18.

24. Wallerstein, Immanuel (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa, pp. 15-16.

25. Prigogine, Ilya (2005). *El nacimiento del tiempo*, Barcelona: Tusquets, p. 56.

26. Said, Edward (2008). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debolsillo, p. 37.

Said estaría intentando relativizar la experiencia del sentimiento por medio de una aproximación a la verdad –que estaría depositada en la historia– y que supondría, en una escala netamente humana, la opción de otras formas de sociedad.

Mientras en el caso de Prigogine tendríamos una ampliación del criterio de verdad – que deja pendientes los problemas del bien y la belleza– en el de Said lo que se planea es abrir un diálogo entre las nociones de belleza y de verdad. Si a estas nociones, que parecieran tan evidentes, se le añade el problema del bien, tendríamos que recurrir nuevamente a la filosofía, al diálogo comprensivo, a la recreación del sentido, pues estas nociones lejos de ser claras, son fundamentalmente ambiguas: el matrimonio entre la ciencia, la poesía, la filosofía, la moral supondría en realidad la apertura a una elaboración interminable, contradictoria, y hasta cierto punto sería una especie de literatura borgeana.

5. Conclusión

En un sentido básico, posiblemente sea atinado creer que una civilización o cultura se puede entender como una trayectoria humana centrada en buscar sentidos a su existencia y que aspira a sobrevivir en el tiempo. No es una trayectoria individual, y ni siquiera la de una familia, etnia, ciudad o nación, sino una que se encuentra sometida al tiempo de larga duración que, en base a su presión, crea formas singulares y capaces de perseverar. Aunque la civilización o cultura pueda extenderse en el tiempo, es necesario admitir que tuvo sus orígenes en algún momento y que así mismo puede desaparecer en otro. En el transcurrir de su existencia se encuentra sometida a cambios, adaptaciones, contactos con otras culturas. Supongo acertado considerar que una cultura se mantiene idéntica a sí misma en cuanto sea diferenciable de otras, así como en tanto sea consciente de su diferencia o particularidad. Finalmente, la aproximación a una cultura implicaría una combinación de saberes orientados a comprender su singularidad y perseverancia.

Referencias

- Bauman, Zygmunt (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, Fernand (1974). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Braudel, Fernand (2008). *La dynamique du capitalisme*, París: Flammarion.
- Gadamer, Hans (2011). *Antología*. Salamanca: Sígueme.
- García Canclini, Néstor (1999). *La globalización imaginada*. México: Paidós.
- Lipovetsky, Gilles (2011). *El Occidente globalizado: Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona: Anagrama.
- Prigogine, Ilia (2005). *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Ribeiro, Darcy (1983). *El proceso civilizatorio: etapas de la evolución sociocultural*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Said, Edward (2008). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debolsillo.
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.
- Williams, Raymond (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Las caracterizaciones de lo humano en la filosofía política latinoamericana¹

ROBERTO MORA MARTÍNEZ
Universidad Nacional Autónoma de México
rmoramar@unam.mx

Resumen

Frente a los problemas sociales del presente, se ha presentado, nuevamente, la necesidad de revalorar al ser humano, su conducta y formas de relacionarse con los otros. Este trabajo se compone de tres partes, la primera es una exposición sobre la manera cómo algunos autores han concebido a las personas, para ello se revisan las ideas de cuatro filósofos de Europa. La segunda parte es la presentación de las ideas de poder y contrapoder, propuesta en la filosofía latinoamericana, la cual señala que frente a la tendencia humana de imponer la voluntad de unos cuantos, siempre surgirá la organización de los oprimidos para impedir el sometimiento, empero desafortunadamente a lo largo de la historia se constata que quienes se oponen al poder en ocasiones se constituyen como otro grupo, incluso de mayor represión y control que al que se combatió. Finalmente, la tercera parte consiste en incluir ideas básicas del principio apropiación-seguridad, con la cual se avanza en las explicaciones sobre porqué el ser humano, puede intercambiar su postura de liberador a represor y al contrario.

Palabras clave: Ser humano, Poder-contrapoder, Principio apropiación-seguridad, Bueno-malo.

Introducción

En la historia de la humanidad se han construido diversas interpretaciones que intentan explicar el comportamiento humano. En el ámbito de la filosofía política, se han presentado dos tendencias principales, aquellas que señalan la maldad humana como causa del malestar social y por otro lado, la bondad natural, la cual desafortunadamente se ha visto alterada por las creaciones civilizatorias, dando paso al malestar que se experimenta, pero que sin embargo, es el factor que permite que la humanidad no se haya destruido.

Reflexionar en torno a cuáles son las motivaciones que los seres humanos tienen para actuar de manera impositiva o de una forma justa por el bienestar social, continúa como uno de los principales temas de debate. De tal modo, para establecer un campo de debate se cita a Aristóteles, Thomas Hobbes, Juan Jacobo Rousseau y Hannah Arendt, pensadores que abordaron las características principales del

1. Se agradece a la DGAPA-PAPPIT de la UNAM por su apoyo al proyecto: Poder y contrapoder: Análisis sobre las caracterizaciones de lo humano en el ámbito de la filosofía política (IN402119), con el cual se pudo elaborar el presente trabajo de investigación.

ser humano, en los que se destacan sus ideas en torno a la maldad y bondad, por lo que sus ideas se han constituido como referentes necesarios.

Más adelante en el trabajo se abordan interpretaciones actuales sobre la conducta humana, en las cuales se indica que el ser humano no es un ente bueno ni malo, sino que es un ser en circunstancia, lo cual implica que debido a los contextos que enfrente es como se decidirá su accionar. Lo cual permite incluir las ideas de poder y contrapoder generadas en el ámbito del filosofar latinoamericano, propuesta que indica, que frente a toda tendencia de imposición (poder), siempre surgirá una organización social que luchará en contra (contrapoder), sin embargo, históricamente se han suscitado múltiples ejemplos en los que las organizaciones y las instituciones emanadas del contrapoder, cuando han llegado a triunfar, se convierten en factores de poder, incluso más restrictivos y violentos que aquellos contra los que se combatió.

En otras palabras, se intercambian posiciones, por lo que entonces el ser humano al encontrarse en situaciones de poder tenderá al ejercicio de control y dominación social. Empero, hay ejemplos de lo contrario, en que los personajes de poder actúan como contrapoder, así es posible citar los nombres de Simón Bolívar, George Washington, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela, Aung San Suu Kyi, personas que han demostrado que el poder es útil para servir a la población. Empero, las ideas de los filósofos latinoamericanos no centran una explicación sobre cuáles son las principales motivaciones o aspectos que los seres humanos consideran al momento de decidir su accionar. Esto último permite introducir las ideas fundamentales del principio apropiación-seguridad.

La última teoría, señalada al final del párrafo anterior, es una propuesta en antropología filosófica, la cual afirma que considerar al ser humano como un ente gregario no es un asunto menor, ya que ello, permite señalar que si bien es cierto que de acuerdo a los contextos en los que se desarrolla su ámbito de vida los seres humanos decidirán lo que es bueno o malo para ello, dicha decisión también se toma considerando las sensaciones físicas, por lo cual se debe considerar el legado biológico, esto es la herencia genética, la cual no determina las decisiones, pero si contribuye a conformarlas, principalmente en dos aspectos básicos de la conducta humana, como lo es la búsqueda de seguridad por el impulso de supervivencia, lo cual ha permitido la permanencia de la especie, así como la tendencia a la apropiación para proveerse de los insumos básicos.

Así, con base en las propuestas de los pensadores europeos y las ideas de los filósofos latinoamericanos, incluyendo las ideas del principio apropiación-seguridad, se rinde una interpretación diferente del ser humano, en la cual es necesario cambiar, en primer lugar la percepción que el ser humano tiene de sí mismo, siguiendo la propuesta de Arturo Andrés Roig, quien señala que quienes han estado alejados de las prácticas de decisión para conformar el sistema político en el que desean vivir, deben apresurarse a tener experiencia y ello es posible si se consideran valiosos. De tal manera que, al darse cuenta que no es lo óptimo dejar que alguien más tome las decisiones por ellos o seguir a ciertos líderes sociales. Lo cual es una tendencia que se basa en las sensaciones físicas, que son un producto del legado biológico.

1) Caracterizaciones de lo humano en filosofía política

En la caracterización de Aristóteles (384-322), el ser humano es un *Zoon politikón*, lo cual implica que debido a su naturaleza encuentra la capacidad de establecer relaciones políticas, ello le posibilita la creación y organización de sus sociedades, las cuales son naturales. Así lo escribe:

Si las primitivas formas de organización son naturales, lo es también la ciudad, por ser ésta el fin que aquéllas se proponen; pues la naturaleza de una cosa es su propio fin; llamando naturaleza a lo que es la cosa una vez desarrollada por completo: un hombre, un caballo o una familia. Además, la causa final y objeto de una cosa es lo mejor, y el bastarse a sí mismo es el fin y lo mejor².

2. Aristóteles (1978). "La política", en *Obras filosóficas*, México: Editorial Cumbre (Los clásicos), p. 261.

En la obra del estagirita se echa de ver la relación que guarda la política con la ética, pues como señala Ludovico Geymonat, al haber declarado que el sumo bien es el fin último del ser humano “y la ética como el conjunto de los medios con los cuales el hombre alcanza este sumo bien, se trata de establecer cuáles son los medios que la colectividad en la que el hombre vive [y que], pone a disposición del individuo para que pueda servirse de los preceptos de la ética y conseguir el sumo bien”³.

En este sentido, se puede indicar que para Aristóteles, la naturaleza humana conduce a la interrelación con la tendencia a construir un lugar óptimo para vivir, pues los individuos obran con miras a lograr lo que es bueno. Por lo que entonces, a pesar de los errores en los que se pueda incurrir al generar los sistemas de organización social, éstos deberán de irse corrigiendo, con lo cual se consolidarían propuestas más óptimas.

Un punto que no se debe dejar de lado en lo referente al pensamiento aristotélico, es que en su opinión unos hombres nacen para ser esclavos y otros para dominar, lo cual ha sido tema de amplios debates en torno a las características de una naturaleza humana; sin embargo, es oportuno recordar que la esclavitud era un sistema aceptado desde la sociedad homérica, debido a ello no era algo inhumano, ya que ello incluía principalmente a prisioneros de guerra, de hecho es posible apuntar que era necesaria para la sociedad griega debido a que ésta rechazaba el trabajo físico, que era considerado como degradante. Por esto último, interesa señalar la manera cómo las circunstancias sociales en las que viven los seres humanos están presentes al momento de elaborar las teorías, con las cuales se establece una construcción teórica sobre lo social.

Siglos después, el inglés Thomas Hobbes (1588-1679), señaló, siguiendo las ideas del comediógrafo romano Plauto, que “el hombre es el lobo del hombre”, con lo cual explicaba el constante estado de guerra que se percibía en la historia. No está de más señalar que este pensador vivió el apogeo de la Reforma y con ello la crisis y recomposición de la religiosidad, además del pensamiento iusnaturalista, cuya tendencia marcada por Grocio era la independencia del derecho natural con relación a las interpretaciones sobre las características de lo divino. Circunstancias que provocaron diversos enfrentamientos sociales.

Por tanto, para Hobbes la condición del ser humano es de guerra de todos contra todos, debido a tres causas principales insertas en su naturaleza: la competencia, la desconfianza y la gloria. Así las describe:

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido⁴.

Para Hobbes la manifestación de la maldad obedece a la disposición manifiesta y permanente de las luchas. Sin embargo, para el inglés no se trataba de acusar a la naturaleza humana, pues deseos y pasiones no eran pecados. Sólo se constituían como tales cuando una ley los prohibía. De ahí que, para poder vivir en sociedad, Hobbes indica la necesidad de una institución supranatural, el Estado, cuyo papel consistiría en normar las acciones humanas, pues en su opinión “Los hombres no pueden conocer las leyes antes que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla”⁵.

3. Ludovico Geymonat (1998). *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Trads. Juana Bignozzi y Pedro Roqué Ferre, Barcelona: rítica, p. 95.

4. Thomas Hobbes (2013). *Leviatán, O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Trad. Manuel Sánchez Sarto, México: FCE (Política y Derecho), p. 102.

5. *Ibíd.*, p. 103.

Sin embargo, señala que en las personas hay pasiones que los inclinan a la paz, por ejemplo, el temor a la muerte; el deseo de las cosas necesarias para llevar una vida confortable y, por último, la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. Para brindar a los individuos esa seguridad, señala Hobbes, debe darse el poder común, pues no debe aceptarse la injusticia. Para ello, debe cumplirse una de las leyes de la naturaleza, aquella que los impulsa a cumplir los pactos que han celebrado. En esta ley, está la fuente y el origen de lo que se llama justicia, por lo que romper un pacto es injusto.

Otro pensador que abordó el tema sobre la naturaleza humana, fue Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), quien indicó que en estado natural el ser humano es bueno, desafortunadamente la vida en conjunto y el desarrollo civilizatorio lo indujo al egoísmo y a un exacerbado amor propio, por lo cual tuvo que normar sus relaciones. Así, para el ginebrino, el orden social es un derecho sagrado que no debe romperse, el cual fue obtenido a través de un pacto que inició cuando las condiciones de vida impidieron la continuidad del estado natural, por ello para perpetuarse o evitar la desaparición tuvieron que modificar su forma de subsistir.

Antes de señalar cuáles son las condiciones del pacto social del que habla Rousseau, es importante abordar el tema de la esclavitud y el por qué es un error. En su opinión, en la naturaleza humana está el germen de la libertad común, además de que la ley principal de la vida es la conservación de ésta. Citando a Aristóteles, señaló que en parte tenía razón cuando afirmaba que unas personas nacían para ser esclavos, empero había tomado el efecto por la causa, debido a que algunos mantenían la condición de esclavitud “porque los ha habido contrariando sus leyes: la fuerza hizo los primeros, su vileza los ha perpetuado”⁶.

Así, en el caso del esclavo que es sometido por ser derrotado en una batalla, no le debe ninguna obligación al esclavista, más que en el tiempo en el cual estuviese dominado, una vez libre, no tiene ningún deber. Ello se debe a que no pueden suscitarse guerras entre individuos, sino que ésta se da por la obtención de objetos que producen cierto placer o con las que se cubren ciertas necesidades, por lo cual no hay conflicto directo entre los humanos, sino por las dificultades que surgen en las relaciones sociales por la necesidad de adquirir aquellas cosas. Debido a ello, las declaraciones de guerra no se formulan contra la población de algún lugar, sino sólo contra el príncipe o dirigente, ya que es el responsable de dirigir y ordenar los intereses, principalmente de su grupo en los cuales, de ser posible se engloban los de la población. Por otra parte, una vez suscitado el conflicto y la guerra no hay ningún derecho de matar al vencido.

Por la sola razón de que los hombres en su primitiva independencia no tenían entre sí relaciones bastante constantes para constituir ni el estado de paz ni el de guerra, y no eran, por lo tanto, naturalmente enemigos. La relación de las cosas y no la de los hombres es la que constituye la guerra, y este estado no puede nacer de simples relaciones personales, sino únicamente de relaciones reales. La guerra de hombre a hombre no puede existir ni en el estado natural, en el que no hay propiedad constante, ni en el estado social donde todo está bajo la autoridad de las leyes⁷.

Para Rousseau la guerra es de Estado a Estado, así las personas son adversarios accidentalmente, no como individuos, sino como ciudadanos, ejército o defensores de la patria, por ello determinó que el Estado sólo puede tener como enemigo a otro Estado y no a seres humanos. Así, en las guerras únicamente hay derecho de matar al contrario mientras empuñe las armas, una vez que se rinde deja de ser instrumentos de los dirigentes y por lo tanto ya no es rival, recobrando su carácter de ciudadano. Incluso, un gobernante se puede quedar con la riqueza del país vencido, pero debe respetar a sus habitantes, por ello la esclavitud es ilegítima.

6. Juan Jacobo Rousseau (1999). *El contrato social o principios del derecho político*, México: El Aleph, libro electrónico, página www.elaleph.com, p. 7.

7. *Ibíd.*, p. 10.

Ahora bien, surge una pregunta, por qué los seres humanos modificaron su estado natural. Como se indicó, ello se debe a que las condiciones de vida lo impulsaron a ello, pues de lo contrario perecerían como especie. Por tanto, como no podían generar nuevas fuerzas, entonces sólo por la unidad logró sumarlas y con ello, obtuvo su continuidad. Con esta base, enuncia su propuesta al dilema de: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato social”⁸.

Para Rousseau, las cláusulas de este contrato nunca fueron formalmente formuladas, sin embargo, la más mínima modificación las convierte en inútiles y sin efecto, por lo cual la persona que sufriría de su falta, esto es de que no se le aplicase, recupera su condición de libertad natural, al perder la convencional. Por lo cual señala, que profundizando en las cláusulas, éstas se reducen a una:

La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás⁹.

Así, finamente para esta sección, es conveniente señalar que la transición de un Estado natural a otro civil, produjo cambios notables, obteniendo ganancias con relación a su condición de naturaleza, puesto que el ser humano actúa con base en la justicia y ya no con el instinto, con lo que sus acciones además, al estar basadas en la racionalidad, se dotan de moralidad, pues ya no es explicable el ceder a los impulsos físicos. En este sentido, Rousseau apunta un deber humano hacia sus semejantes, el cual se debe sustentar en la suma de las voluntades y las respectivas fuerzas para el bienestar social.

La última autora, para esta parte de la investigación, cuya caracterización humana es importante, es Hannah Arendt (1906-1975), para quien no es posible hablar sobre una naturaleza humana debido a que se vive en un mundo condicionado, por lo que se puede decir que hay roles sociales asignados debido al lugar y a la posición social en la que se nace, claro que esto no es determinante pero sí de mucho peso al momento de considerar las posibilidades de actuación de los individuos. Debido a las características sociales de su época, está autora señaló que la *polis* era lo más charlatán de los cuerpos políticos, puesto que la acción y el discurso se separaron, convirtiéndose en actividades independientes. En el libro *La condición humana* (1958), con la expresión *vita activa* expone tres actividades fundamentales en los seres humanos. La tríada se constituye por: labor, trabajo y acción. Así,

La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia¹⁰.

Las tres acciones están ligadas a una condición más general, la de nacimiento y muerte, por ello los individuos tienen la misión de proporcionar y preservar la llegada de nuevos integrantes de la especie. Sin embargo, la más relacionada con la natalidad es la acción, pues los recién llegados tienen la capacidad de construir algo nuevo, esto es de actuar.

En este sentido, los seres humanos están condicionados “ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia”¹¹. Por tanto, el hecho de que los individuos vivan bajo condiciones hechas por otras personas, es un indicativo de la imposibilidad

8. *Ibíd.*, p. 14.

9. *Ibíd.*, p. 15.

10. Hannah Arendt (2017). *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales. México: Paidós, p. 22. No está de más explicar que la labor está ligada a las necesidades vitales, las cuales se producen y son alimentadas por ésta. El trabajo es lo no natural, es lo que proporciona un “artificial” mundo de cosas. La acción es la única actividad que se da entre los humanos sin la mediación de cosas o materia, en otras palabras, es la condición de la pluralidad, que es la regla de toda la vida política.

11. *Ibíd.*, p. 23.

de establecer las características de una naturaleza humana, ya que todas las actividades están condicionadas por el hecho de vivir juntos.

Así, la pluralidad humana es lo que impulsa la política, permitiendo y activando la subsistencia social y para Arendt, la única propuesta adecuada es la democrática. Así, interpretando a Aristóteles, señala que actuar es sinónimo de libertad y de existencia, las cuales se constituyen como sustento de la felicidad, que en su opinión se debe forjar con base en un pensamiento en libertad política, pues ello implica acción lo cual conduce a considerar la vida como bien supremo, así el bienestar privado y la felicidad pública, serán posibles debido a la participación en el poder político, ya que desafortunadamente

En este aspecto existencialmente de suma importancia, la acción se ha convertido además en una experiencia para unos cuantos privilegiados, y estos pocos que aún saben lo que significa actuar tal vez sean menos que los artistas, e incluso su experiencia más rara que la genuina experiencia por el mundo¹².

En este punto es conveniente citar a Rodolfo García quien refiriéndose a las ideas de Arendt, indica que la esfera de la libertad, es el objetivo más importante para el ser humano. Así lo expone:

El adoctrinamiento es peligroso, porque tiene su origen en una perversión, no del conocimiento, sino de la comprensión que los seres humanos damos de nuestras vidas. Su mirada la dirigió en rescatar la democracia deliberativa como sustento de la práctica del ser y en rechazar cualquier práctica de totalitarismo que impida la libertad de la existencia¹³.

Por tanto, se destaca que los aspectos contrarios a la libertad, son: sed de poder y voluntad de dominio, los cuales han ejercido unos cuantos en detrimento de las mayorías sociales. Idea que permite introducir el pensamiento filosófico latinoamericano, pues para Luis Villoro, el poder político no puede ser común a todos, ya que es privilegio de unos cuantos quienes lo ejercen de manera vertical. Por otra parte, en opinión de Joaquín Sánchez Macgrégor, se crea en los seres humanos afectados una tendencia a organizarse y luchar en contra de las injusticias, estructurándose la experiencia del contrapoder. En este punto es de suma importancia incorporar al trabajo las ideas de los pensadores latinoamericanos que han trabajado en torno a la propuesta poder y contrapoder, propia del pensamiento latinoamericano.

2) En torno a la teoría del poder y contrapoder

Con relación al tema sobre cómo se ha caracterizado al ser humano, es oportuno señalar que en la historia del pensamiento sociológico y filosófico de América Latina, como se indicó al principio de este trabajo, se han empleado las nociones de poder y contrapoder, iniciada por el brasileño Florestan Fernandes (1920-1995) y continuada, principalmente, por los mexicanos Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008) y Luis Villoro (1922-2014), así como por el argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012), quienes las han empleado como base para analizar tanto la historia de América Latina como sucesos actuales, en lo que corresponde al ámbito del quehacer político. Así, indican que debido a un poder que se impone, de carácter vertical e impositivo, se provoca en los grupos dominados una alternativa de liberación, un contrapoder, esto es una organización social en defensa de su bienestar que, por lo general, se considera con características de horizontalidad y de consensos.

Para Joaquín Sánchez Macgrégor, poder y contrapoder, forman parte de un juego que se “trata de una relación diádica de oposición únicamente conceptual, ya que en la práctica real no son incompatibles, ni se presentan separadas las instituciones del poder y las del contrapoder”¹⁴. Debido a que en

12. *Ibíd.*, p. 348.

13. Rodolfo García Cuevas (2003). “Hannah Arendt, La libertad: Condición humana”, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP (2). Página electrónica <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/205.pdf>, Fecha de consulta 10 de septiembre de 2018.

14. J. Sánchez Macgrégor (2000). *Ideologías políticas y poder moral, Una crítica para el contexto latinoamericano*, México: UNAM, p. 176.

la historia es posible constatar cómo algunos movimientos que se pueden caracterizar de contrapoder, esto es en busca de la libertad humana, se convirtieron en gobiernos represores y de transgresión de los derechos humanos, más cruentos que los grupos contra los que lucharon, para ello cita los casos de la Revolución francesa y la ex Unión Soviética.

Por lo cual, es necesario preguntar que si las posturas de represión y liberación se intercambian, entonces cuál es la importancia de considerar el contrapoder o en otras, si todas las personas que llegan a una situación de poder se corrompen, entonces no hay posibilidad de establecer un sistema político justo.

Para responder al problema planteado en el párrafo anterior, se debe citar a Luis Villoro quien señaló la paradoja según la cual, todo “intento de terminar con la dominación o, al menos de limitarla, requiere poder”¹⁵. Empero, en su opinión, es una aparente incongruencia, debido a que si bien es cierto que las acciones libertarias implican actos de poder, éstos no deben ser del mismo género, esto es, impositivos, ya que, de ser así, el círculo de violencia y dominación perdura.

La propuesta de Villoro se dirige a señalar la importancia de sustituir al poder que se impone, por el poder que se expone, esto es, evitar la sustitución de la voluntad ajena, a través del ejercicio sin trabas de la propia.

Villoro invita al ejercicio de un poder en el que la comunidad decida. Apoyándose en las propuestas organizativas y de autonomía del EZLN, señala que sólo en comunidades pequeñas, donde todos sus integrantes pueden encontrarse y dialogar, puede decidirse directamente sobre los asuntos colectivos. A diferencia de la nación en donde la representación es inevitable así como “también lo es la tendencia a substituir la voluntad de los representados por sus representantes”¹⁶.

Por lo cual es importante preguntar qué es el poder, cómo comprenderlo, por qué se lo busca. Para responder, se debe ampliar la explicación sobre éste. Así, uno de los autores más citados es Michel Foucault para quien el poder no se centra en alguna persona o institución, tampoco es una fuerza de la que dispondrían algunos, por el contrario está en todas partes y en diversos grupos o personas, quienes lo detentan en ámbitos específicos. En este sentido, habla de relaciones de poder, por lo tanto: “la apuesta consiste en determinar cuáles son, en sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, en niveles diferentes de la sociedad, en ámbitos y con extensiones tan variadas”¹⁷.

En Foucault, el poder no forma parte del Estado, no es un objeto que los individuos han cedido al soberano, por tanto se debe comprender más como una situación estratégica en la que se suscita una cierta relación de fuerzas. De tal modo que, no sólo sirve para reprimir, sino también produce o puede producir propuestas de liberación. Esto último, obedece al hecho de que quienes padecen los abusos del grupo político pueden actuar de manera consciente y no sólo como simples actos aleatorios.

El pensador francés aclara que el poder se ejerce sobre las acciones de los seres humanos, no sobre las personas en sí mismas. Así, la diferencia radica en la importancia de distinguir entre violencia y poder, debido a que la primera si actúa sobre los cuerpos para someterlos y/o destruirlos. A diferencia del segundo que, entonces, consiste en controlar, ya sea ampliando o restringiendo las conductas de los demás. En este sentido escribe “El poder se debe de analizar con base en las tácticas de dominación, cómo se fabrican las relaciones de sometimiento y no en por qué [ciertas personas] se dejan dominar”¹⁸.

15. Luis Villoro (2012). *El poder y el valor, Fundamentos de una ética política*, México: FCE-El Colegio Nacional (Sección de Obras de Filosofía), p. 85.

16. Luis Villoro (2007). *Sobre el poder*, Madrid, Técno (Biblioteca de historia y pensamiento político), p. 340.

17. Foucault, Michelle (2001). *Defender la sociedad*, 2ª reimp., Trad. Horacio Pons, Argentina: FCE (Sección de obras de filosofía), p. 26.

18. *Ibíd.*, p. 34.

En ese sentido, la opinión de Luis Villoro es de suma importancia pues señala que el poder político que se ejerce contra la población es la actitud que prevalece contra la población. Así lo escribe, “Llegamos así a un sentido más preciso de ‘poder’: ya que no consiste en la mera capacidad de realizar un fin querido; se trata de un poder sobre los hombres, no sólo sobre sus acciones colectivas”¹⁹.

Es evidente que entre las posturas de Foucault y Villoro, hay cierta correspondencia con respecto al tema de la violencia que se ejerce sobre las personas, lo cual permite citar a Max Weber, pensador alemán quien apuntó que en las relaciones sociales, el poder implica la capacidad de imponer la propia voluntad a los demás. De ahí que es el Estado, el garante del monopolio legítimo de la violencia²⁰. En otras palabras, el máximo detentador del poder es el Estado, el máximo detentador del poder legítimo, que desafortunadamente lo ha empleado de manera ilegal y por ello, también ilegítima.

La propuesta de Weber permite ingresar al ámbito de lo político, con lo cual se admite citar a Enrique Dussel, quien ha señalado que el “poder es una facultad, una capacidad, que se tiene o no se tiene, pero que nunca se toma. Los que pueden asaltarse, tomarse, dominarse son los instrumentos o las instituciones que consisten en las mediaciones de su ejercicio”²¹.

Para Joaquín Sánchez Macgrégor, enfocar el tema del poder conduce al análisis de su práctica en la política, principalmente en lo que se refiere al estudio sobre cómo su ejercicio, históricamente hablando, ha sido reclamado como exclusivo del Estado, debido a ello ha generado prácticas impositivas de carácter vertical, marcada influencia de Max Weber.

En opinión de Luis Villoro, quien busca el poder político, no debería ingresar buscando su propio beneficio, sino el bien para la mayoría, esto es gobernar sin aparentar el ser justo, sino efectivamente serlo. Así, el poder tiene un sentido positivo, pues es útil al bien común. Desafortunadamente, en sociedades actuales, el poder nace del conflicto, cuando surge la imposición de una voluntad sobre las otras, constituyéndose como el peor mal, debido a que es entonces la ruptura del vínculo social, puesto que una persona o grupo controlan al restante conjunto humano.

Así, la violencia y la dominación sobre las mayorías, es lo que ha provocado las respuestas sociales, que en teoría buscan establecer una sociedad justa, por ello señala Villoro que “Todos los movimientos de raíz ética, en el campo de la política, han querido poner límites al poder estatal”²². Las revoluciones liberales, las propuestas anarquistas y los socialismos, buscaron eliminar el poder impositivo.

2.1) Mediaciones dialécticas: propuestas para el ejercicio del contrapoder

Uno de los pensadores que han contribuido con ideas sobre la manera cómo se debe avanzar sobre las prácticas impositivas, es el argentino Arturo Andrés Roig, quien en su propuesta sobre democracia directa, brinda los elementos necesarios para reformar el sistema político. Por este motivo, los objetivos del contrapoder deben enfocarse en la necesidad de reformar las instituciones, debido a que éstas constituyen las mediaciones que determinan las formas de convivencia social entre gobernantes y gobernados.

A pesar de lo importante que es considerar la democracia directa, es necesario proceder con cautela, pues el adjetivo directo alude a un “haz de actos decisorios que se nos presentarían como carentes de mediación. Entre lo decidido y quienes deciden no habría interposiciones ni intermediarios”²³. De tal modo que se aludiría a un sistema político carente de instituciones, lo cual es imposible. Por ello

19. Luis Villoro (1998). “Poder, contrapoder y violencia”, en Adolfo Sánchez Vázquez (editor), *El mundo de la violencia*, México: FCE-UNAM (Sección de Obras de Filosofía), p. 167.

20. Cf., Weber, Max (2007). *Sociología del poder: los tipos de dominación*, Trad. Joaquín Abellán, Madrid: Alianza (El libro de bolsillo, Sociología 2812).

21. Dussel, Enrique (2016). 20 tesis de política, 4ª reimp. México: Siglo XXI/Crefal, p. 29.

22. Luis Villoro, *El poder y el valor*, Op. cit., p. 85.

23. Arturo Andrés Roig (2005). “Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil”, en *Pensares y Quehaceres, revista de políticas de la filosofía*, México: EÓN (1), mayo-octubre, 44.

señala la importancia de sustentar una idea que funcione como principio operativo, que le permita a la población participar en la construcción del sistema político.

En opinión de Roig, quienes deben llevar a cabo las propuestas de mediación son los individuos que no han tenido la experiencia del poder. Por lo que, en primera instancia, deben interesarse en su ejercicio, pues constituyen la parte afectada de las decisiones de los grupos a los que se ha dado en llamar mafiocracia. Así, se debe aspirar a la humanización del mundo, iniciando por la transformación de las instituciones que mantienen dividida a la población, otorgando beneficios a unos cuantos y manteniendo alejados de las decisiones y en la marginación a la mayoría.

En este punto es conveniente apuntar la propuesta de Joaquín Sánchez Macgrégor, para quien debido a los conflictos sociales que en la actualidad se experimentan, es necesario tener en mente paradigmas diferentes a las propuestas provenientes del marxismo, para conducir de una manera distinta las movilizaciones sociales. Por este motivo, emplea la propuesta de las mediaciones dialécticas, propuesta por Hegel, ya que, en su opinión, es necesario avanzar de una visión dualista de un mundo dividido en dos grupos sociales. Los cuales están enfrentados hasta que un grupo, el de los trabajadores, termine con el otro, los propietarios.

Para Sánchez Macgrégor fue importante destacar que la dialéctica hegeliana, “advirtió que lo verdadero y lo falso podían intercambiarse, en determinadas condiciones”²⁴. Así, postuló la meta utópica de una propuesta de mediación dialéctica en plenitud, con actores sociales concretos de vidas ejemplares. A su proposición la denominó *Aurea Catena*²⁵, en la que agrupó a seres humanos quienes, experimentaron poder social, pero que en lugar de aprovecharse egoístamente, trabajaron para mejorar la vida de sus respectivas poblaciones, además de promover la importancia de la unidad humana por encima de las luchas separatistas y, con ello, algunos privilegiaron la no violencia. Así, los personajes históricos son: Bartolomé de las Casas, Simón Bolívar, Martin Luther King Jr., Gandhi, Madre Teresa de Calcuta, Nelson Mandela y Aung San Suu Kyi.

Sánchez Macgrégor fortaleció su propuesta de contrapoder, al señalar que una manera de percibir que efectivamente se está trabajando para el beneficio social, es cuando los dirigentes aplican la propuesta del poder moral, la cual fue propuesta por Simón Bolívar, que en términos actuales significaría trabajar para el beneficio social, a través de poner límites al ejercicio del poder, esto es, quitar o eliminar decretos y/o leyes que otorgan control al dirigente y proporcionando mayor capacidad de decisión a la población.

En este punto es de suma importancia señalar, que si bien es cierto, los filósofos latinoamericanistas han apuntado reflexiones en torno a la manera como la población podría apuntar a un camino de liberación, no respondieron a interrogantes sobre cuáles son los factores que intervienen en las decisiones humanas, ya sea para dominar o liberarse, pero sobre todo, el por qué podrían cambiar sus objetivos y convertirse en lo contrario. Debido a ello, persiste la duda sobre porqué el malestar imperante en las sociedades. Para avanzar en esta dirección es necesario recordar las palabras de Enrique Dussel, quien consideraba que el poder es como una semilla que está inserta en el ser humano, entonces constituye el fundamento, último, de las capacidades del pueblo, pues no tiene existencia real, objetiva y/o empírica hasta que se toma conciencia de él. Aporte que es útil para considerar el principio apropiación-seguridad, propuesta en antropología filosófica que parte de los análisis sobre el poder.

3) El principio apropiación-seguridad

En primer lugar, el principio apropiación-seguridad, forma parte de trabajos enmarcados en la disciplina de Antropología filosófica, en donde se reflexiona sobre el ser humano, su origen y caracte-

24. J. Sánchez Macgrégor, Op. cit., p. 23.

25. La *Catena Aurea* o Cadena de Oro, surgió como un estilo literario durante los últimos tiempos de la patrística. La principal característica de esta tendencia narrativa es que un autor glosaba algunos textos bíblicos, del viejo o del nuevo testamento, con el objetivo de hacer más claro el mensaje de los “padres de la Iglesia”.

rísticas constitutivas. Así, una de las propuestas básicas que conforman esta propuesta teórica consiste en señalar que considerar al ser humano como un ente gregario no es asunto menor, pues la primicia de toda forma de vida consiste en preservar la existencia y perpetuar la especie, esto lo que ha permitido la sobrevivencia del ser humano, así como de los restantes grupos del reino animal.

Ahora bien, si cuidar la vida y la especie constituyen el principal propósito, entonces los conflictos que se suscitan entre los integrantes de la especie, se constituyen como una de las maneras en las que ésta se organiza para sobrevivir. En este punto es de suma importancia detenerse a explicar la diferencia entre conflicto y violencia, los cuáles no son sinónimos. Así,

El conflicto se debe entender como una situación problemática que requiere de ajustes, cuya solución no tiene por qué iniciar postulando la agresividad como medio de solución.

El conflicto, entonces, forma parte de la vida cotidiana, debido a la falta de acuerdos, hasta en aspectos sencillos como la elección de los alimentos a consumir, cuando la decisión involucra a dos personas o más. Sin embargo, la noción de conflicto que más se destaca es la que involucra ataques, lo cual obedece a que en la mayoría de las situaciones donde hay divergencia de opiniones aparece la agresión hacia una de las posturas que contradice a otra. Empero, ello no indica que siempre deba ser así²⁶.

Por tanto, los conflictos no implican una tendencia humana violenta y de dominación, pues pueden servir para la liberación de situaciones problemáticas, por lo cual las controversias son el resultado de los diversos puntos de vista que se presentan al momento de satisfacer alguna necesidad. Sin embargo, como se señaló, considerar el legado biológico es de suma importancia al momento de valorar las actitudes humanas, pues los intereses individuales tienen una base genética, por lo que no está de más señalar que como parte del reino animal, en los seres humanos hay tendencias que se pueden encuadrar dentro de la programación de patrones innatos de conducta, lo cual no implica que los genes determinen las acciones de las personas, como si fueran robots, sino como señala Matt Ridley “Los genes están concebidos para dejarse guiar por el entorno”²⁷.

En este sentido, se trata de considerar a la naturaleza por vía del ambiente, por lo cual los genes no son maestros de títeres ni planes de acción, por lo que se activan y desactivan constantemente, sin embargo, ello indica que si participan en las decisiones humanas, por lo cual considerar que en el reino existen se deben señalar tendencias que se han clasificado como de liderazgo, dirección e incluso de obediencia. Así, se ha argumentado la existencia de entes alfa, beta y omega, como algunos de los roles ínsitos tanto en animales como en humanos, empero, cómo se indicó en los últimos no constituyen ninguna determinación, sin embargo, se debe de considerar al momento de valorar lo que implica la construcción de la propia opinión o punto de vista a partir del cual se comienza la deliberación sobre la manera de satisfacer las necesidades, en otras palabras desde la herencia biológica se construyen puntos de vista que se adecuan, cambian, modifican, etcétera de acuerdo a las circunstancias sociales en las que se vive.

Otro de los supuestos importantes en el principio apropiación-seguridad, es que los seres humanos para sobrevivir como especie, buscaron y buscan su permanencia a través de asegurarse una existencia libre, en la medida de lo posible, de riesgos y peligros en su medio ambiente, para ello se adueñaron de objetos, lugares e incluso la vida de las personas. Sin embargo, entre la trama de relaciones sociales que se establecen en cualquier grupo hay dos tendencias sobresalientes: 1) la cooperación y ayuda para la sobrevivencia y bienestar, en la que algunos integrantes llegan al sacrificio para permitir que el grupo o por lo menos una parte permanezca y, 2) la de dirección del conjunto estableciendo un control o dominio de éste, en lo que se debe incluir el hecho de que en ciertos casos algunos eliminen a las personas que quieren limitar el control excesivo.

26. Roberto Mora Martínez (2015). *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor*, México: CIALC-UNAM/Bonilla y Artigas (Publicasocial 9), p. 112.

27. Matt Ridley (2010). *Qué nos hace humanos*, Trad. Teresa Carretero e Irene Cifuentes, México: Taurus, p. 13.

Así, el ser humano ha sido signado de bueno o malo, dependiendo de la manera como actúe con sus congéneres, lo cual es un maniqueísmo o reduccionismo que conduce al error de pensar que sólo hay dos opciones para evaluar el comportamiento humano, sobre todo en el ámbito de lo político, en tanto esfera de relaciones públicas para la organización social, así como del ejercicio del poder.

Entre las diversas explicaciones sobre cómo y por qué los seres humanos se han desenvuelto en la polis, es necesario señalar que se ha destacado la tendencia de ciertas personas que llegan a tomar la dirección de la sociedad, con la actitud de utilizarla para beneficiarse, lo cual ha provocado que en algunos casos, quienes han experimentado la dominación lleven a cabo diversas actividades para eliminarla. Ello implica que en la convivencia humana se establecen tendencias de control, ya sean de dominación o de liberación, con lo cual se puede afirmar que las personas buscan apropiarse de sus vidas, conforme a los medios y capacidades a su alcance. En este sentido, algunas logran conformar una visión amplia sobre los problemas humanos, visión de conjunto en una ciudad, y otros se mantienen en el ámbito de los retos en el entorno o vida cotidiana. Empero, todos tendrán por principio lograr su seguridad y, con ello, el bienestar.

En resumen, el principio apropiación seguridad destaca que la sensación física que se experimenta en una situación que brinda seguridad o su contrario, inseguridad, es uno de los aspectos que inciden en las decisiones humanas, en los puntos de vista y por tanto en las acciones a llevar a cabo. Además, dichas sensaciones se construyen de acuerdo a la información cultural que los individuos hayan adquirido en las condiciones sociales en las que se nace, además del problema social específico a enfrentar y del lugar que se ocupe dentro del mismo.

A manera de conclusión

En este punto es necesario efectuar un breve balance sobre las caracterizaciones de lo humano en los pensadores abordados, puesto que en sus ideas se destaca una tendencia del ser humano a convivir en libertad, incluso en Hobbes, pues a pesar de haber señalado el estado de guerra permanente, el que haya indicado que la construcción del Estado, en tanto institución supranatural, es útil para controlar las tendencias de dominación, es un indicativo de que la mayoría de las personas quieren vivir en paz. Esto último, siguiendo las ideas de Arendt no debe confundirse con el conformismo, pues es posible agregar que para tener una existencia social tranquila, es necesario colaborar, participar en la construcción de la misma.

Sin embargo, es oportuno resaltar una de las preguntas centrales de ese trabajo y que es ¿por qué o en dónde radica la tendencia de algunos seres humanos que buscan su bienestar por encima de los demás grupos sociales, generando con ello la percepción de que hay algunas personas que nacieron para dominar y otras para ser dominadas?, dicha duda es directriz para entender las afirmaciones de Hannah Arendt, quien había señalado que la libertad es el bien para los seres humanos, por lo que entonces permanecía la duda en torno a cómo abordar los temas de opresión social que padece la mayoría de la sociedad. Para responder, es necesario continuar con el análisis de las ideas de poder y contrapoder, ya que brindan un horizonte para profundizar en las actitudes humanas de apropiación de objetos, lugares e incluso personas (control), con el objetivo de conseguir seguridad, la cual de acuerdo a las experiencias sociales, se puede convertir en acciones de bienestar o de dominio social.

En este punto es conveniente señalar, que el dualismo sobre la bondad o la maldad es insuficiente para explicar los problemas sociales, debido a que actualmente se considera que en sus acciones, los seres humanos, pueden actuar de uno u otro lado, de acuerdo a las circunstancias que experimenten en su vida. Aspecto que se destaca en las propuestas latinoamericanistas de poder y contrapoder. En otras palabras, las personas que luchan contra la opresión, una vez logrado el triunfo, pueden convertirse en represoras, incluso más crueles que aquellos contra los que lucharon.

Así, siguiendo las ideas del principio apropiación-seguridad, ello en principio se debe a que los seres humanos buscan su seguridad, esto es, sus actos están dirigidos con base en las situaciones que

les aseguran su bienestar y posteriormente buscan prolongar o mantener dichos escenarios, para ello se tienen que apropiarse de los contextos que los puedan hacer peligrar y debido a ello, los individuos que hagan peligrar su permanencia, entonces, son enemigos. Aunque afortunadamente no todos los seres humanos actúan así, lo cierto es que como señalan Villoro y Arendt, la experiencia del poder sólo es privilegio de unos cuantos.

Por otra parte, con base en las ideas de Foucault, el poder se encuentra en todas partes, lo cual es útil para señalar que en diversos grupos sociales habrá luchas por el control y enfrentamientos de contrapoder, que no siempre tienen que caer en la represión. Para ello es necesario seguir los postulados de la *Catena Aurea*, citada por Sánchez Macgrégor, en la que personajes como Gandhi, Luther King, Mandela, Aung San Suu Kyi, entre otros, son claros ejemplos de que el poder político también puede servir para beneficiar a la población.

En este sentido, con base en Foucault, si los distintos sectores de la sociedad tienen poder, entonces, es de suma importancia que la población que no ha tenido experiencia del mismo, como lo señala Arturo Andrés Roig, debe darse prisa en adquirirla. Sin embargo, es oportuno hacer notar que no necesariamente debe ser en la construcción del sistema político nacional; basta con que sea en el de su comunidad, apropiándose para concretar lo que señalaba Hannah Arendt, y que es lograr la libertad con base en la participación política.

Así, la propuesta de Aristóteles continúa vigente, esto es que el ser humano, es *zoon politikon*, lo cual se deriva de su existencia gregaria, así, se confirma la idea expresada por Enrique Dussel quien señaló que el poder es como una semilla que está inserta en los seres humanos. Sin embargo, nada permite confirmar el supuesto según el cual unos nacen para mandar y otros para obedecer. Por lo cual, es oportuno señalar que más bien, debido a las condiciones sociales en las cuales las personas nacen, son las que marcan de manera clara, las experiencias de convivencia social en las que unos mandan y otros obedecen, lo cual puede cambiar, debido a que no hay nada que determine el actuar humano. Empero, se requiere de mayor difusión de dichas ideas, para que las personas que no han nacido en lugares privilegiados de la escala social, conozcan y actúen apropiándose de un mundo que carece de determinaciones sociales, en términos de naturaleza,

Empero, es necesario también señalar que a pesar de que siempre haya controversias y/o conflictos, estos no se deben resolver, únicamente, por medio de la violencia, como lo afirmó Sánchez Macgrégor, pues siguiendo las ideas de Luis Villoro, de ser así, el círculo de la violencia se mantendrá.

Finalmente, sólo resta señalar que apropiarse del mundo para que este brinde seguridad, requiere, necesariamente, de la participación social, en las diversas formas de convivencia social y con distintas propuestas de participación. Ya que sólo en la diversidad y el respeto, está la clave de una construcción más armónica del mundo en el que vivimos.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2017). *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales. México: Paidós.
- Aristóteles (1978). La política. *Obras filosóficas*, México: Editorial Cumbre (Los clásicos).
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*, 4ª reimp. México: Siglo XXI/Crefal.
- Foucault, Michelle. *Defender la sociedad*, 2ª reimp., Trad. Horacio Pons, Argentina, FCE, 2001 (Sección de obras de filosofía).
- García Cuevas, Rodolfo (2003). Hannah Arendt, La libertad: Condición humana, revista de la *Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP* (2). Recuperado de <http://www.filosofia.buap.mx/Graffyia/2/205.pdf>
- Geymonat, Ludovico (1998). *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Trads. Juana Bignozzi y Pedro Roqué Ferre. Barcelona: Crítica.
- Hobbes, Thomas (2013). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Trad. Manuel Sánchez Sarto, México: FCE (Política y Derecho).
- Mora Martínez, Roberto (2015). *El pensamiento filosófico de Joaquín Sánchez Macgrégor*, México: CIALC-UNAM/Bonilla y Artigas (Publicasocial 9).
- Ridley, Matt (2010). *Qué nos hace humanos*, Trad. Teresa Carretero e Irene Cifuentes, México: Taurus.
- Roig, Arturo Andrés (mayo-octubre de 2005). Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil. *Pensares y Quehaceres, revista de políticas de la filosofía* (1), México, EÓN.
- Rousseau, Juan Jacobo (1999). *El contrato social o principios del derecho político*, México: El Aleph, libro electrónico, página www.elaleph.com
- Sánchez Macgrégor, Joaquín (2000). *Ideologías políticas y poder moral, Una crítica para el contexto latinoamericano*, México: UNAM.
- Villoro, Luis (1998). Poder, contrapoder y violencia. En Adolfo Sánchez Vázquez (editor), *El mundo de la violencia*, México: FCE-UNAM (Sección de Obras de Filosofía).
- Villoro, Luis (2007). *Sobre el poder*, Madrid: Tecnos (Biblioteca de historia y pensamiento político).
- Villoro, Luis (2012). *El poder y el valor, Fundamentos de una ética política*, México: FCE - El Colegio Nacional (Sección de Obras de Filosofía).
- Weber, Max (2007). *Sociología del poder: Los tipos de dominación*, Trad. Joaquín Abellán, Madrid: Alianza (El libro de bolsillo, Sociología 2812).

De la inculturalización capuchina a la salvaguardia de las lenguas nativas inga y kamçã

ARTURO BOLAÑOS MARTÍNEZ
Universidad Cesmag
abolanos@iucesmag.edu.co

*Palabra
presencia del tiempo
vapor de la lengua
llama viva
del alma.*

a.b.m¹

RESUMEN

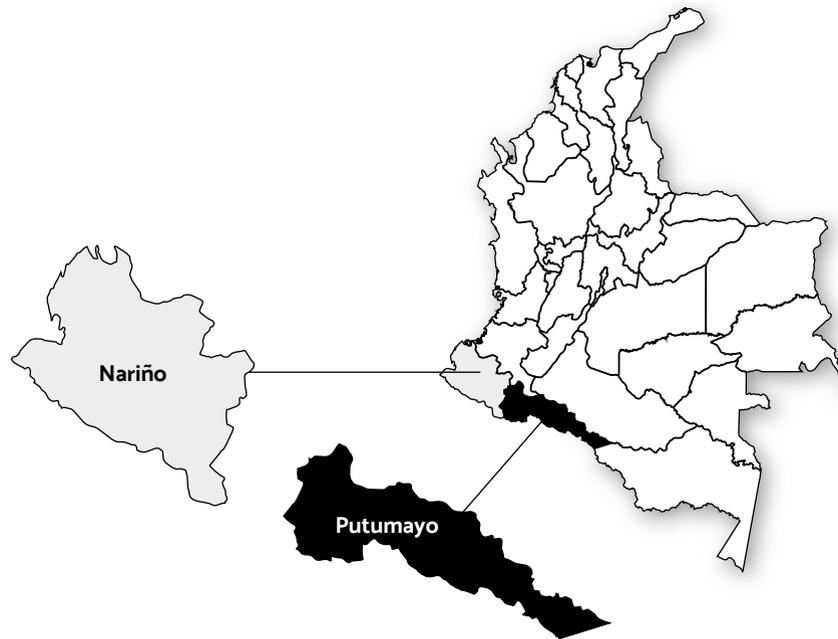
La labor misional de la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos tiene presencia en el territorio del Alto Putumayo desde tiempos de la conquista española. En este artículo se trata de un concepto poco examinado: inculturación o inculturización. Explicar el patrimonio cultural de comunidades indígenas de la región suroccidental colombiana permite su valoración y salvaguardia. La investigación se inscribe en el paradigma naturalista con enfoque cualitativo interpretativo, aplicando el método histórico hermenéutico, soportado por análisis documental (fuentes primarias y bibliográficas), visitas de campo y entrevistas. La misión capuchina era y es evangelizar, y gracias a la conciencia sobre la importancia de la educación actuaron sobre la salvaguardia de las lenguas originarias de América y con ello contribuyeron a su preservación; de igual manera, es por la inculturación que estos grupos étnicos ancestrales mantienen sus lenguas propias.

Palabras clave: capuchinos, inculturalización, inculturación, inga, kamçã, lenguas nativas.

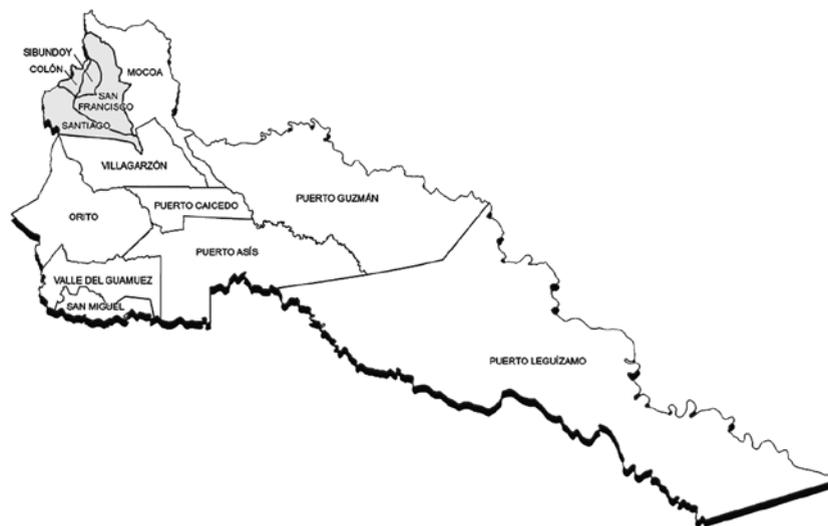
INTRODUCCIÓN

Este artículo es el resultado de una investigación que se realizó desde la Universidad Cesmag (Pasto, Nariño, Colombia), particularmente desde el grupo Inti Rumi (Piedra de Sol) en la líneas de investigación: Inventario, registro e interpretación del patrimonio cultural y aporte a los estudios sobre la historia de la Amazonía, de los capuchinos en América y la salvaguardia de las lenguas originales de las comunidades ancestrales de Abya Yala. La presencia de la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos a su llegada al Nuevo Mundo se registra desde tiempos coloniales y la misión que se ha realizado por el amplio territorio amazónico, hasta alcanzar el valle de Sibundoy, donde se desarrolló la catequesis y evangelización de las comunidades indígenas inga y kamçã, la fundación de poblaciones e infraestructura en el espacio amazónico y esencialmente sobre la salvaguardia de las lenguas nativas.

1. Bolaños, Arturo (1997). Surco de voz, Pasto: Edinar.



Mapa 1. Valle de Sibundoy, Alto Putumayo, departamento de Putumayo, Colombia².



Mapa 2. Territorio del Alto Putumayo. Municipios de: Santiago, San Francisco, Sibundoy y Colon³.

En el uso de la palabra está la transmisión de saberes y deseos, de carencias y sentires; es la palabra, la lengua, el idioma, el instrumento más sofisticado que ha elaborado el ser humano y son los capuchinos quienes a través de la práctica de uno de sus principios fundamentales, la inculturación o inculturalización, quienes protegieron de su desaparición algunas lenguas propias.

Interpretar el patrimonio cultural permite la valoración y protección del mismo, metodológicamente la investigación se establece desde un paradigma naturalista con enfoque cualitativo interpretativo aplicando el método histórico hermenéutico, soportado por el análisis documental de fuentes primarias

2. Mapa 1: Recuperado de: <http://www.ub.edu/filhis/culturele/inga/vallesibundoy.htm>

3. Mapa 2: Alto Putumayo. Recuperado de: http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documentos/2010/Estu_Regionales/04_03_regiones/putumayo/violenci.htm

y bibliográficas, trabajo de campo y entrevistas. Además, se utilizan conceptos básicos relacionados con métodos y prácticas misionales.

La realidad histórica de las comunidades ancestrales de América no es ajena al devenir de la historia de la humanidad de cualquier punto cardinal del planeta. Como todo grupo social, los pueblos de América realizan construcciones sociales que tienen como instrumento de comunicación la palabra, como dijo el lingüista Vasco Jon Landaburu (2005): “de sus propias palabras ancestrales”⁴. Las comunidades de los pueblos originarios Inga y Kamça pueblan el fértil valle de Sibundoy, y dejan el rastro del sonido y significado de sus palabras, que son sus sentimientos y saberes, su cultura, su sabiduría.

I. LOS CAPUCHINOS

La Orden de los Hermanos Menores Capuchinos (*Ordo Fratrum Minorum Cappuccinorum*, OFM Cap), fue instituida jurídicamente como Frailes Menores en 1528, su fundador es San Francisco de Asís (1182–1226) y su espiritualidad la franciscana. La comunidad después de estar en España (1578), “llegaron a la Nueva Granada por Cartagena el 7 de diciembre de 1647...., el 9 de diciembre de 1777 se establecieron en Santafé de Bogotá... y a la Amazonia entraron por Quito a finales del siglo XVII”⁵.

Con la Conquista, varios de los pueblos originarios de *Abya Yala* desaparecieron, otros fueron desplazados, o se mezclaron entre sí o con las gentes venidas de Europa y África. Los conquistadores, en su mayoría soldadesca, sin otra visión que la riqueza, recorrieron el territorio con la espada en alto abriendo camino para las misiones evangelizadoras que entraron en el continente, incluyendo la Amazonía y el piedemonte andino-amazónico, como la región del Alto Putumayo.

Entre las comunidades religiosas evangelizadoras estuvieron los capuchinos, los cuales, junto con los mercedarios, agustinos y seculares atendieron el trabajo pastoral en el territorio del valle de Sibundoy a finales del siglo XVI.

Efectivamente San Francisco fue el primer poblado fundado por los frailes capuchinos en el Alto Putumayo (1902), como se puede verificar en esta cita de Jacinto de Quito: “y viendo que el Valle de Sibundoy era muy atrayente por su clima y abundancia de aguas y terrenos muy feraces, muchos prefirieron quedarse ahí”⁶.



Durante la Independencia la comunidad Capuchina fue expulsada (1818), tiempo después, cuando el gobierno colombiano firmó en Roma un convenio garantizando el libre establecimiento de las Órdenes Religiosas, se les permitió regresar a Colombia.

Foto 1. Panorámica del municipio de Sibundoy⁷.

4. Landaburu, Jon (2012). *Lenguas Indígenas en Colombia*, Conferencia Universidad de Nariño, Centro Cultural Leopoldo López Álvarez del Banco de la República. Pasto: Academia Nariñense de Historia, p. 16.

5. Castellvi, fray Marcellí de (1944). *Historia eclesiástica de la Amazonía colombiana*. s/e.

6. De Quito, Jacinto. (1952). *Historia de la fundación del pueblo de San Francisco en el Valle de Sibundoy*. Sibundoy: CIDEAC, p. 7.

7. Foto 1: Recuperado de: <https://www.google.ca/search?q=Panoramica+de+municipio+de+Sibundoy>

Foto 2. Abril de 1898. El padre Ezequiel Moreno y Díaz en compañía de monseñor Pedro Schumacher y la comunidad de capuchinos de Pasto, el día en que se inauguraba la iglesia de Santiago⁸.



Según información de la Diócesis de Pasto, en los años de la Prefectura Apostólica (10 de abril de 1959), fueron diez y nueve (19) los poblados fundados por capuchinos en la Amazonía, siete (7) en el Alto Putumayo; allí se dio la conjugación de catequizar, evangelizar, colonizar y civilizar. En el informe presentado en 1919 por fray Fidel de Montclar, sobre labor de los misioneros en los actualmente denominados departamentos de Caquetá y Putumayo, se advierte como:

(...) según consta en documentos de indiscutible autoridad existentes en los archivos franciscanos de Popayán y Quito, estas regiones habían sido evangelizadas con fruto muy notable desde los siglos XVI y XVII por los hijos del Seráfico Patriarca; llegaron a existir en aquellos tiempos gran número de pueblos de indios cristianos que constituían una Misión floreciente; pero ¿qué es lo que nos queda de toda aquella magna obra que nos dé siquiera indicios por los que se pueda rastrear algo de lo que fue? Nada. ¿En dónde estaban ubicados tantos pueblos como se mencionan en las crónicas de aquel tiempo, establecidos en el territorio del Caquetá y Putumayo en que regentaron estas Misiones los hijos de San Francisco? Ni siquiera indicios seguros tenemos. Todo desapareció, todo se malogró al retirarse el misionero⁹.

II. CATEQUESIS

El Papa había donado el Nuevo Mundo a los reinos de España y Portugal, con el compromiso de evangelizarlo. Con este encargo llegaron los misioneros, entre otros, la Orden Menor Capuchina. El Papa en mención se llamaba Rodrigo de Borja y Borja, nacido el 1 de enero de 1431 en Játiva, España y fue el 11 de agosto del año 1492, cuando fue elegido Papa con el nombre de Alejandro VI, en esa calidad promulgó las denominadas Bulas Alejandrinas – *Breve Inter caetera*, *Bula inter caetera*, *Bula menor Eximiae devotionis*¹⁰ y *Bula Dudum siquidem* durante el año 1493, en favor de los reyes católicos Isabel de Castilla y Fernando de Aragón¹¹.

En estos documentos, concretamente en la Bula *Bula inter caetera*, se expresaba la voluntad del Papa de entregar a dichos reyes las nuevas tierras descubiertas de la siguiente manera:

Todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar, hacia el occidente y mediodía, haciendo y constituyendo una línea desde el Polo Ártico, es decir el septentrión, hasta el polo antártico, o sea el Mediodía, que estén tanto en tierra firme como en islas descubiertas y por descubrir hacia la India

8. Fotos 2. Recuperado de: <http://www.agustinosrecoletos.org/es/reportajes.php?carpeta=200601&reportaje=ezequiel&id=07>

9. Informe (1929), *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá, Putumayo, La Goajira, Magdalena y Arauca*, informes año 1918-1919. Bogotá: Imprenta Nacional, p. 15.

10. *Bula menor Eximiae devotionis* (1493). Recuperado de: <http://constitucionweb.blogspot.com/2012/02/bulas-alejandrinas-eximae-devotions.html>

11. Gutiérrez Escudero, Antonio (1990). *América: Descubrimiento de un mundo nuevo*. Madrid: Istmo.

o hacia otra cualquier parte, la cual línea diste de cualquiera de las islas que se llaman vulgarmente de los Azores y Cabo Verde cien leguas hacia occidente y el mediodía¹².

Por su parte, el indígena percibía la fe cristiana como algo propio de los españoles opresores, sin embargo, después del trauma inicial de la conquista, los nativos agobiados por los atropellos de los conquistadores, sin otra alternativa, fueron atraídos por los frailes. Además, existía una complicación para los indígenas: la imposibilidad de recibir el bautismo, por su “capacidad racional”; esto lo aprovechaban los blancos, porque si los indios eran seres irracionales, podían apoderarse de sus bienes y someterlos a la esclavitud. Fue el Papa Pablo III, a través de su *Bula Sublimis Deus* (1537), quien mandó a que no se omitiera ninguna ceremonia en ejercicio de catequización, incluyendo la del bautismo para los nativos del Nuevo Mundo¹³.

En el Concilio III Provincial Mexicano (1585) del Papa Sixto V se invita a aprovechar la enseñanza de los primeros rudimentos de las letras para enseñar la doctrina y las buenas costumbres a los niños: “Por eso las cartillas de aquel tiempo juntan casi siempre alfabeto, ejercicios de silabeo, tablas de multiplicar y doctrina cristiana”¹⁴.

En el mismo documento se confirma como:

Los capuchinos fundaron muy pronto escuelas para hijos de caciques, destinados a ser los futuros apóstoles de sus padres y hermanos. Ya había una de estas escuelas, “en Santa María del Darién (1514), con un período de formación de 24 lunas”¹⁵.

III. EDUCACIÓN

A través de las prácticas de la catequesis por las comunidades religiosas se desarrolló una pedagogía, una educación. Efectivamente, José Manuel Rodríguez Rojas menciona que los capuchinos: “dondequiera que se establecían fundaban un convento-seminario, y una escuela de primeras letras”¹⁶.

Sus principales fundaciones en la época Hispano-Granadina fueron: el Colegio Seminario de San Luis en Bogotá (1580), donde “era indispensable para los maestros y profesores el saber la lengua indígena”¹⁷, el cual en 1587 fue suprimido, más tarde el arzobispo Bartolomé Lobo lo puso bajo el cuidado de los jesuitas con el nombre de San Bartolomé. El padre José Abel Salazar (1946) dice: “Los estudios estaban destinados a desenvolverse [sic] con el tiempo. No hubo cátedras superiores y las inferiores que existieron fueron de gramática, castellano, canturia, y la lengua de los naturales”¹⁸. El Colegio de San Francisco de Medellín (1803), donde funcionaron: un convento, el noviciado, la escuela de primeras letras y el colegio de estudios superiores con cátedras de gramática y latinidad. Este colegio fue el origen de la actual Universidad de Antioquia.

Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada fundaron colegios como el de Santa Fe de Bogotá (1700), el Colegio de Cartagena (1614), el Colegio de Tunja (1610) y el Colegio de San Buenaventura (1715).

Del siglo XIX encontramos la información suministrada por fray Marceliano Canyes Santacana, quien había sido inspector de Educación del Caquetá, dejando un listado de actividades, fundaciones y demás actividades realizadas en la Amazonia:

12. Fernández, Alejandro (2004). *Bula Inter Caetera de Alejandro VI (1493) y las consecuencias político-administrativas del descubrimiento de América por parte de Colón en 1492*. Colección: Galeatus.

13. *Bula Sublimis Deus*, de 2 de junio de 1537 del Papa Pablo III. Recuperado de: <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/juridica/article/view/11491/10523>

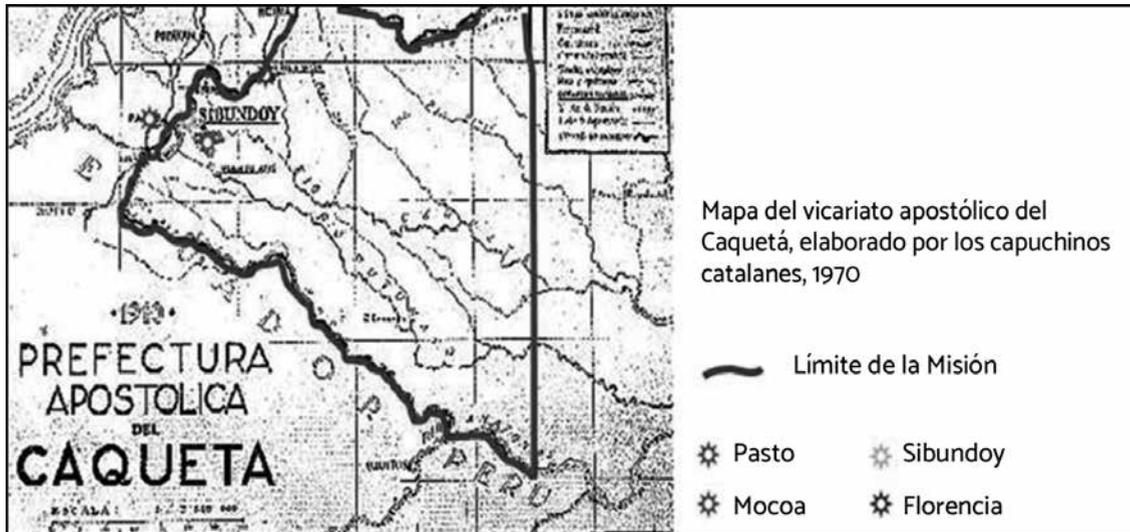
14. Galván Rivera, M. (1859). *Concilio III Provincial Mexicano (1585)*. México. Recuperado de: <https://archive.org/details/concilioiiiiprov00provgooog>

15. *Ibidem*. p. 23.

16. Rodríguez Rojas, José María (1963). *Panorama de la educación colombiana*, Medellín: Bedout, p. 12.

17. *Ibidem*. p. 82.

18. *Ibidem*. p. 63.



Mapa 2. Mapa del vicariato apostólico del Caquetá elaborado por los capuchinos catalanes 1970¹⁹.

En 1956 llegaron a Leticia los Revs. hermanos, para empezar escuelas de niños. En 1957 ocuparon la Prefectura de Educación. Dos años después se estrenó el nuevo edificio del Internado de La Chorrera, pues el viejo local donde funcionó la Casa Arana, fue dos veces batido por las aguas del río. El mismo año se fundó la Normal, que era exclusivamente femenina, de la cual en noviembre de 1962 egresa la primera promoción de maestras. Se funda una escuela en Nazaret en Leticia. (...) En 1966 el Liceo Orellana, la Normal y la Escuela Anexa, forman el “Núcleo Nacional Integrado de Leticia”. Los Hermanos se retiran en 1967²⁰.

En 1974 aparece la revista Horizontes, luego la revista Acción, dedicada a la formación de catequistas indígenas. En 1975 la Prefectura entrega la educación urbana al Ministerio de Educación, esto dice el fraile: “(...) se debe al fruto de intrigas de los políticos, de tal manera que la Prefectura se queda con la rural”²¹ y el fray, que era Inspector General de Educación del Amazonas, pasa a ser Coordinador de Educación Nacional Contratada:



Foto 3. La Escuela Normal Nacional creada por iniciativa del vicariato apostólico de Sibundoy, con el objetivo de formar maestras para que se encargaran de la educación en las escuelas fundadas por la misión capuchina en el territorio putumayense²².

19. Fuente: archivo personal.

20. M. E. Canyes Santacana (1989). *Queridos hijos del Amazonas* (documento-carta).

21. *Ibidem*, p. 3.

22. Foto 3. Recuperado de <http://normalsuperiorputumayo.blogspot.com.co>

En 1976: Le hago entrega formal al Ministerio de Educación del Colegio Nacional Integrado, hoy La Normal (...). En 1978 aparece el primer número del periódico Correo Educativo, órgano de la Coordinación de Educación Nacional. Tres años después se funda el Centro de Capacitación Industrial San Juan Bosco, buscando adecuada solución a la enseñanza secundaria para indígenas de la Amazonía, funciona en Leticia. En 1987 se implementa en las escuelas del río Amazonas el sistema de Escuela Nueva, y se fundan los Microcentros. Y en 1988 en La Chorrera y en Arara se implanta la Etnoeducación²³.

En La Chorrera se elaboran y editan cartillas de lectoescritura en lenguas originarias, el huitoto y en bora y se publican folletos de mitos leyendas, en general de la cultura indígena.

De la misma manera la fundación de escuelas y centros educativos también se lleva a cabo en el Alto Putumayo, donde se continua con la inculturación, aprendizaje y enseñanza en las lenguas nativas de las comunidades del valle de Sibudoy: Inga y kamça. Es en las poblaciones creadas en este territorio denominadas Santiago, Sibundoy, San Francisco, la actual población de Colón, que inicialmente se llamó Sucre por voluntad de su fundador, el fraile capuchino Fidel de Monclar, quién “se acogió a la ordenanza No. 085 del 10 de mayo de 1916 originaria de la Asamblea del Departamento de Nariño”²⁴, donde la comunidad capuchina realiza su misión evangelizadora y educativa.

IV. INCULTURACIÓN – INCULTURIZACIÓN

La palabra inculturación es un concepto, una percepción que engloba toda una visión, un quehacer que significa la armonización del cristianismo con las culturas de los pueblos. La actuación de la Iglesia Católica bajo el papado de Juan Pablo II en África giró en torno a la inculturación, él la definió en distintos momentos, según la carta encíclica *Slavorum Apostoli*. Esta cuarta encíclica de Juan Pablo II se hizo pública el 2 de junio de 1985, y se envía “a los obispos, sacerdotes, familias religiosas y a todos los fieles cristianos”²⁵ en memoria de la obra evangelizadora de los santos once siglos después. Dice la dicha carta encíclica:

En la obra de evangelización que ellos (Cirilo y Metodio), llevaron a cabo como pioneros en los territorios habitados por los pueblos eslavos, está contenido, al mismo tiempo, un modelo de lo que hoy lleva el nombre de «inculturación» —encarnación del evangelio en las culturas autóctonas— y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia²⁶.

Ahora bien, pasado el primer encuentro-desencuentro, entre los habitantes del Nuevo Mundo y los recién llegados, a las autoridades europeas: oficiales reales, se les ocurrió la creación de las denominadas “reducciones de indios”, que no eran más que unos lugares donde se establecían los naturales americanos separados de las poblaciones de blancos y mestizos. Esto se hizo para “evitar el escándalo de los cristianos codiciosos y amancebados, cuya vida no era precisamente coherente con su fe”²⁷.

No todos los nativos se adaptaban a la vida en población, pero muchos después de visitar una reducción y de ver cómo era la vida en el poblado de otros nativos, pedían un fraile para que los adoctrinara. Muchos religiosos, especialmente los capuchinos del siglo XVI, eran más sensibles a la necesidad de la inculturación de la fe. En la *Historia de la Catequesis en América*, las directrices de la Sagrada Congregación de Propagación de la Fe, en 1659, dice:

No hagáis ningún intento de convencer a estos pueblos para que cambien sus costumbres, su modo de vivir, sus usanzas, cuando no son claramente contrarias a la religión y a la moral. No hay nada más absurdo que pretender llevar a China lo de Francia, España, Italia, o cualquier otra parte de Europa. No llevéis nada de

23. *Ibidem*, p. 5.

24. Recuperado de <http://www.colombiatourismoweb.com/DEPARTAMENTOS/PUTUMAYO/MUNICIPIOS/COLON/COLON.htm>

25. Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* (1985). Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jpenc_19850602_slavorum-apostoli.html, p. 1.

26. *Ibidem*. Capítulo VI. Evangelio y cultura, p. 13.

27. Gómez, A. (2010). *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, p. 65.

esto, sino la fe, una fe que no rechaza ni ofende el modo de vivir y las costumbres de ningún pueblo, cuando no se trata de cosas malas. Todo lo contrario: la fe quiere que estas cosas sean conservadas y protegidas²⁸.

La comunidad capuchina lamentaba la decadencia en la que se encontraba buena parte de la Iglesia europea y no es de extrañar que muchos hayan creído:

(...) que la gran esperanza de la Iglesia se encontraba en el Nuevo Mundo, donde los indígenas con su vida frugal, su ascetismo natural, su modestia, su ausencia de codicia, su inclinación a compartir, su solidaridad, ofrecían una materia prima excepcional para fundar una Iglesia con el fervor de la Iglesia apostólica. Hacia esto parece apuntar la famosa frase de Las Casas: Dios ha querido reservar para nuestros tiempos que se predique en lo último del mundo, y que se implante la Iglesia en el Nuevo Mundo, y tal vez allí pasarla²⁹.

Para los inicios de la colonización no existían diccionarios ni gramáticas; los textos traducidos a las lenguas fueron catecismos pictográficos, de doctrinas, cartillas, libros bíblicos y sermones. De esta manera en el siglo XVI se multiplicaron los catecismos en distintas lenguas, en la obra *Historia de la catequesis en España*, de Luis Resines (1995), presenta no menos de setenta cartillas, doctrinas y catecismos de autores distintos. Las cartillas más elementales y más utilizadas eran herencia de la Edad Media, de un contenido clásico: Credo, Padre Nuestro, mandamientos, sacramentos, pecados y virtudes, obras de misericordia. Las traducciones a lenguas indígenas, transcritas a mano, presentaban muchos errores por las dificultades mismas del uso de la lengua y la escritura. La importancia de este suceso radica en que los idiomas, el hablar las lenguas maternas, son el portón de entrada a las culturas, en el caso que nos ocupa, a culturas milenarias como la inga y la kamça, como refiere la mencionada *Historia de la catequesis en América Latina*: “Con todo, no se podía esperar una inculturación muy profunda, pues sólo los mismos indios, como los mismos africanos, (quienes) están capacitados para inculturar el Evangelio en sus propias culturas”.

El prefecto fray Fidel de Montclar (Informe, 1919.) introdujo un cambio fundamental en la conformación de las nuevas poblaciones; se trató de la convivencia entre blancos e indígenas, regulando sus relaciones sociales, económicas y prácticas culturales. Para el fraile capuchino la corrupción de los colonos no era argumento suficiente para separarlos de los indígenas, como había ocurrido anteriormente con las otras comunidades religiosas. Al contrario, la civilización se daría por el contacto con los grupos de colonos y fue principalmente el poblado de San Francisco Alto Putumayo, el sitio para ello, donde habitaban las comunidades americanas inga y kamça.

Los capuchinos encontraron un espacio donde desarrollar su labor misionera, la Amazonia y el valle de Sibundoy, y allí trazar una línea transversal de su quehacer apostólico: la inculturación o inculturización.

Los Hermanos Menores Capuchinos lograron adaptarse al Nuevo Mundo, a la Nueva República, y la convivencia con sus pobladores. El historiador francés Christian Duverger (2007) dijo: “los frailes franciscanos se indianizaron para evangelizar a los indios y que los indios se convirtieron al cristianismo para poder conservar su cultura”³⁰. El mismo autor menciona como en la Nueva España, fray Sebastián Ramírez de Fuenleal, a quien le habían llegado muchas quejas del comportamiento de los nativos, cuál fue su sorpresa cuando vio que estos manifestaban un especial cariño por los frailes franciscanos. El obispo preguntó por qué querían tanto a los frailes y la respuesta fue:

Señor, porque los padres de San Francisco andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, sestá[n]se [sic] en el suelo como nosotros, conversan con humildad entre nosotros, ámannos [sic] como a hijos; razón es que los amemos y busquemos como padres³¹.

28. *Congregatio pro Gentium Evangelisatione – La Congregación para la Evangelización de los Pueblos*-. Es en la Curia Romana la responsable del trabajo misionero y sus actividades relacionadas, es conocida también como: Sacra Congregatio de Propaganda Fide.

29. Resines, Luis (1995). *Historia de la Catequesis en América*. 1659, p. 23.

30. *Ibidem*. p. 54.

31. *Ibidem*. p. 32.



Foto 4. Ensayo de la banda en una misión capuchina del Putumayo, 1913³².

El deseo de compartir la cultura del nativo se tradujo en la necesidad de hablar su lengua y no imponer la europea, de allí en uso del principio de inculturación aprenden las lenguas originarias inga y kamça. Este es el mejor testimonio de la preocupación de los frailes por inculturizarse con el indígena.



Misiones Apostólicas de los PP. Capuchinos (Caquetá-Colombia)
Rvmo. P. Fr. Fidel de Montclar,
Capuchino, Prefecto Apostólico y Sr. Gobernador de Pasto.
Grupo de habitantes de Mocoa.

Foto 5. Texto sobreimpreso de la postal: Misiones apostólicas de los padres capuchinos (Caquetá-Colombia). Rvmo. [sic] p. Fr. Fidel de Montclar, capuchino, prefecto apostólico y Sr. gobernador de Pasto. Grupo de habitantes de Mocoa. s/f³³

Para ejemplarizar la inculturación Capuchina conozcamos este aparte de una carta del Prefecto Apostólico de Leticia, M. E. Canyes Santacana (1989) *A los queridos hijos del Amazonas*:

El 15 de febrero de 1936 fue nombrado Director del Orfanato de La Chorrera el M.R.P. Javier de Barcelona. ¡Con qué celo y titanía se dedicó a su Misión! Estuvo allí catorce años. Surcó ríos, rondó trochas, habló el idioma aborigen, mameó coca en las malocas, “se hizo indio”, desempeñándose maravillosamente como Padre de los internados de San Rafael y Araracuara. Murió el 25 de diciembre de 1970, en la Clínica Palermo de Bogotá, a donde hubo que llevarlo casi a la fuerza, pues quería morir “trabajando”, “con los indios” y “en la selva”³⁴.

32. Foto 4. Recuperado de www.banrepcultural.org. Banco de imágenes. 3182 × 1855.

33. Foto 5. Recuperado de <https://ofmcapostulantescolombia.jimdo.com/quienes-somos/historia-de-los-capuchinos-en-colombia>

34. Canyes Santacana, M. E. (1989). *Queridos hijos del Amazonas* (documento-carta), p. 6.



Foto 6: Cartel turístico Turismo Alto Putumayo, Gobernación³⁵.



Foto 7. Realizadores de la emisora comunitaria de las comunidades indígenas del Alto Putumayo: *Wawa Radio*. Fotos: Alma D. Montoya Ch.³⁶.

CONCLUSIONES

Es posible que no haya existido, de parte de los frailes capuchinos, la intención consciente de salvaguardar para la posteridad las lenguas propias de las comunidades ancestrales en las que hicieron presencia, pero lo cierto es que esto ocurrió.

La línea transversal que tiende la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos en su quehacer misional sobre las comunidades en las que hace presencia, conocida como inculturación o inculturación, pone de relieve la filosofía de respeto por el otro, su cultura y sus expresiones, en este caso el de las comunidades ancestrales y la salvaguardia de sus lenguas propias y originarias: Inga y Kamça.

El quehacer misional de los capuchinos fue y es de la mayor importancia para las comunidades donde han hecho presencia, en este caso la Amazonia, particularmente en el valle de Sibundoy, Alto Putumayo. La misión principal era evangelizar, pero gracias a la conciencia sobre la importancia de las lenguas propias, actuaron sobre el tema con entereza y generosidad; por eso, en estas tierras resuenan no solo ecos antiguos del canto de los ríos y las chorreras con las hojas y el viento, *huayra sachá*, sino el palabreo de esas lenguas antiguas en la voz nítida de sus habitantes de hoy.

35. Cartel turístico, Gobernación del Putumayo (2018). Recuperado de <https://www.putumayo.gov.co/nuestro-departamento/turismo/alto.html>

36. Cartel de la emisora comunitaria Wawa radio. Recuperado de <http://www.grupocomunicarte.org/wawa-radio.html>

Bibliografía

- Apuntes históricos de la Provincia Franciscana en Colombia. Recuperado de http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/30/TH_30_002_133_0.pdf
- Arango Uribe, José (s/f). El estudio misional en Colombia. Revista *Studia Missionalia*, Vol. 8, Bogotá.
- Bolaños, Arturo (1997). *Surco de voz*. Pasto: Edinar.
- Bula menor Eximiae devotionis* (1493). Recuperado de <http://constitucionweb.blogspot.com/2012/02/bulas-alejandrinas-eximae-devotions.html>
- Bula *Sublimis Deus*, de 2 de junio de 1537 del Papa Pablo III. Recuperado de <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/juridica/article/view/11491/10523>
- Canyes Santacana, Marceliano Eduardo (7 de mayo de 1989). Última carta pastoral de monseñor Marceliano Eduardo Canyes Santacana, prefecto apostólico de Leticia a sus queridos hijos del Amazonas. Leticia. Recuperado: <http://normalleticia.blogspot.com/2014>
- Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* (1985). Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-pauli/es/encyclicals/documents/hf_jpenc_19850602_slavorum-apostoli.html. p. 1.
- Cartel turístico, Gobernación del Putumayo (2018). Recuperado de <https://www.putumayo.gov.co/nuestro-departamento/turismo/alto.html>
- Cartel de la emisora comunitaria Wawa radio. Recuperado de <http://www.grupocomunicarte.org/wawa-radio.html>
- Castellvi, Marcelli de (1944). Historia eclesiástica de la Amazonía colombiana. s/e.
- Congregatio pro Gentium Evangelisatione. La Congregación para la Evangelización de los Pueblos*. Es en la curia romana la responsable del trabajo misionero y sus actividades relacionadas, es conocida también como: *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*.
- De Quito, Jacinto (1952). Historia de la fundación del pueblo de San Francisco en el Valle de Sibundoy. Sibundoy: Cileac.
- Duverger, Cristian (2007). El primer mestizaje, México: Santillana.
- Fernández, Alejandro (2004). Bula *Inter Caetera* de Alejandro VI (1493) y las consecuencias político-administrativas del descubrimiento de América por parte de Colón en 1492. Colección: Galeatus.
- Galván Rivera, Mariano. (1859) Concilio III Provincial Mexicano (1585). México. Recuperado de <https://archive.org/details/concilioiiiiprov00provgoog>
- Gómez, A. (2010). *Putumayo: Indios, misión, colonos y conflictos, 1845-1970*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Gutiérrez E., Alejandro (1990). *América: Descubrimiento de un mundo nuevo*. Madrid: Istmo.
- Informe (1929). *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá, Putumayo, La Goajira, Magdalena y Arauca, informes año 1918-1919*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Jansasoy, Levinsohn, Tandioy y Maffla (1997). *Diccionario Inga* (edición interina en el nuevo alfabeto), Sibundoy: Comité de Educación Inga de la Organización Musu Runakuna.
- Landaburu, Jon (23, abril, 2012). *Lenguas indígenas en Colombia*. Conferencia Universidad de Nariño, Centro Cultural Leopoldo López Álvarez del Banco de la República. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- López Hernández, Miguel Ángel (2004). *Encuentros en los senderos de Abya Yala* (1ª edición). Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Misiones apostólicas de los padres capuchinos (Caquetá-Colombia). Rvmo. [sic] p. Fr. Fidel de Montclar, capuchino, Prefecto Apostólico y Sr. Gobernador de Pasto. Grupo de habitantes de Mocoa. s/f. Recuperado de: <https://ofmcapostulantescolombia.jimdo.com/quienes-somos/historia-de-los-capuchinos-en-colombia>.

Muchavisoy et al. (1999). *Jajañ I, II, III*. Convenio Pronata. Bogotá: Cabildo Camentzá y Ministerio de Cultura.

OFMCA (s.f.). Oficina de Postulantes Capuchinos en Colombia. Recuperado de <http://ofmcapostulantescolombia.jimdo.com/quienes-somos/historia-de-los-capuchinos-en-colombia/>

Ordenanza No. 085 del 10 de mayo de 1916 originaria de la Asamblea del Departamento de Nariño, Recuperado de <http://www.colombiatourismoweb.com/DEPARTAMENTOS/PUTUMAYO/MUNICIPIOS/COLON/COLON.htm>

Resines, Luis (1995). *Historia de la catequesis en España*. Central Catequística Salesiana. Colección: Estudios Catequéticos, Madrid.

Rodríguez Rojas, José María (1963). *Panorama de la educación colombiana*. Medellín: Bedout.

Secal (1996). *Los capuchinos en América Latina*. Bogotá. Recuperado de <http://www.diocesisdevalledupar.org/index.php/comunidades-religiosas/hermanos-menores-capuchinos>.

Realizadores de la emisora comunitaria de las comunidades indígenas del Alto Putumayo: *Wawa radio*. Fotos: Alma D. Montoya Ch. Recuperado de: <http://www.grupocomunicarte.org/wawa-radio.html>

Territorio del Alto Putumayo. Municipios de: Santiago, San Francisco, Sibundoy y Colón. Mapa 2: Alto Putumayo. Recuperado de: http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu_Regionales/04_03_regiones/putumayo/violenci.htm

La Topoiesis y el espacio natural

The topoiesis and the natural space

FRANCY LINED VÁSQUEZ BROCHERO
Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Resumen

En el marco de la teoría y crítica literaria latinoamericana, surge la *topoiesis* como posibilidad para observar el espacio literario como productor de significado. El espacio es un lugar relevante en la comprensión y análisis de la obra de arte literaria, debido a que el poeta ejerce su acción desde los mundos que ha albergado, los espacios que hoy lo circundan y los modos en que ejerce y ha ejercido su acción sobre el mundo y que han fijado recuerdos en su memoria. De tal modo que, el espacio se constituye como fuente poética y como lugar de rememoración, en el sentido de un volver a vivir. Teniendo en cuenta lo anterior, es objetivo de esta reflexión hacer una revisión del concepto de *topoiesis* desarrollado en Puebla-México por A. Palma (2017), A. Ramírez (2017), J. Carbó (2017) y S. Escobar (2017), a partir de sus ámbitos de estudio: instancias de enunciación (situación comunicativa e instancias enunciativas), dispositivos del registro del texto, espacio textual y proceso de recepción, de tal modo que se contribuya a la difusión y discusión de constructos teóricos y metodológicos nacientes en nuestra América.

Palabras clave: topoiesis, espacio natural, espacio rememorado, espacio idealizado.

Introducción

En diversos centros académicos de Latinoamérica se han desarrollado diversos trabajos que aportan a la generación de teoría literaria y que nos muestran otros lugares desde los cuales acceder al estudio de las obras; sin embargo, dichos estudios no alcanzan mayor nivel de difusión y de reconocimiento regional a pesar de que en nuestros países se ha propendido por la necesidad de que la teoría y crítica literaria lleven consigo las singularidades propias de nuestra cultura. Teniendo en cuenta lo anterior y la preocupación por observar al espacio literario como elemento productor de sentido, las siguientes líneas estarán dedicadas a retomar una serie de reflexiones y estudios hechos en Puebla-México por A. Palma (2017), A. Ramírez (2017), J. Carbó (2017) y S. Escobar (2017), en torno al estudio del espacio y a la fundamentación de la *Topoiesis* como propuesta para adelantar estudios que devengan en una comprensión mayor de la obra de arte literaria. Para cumplir con el objetivo propuesto se hará una revisión detallada de la categoría *topoiesis*, así como un ejercicio comprensivo del mismo con el propósito de observar el espacio natural como fuente de creación poética y como motivo para la rememoración.

En primer lugar, la topoiesis “define los espacios, siempre vinculados a un tiempo, que se generan en y alrededor de la creación de un texto que representa la modelización de un mundo” (Palma *et al.*, 2017, p. 7). Estas modelizaciones del mundo atienden, a su vez, a los modos en los cuales el sujeto percibe y comprende su espacio de habitación, su lugar de acción, así como a los modos en los que

produce conocimiento y discurso. La manera en que se dice el espacio da cuenta de los procesos de internalización y externalización del mundo y posibilita que en el momento de la recepción, el lector se vincule con la obra y la vivencie.

De acuerdo con Palma *et al.* (2017) las metodologías de estudio del espacio han sido pobremente enfocadas porque, por un lado, han olvidado que el espacio no puede reflexionarse sin el tiempo y por otro, han agrupado o establecido tipologías que carecen de fundamentos que las caractericen y soporten (p. 2). Del mismo modo, hay:

[...] un cruce de disciplinas que van desde lo físico y geográfico hasta lo filosófico, de lo paratextual a lo semiótico, de lo poético a lo social, o de lo fenomenológico al pensamiento postestructural. Esta indeterminación ha provocado que, a diferencia del tiempo, no exista una categoría plenamente definida como espacio en la literatura con sus respectivas funciones (Palma *et al.*, 2017, p. 2).

La idea de la topoiesis, como propuesta metodológica de análisis del espacio, se definió realizando previamente una revisión bibliográfica juiciosa que pasó por autores como Joseph Frank (1945) y sus revelaciones acerca de las *actitudes espirituales* como factor que afecta el repunte de lo espacial en la literatura moderna; Maurice Blanchot (1955) y su concepto del espacio como elemento esencial de lo ontológico; Gaston Bachelard (1957) para quien el espacio es una construcción simbólica producto de la acción imaginante, animándose a presentar al topoanálisis como posibilidad para estudiar la localización de aquello de lo que la imagen poética habla; Friedrich Bollnow (1963) quien plantea que el espacio interior psicológico es producto de un proceso de creación espacial, donde el espacio es afectado por la relación sujeto-entorno; Henri Lefebvre (1974) con la producción del espacio por parte del ser humano; Mijaíl Bajtín ([1938] 1989) con su concepto de cronotopo y las relaciones entre espacio y tiempo y, por último, Iuri Lotman (1979) con la caracterización de los llamados espacios liminales (Palma *et al.*, 2017, pp. 3-4).

De la revisión bibliográfica dirigida por Palma (2017), citada en el párrafo anterior, es posible ahondar en dos autores que son ampliamente estudiados en el ámbito colombiano: Gaston Bachelard y Mijael Bajtín. El primero de ellos desarrolla toda una poética en relación con la imagen que surge del espacio y de los elementos que en él se encuentran y que, gracias a la acción del *yo-poetizador*, se convierten en imágenes íntimas que revelan la esencia del ser. Su obra más estudiada observa la relación imaginación-espacio y comprende los títulos *La poética del espacio* (1975), *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia* (1994), *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento* (2003), *La tierra y las ensoñaciones del reposo* (1948) y *La tierra y los ensueños de la voluntad* (1994). Para este filósofo lo poético es el nacimiento de impresiones íntimas del mundo exterior, imágenes que humanizan el cosmos y que adquieren sentido en el sujeto, de modo que “en una imagen poética el alma dice su presencia” (Bachelard, 1975, p. 13).

Por otro lado, Mijael Bajtín en *Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela* (1989), tematiza al cronotopo como “una categoría de la forma y el contenido en la literatura” (p. 237) en la que se hacen evidentes las relaciones entre espacio, tiempo y hombre, caracterizando al ser humano como esencialmente cronotópico (Bajtín, 1989, p. 238). En la narración se concretizan los eventos narrativos, se comunican y en primera instancia hacen posible y representable el evento.

Teniendo en cuenta lo dicho, nos remitiremos sólo a dos de las razones que da Palma *et al.* (2017) para acuñar un nuevo término en relación a lo propuesto por Bachelard y Bajtín en cuanto al estudio del espacio. Respecto al topoanálisis de Bachelard, la topoiesis, superaría las limitaciones que tiene respecto al contexto, en la medida en que amplía el análisis de los lugares de enunciación del escritor y del lector. El topoanálisis tiene como fin principal el estudio del alma humana a partir de la imagen poética, que en su propuesta se remite a imágenes de intimidad y profundidad como lo es la casa. Esta casa es descrita por él desde un contexto particular (en su caso el europeo) y en ello su limitación. Por otro lado, el cronotopo de Bajtín, aunque es integral en tanto realiza la correlación espacio-tiempo “se ha concebido exclusivamente desde el funcionamiento de la narrativa y el mundo ficcional que refiere, ello limita el análisis a otros géneros literarios” (Palma *et al.*, 2017, p. 9), además el cronotopo no fue teorizado como una metodología para el análisis sistemático de una obra, por lo que, dice Palma *et al.* (2017), la crítica literaria lo ha interpretado y usado de diversos modos que incluso se contraponen.

En consecuencia, la topoiesis partiría de los tipos de cronotopo teorizadas por Bajtín y avanzaría hacia otros géneros.

La Topoiesis como metodología de estudio del espacio

La topoiesis se despliega en diversos ámbitos literarios que estudian la estructura del topos del texto literario y sirven para “analizar y describir la creación de un sistema de relaciones espaciales existentes” (Palma *et al.*, 2017, p. 7) en tres niveles: el del autor, el del texto y el del lector. Esta metodología no distingue géneros literarios o particularidades discursivas, sino que aborda el espacio del texto desde las relaciones espaciales que se puedan tejer (crf. Palma *et al.*, 2017). A diferencia de otros estudios, la topoiesis partiría de la consideración del texto literario “como una pragmática del hecho literario relacionado con su proceso específico de comunicación” (Palma *et al.*, 2017, p. 6), en donde el texto es: producido y leído por un alguien anclado en una espacio-temporalidad específica; objetualizado en un formato particular (libro, pared, pantalla) que atiende a unas tendencias específicas del contexto de enunciación y se caracteriza por presentar una serie de significados y sentidos cuyos contenidos hacen referencia a una espacio-temporalidad. (Cfr. Palma *et al.*, 2017).

El primer ámbito de estudio de la topoiesis se encuentra relacionado con el enunciador y el receptor, es decir, con la situación de enunciación y de comunicación que permite la localización y que puede deslindarse en (1) una topoiesis de la situación de comunicación, (2) una topoiesis del esquema de enunciación y (3) del sujeto escribiente (Escobar *et al.*, 2017, p. 28). En la primera, el objeto de análisis es el proceso escriturario, referido al contexto que implica el enunciado. Aquí metodológicamente se presta atención al repertorio temático y formal dado en un contexto particular que privilegia unas formas y unos temas particulares así como a la posición ideológica del escritor que se ve vinculado a una realidad social que lo ha condicionado, al lugar de publicación que puede o no implicar espacios institucionalizados que determinan de alguna manera el tema y la forma discursiva. La segunda atiende al esquema de enunciación, referido a la construcción de significados desde donde el enunciador se sitúa y a partir del cual crea. En tercer lugar, en la topoiesis del sujeto escribiente el objetivo metodológico es evidenciar la subjetividad del texto, en tanto el sujeto escribiente hace emerger lo ausente e inexistente y le da corporeidad (Escobar *et al.*, 2017, pp. 31-32).

Como segundo ámbito de la topoiesis se presentan los dispositivos de registro del texto literario, los cuales hacen referencia a la forma en que se presenta el texto, para lo que, y siguiendo a Sánchez Carbó *et al.* (2017), es necesario identificar sus partes y comprenderlas como:

un número determinado de variables susceptibles de ser combinadas por escritores, editores y demás personas involucradas en el proceso de registro del texto (amanuenses, iluminadores, miniaturistas, ilustradores, diseñadores, etc.), así como por la influencia del contexto cultural en el que emergen, por la tradición o por la disponibilidad y accesibilidad de los materiales. En el caso de algunas modalidades de texto digital el receptor tiene la facultad de modificar, interactuar y coproducir tanto los dispositivos de registro y la puesta en página como los propios textos. Estas variables se constituyen como cuatro categorías: a) Soporte; b) Formato; c) Tipo de registro; y d) Dispositivos de legibilidad y puesta en página (p. 15).

Por último, la topoiesis del espacio textual (tercer ámbito) remite al trabajo semiótico, haciendo referencia a las posibles relaciones que pueden tejerse entre la estructura textual, lo comunicado y el sentido mismo. Dentro del estudio del espacio textual “se acudirá al proceso del significado en la articulación de ciertos signos (lo comunicado) semantizados a partir de un lenguaje que tiene su valor referencial desde un contexto específico.” (Ramírez *et al.*, 2017, p. 37), teniendo en cuenta la apropiación de dicho significado en el mismo proceso de lectura.

El objetivo de analizar el espacio textual es observar y reflexionar en torno al sistema de relaciones que formaría la estructura espacial y que puede ser observada desde: (1) “una serie de palabras que establezcan cierta relación en un mundo dado o visto”; (2) “la función de dichas palabras en un sistema organizado a través de ciertas nociones de espacio” y (3) “la determinación del significado de dicho sistema.” (Ramírez *et al.*, 2017, p. 38).

Metodológicamente la topoiesis del espacio textual puede realizarse a partir de (1) una topoiesis del acontecimiento o motivo en la que se hacen evidentes los elementos que intervienen en la dación

de significado de un lugar que deslinda en un espacio tematizado. Así mismo, puede realizarse (2) una topoiesis del personaje, en tanto este denota la presencia y por ende la ocupación y el desplazamiento de un espacio que adquiere o que tiene una significación propia. En este ámbito se debe tener en cuenta, de acuerdo con lo expuesto por Ramírez *et al.* (2017), la ubicación o desubicación del personaje, sus desplazamientos y la percepción espacial del personaje. (p. 41).

Por otro lado, es posible realizar (3) una topoiesis del objeto con el propósito de desentrañar el espacio textual. Los objetos ocupan un espacio y adquieren o no un significado particular de acuerdo con la relación que se establezca con los personajes o con otros objetos. Para este trabajo son indispensables las descripciones, puesto que son ellas las que permiten hacer evidentes las cualidades y valores.

En las siguientes líneas realizaremos un ejercicio comprensivo de algunos elementos de la topoiesis e intentaremos mostrar al espacio natural como fuente poética desde dos lugares: el primero, espacios naturales rememorados por el poeta, es decir, espacios fijados en la memoria, y segundo, espacios idealizados, habitados sólo desde la imaginación.

El espacio natural como fuente poética

Las siguientes líneas están dedicadas a observar al espacio natural como fuente poética, a partir de lo propuesto en la topoiesis como metodología de estudio del espacio. En primer lugar, el espacio natural hace referencia a la naturaleza, al mundo circundante descrito no sólo como materia física, sino como construcción subjetiva que está impregnada de afecto y que es plasmada en múltiples manifestaciones artísticas, como lo es la literatura. La relación que la persona mantiene con el espacio natural que lo circunda genera una atmósfera emotiva, a partir de la cual el poeta crea y recrea mundos.

De acuerdo con lo anterior, tanto la creación de la imagen como su experiencia son posibles gracias a que lo poético y el sentimiento de apego por la naturaleza son rasgos fundamentales del sujeto y le permiten al escritor y al lector configurar mundo y otorgar diversos sentidos al espacio. Estos sentidos se van tejiendo en los versos gracias a la asociación de palabras y a la resemantización de conceptos. Por ejemplo, la lluvia en la poesía puede adquirir connotaciones diversas: nostalgia, recuerdo, tristeza, fertilidad, romance; así como la noche puede configurarse como la imagen poética de lo indefinido, de la nada, de lo indecible, de la profundidad del ser, del secreto, de lo oculto, de la intimidad. La noche como oscuridad del hombre y la nocturnidad como el espacio en el que emerge la intimidad y el instinto; símbolo a su vez del cosmos, del camino, de la sin razón. Leamos el siguiente poema de Barba-Jacob:

Yo no sabía que el azul mañana
 es vago espectro del brumoso ayer;
 que agitado por soplos de centurias
 el corazón anhela arder, arder.
 Siento su influjo y su latencia y cuando
 quiere sus luminarias encender.

(Barba Jacob, Lamentación de octubre, 2011, pp. 21-22).

El azul de la mañana como sombra del ayer que se entrecruza en el hoy es un flujo, una latencia que se hace presente en cada una de las imágenes poéticas que integran un espacio-temporalidad y que amplían los sentidos del lector para modificarlos o transformarlos. Tanto en la enunciación como en el espacio textual se hace evidente la constitución de un sentido, de una red de significados que sufrirá alguna modificación en el nivel del lector (proceso de recepción).

Ahora, el sentido que se le otorga a la imagen poética puede resemantizar el concepto, lo que vendría o representaría una escisión con el significado habitual; sin embargo, cabe la posibilidad, según Julia Iribarne (2012), de que “el *modus operandi* del poeta se vincule a la institución de habitualidades, que investirían los recursos del horizonte de cierta resonancia metafórica” (p. 24), es decir, que es posible que tanto en el uso del lenguaje cotidiano como en la enunciación poética el lector logre tener una percepción del objeto y que del mismo modo en que operaría en el lenguaje común, el lenguaje poético logre crear habitualidades como lo sería corresponder de manera natural lluvia con tristeza.

La asociación de significados de la que se habla forma un tejido, un conjunto de relaciones que conforman el texto y que otorgan sentido a la imagen poética. En la enunciación el poeta vuelve su mirada sobre los objetos. Si bien puede percibirlos en un primer momento, vuelve sobre ellos para observar sus relaciones y crear una red de sentidos que se despliegan en cada uno de los versos. Entonces, el sujeto percibe el mundo y regresa para contemplar sus rasgos fundamentales y sobre ellos el *yo poetizador* (categoría que acuña Gaston Bachelard) constituye poéticamente el espacio en su relación irrompible con el tiempo. Palabras como espectro, influjo, latencia en los versos citados constituyen una red sobre la cual se constituye el sentido de la temporalidad.

De otro lado, los significados que hallamos en las imágenes poéticas pueden generar sensaciones o experiencias en los lectores similares o distintas a las que seguramente el autor quiso plasmar. Se considera que se pueden llegar a presentar sensaciones similares o tener experiencias con un índice de similitud, debido a que la corriente de vivencias al que se refiere el poeta y en el que está inmerso cada lector puede afectar las emocionalidades en el proceso de recepción de maneras similares o diversas, pero no iguales. En esta medida, se ha de decir que la recepción no es igual en todas las personas que han tenido una experiencia semejante, pero sí se encuentra un margen de equilibrio entre lo que el sujeto enunciador quiere expresar y entre lo que el yo-receptor experimenta.

Gadamer (2003) planteó en *Verdad y método* el concepto de *simultaneidad*, referido directamente al ser de la obra, es decir, la simultaneidad como rasgo constitutivo de la obra de arte, que permite la emergencia del objeto estético, el hacerse presente de la obra. Para el filósofo a “la obra de arte le conviene el carácter de <simultaneidad>” (2003, p. 173), en la medida en que le permite al lector participar de la obra, asistir a ella, recrearla, otorgarle sentido. La obra es acontecimiento para el lector, es experiencia, vivencia; cada vez que se lee un texto se le otorgan nuevos sentidos, hay nuevas vivencias de él, se descubren cosas que en primeras lecturas no salieron a la luz, cada lectura constituye una experiencia estética única dada gracias a este carácter de simultaneidad. “En nuestro sentido <simultaneidad> quiere decir aquí, en cambio, que algo útil que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia” (2003, p. 173).

De otro lado, el mismo Gadamer (2003) ha explicado que el ser estético se encuentra referido a la representación, es decir, depende del proceso de recepción, ya que en este ocurre también una emergencia de sentidos. La indigencia o la falta de determinación autónoma del sentido –de acuerdo a lo dicho por Gadamer (2003, p. 174)– pertenece al ser estético y permite al espectador, participante o lector, ser parte esencial de la obra, en tanto es éste quien otorgaría o actualizaría el sentido. En palabras de Shklovski (1978) “el arte es un medio de experimentar el devenir del objeto: lo que ya está “realizado” no interesa para el arte.” (p. 60), por cuanto “su finalidad no es la de acercar a nuestra comprensión la significación que ella contiene, sino la de crear una percepción particular del objeto, crear su visión y no su reconocimiento” (p. 65).

Ahora bien, cuando el poeta habla del espacio natural comunica su experiencia o su deseo de experimentarlo, para ello, y en palabras de Nabokov, acaricia los detalles, es decir, crea un todo en el que personajes, objetos, espacios se relacionen para construir un lugar; de modo que, lo que el poeta expresa no es sólo el concepto que ha construido de un espacio, sino la experiencia de dicho lugar o aquello que quiere vivir en él, es decir, el espacio se revela habitado o imaginado y es libre para que el lector lo transforme, lo actualice. Para Hamburger (1995):

[...] la sensación que nos produce el poema sea la de campo vivencial de un sujeto enunciativo [...] resulta de que la enunciación de éste no apunta al polo del objeto sino que retrae éste a su propia esfera vivencial, y con ello, lo transforma (p. 195).

En tal medida, lo hace suyo, le otorga sentido, lo constituye. Afirma Beguin (1986) que:

El poeta, por su parte, conserva un apetito pronunciado; las cosas tienen para él una existencia que no es solamente representativa. Sin duda, significan más que ellas mismas y el poeta les otorga un valor múltiple; pero esta multiplicidad no excluye su simple y bella existencia de cosas reales, las cuales goza y disfruta. Es que la belleza, la del mundo, existe para él, y si él cree poderla revelar e inventar al captarla en su verbo, su acto transfigurador hace resplandecer ante los ojos las magnificencias sensibles. Capaz de asombrarse como si sus párpados en todo momento se abrieran por primera vez ante un espectáculo nuevo, y nuevo él

mismo en este nacimiento al mundo, el poeta nos *da* en su canto la tierra y su esplendor. Nos da el mar y el río y los árboles, porque sin él no tendríamos nada de eso, y no sabríamos que cada cosa es [...]. (p. 155).

En el acto de creación el poeta captura en su verbo la experiencia del espacio natural, siendo fuente de imágenes primeras que logran ser transformadas por la acción poética en imágenes nuevas y lo evidencia en su enunciación y en el espacio textual que va tejiendo. Algunos versos de Rivera nos recuerdan que:

En la estrellada noche de vibración tranquila
descorre ante mis ojos sus velos el arcano,
y al giro de los orbes en el cenit lejano
ante mi absorto espíritu la eternidad desfila.

(Rivera, 2010, p. 42).

En la formación de imágenes nuevas, las imágenes primeras, aquellas que aparecen de modo original a la percepción del sujeto, permiten la rememoración, el volver de la mirada hacia lo pasado –lo sido– y desde allí la enunciación. El poeta se sabe como persona dentro de un espacio, se reconoce allí y no logra describirse fuera de él, podría decirse que para el sujeto enunciador el espacio natural no es el fondo de la historia o el fondo del personaje o del objeto, sino que, por el contrario, es parte de él, el sujeto no se dice sin espacio.

El espacio natural rememorado por el poeta

Los románticos observaron la relación entre hombre y naturaleza como una totalidad, uno como correlato del otro, por lo que en la denominada *alma romántica* naturaleza y sujeto corrían a la par. Para Schelling “[t]odo el proceso vivo e inconsciente de la Naturaleza está inserto en un desarrollo espiritual. Desde la ‘oscuridad’, y pasando por varias edades, la naturaleza llega a la consciencia gradualmente” (citado por Yepes, 2014, p.111), así el espacio natural es, en primera instancia, espacio para la formación del espíritu y en esta medida, permanece en la memoria; el espacio recordado constituye la experiencia misma del ser y por ello está presente en su decir.

Este decir también fue objeto de interés de Bachelard (1975 y 2006), para quien la imagen poética contiene las profundidades del ser y en ella los espacios recordados y soñados aparecen y dan paso a la intimidad. El objetivo de este filósofo se centró en observar cómo se da el espacio a la conciencia y para ello la imagen de la casa se convirtió en lugar central, en tanto alberga recuerdos. Afirma Bachelard que siempre “la profundización de una imagen nos lleva a involucrar la profundidad de nuestro ser” (2006, p. 42), “¿cómo no ver que la naturaleza tiene el sentido de la profundidad?” (Bachelard, 2006, p. 23) y que ésta atraviesa y constituye nuestra subjetividad.

Esta subjetividad hace parte de la imagen poética, de modo que en el texto literario objetos, personajes y espacios físicos tienen que ver con ella o se relacionan y adquieren sentido desde ella. En la memoria permanece aquel árbol viejo en torno al cual la infancia pasaba, el amor nacía, el desamor atormentaba, se ahogaba la tristeza y sobre los que se edificaba el parque del pueblo, el patio de la casa, el patio de la escuela, el árbol que albergó las primeras citas de amor, etc. y reaparece o se rememora en lo literario.

Un bello ejemplo de lo dicho anteriormente, es evidenciado en el poema *Viento de la mañana* de Porfirio Barba Jacob (1942), en donde la infancia es metaforizada con la figura del viento que proviene de la noche, es decir, del pasado y que despierta el día, el ahora, viento que:

[...] cargado aún de espectros, de nieblas vagarosas, / viento alígero y puro, / sabio de las sonrisas de la infancia
[...] recuerda el beso materno y los sueños que ardían / en las puras cabezas infantiles y que se encuentran
presentes en espacios naturales (campiña) y en los objetos espacializados (rosas y árboles): Viento de las
campiñas olorosas, / viento sonoro, alígero, / sabio de las sonrisas de la infancia, / efluvio de las rosas, / in-
quietud de los árboles: / ¡mi corazón está lleno de tu fragancia!, para decir finalmente que el viento es el
alma misma: El son del viento en la arcada / tiene la clave de mí mismo: / soy una fuerza exacerbada / y soy
un clamor de abismo (Fragmento de: El son del viento, 1920).

Las imágenes de objetos espacializados, de personajes que desarrollan acciones dentro de un espacio, así como del conjunto de sus relaciones evidencian los espacios habitados que permanecen en la memoria y que han sido dotados de sentidos, de querer. “La conciencia encarnada se dirige a su mundo y lo configura con cierto tono afectivo, pues ella supone una determinada disposición respecto de los diferentes ámbitos de objetos a los que se dirige la conciencia” (Iribarne, 2012, p. 99) y en consecuencia, la acción poética del escritor está guiada por dicha disposición que se presenta en las imágenes que construye.

Leamos algunos versos del poema “Elegía de septiembre”, de Barba-Jacob:

Cordero tranquilo, cordero que paces
la grama y ajustas tu ser a la eterna armonía:
hundiendo en el lodo las plantas fugaces,
hui de mis campos feraces
un día...

Ruiseñor de la selva encantada
que preludias el orto abribeño:
a pesar de la fúnebre muerte y la sombra y la nada,
yo tuve el ensueño.

Sendero que vas del alcor campesino
a perderte en la azul lontananza:
los dioses me han hecho un regalo divino:
la ardiente esperanza.

Espiga que mecen los vientos, espiga
que conjuntas el trigo dorado:
al influjo de soplos violentos
en las noches de amor he temblado.
Montaña que el sol transfigura,
Tabor al febril mediodía,
silente deidad en la noche estelífera y pura:
¡Nadie supo en la tierra sombría
mi dolor, mi temblor, mi pavora!

Y vosotros: rosal florecido,
lebreles sin amo, luceros, crepúsculos,
escuchadme esta cosa tremenda: ¡He vivido!
He vivido con alma, con sangre, con nervios,
con músculos...
¡Y voy al olvido! (2011, pp. 60-61).

Si tomamos algunos elementos de la topoiesis y los fijamos en los versos del poema podríamos decir que los sustantivos y adjetivos forman una trama semántica que reconstruye la experiencia del espacio. La mención en los versos del cordero, el ruiseñor, el sendero, la espiga, la montaña y el rosal florecido corresponden a los elementos de un lugar que posee sentido en la medida en que son movimiento en la experiencia del sujeto poético, es decir, (1) el campo donde el cordero se halla, es del que el poeta huye, (2) el sendero que se pierde en el azul expande los deseos del sujeto enunciador, a través de la esperanza, (3) la espiga mecida por el viento, como el hombre movido por el amor, por el temblor que produce y (4) las montañas cambiadas o deformadas por el sol como metáfora de que los días cambian al hombre.

De otro lado, las imágenes que se configuran en los primeros versos son cuadros, paisajes estáticos que podrían interpretarse como los recuerdos que permanecen en el alma del poeta y que colorean el

espacio natural, lo constituyen como espacio vivido. Con adjetivos como tranquilidad, eternidad, divinidad y encantador el sujeto enunciador llena de virtudes el espacio para hacer una alabanza a ellos, mas se siente un tono anímico de dolor y de tristeza frente al proceso de dejar ir el mundo, de morir. En consecuencia, es posible indicar que aquello que ha vivido el poeta, que los sentimientos y sensaciones que ha experimentado se enuncian desde un espacio que se muestra como correlato del sujeto hablante.

Heidegger plantea en su conferencia *Construir, habitar y pensar* (1951) que los lugares se construyen en la medida en que se habitan y es justamente este morar lo que le permite al poeta y al lector recordar, rememorar. Ciertamente, en la memoria los espacios permanecen más por el sentimiento que despertaron, por el sentido que contienen, que no por su configuración física. En varias ocasiones el sujeto puede o no recordar detalles de los espacios, pero los sentimientos y sensaciones hacen parte de su conciencia y pueden evocarse saliendo a la luz en cualquier momento.

Ahora bien, si observáramos directamente los últimos versos del poema: “He vivido con alma, con sangre, con nervios, /con músculos.../¡Y voy al olvido!” (2011, p. 61) podríamos ver que el tema al que hace referencia tiene que ver directamente con la experiencia personal del poeta; para M. Salgado (1985), Barba-Jacob en su obra transita hacia un autorretrato, hace de su vida el tema de su obra o expresa temas universales a partir de su vivencia, “Barba Jacob vive esos temas [...] con el vientre con la sangre. Les imprime el sello de su vida, sus desnudeces y embriagueces, su lamento particular” (Arango citado por Salgado, 1985, p. 51).

Para finalizar este apartado, es posible decir que en el estudio del espacio como productor de significado, se observa al “texto literario como un entramado de significados que dota al texto de una significación específica desde una perspectiva espacio temporal a partir de los niveles sintácticos y semánticos.” (Ramírez, 2017, p. 38). En el nivel semántico es prudente mencionar también que el espacio natural recreado desde la memoria contiene visiones de mundo que no son sólo individuales, sino también colectivas y están presentes en los mismos versos. El abuelo declama a su nieto sus espacios vividos, rememora su mundo y desde allí enuncia un conjunto de valores que afectan la construcción de espacio del niño; en esta medida, el espacio natural no sólo es enunciado desde una singularidad, sino que también se produce desde una visión compartida. “El mundo dado incluye tradiciones, mitos, meditaciones arraigadas en los mitos y ‘visiones del mundo’” (Iribarne, 2012, p. 122), espacios que muchos no conocimos físicamente, logramos habitarlos desde la voz del otro, desde el texto literario.

Es por tanto evidente que un lugar, entendido como un espacio semantizado, lo es bajo la percepción de quien lo comunica pero también de las circunstancias y características de quien lo recibe. Una topoíesis del acontecimiento o motivo de un texto literario, se encuentra, por lo tanto, sujeta al análisis que realicemos sobre los elementos que intervienen para dar un significado a un lugar (Ramírez *et al.*, 2017, p. 39).

Desde el nivel sintáctico del poema se puede observar el uso constante en cada estrofa de los dos puntos (:), los cuales detienen la enunciación de un sujeto para darle paso a otro, quizá un sujeto hablante que se fragmenta para enunciar los espacios naturales externos al ser y otro para enunciar las intimidades del yo, su interior, configurando las relaciones entre intimidad y exterioridad. La voz que aparece en el poema y que se constituye como sujeto enunciador ha organizado su discurso para afectar a un enunciatario al que llama con toda claridad y fuerza en la última estrofa, éste es: el rosal florecido, los lebreles sin amo, luceros, crepúsculos a quienes expresa que ha vivido con toda fuerza y pasión, pero que, a pesar de ello, va al olvido y es en este punto donde cambia de tono anímico, en este caso hacia la tristeza.

El espacio natural desde la idealización

Los poetas no sólo rememoran un conjunto de espacios vividos, sino que también idealizan y plasman en sus versos espacios que quisieran habitar. La casa, de acuerdo con Bachelard (1975), no sólo alberga imágenes del pasado, sino también sueños, idealizaciones que hacen parte de la actualidad del

sujeto. La imaginación “desplaza recuerdos vividos para convertirse en recuerdos de la imaginación” (Bachelard, 1975, p. 63), por lo que para este filósofo la casa soñada tiene privilegios sobre la casa natal.

En efecto, soy un soñador de palabras, un soñador de palabras escritas. Creo leer. Una palabra me detiene. Dejo la página. Las sílabas de la palabra empiezan a agitarse. Los acentos tónicos se invierten. La palabra abandona su sentido como una sobrecarga demasiado pesada que impide soñar. Las palabras toman entonces otros significados como si tuviesen el derecho de ser jóvenes (Bachelard, 2014, p 34).

Con las palabras del poeta se crean espacios, lugares habitados que emergen desde los sueños, permitiendo que el mundo acontezca, que los espacios se levanten para ser pensados y en tal medida, habitados. Si nos detenemos en los versos de Rivera (2010): “Soy un grávido río, y a la luz meridiana /ruedo bajo los ámbitos reflejando el paisaje/ Flota el sol entre el nimbo de mi espuma liviana; /y peinando en los vientos el sonoro plumaje” (p. 14), si nos detenemos en los verbos rodar, flotar y peinar podemos observar que en ellos se denota un tono armónico, es decir, el río no es salvaje, no tiene una marcha presurosa y devastadora; por el contrario, rueda y flota y en ello, peina el viento.

El espacio descrito en los anteriores versos puede ser estudiado a partir de dos ámbitos. El primero, la fusión del yo poético con el río expuesto en el primer verso y segundo, los movimientos armónicos del río que lo muestran como un elemento consonante con el resto de los elementos que conforman el lugar fuente de la experiencia del poeta. La fusión a la que se hace referencia muestra la clara evidencia de que el espacio es el lugar originario de identificación del yo, éste le permite sentirse parte de dicha fusión no sólo se presenta en el espacio habitado que se encuentra en la memoria, sino que refleja también el espacio soñado, el hombre aspira directamente a aquello que desea y en tal medida se construyen espacios anhelados que reflejan las proyecciones del ser humano. El poeta lo sabe y en sus versos se enuncia como lo añorado.

Bominÿ

Los ojos

Taita,
¿qué son los ojos?

Hijos, los ojos
son las flores que brotan
del jardín del alma.

Taita,
¿y esas flores amarillas
de ese árbol del alma
de quién son?

Hijo son de un taita que ya caminó.

Taita,
¿y él cultivaflores en su alma?
Sí, así es, hijo.

Taita,
¿y yo puedo cultivar
flores en mi alma?

Si hijo,
tus ojos son el brote floral
y debes regarlo cada día
para que miren en ellos
el color puro de tu alma.

(Jamiy en Rocha, 2010, pp. 108-109)

El espacio se anuncia en el poeta, en cada una de sus palabras revela su rostro, su identidad, algunas veces el yo poético se presenta como río, como selva, como árbol o montaña, es uno con el espacio. Lo vivido, lo añorado, lo compartido se plasma en un lugar. Así, el lenguaje establece un topos determinado, fija el espacio, no es mera representación es emergencia, acontecimiento fijado en nuestras biografías.

Conclusión

En primer lugar, la topoiésis se fundamenta como una herramienta metodológica para el análisis del espacio en el texto literario y desde él se pueden observar las maneras en que se produce significado y los modos en que los espacios son representados o dotados de sentido. A diferencia de otras formas para abordar su estudio, la topoiésis se presenta y se constituye como un lugar que permite realizar un tratamiento académico y hallar cierta profundidad interpretativa que permita acercarse a la aprehensión del significado. Sin embargo, es necesario anotar que no puede ser pensada como una metodología que observa la obra desde un lugar profético o que su puesta en escena está dada desde la rigidez y la objetividad absoluta. La aplicación juiciosa y rigurosa de una metodología de estudio o de un conjunto de principios guían la lectura, pero no pueden terminar convirtiéndose en únicos lugares de entrada a una obra, si bien es cierto que los ámbitos que propone la topoiésis son amplios y permiten evidenciar alguna forma de comprensión desde el espacio textual, la situación de enunciación y las posibilidades en el marco de la recepción no se erige como única posibilidad.

En segundo lugar, la puesta en escena de algunos elementos de la topoiésis permitió observar cómo el espacio natural es productor de sentido y cómo es plasmado en la imagen poética como propiedad yoica. En tal medida, es posible indicar que la naturaleza –como espacio circundante– fija recuerdos en el alma del sujeto para luego ser rememorados, en este caso rememorados en la acción poética. De tal modo que, el espacio natural funcionaría en doble vía: como experiencia originante que devine en la constitución de sentido surgida en la misma escritura y como posibilidad para el surgir de la rememoración en el sentido de un volver a vivir, de la constitución de nuevos sentidos o de la resemantización de los mismos. De otro lado, el estudio del espacio natural en lo literario como oportunidad para observar la poeticidad, que finalmente estaría dada por la experiencia humana, la constitución de mundo, las maneras de estar o ser en el mundo y las cuestiones existenciales propias como es el caso de la melancolía, la felicidad, las añoranzas, los deseos y ansiedades metafísicas.

Referencias Bibliográficas

- Bachelard, G. (1975). *La poética del espacio*. Trad. Ernestina de Champourcín. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2014). *La poética de la ensoñación*. Trad. Ida Vitale. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2006). *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad*. Trad. Rafael Segovia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, Mijael (1989). Formas del tiempo y el cronotopo en la novela. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Editorial Taurus.
- Barba Jacob, P. (2011). *Canción de la vida profunda Antología preparada por Miguel Méndez Camacho*. Recuperado de https://www.uexternado.edu.co/wp-content/uploads/2017/01/76-Unlibroporcentavos_Canciondelavidaprofunda_P-Barba-Jacob.pdf
- Beguín, Albert (1986). *Creación y destino I. Ensayos de crítica literaria*. Trad. Mónica Mansour. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, S.; Ríos Baeza, F.; Sánchez Carbó, J.; Ramírez, A.; Palma, A.; Ramírez, A. (2017). *Topoiesis de las instancias enunciativas*. DOI:10.1080/08831157.2017.1254480
- Gadamer, H. (2003). *Verdad y método I*. trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hamburger, Käte (1995). *La lógica de la literatura*. Madrid: Editorial Visor.
- Heidegger, M. (1951). *Construir, habitar y pensar*. Recuperado de <http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>
- Iribarne, Julia (2012). *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*. México: Editorial Jitanjáfora.
- Mejía, Vallejo, M. (2000). *La tierra éramos nosotros*. Colombia: Biblioteca pública piloto de Medellín para América Latina.
- Palma, A.; Escobar, S.; Ríos Baeza, F.; Sánchez Carbó, J.; Ramírez, A.; Ramírez, A. (2017). *Topoiesis: Procesos de espacialización en la literatura* (crítica y metodología). DOI: 10.1080/08831157.2017.1254467
- Ramírez V. A.; Palma, A.; Escobar, S.; Ríos Baeza, F.; Sánchez Carbó, J.; Ramírez, A. (2017). Topoiesis del espacio textual. *Romance Quarterly*, 64 (1), 37-45.
- Rocha, M. (Ed.) (2010). *Antes del amanecer. Antologías de las literaturas indígenas de los Andes y de la sierra nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Rivera, J.E. (2010). *Tierra de promisión*. Alcaldía Mayor de Bogotá: Libro al Viento.
- Sánchez Carbó, J.; Palma, A.; Escobar, S.; Ríos Baeza, F.; Ramírez, A. (2017). *Topoiesis de los dispositivos de registro del texto literario*. DOI:10.1080/08831157.2017.1254478.
- Shklovski, V. (1978). *El arte como artificio en teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Antología preparada por Tzvetan Todorov. Trad. Ana María Nethol. México: Siglo XXI Editores.
- Yepes, José Luis (2014). Los orígenes filosóficos del romanticismo. La naturaleza como epopeya inconsciente. *Contrastes. Revista internacional de filosofía*. 19 (1), 103-122.
- Sagado, M. (1985). Eco y Narciso: imágenes de Porfirio Barba-Jacob. *Ensayos de literatura colombiana* (Ed. Raymond L. Williams). Bogotá: Plaza & Janés.

Presencia de la religiosidad yoruba en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella

NELLYS ESTHER MONTENEGRO DE LA HOZ

Universidad Popular del Cesar

nellysemontenegro@unicesar.edu.co - montenegronellys@hotmail.com

RESUMEN

La narrativa de Manuel Zapata Olivella rescata estructuras idiomáticas y actitudes culturales de los afrodescendientes, tal es el caso, de *Changó, el gran putas*. Esta obra evoca a los Orichas o dioses africanos a través de los mitos, creencias, cantos, oraciones, entre otros aspectos, los cuales se hacen presentes para guardar la sabiduría ancestral a través del tiempo creando un vínculo entre el pasado y el presente y de esta manera hace visible el legado cultural africano integrado por los procesos de ajuste y de transformación desarrollados en América a través de la resistencia a la esclavitud. De ahí que esta propuesta debe la importancia de la presencia de la religiosidad africana, su contexto, cosmovisión, filosofía, cosmogonía, símbolos y mitología, asimismo, los aspectos culturales que demuestran la participación del esclavizado africano en la configuración de la religiosidad, cultura y memoria del continente americano al dilucidar el contexto en el que surgió la religión de los Orichas.

Palabras clave: Religión yoruba, filosofía, cosmogonía, Orichas, mitología.

Abstract:

Manuel Zapata Olivella's narrative rescues idiomatic structures and cultural attitudes of the afrodescendientes, such it is the case, of *Changó, great prostitutes*. This work evokes the Orichas or African gods across the myths, beliefs, singings, prayers, between other aspects, which become present to guard the ancient wisdom across the time creating a link between the past and the present and hereby there makes the cultural legacy visible African integrated by the processes of adjustment and of transformation developed in America across the resistance to the slavery. Of there that this offer devele the importance of the presence of the African religiousness, his context, cosmovisión, philosophy, cosmogony, symbols and mythology, likewise, the cultural aspects that demonstrate the participation of the enslaved African in the configuration of the religiousness, culture and memory of the American continent on having explained the context in which the religion of the Orichas arose.

Key words: Yoruba's religion, philosophy, cosmogony, Orichas, mythology.

Introducción

En el presente artículo se mostrará como a través de la reconstrucción de la memoria se interpretan los procesos de génesis de la diáspora africana en escenarios que legitiman pensamientos de libertad,

de ahí, que se aborde una aproximación al autor, contexto histórico, filosófico y mitológico yoruba y la presencia de la religiosidad de esta en la obra.

El objetivo principal de este artículo es contribuir en la reconstrucción de la memoria a través de los procesos de génesis de la diáspora africana analizando e interpretando la obra *Changó, el gran putas* como escenario que legitima pensamientos de libertad. El estudio además indaga en el diálogo que la obra establece con la identidad afrocolombiana en la definición de los elementos que conforman la presencia de la religiosidad yoruba desde una perspectiva de reafirmación étnica y cultural.

Por tanto, en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella confluye una diversidad de elementos que corroboran la intencionalidad del autor que lucha por visibilizar su cultura en la narrativa colombiana, a partir de poner en escena los procesos de génesis de la diáspora africana. De esta manera, Zapata Olivella se convierte en uno de los escritores más comprometidos en divulgar la cultura, las raíces y el legado afrodescendiente en el contexto colombiano. Este investigador cultural reivindica en gran parte de sus obras la contribución de la etnia afrodescendiente en cuanto a sus costumbres, creencias y tradiciones a la cultura colombiana a través del aporte de la historia, la antropología y el mito vinculadas en su narrativa, razones por las cuales se convierte en uno de los escritores colombianos más leídos y cuyas obras han sido traducidas, elogiadas, estudiadas y criticadas en los espacios académicos del mundo.

Sus obras publicadas hasta 1964 se circunscriben a una primera etapa en su producción literaria, esta se caracteriza por la temática de la denuncia de la situación social del afrodescendiente, entre ellas están: *Tierra Mojada*, su primera obra, escrita en 1947. En ella se interesa por describir la difícil historia de un grupo de campesinos afrodescendientes guiados por Gregorio Correa y su familia, quienes fueron despojados al igual que muchos otros de sus tierras por Jesús Espitia e inician una lucha por sobrevivir en los agrestes pantanos del Caribe colombiano en una pequeña comunidad llamada Los Secos. Zapata Olivella devela en esta obra su cercanía con los desprotegidos para mostrar la riqueza folklórica afrocolombiana que vive en ellos, la cual contribuye a crear una unidad cultural donde revela las diferencias sociales de los que tienen el poder, y, por otro lado, la insatisfacción de aquellos que sacrifican su naturaleza.

En *Pasión vagabunda* de 1949, Zapata Olivella hace una recopilación de sus vivencias, luchas y desvelos, las cuales tuvieron lugar al dejar sus estudios de medicina para convertirse en un vagabundo. Estas vivencias develan el contexto histórico, político y social logrando con ello dirigir al lector en el periplo de sus aventuras e informarle de ciertos temas sociales, económicos y políticos de la época. De igual manera, cabe señalar que Zapata Olivella no dejó de lado la situación de los trabajadores latinoamericanos en Estados Unidos, el racismo y la segregación en *He visto la noche* de 1954 y las secuelas dejadas por los antiguos sistemas imperialistas que subyugaban a China en *China 6 a.m.* de 1955. En estas narraciones en primera persona del singular, el autor nos hace una invitación a documentarnos sobre los contextos del absolutismo del cual el mismo fue testigo, por lo tanto, no se hace extraño que cuestione y denuncie ciertos tramos sociales e ideológicos de centro América y Estados Unidos.

En *La calle 10* de 1960, el autor toma como fuente de inspiración la revuelta popular del 9 de abril de 1948 originada a raíz del asesinato del candidato del partido liberal Jorge Eliécer Gaitán, conocida en el argot popular como “el Bogotazo”. El trasfondo de una de esas revueltas se llevó a cabo en una de las calles más peligrosas de la ciudad de Bogotá, como lo es la calle 10. Su texto devela el compromiso político que el autor mantiene con los personajes marginados quienes se revelan a causa de la muerte de un boxeador afrodescendiente.

Todo lo hecho hasta este punto por Zapata Olivella le ayudó a construir sus propias ideas y sus concepciones estético-culturales. En la obra *Detrás del rostro* de 1962, el autor denuncia la situación de los niños colombianos que viven en las calles debido al abandono de sus padres, la violencia o simplemente por la pobreza de sus hogares, realidad de muchas de nuestras ciudades, sintetizada en el ambiente de la ciudad de Bogotá, a través de un diálogo psicoanalítico entre el médico y su paciente, un

pequeño niño que fue testigo del desalojo de su hogar por causa de la cruel violencia generada a partir de la guerra civil entre Liberales y Conservadores.

Sin dejar de lado la denuncia de los conflictos sociales, Zapata Olivella se adentra en la vida de uno de los barrios marginales de la ciudad de Cartagena en *Chambacú, corral del negros* de 1963. En esta obra esboza las problemáticas a las cuales se enfrentan los afrodescendientes en Colombia, tales como: la marginación, la explotación y la discriminación a la que son sometidos constantemente por parte del Estado, los revolucionarios, trabajadores, pescadores, boxeadores, entre otros. Y *En Chimá nace un santo* de 1964, los personajes afrodescendientes, indios, mestizos y mulatos son oprimidos tanto por la Iglesia como por algunas autoridades civiles. Sin embargo, esto no es obstáculo para que salgan a flote un cúmulo de prácticas mágico-religiosas disímiles a las de la Iglesia católica.

Changó, el gran putas marca una segunda etapa que necesitó años de investigación y pausa literaria, aspectos necesarios para dejar de lado el discurso de denuncia y acercarse con autenticidad al interior del afrodescendiente a través de conocimientos históricos, sociológicos, etnológicos, míticos e incluso políticos, pertinentes para tratar lo referente a la diáspora africana en América. Esta obra expone además un tratado cuidadoso de la cultura africana partiendo del proceso de esclavización, el exilio y manifestaciones culturales, por lo cual es considerada la gran saga de la negritud, debido a que recuerda la tradición cultural y oral africana vertida en nuestro continente.

Al acercarnos a *Changó, el gran putas*, notamos cómo Zapata Olivella establece un puente de consideraciones sobre la presencia del afrodescendiente en la conformación de la cultura moderna del continente americano. A partir de un ejercicio de autoconciencia a lo largo de quinientas páginas, el autor logra la ficcionalización de la historia misma dentro del plano estético, por medio de la indagación de las raíces étnicas de los pueblos del Caribe, principalmente con las problemáticas de los afrodescendientes, las cuales tuvieron su origen entre los siglos XV y XIX. El trabajo histórico que nos presenta Zapata Olivella permite conservar algunos personajes con sus nombres reales, fechas y hechos exactos, ello da referencias veraces de la realidad que se develan en la obra “para mostrar que la historia (...) y la literatura tienen una misma problemática: la relación detallada—o la referencia— de una relación colectiva de los hombres con su entorno (...)” (Glissant, 2010, p. 130). Lo anterior se convierte en una experiencia vívida cuando se tiene a la mano un libro como *Changó, el gran putas*, en el que el lector se ve enfrentado a varios tipos de conocimientos: histórico, mítico, religioso, sociológico, económico, antropológico, político y demás. Esta situación lleva a que el lector desafíe otras áreas del conocimiento, con el objeto de obtener una visión más compleja y detallada de esta obra.

En vista de la innegable riqueza de esta obra literaria ha sido necesario resaltar la manera como la concepción religiosa africana en América se vio subyugada por la esclavización o por la pérdida de la libertad, la familia, la tierra y la religión propia de sus ancestros. Fue entonces cuando el esclavizado buscó superar sus precarias condiciones al idear nuevos dioses protectores que le permitieran adaptarse a su nuevo estilo de vida. Así pues, la religión afroamericana se hace presente, para servirles en sus nuevas mitologías salvadoras, sus Orichas y la certeza de que ellos estaban presentes, y de esta manera el afrodescendiente logra hacer renacer un sentimiento de libertad superior a la muerte, a la esclavitud, a los amos.

La narrativa de Manuel Zapata Olivella rescata estructuras idiomáticas y actitudes culturales de los afrodescendientes, tal es el caso, de *Changó, el gran putas*. Esta obra evoca a los Orichas o dioses africanos a través de los mitos, creencias, cantos, oraciones, entre otros aspectos, los cuales se hacen presentes para guardar la sabiduría ancestral a través del tiempo creando un vínculo entre el pasado y el presente y de esta manera hace visible el legado cultural africano integrado por los procesos de ajuste y de transformación desarrollados en América a través de la resistencia a la esclavitud. Todo este entramado ideológico persiste gracias a la palabra, a su fuerza, que se convierte en un vehículo sagrado de comunicación, memoria y creencias ancestrales.

Cabe destacar que existe en la obra un vasto conocimiento acerca de la cosmogonía africana yoruba, dado que bebe de su tradición oral para plasmar toda la riqueza viva de su espiritualidad sagrada, de ahí que para abordar la relación entre la cultura yoruba y la obra se haga necesario partir de la historia misma de esta etnia. Con ello es claro que fue la religión la que permitió que el esclavizado sobreviviera a las condiciones que enfrentaba diariamente, al otorgarle la fuerza suficiente para no dejar de lado su cultura y, por lo tanto, lograra africanizar las contribuciones que otras culturas le brindaban apartándose de una asimilación plena. Por tanto, el esclavizado logra la supervivencia de su religión, incomprendida por la hegemonía, percepción utilizada por el esclavizado a su favor para la creación de mecanismos de resistencia que a través de la religiosidad africana les proporcionaban una reinterpretación de los escenarios coloniales y a su vez una manera de afrontarlos. Y es en el aspecto religioso donde el esclavizado da continuidad a otros aspectos de África en América, con un profundo sentido de libertad espiritual, y es aquí donde radica la importancia del entramado cultural africano vertido en la obra.

De ahí que esta propuesta debele la importancia de la presencia de la religiosidad africana, su contexto, cosmovisión, filosofía, cosmogonía, símbolos y mitología, asimismo, los aspectos culturales que demuestran la participación del esclavizado africano en la configuración de la religiosidad, cultura y memoria del continente americano al dilucidar el contexto en el que surgió la religión de los Orichas, revisando al mismo tiempo ciertos acontecimientos históricos que ayudaron a que esta religión llegara a América.

1. Contexto histórico de la religión yoruba

El sentido de la religión yoruba africana era reconocer y venerar el equilibrio existente entre las fuerzas naturales—dioses y Orichas—y el hombre. Pero en América, gradualmente cambia el objetivo religioso: el hombre busca a través de sus deidades un apoyo en sus vicisitudes (Zapata Olivella, 1974, p. 144).

En esta parte trataré de dilucidar el contexto en el que surgió la religión de los Orichas entre el siglo XII y el XVI, revisando ciertos acontecimientos históricos que ayudaron a que esta religión llegara a América. Por tanto, no es difícil entender que la Cultura yoruba ha estado presente en la realidad de los pueblos del Gran Caribe por medio de la contribución cosmogónica que el pueblo africano hizo en su condición de esclavizados. Sin embargo, antes de su llegada a América, “Los Yorubas, también llamados Lucumís (Cuba) o Nagos (Brasil), abarcaban infinidad de pueblos de hábitos agrícolas, mineros, artesanales y religiosos distintos, pero confluentes en las directrices culturales de su etnohistoria” (1974, p. 143).

El origen de la religión yoruba se produjo en lo que hoy se conoce como Nigeria. Los nigerianos son descendientes de las tribus de Benín, Ila, Owu, Ketu, Sabe y Popo, derivadas a su vez de Orañyan, uno de los siete hijos de Oduduwa. Los yorubas “Uno de los pueblos de mayor brillo político y religioso [...]. De gran desarrollo en los siglos XIV y XV fueron los estados yorubas de Oyo, Ifé, Benín y Dahomey. Se organizaron en ciudades-estado semejantes a los antiguos estados griegos” (Duncan, 2008, p. 14).

El reino de Dahomey es el primero de los tres estados yoruba, debido a que terminó por conquistar los demás reinos; el segundo, el reino de Oyó, en la sabana nigeriana, cuyo punto de referencia es la ciudad sagrada de Ilé – Ifé¹ que durante muchos años mantuvo su importancia como una ciudad-estado sagrada, origen de los yorubas y base de su pensamiento religioso, cultural y político, “donde vive el Ooní (Rey). Desde allí se controla a los Obas (príncipes) de otros pueblos [...]” (Vidal, 1997, p. 55). Changó fue el cuarto rey de Oyó, la leyenda dice que era un rey fuerte que había destronado a su hermano, sentando las bases para hacer de este reino uno de los imperios más memorables, pero que debió abandonarlo porque no se entendía con los demás. Refiriéndose a esta leyenda, Robert Smith en su libro *Kingdom*

1. Antigua ciudad ubicada en el interior de la selva nigeriana, pero cerca de su límite septentrional. Fue el punto tradicional de dispersión de los fundadores de los distintos imperios yorubas: Oyo, Benin, Ghana, etc. Se tienen noticias históricas de ella desde comienzos del Siglo XIII. La tradición oral cuenta que allí se originaron y viven los Orichas creadores del mundo y de los padres del género humano (Zapata Olivella, 1983, p. 519).

of the Yoruba (1969), da cuenta de Changó como rey o Alafín del Oyó, conocido como guerrero y mago a quien un desafortunado truco le acarreó la destrucción de su palacio con uno de sus rayos, situación que le llevó a ahorcarse en un árbol. Y el tercer reino es Benín, situada en la región agrícola y costera de Edo, se convirtió en un centro del tráfico esclavista cuyo poder ejerció desde el siglo XIII hasta el XIX, convirtiéndose en un reino que se distinguía por el comercio, las artes y el dominio de los metales.

Los reyes de Ifé fundaron las ciudades del Oyo y Benín, esta última logró sus conocimientos rituales de Ifé, cuyo sistema religioso de adivinación Ifá se propagó por todo el territorio yoruba y, a su vez, por todo el mundo, entre los siglos XVIII y XIX, cuando el pueblo yoruba enfrentó una serie de guerras internas y externas que facilitaron su caída y esclavización, por lo que afrontaron un exilio que les llevó a colonias inglesas, francesas, españolas y portuguesas en el nuevo mundo; a pesar de ello, en la mayoría de estos lugares, las tradiciones yoruba resistieron con gran fuerza.

Cabe resaltar que el pueblo yoruba sustentaba su economía en el cultivo del sorjo, millo, calabaza, ajonjolí, algodón y la palma de corajo de donde se extrae el aceite y el vino, considerados sustancias sagradas que utilizó la deidad Obatalá en el momento de la creación. Por lo tanto, los ingresos de los imperios se debían a los impuestos sobre las cosechas y el ganado, sin embargo, en el siglo XVI procesos fuera de África llegaron a obstaculizar la economía de la misma, debido a la incursión de estados musulmanes seguidos por las políticas de los europeos que dieron inicio a un comercio de esclavos a través de la trata, con el objetivo de satisfacer las necesidades de mano de obra barata en el Nuevo Mundo, toda esta situación llevó a África a un desequilibrio económico.

La religiosidad yoruba se basa en la organización de un universo sobrenatural que conforma su visión de mundo, que para el africano es de carácter antropocéntrico; en ella, el hombre se sitúa en el centro de la existencia, y Dios existe por y para el hombre, constituyéndose en una práctica de carácter racional que involucra una filosofía de vida dueña de una sabiduría milenaria, bajo un sistema cerrado de ritos y creencias que acoplan las relaciones humanas con lo sobrenatural. Es por eso que posee ciertas características esenciales como ser politeísta, sin dejar de creer en una fuerza suprema de donde procede la creación, por ello reconoce un solo dios Olodumare todopoderoso, creador del mundo visible y del mundo espiritual y cuya única comunicación con los seres humanos se da a través de los intermediarios u Orichas, “[...] sus hijos, eran espíritus animados por el Ser Supremo, de él derivan su poder, eran sus voceros e intermediarios entre el Creador y sus criaturas” (Navarrete, 1995, p. 26-27).

Es, asimismo, animista porque se cree que todo lo que rodea al ser humano tiene personalidad, influencia en la vida, le pertenece a la naturaleza y, por lo tanto, posee energía propia, es decir, “los hombres, los animales, los árboles, las rocas tenían alma” (1995, p. 26); no proselitista, porque su objetivo no es controlar o intimidar a la gente para que crea en ella. De igual forma es filosófica, porque invita al hombre a indagar por medio del pensamiento simbólico, logrando que haya una abstracción metafísica a nivel filosófico, más allá del tiempo y el espacio.

Una característica muy importante en los yoruba respecto a sus creencias religiosas es el culto a los ancestros; en este acto, el hombre se somete a la divinidad como muestra de reconocimiento, respeto y sujeción a su superioridad. Para los yorubas, la concepción de vida es una continuación que comienza con la intervención de los objetos y termina en Olodumare; por lo tanto, la muerte se convierte en la separación del mundo espiritual y el material, es decir, lo visible y lo no visible, división que han traspasado los ancestros y cuyo culto los mantiene con vida en el recuerdo de sus familias. Por lo tanto, al hablar de ancestro nos referimos a los familiares que han dejado el mundo material pero que aún mantienen comunicación a través del mundo espiritual.

La cosmogonía yoruba se sustenta en una entidad superior, integrada a su vez por tres divinidades: Olofi, Olodumare y Olorun. Olofi, creador del mundo poblado por Orichas, quienes repartieron su poder sobrenatural o *ashé* para que se encargaran de intervenir en los asuntos humanos y, de esta forma, abogaran por los hombres ante él, gracias a la mediación del juez supremo o mensajero principal, Obatalá. Los yorubas le rinden tributo a sus Orichas a través de objetos sagrados que acumulan una cantidad de poder o *ashé*, tales objetos son transmitidos de reyes a reyes, gracias a que son los intermediarios entre el mundo trascendental y el mundo visible que rodea al yoruba.

De igual manera, para los yorubas también son importantes sus antepasados o *eggun*, condicionalmente sus principios filosóficos tratan siempre de resaltar el valor que tenía la persona cuando vivía, es por ello que se ven obligados a conservar una conexión con los muertos para que estos los protejan, guíen y aconsejen desde el otro mundo; gracias a los oráculos adivinatorios, los *eggun* manifiestan sus necesidades, mantienen una relación de ayuda y orientación con sus protegidos en la Tierra.

Del mismo modo, Edwards y Mason (1985), en sus estudios, mencionan que el universo yoruba se compone de dos medias calabazas, unidas por una serpiente enroscada. Dentro de esas mitades se encuentran el *orún* y el *ayé*, es decir, el mundo espiritual y el material dominados por Olodumare. De esta forma, todo lo que existe tendría su *asé*, es decir, lo que da lugar a la vida misma, la cercanía con los seres superiores, desde los objetos inanimados hasta los Orichas.

Asimismo, dentro de la cosmovisión yoruba se destaca el concepto del Balance, a través de los conocimientos que se desprenden del *Ifá* o base de la religión yoruba, en manos de los babalowe; ellos hacen parte de una fraternidad con un nivel superior de conocimiento en el que el microcosmos es un reflejo del macrocosmos. Es por este cúmulo de mitos, creencias, prácticas, símbolos, actitudes y demás, que el pueblo yoruba, desde la antigüedad, ha desarrollado una filosofía interesada en guiar al hombre en el trasegar de su vida, convirtiéndose así en vehículo de pensamiento, verdades e ideas.

2. Filosofía, cosmovisión y mitología yoruba

Para el pueblo yoruba la religión asciende al plano de la filosofía. Su religión parte del hombre y reconoce en este una finalidad viva, masculina o femenina, que se perpetúa en la reproducción de su valiosa existencia, en ella concentra la vida que les fue entregada a través de sus antepasados, de ahí:

La Filosofía Yoruba es un conocimiento que fue enseñado a los hombres, a las mujeres, a los viejos, a los jóvenes para que tuviesen guías su vida y conducta diaria, de ahí que fuese necesario hacerla comprender a la generalidad de los hombres, a través de imágenes, lo que conceptualmente no [...] Se es conducido al reino del pensamiento puro, donde se contempla el ser puro, concebido como inmutabilidad espaciotemporal. (Adesanya, 1958, p. 41).

En la base de la filosofía yoruba prima el pensamiento filosófico constituido por el ser, su existencia y comportamiento. Por lo tanto, tiene en cuenta tres elementos: La conceptualización sobre el origen del pueblo yoruba o cosmovisión, los aspectos del origen divino o ancestralidad y la espiritualidad o creencia en otra forma de vida, en este sentido, “entre filosofía y religión no existe contradicción alguna, ya que la religión es la aplicación práctica de la filosofía en la vida diaria del ser humano” (Janheinz, 1978, p. 159). Sin embargo, lo más importante estriba en la constitución del cuerpo doctrinal, en él se establece:

- La realidad de un universo único, pero dual donde coexisten el bien y el mal. Los ODU de Ifá por sí mismos constituyen un vivo ejemplo de ello. Cada signo lleva en sí una serie de elementos positivos que puedan ayudar al desenvolvimiento del individuo, así mismo contiene también factores contra los que se deberá luchar.
- Existencia de un equilibrio universal resultante de la interacción de contrarios, lo que significa una visión del mundo más acorde con la realidad (la existencia de un término medio entre los puntos extremos).
- La trascendencia humana, como elemento de identidad (contenido en el culto al antepasado).
- La vida como vía de hacer apta el alma para una nueva existencia (Vidal, 1997, p. 71).

En ese aspecto, la sociedad yoruba se edifica bajo dos criterios religiosos. El primero de ellos, el buen carácter o Omulawa “que significa que todo hombre de bien debe contar con altas virtudes [...]” (1997, p. 73) y el pacto o Imule que resume la relación entre el hombre y sus Orichas, características que dan paso a una cosmovisión, en la cual, lo más importante en la cultura africana es mantener el equilibrio entre el ser y el cosmos.

3. Presencia de los Orichas en la Obra

Existe en la obra un vasto conocimiento acerca de la cosmogonía africana yoruba, dado que bebe de su tradición oral para plasmar toda la riqueza viva de su espiritualidad sagrada, de ahí que para abordar la relación entre la cultura yoruba y la obra se haga necesario partir de la historia misma de esta etnia.

De esta manera, la religión yoruba está integrada aproximadamente por cuatrocientas una divinidad u Orichas, los cuales actúan como fuerzas intermediarias entre el dios supremo y el hombre. Los yorubas creen en un solo dios supremo llamado Olodumare, creador de todo el universo espiritual o material, debido al nivel de vida que puede llegar a existir en ambas; de esta forma, las manifestaciones se forjan en las distintas divinidades u Orichas dueñas de ciertos atributos. Cada una de estas divinidades conforma un Panteón donde gobiernan las distintas fuerzas del universo, es decir, los Orichas simbolizan distintas manifestaciones como: viento, fuego, rayo, agua, entre otros, de manera que cada Oricha tendrá a cargo una persona durante el transcurso de su vida, ejerciendo influencia en ella.

Por su parte, los Orichas como emisarios de Olodumare y dioses del panteón yoruba, son los encargados de gobernar las fuerzas que hacen parte de la naturaleza y los asuntos que giran en torno a la humanidad, de ahí que sean los intermediarios entre los hombres y Olofi. Es preciso mencionar que los Orichas fueron hombres que en vida acumularon el poder y la sabiduría necesarios sobre las fuerzas naturales y la humanidad, por lo cual pasaron de una condición de hombres a espíritus sobrenaturales o dioses. En este sentido Zapata Olivella anota: “[...] poderosos Orichas / ojos, oídos, lengua / piel desnuda / párpado abierto / profunda mirada de los tiempos / poseedores de las sombras sin sus cuerpos / poseedores de la luz cuando el sol duerme.” (Zapata Olivella, 1983, p. 10).

Cada Oricha representa una fuerza de la naturaleza y se relaciona con un culto que precisa a sus creyentes ofrecer alimentos, sacrificios y oraciones para sosegar sus iras y atraer sus favores: “Se cree que, si el rito tiene lugar en las formas y condiciones apropiadas, los dioses, satisfechos con los creyentes, lo colmarán de bienes” (Cross, 1975, p. 34), de esta manera, los Orichas, en la religión yoruba, son de gran importancia porque se convierten en la base de su religiosidad.

Por lo tanto, el pueblo yoruba establece una tipología para agrupar a sus Orichas; en primer lugar, están los Orichas de la creación, encabezados por Olodumare, Dios omnisciente, “gran procreador del mundo / espíritu naciente, nunca muerto / sin padre, sin madre” (1983, p. 11). Esta deidad es la manifestación material y espiritual de todo lo que existe, es el dios supremo y omnipotente, encargado de dar vida o muerte, según Mercedes Cros Sandoval:

En Santería, como en África, el Ser Supremo es conocido con los nombres de Olodumare, Olorún y Olofin. El nombre de Olodumare es usado generalmente cuando se hace referencia a la obra creadora. Olorún también se usa en ese contexto, pero tiene connotaciones solares o celestiales [...]. Olofin es el nombre que se da a la deidad en los *appatakis* o leyendas en los que aparece relacionándose con humanos y orichas. Los nombres, sin embargo, se usan de una manera intercambiable (1975, p. 107).

Olodumare es dueño de tres manifestaciones, esencias o energías desprendidas con las cuales es reconocido Olodumare Nzame, creador de la vida y el universo; Olofi, proyección de Olodumare en la tierra, ordenador de la fuerza vital, las costumbres y las leyes; y Baba Nkwa, el espíritu luz que recorre los espacios siderales creando nuevos mundos: “[...] Hablo a tu sombra Olofi / sobre la tierra proyectada. / Y a tu otra llama, / tu invisible luz, tu pensamiento / Baba Nkwa / dispersos / sus luces soplos / por los espacios siderales. / Los tres separados / los tres unidos / los tres espíritus inmortales” (Zapata Olivella, 1983, 11).

La deidad Obatalá se reconoce como el Oricha mayor, creación de Olodumare y a su vez creador de los seres humanos, regidor de todas las partes del cuerpo, en especial de la cabeza, los pensamientos y, por ende, de la vida humana moldeada en barro:

Obatalá se concibe como un orisha humilde a pesar del poder divino que ostenta, así como una persona sabia. Es una deidad tranquila y protectora, es amante de la paz y la tranquilidad. Tiene autoridad sobre todos los orishas, quienes lo acatan y respetan. Es el único juez de la religión y su palabra es ley indiscutible, por ello es solicitado como abogado en las disputas de sus hijos. (Blanco, 1995, p. 62).

Este Oricha es dueño de todo lo blanco, como símbolo de paz, pureza y misericordia. El mito que circunda a esta deidad parte de que cuando Olodumare bajó al mundo, lo hizo acompañado de su hijo Obatalá, a quien le fue entregado un puñado de tierra metido en el carapacho de una babosa y una gallina. Obatalá arrojó la tierra formando una pequeña colina en medio del mar y a su lado la gallina, que comenzó a escarbar la tierra, esparciéndola y formando el mundo que conocemos. Es, por tanto, considerado Obatalá el escultor del ser humano: “[...] en barro negro / amasado por tus dedos / con los ojos y el brillo de los astros / la sabiduría de las manos / inventor de la palabra / del fuego, la casa / de las flechas y los arcos” (Zapata Olivella, 1983, p. 11).

Odudúa fue la primera mujer creada por Olodumare al mismo tiempo con Obatalá, quién sería su esposo. Sus hijos serían Aganyú y Yemayá. De esta forma queda reseñada en la obra: “primera mujer / también por Olofi creada / para que en la amplia / y deshabitada mansión / fuera amante de su hijo / su sombra en el día / su luna en la noche / por siempre / su única compañera. Nombraré a sus únicos hijos: Aganyú [...] y su hermana Yemayá [...]” (p. 11).

Aganyú es el primer hombre mortal creado por Olodumare. Oricha de los volcanes y de las tierras salvajes desde el desierto hasta las montañas. Dueño de todas las riquezas minerales de la tierra, lo que no le impide ser el portador de toda la carga que soportan los hombros y las espaldas de los hombres, de ahí que defiende a los desvalidos, oprimidos y esclavizados. Su hermana y esposa es Yemayá, diosa de la fertilidad, madre universal, madre de todos los Orichas y madre de las aguas, mares y ríos. En la mitología yoruba se conoce como la hija de Obatalá y Odudúa, hermana y mujer de Aganyú, de esta unión nace Orugán²:

Más tarde...
años, siglos, días
un instante...
violentada por su hijo de pena y de vergüenza
por el incestuoso engendro
en las altas montañas refugióse Yemayá.
Y siete días después de muerta
entre truenos, centellas y tormentas
de sus entrañas removidas
nacen los sagrados
los catorce Orichas (p. 12).

Luego de la violación, Yemayá huyó aterrorizada, el cansancio la hizo caer rendida y de su cuerpo brotaron innumerables ríos y los catorce Orichas: Changó, Oba, Oyá, Oshún, Ayé-Shaluga, Babalú-Ayé, Chankpala, Dada, Ochosí, Ochú, Oke, Olokún, Olosa, Orún; y dos Orichas más nacidos de sus huesos, Iyaá y Obafulom³.

Changó es el Oricha guerrero, valiente y conquistador de mujeres. Es la mezcla de la sexualidad del macho con el poder. Fue el tercer soberano del Oyo, simboliza la guerra, la fecundidad y la danza, de ahí que “Fue hombre y rey, Alafín, antes de volverse santo y subir al cielo. Todos los demás reyes de las otras tribus lo perseguían, y le declararon la guerra para acabar con él de una vez. Changó pasó su vida haciendo maldades, huyendo y peleando” (Cabrera, 1993, p. 217).

Este Oricha dueño de los rayos y el fuego, visto como una deidad que posee mucho poder y fuerza, “padre de las tormentas / con tu verga de toro / relámpago descomunal. / A Oba, Oshún y Oyá / tus hermanas concubinas / diosas de los ríos / empreñas en una sola noche nupcial” (Zapata Olivella, 1983, p. 13). Todas ellas tiemblan en su presencia y anhelan su falo poderoso y ardiente. A él le apasiona la

2. “Muerto su padre Aganyú, al llegar a la pubertad violó y fecundó a su madre Yemayá quien después de siete días de muerta, dio a luz a los catorce más importantes Orichas del panteón yoruba” (Zapata Olivella, 1983, p. 525).

3. Esposo de Iyaá, se le considera procreador de la familia humana.

música, el baile y las mujeres, por lo que tiene infinidad de amantes, pero las más conocidas son sus tres hermanas-concubinas. Entre las cuales está Oba⁴, su legítima esposa:

A Oba, espía de su hermosura
 por siempre en las noches
 escondida en las lagunas
 entre todas quiso por esposa
 y para que no tuviera paz en su locura
 celosa Oricha de sus pasos
 puso cien ojos en su cara
 cien oídos
 cien narices
 la piel sensible a los aromas
 guardián eterno de su falo (p. 17).

Ella es también reconocida como dueña de lagos y lagunas e insignia de las mujeres que sufren y se esfuerzan por mantener la unidad en la familia, tanto así que le llevó a escuchar los consejos de Oyá, para algunos, o de Oshún, para otros: “Córtate una oreja, haz cararú –caldo– con amalá y tu oreja, y dáselo a comer a Changó. Así te traga, te quedas con él y te querrá mucho más” (Cabrera, 1993, p. 219). Sin embargo, la idea de saciar su amor y el hambre de Changó, no resultó del todo bien pues él, al descubrirlo, la rechaza y repudia.

Oyá⁵ es la esposa de Ogún, conocido como el Oricha del hierro, de los minerales y los objetos féreos, de ahí que sus símbolos fueran los machetes, picos y toda clase de herramientas; sin embargo, nada de ello impidió que Changó se enamorara y sedujera a Oyá, su esposa, situación que lo convierte en enemigo irreconciliable de Ogún y en una pareja de amantes invencibles e inseparables, consumidos en el fuego y el remolino, el trueno y la centella junto a su hermana–concubina Oyá, quién combate a su lado en todas las contiendas:

Oya, voluptuosa corriente,
 húmedo, oloroso cuerpo del Níger
 su preferida concubina
 su otra hermana
 con sus manos, sus brazos de agua
 después de las terribles batallas,
 las heridas, la sangre, le bañaba (p. 17).

De esta forma, Oyá se convierte en parte de Changó, en “la mujer que él más quiere y respeta. Cuando Changó sale a guerrear, ella va adelante. Siempre pelea a su lado con dos espadas [...]. La lealtad de Oyá, su fidelidad y constante abnegación, no le faltaron a Changó en ningún momento de su azarosa vida” (Cabrera, 1993, p. 217).

Y Oshún⁶, bella, graciosa, coqueta y alegre, diosa del río que lleva su nombre, “Oshún infunde y protege el amor. Da alegría cuando se manifiesta, ríe siempre [...]. La dueña del amor y del río —de la fertilidad— fue un tiempo la única dueña del cementerio. Como Afrodita es también diosa de la muerte” (Cabrera, 1974, p. 70). Oshún es símbolo de amor, riquezas y fertilidad; esta Oricha llegó a enamorarse

4. “Hija de Orugán y Yemayá. Hermana y esposa de changó. En la mitología yoruba se le considera diosa del río del mismo nombre y dio origen a un culto en la región de Takún, Costa de Oro” (p. 523).

5. “Hija de Orungán y Yemayá, una de las concubinas de su hermano Changó. Oricha del río Oya (Níger). Se le representa con nueve cabezas que simbolizan los tributarios del Níger. Su mensajero es Alefi, el viento. Es patrona de la justicia y ayuda a fortalecer la memoria. En su mano derecha porta una llama de donde Changó alimenta su fuego” (p. 525).

6. “Hija de Yemayá y Orungán, por tanto, hermana de Changó y una de sus concubinas. Oricha del Río africano que lleva su nombre. Se la venera como deidad del amor y del oro” (p. 525).

de Changó cuando lo vio ejecutar el tambor: “Pero no era menos consentida / su hermana menor, Oshún / espíritu de los ríos y lagunas / en sus senos de aguas retenidas / dormía sus sueños el Oricha” (Zapata Olivella, 1983, p. 17).

En el Oricha Changó, se devela uno de los signos que distingue al pueblo yoruba, en el que el hombre puede tener muchas esposas y quién mejor para representarlo que el Oricha de la virilidad, la fuerza y el rayo: “Changó, infatigable procreador / [...] en el intocado surco de sus hermanas / sembraba la semilla fértil / cepa de las múltiples tribus” (p. 16). Su poder vive en el fuego como llama que abraza, destruye, posee y eterniza, lo fugaz en el goce del cuerpo, los tambores y la música, afectos que sus hermanas-concubinas reclaman con vehemencia, el nacer del fuego de su falo.

Babalú-Ayé⁷, es conocido como la deidad que simboliza las enfermedades infecciosas, venéreas y de la piel, asimismo que su cura, según Cros Sandoval: “Babalú-Ayé es sin duda el más humilde de todos los Orichas. Protege a sus hijos y se contenta solo con una ofrenda de un pedazo de pan y un vaso de agua de coco o vino seco. La historia de este Oricha es la de un hombre justo, que al final de innumerables sufrimientos, logra finalmente demostrarle a Olofi su fervor a él” (1975, 329). Asimismo, este Oricha es conocido por su piedad y misericordia, pero también por su inclemencia cuando se le incumple. Se piensa que es el encargado de consolar a los heridos y aquellos enfermos de la piel, de ahí que se le pida: “¡Babalú-Ayé, acércate! ¡Echa tu mirada bienhechora sobre nuestros cuerpos enfermos!” (Zapata Olivella, 1983, p. 66).

También, Cros Sandoval presenta un antiguo mito yoruba en el cual se narra la manera en que este Oricha rompió con los Orichas mayores:

Chopono es un viejo cojo que tiene una pata de madera y al caminar se ayuda con un palo. Un día estaban todos los dioses en el palacio de Obatalá. Se divertían y bailaban y Chopono trató de sumarse a la danza, pero debido a su deformidad tropezó y cayó. Los dioses se rieron de él y Chopono en venganza, quiso infectarlos de viruelas. Obatalá, para evitarlo, echó de su palacio a Chopono y desde ese día este no puede asociarse con los demás dioses (1975, p. 224).

Dada, Oricha de los recién nacidos y de los vegetales es el encargado de criar a Changó cuando Obatalá lo expulsó. También reconocido como el “Oricha de la vida / tu aliento escondes en la semilla. / Protector de los vientres fecundos / vigilante de los partos / la sangre placentaria / las nacientes aguas orientarás” (Zapata Olivella, 1983, p. 13), como símbolo de la opulencia y la prosperidad.

Olokún⁸, Oricha del océano, esposo de Oduduwa, padre de Olosa y Olona, simboliza las riquezas y secretos tanto de las profundidades del mar como de la vida y la muerte. Esta deidad es misteriosa debido a que personifica al mar en su aspecto más aterrador. Oricha andrógino, mitad pez, mitad hombre: “¡Olokún marimacho! / Marido y mujer de Olosa / tu hermana y esposa. / En los abismos del mar / mal repartís los sexos, / barbas ponéis a las mujeres, / a los hombres largos senos” (p. 13).

Ochosí, Oricha guerrero, cazador y pescador para que Olofi y Obatalá coman: “Oricha de las flechas y los arcos / perseguidor de jabalíes y panteras / en las oscuras y peligrosas selvas / a los cazadores guías, / llenas de pájaros sus trampas, / sus huellas escondes entre las hojas / y sus pasos proteges con tu lanza” (p. 14). Solo Ochosí conocía el lugar donde vivía Olofi, y cada mañana muy temprano cazaba animales para él. Su madre estaba muy intrigada por conocer el lugar a donde cada mañana muy temprano su hijo Ochosí se dirigía, por lo cual llenó de cascarilla la alforja que su hijo utilizaba para ir de caza y la rasgó, con el único objetivo de que su hijo dejara un rastro que ella pudiera seguir, así lo hizo y observó cómo Ochosí dejaba los animales que había cazado en el tronco de un árbol, decidiéndose entonces a chuparle la sangre. Olofi le preguntó qué ocurría con la sangre de los animales y Ochosí no

7. “Oricha que puede producir y curar las enfermedades. Siempre se le representa como un anciano leproso acompañado de dos perros. Hijo de Yemayá y Orungán” (p. 513).

8. “Hijo de Yemayá y Orungán. Oricha de las profundidades submarinas, siempre rodeado de hombres, peces y sirenas con quienes copula. Se le considera hermafrodita” (p. 525).

entendía lo que ocurría, se sentía defraudado porque Olofi desconfiaba de él, se llenó de ira y resolvió lanzar una flecha al aire que impactara el corazón del culpable, y cuando llegó a casa vio que en el corazón de su madre yacía una flecha, a partir de ahí se hizo justicia y a Ochosí se le reconoce como el Oricha de la justicia, el “Orisha mayor, hijo de Obatalá y Yemayá (Yemmú o Yembó), protector de los que tienen problemas con la justicia, el mejor de los cazadores, adivino, guerrero, pescador, mago, brujo y hechicero” (Blanco, 1995, p. 163).

Oke⁹, Oricha de las elevaciones, montañas, montes y picos; también se le conoce como el Oricha guardián de Obbatalá: “¡Oricha–Oke escúchame! / Elevaré mi voz / a tu solitaria morada / en las escondidas cumbres del Kilimanjaro / donde suben los pájaros / y los Hombres-Bosques / para mirar desde lo alto el sol” (Zapata Olivella, 1983, 14). Orún, Oricha del sol y Ochú, Oricha de la luna:

Resplandeciente Orún
cara-sol de Changó
te nombro.
Oricha de los cielos
asómate con Ochú
tu nocturna compañera.
Los infinitos
los inmensos espacios
oscuros, solitarios
llenaron con vuestros hijos
luceros y estrellas (p. 14).

Olosa, Oricha de las Lagunas, esposa de Olokun, su símbolo es el cocodrilo: “Hija de Orugán y Yemayá, concubina de su hermano Changó. Tiene por mensajero al cocodrilo y es protectora de los pescadores.” (p. 525). Ayé-Shaluga¹⁰, Oricha de la riqueza y la suerte. Su emblema es la concha marina: “[...] Oricha de la voluble fortuna / tu mano tejedora que anuda y desata las sogas / afloje el nudo / soltará nuestros puños / libre los pies para tomar el rumbo” (p. 14). Y Chankpana¹¹: “¡Chankpana leproso! / El último en asistir al gran reparto / de los catorce hijos en un parto / solo obtuviste de la sagrada madre / como único don entre los vivos / repartir por el mundo las viruelas / las moscas y los piojos / devoradores de las sangres” (p. 15).

Es claro que en la obra, la principal fuente mitológica es la yoruba, cuya milenaria historia se expresa a partir de su cultura, filosofía y arte, elementos estos que anudan el pasado, presente y futuro del Muntu¹², la vida es ligada a sus divinidades y ancestros en su acontecer sagrado, situación que constituye a plenitud su fuerza vital. Por tanto, el Muntu al inicio de la obra se refiere a lo africano, al color de la piel, a las marcas de manos y pies por causa de las cadenas o del hierro hirviente, al exilio, sin embargo, ese concepto se va extendiendo a las distintas mezclas raciales, a los indígenas americanos y a todos aquellos que de una u otra forma se ven sometidos por el “blanco” y se van apropiando de ciertas categorías filosóficas africanas en América, lo que lleva a adherirse a variados procesos de transculturación.

9. “Hijo de Orugán y Yemayá. Oricha de las montañas y protector de quienes habitan en sus cimas” (p. 524).

10. “Hijo de Orugán y Yemayá, Oricha de la fortuna y de la buena suerte. Se le representa en forma de gran valva marina” (p. 513).

11. “Uno de los catorce Orichas, hijo de Orugán y Yemayá. Se le tiene como causante de las enfermedades producidas por picaduras de insectos” (p. 517).

12. El Muntu concepto que designa al hombre, a todos los seres vivos, los muertos, animales, plantas y minerales que le sirven, aludiendo con ello a la amalgama de fuerzas que entrelazan al hombre con su descendencia y ascendencia, sumidos en un mismo universo que denota el pasado, presente y futuro, de ahí que las primeras palabras del narrador en el canto se refieran a “¡Oídos del Muntu, oíd!” refiriéndose al Muntu como el destinatario de la obra, a él serán dirigidas las palabras que contarán su propia historia, la historia de sus ancestros, sus Orichas, quienes están unidos a él en un solo lazo que une a vivos y muertos.

De ahí que la historia del universo es la historia del Muntu, su grandeza, desdicha, vida y muerte; es el relato de su cosmogonía, y ello se convierte en el fundamento más profundo del realismo mítico que el autor devela en la obra, que le lleve a crear un universo simbólico donde explique la perspectiva de su realidad, a través del pensamiento poético de la historia y la cultura, cuya mayor fuente de memoria y resistencia la constituye la religión, espacio donde establece la disputa por su independencia dentro de una cultura ajena, pero que al final sirvió para preservar valores genuinos traídos a América, porque, “fue sin duda la religión, la que preservó la verdadera integridad de los grupos africanos, perpetuando las características culturales que definitivamente se instalaron en el seno de la sociedad americana” (Mallorca, 1993, p. 18).

La importancia de la reconstrucción de América vincula a la diáspora africana, es decir, “[...] la dispersión de grupos humanos que son forzados a abandonar su lugar de origen y los territorios en los cuales habían construido sus culturas y maneras de vida” (Burgos, 2010, p. 129), de ahí que la obra *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella se convierta en punto de referencia desde la creación literaria como requisito primordial para conocer la travesía que unió a África y América. Desde la obra, la presencia de la religiosidad africana, sus símbolos y mitos, develan aspectos culturales que demuestran la participación del esclavizado africano en la configuración de la religiosidad, cultura y memoria del continente americano.

Fue la religión la que permitió que el esclavizado sobreviviera a las condiciones a las que se veía enfrentado diariamente, al otorgarle la fuerza suficiente para no dejar de lado su cultura y, por lo tanto, lograra africanizar las contribuciones que otras culturas le brindaban apartándose de una asimilación plena. Con ello, el esclavizado logra la supervivencia de su religión, incomprendida por la hegemonía, percepción que el esclavizado utiliza a su favor para la creación de mecanismos de resistencia que a través de la religiosidad africana proporcionaban a los esclavizados una reinterpretación de los escenarios coloniales y a su vez una manera de afrontarlos. Y es en el aspecto religioso donde el esclavizado da continuidad a otros aspectos de África en América, con un profundo sentido de libertad espiritual, y es aquí donde radica la importancia del entramado cultural africano vertido en la obra.

Conclusiones

La diáspora africana se ha convertido en uno de los impactos más importantes en el progreso del mundo actual, dicho impacto se hace evidente en toda América, dado que en cualquier parte del territorio americano se convierte en un punto de referencia que nos afirma que el colonialismo europeo se llevó a cabo gracias al aporte de los africanos esclavizados, y esto se confirma una vez más con el reconocimiento de la etnia africana como parte sustancial de la historia y sus manifestaciones culturales, políticas, lingüísticas y étnicas en la sociedad colombiana a partir de la Constitución de 1991 y su artículo 7, donde se expresa la pluriétnia y multiculturalidad de nuestra nación. De esta forma, Zapata Olivella saca del olvido a su etnia al proponer a través de *Changó, el gran putas* una nueva visión pluriétnica y multicultural de su continente por medio de la reapropiación de la historia, una historia marcada por una escritura heterogénea que rompe géneros, trasgrede fronteras y revela la nueva identidad del Muntu americano por medio de la multiplicidad de voces pertenecientes a personajes diversos que cuenta las vicisitudes de los descendientes de *Changó* en el continente americano.

La importancia radica entonces que la reconstrucción de América vincula a la diáspora africana, es decir, “[...] la dispersión de grupos humanos que son forzados a abandonar su lugar de origen y los territorios en los cuales habían construido sus culturas y maneras de vida” (Burgos, 2010, p. 129). De ahí que la obra *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella se convierta en punto de referencia desde la creación literaria como requisito primordial para conocer la travesía que unió a África y América. Desde la obra, la presencia de la religiosidad africana, sus símbolos y mitos, develan aspectos culturales que demuestran la participación del esclavizado africano en la configuración de la religiosidad, cultura y memoria del continente americano.

Referencias Bibliográficas

- Adesanya, A. (1958). Yoruba metaphysical thinking. *Oddu V*.
- Blanco, C. (1995). *Santería Yoruba*. Venezuela: Editorial Celia Blanco C. A.
- Bolívar Arístegui, N. (1994). *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones PM.
- Burgos Cantor R. (2010). *Rutas de libertad 500 años de travesía*. Bogotá: Ministerio de Cultura, República de Colombia.
- Cabrera, L. (1993). *El Monte*. Madrid: Letras Cubanas.
- Cros Sandoval, M. (1975). *La religión afrocubana*. Madrid: Playor.
- Duncan, Q. (2008). *El derecho a la identidad*. Módulo III. Costa Rica: Editorama.
- Edwards, G. y Mason, J. (1985). *Black Gods: Orisha Studies in the New World*. Yorúbá theological Archministry. New York.
- Mallorca, G. (1993). *Más allá de la frontera*. Buenos Aires: Clepsidra.
- Navarrete, M. (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVIII*. Colombia: Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- Smith, R. (1969). *Kingdoms of the Yoruba*. London.
- Vidal Ruales, M. (1997). *Presencia de las culturas yoruba y bantú en América y el Caribe*. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca.
- Zapata, M. (1983). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Oveja Negra.

Etnoeducación: Recobrando el sentido en las comunidades

JULIANA BOLAÑOS SOLARTE
Universidad de Nariño

Resumen

Esta ponencia se centra en evidenciar que frente al concepto mismo de etnoeducación existen varias tensiones por lo que su misma definición alude tanto para el Estado y los grupos étnicos. Por un lado, se encuentra la visión estatal que traduce el tema de la educación para grupos étnicos como una política pública a implementar, por el otro están las mismas comunidades étnicas quienes por su misma cosmovisión consideran a la etnoeducación en un sentido más amplio ligada a sus planes de vida y avance para lograr la anhelada educación propia. Después de años de política indigenista, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se habla de un periodo de indianismo, en donde los actores étnicos cambian su sentido, luchan por mayor autonomía y con orgullo llevan el sello de comunidades ancestrales. En este marco es que se reclama un sujeto etnoeducador formado políticamente que promueva el multiculturalismo y sea agente capaz de servirse de una formación académica en beneficio de las mismas comunidades étnicas.

Palabras clave: multiculturalismo, grupos étnicos, educación y cultura.

Introducción

La presente ponencia se desarrolla en el marco del proyecto de Escuela de Ciencias de la Educación de la UNAD denominado “La experiencia de la Etnoeducación en el Departamento de Nariño. Una mirada desde las comunidades Afro e Indígenas”, específicamente en el objetivo que busca indagar sobre los procesos comunitarios que inciden en la formación etnoeducativa de la población afro e indígena en el departamento de Nariño en el periodo de 1990 a 2017, el cual ha posibilitado la realización de una reflexión crítica profunda acerca de la definición de etnoeducación con los estudiantes de la Licenciatura en Etnoeducación pertenecientes al semillero de investigación “*Mingueros del Sur, trenzando saberes culturales*”.

La ponencia alude a referentes teóricos de múltiples disciplinas, pero se ubica en corrientes críticas de pensamiento, principalmente en las que sustenta el Grupo de Educación Indígena y Multicultural de la Universidad del Cauca – GEIM, reflejadas en el texto “Educar a los otros”, cuyos autores son Elizabeth Castillo y Axel Alejandro Rojas, quienes a su vez se nutren de aportes de importantes autores de la teoría decolonial y de los estudios culturales, en este sentido, el texto representa un insumo fundamental para establecer un análisis pertinente acerca de la política pública etnoeducativa.

El análisis de la noción de etnoeducación es un valioso campo de observación en lo relacionado a la educación para grupos étnicos en el país, porque evidencia un proceso histórico caracterizado por múltiples tensiones entre el Estado y los grupos sociales étnicos, sus dinámicas y transformaciones continuas y la manera en que sociedades enteras representan a las comunidades étnicas, por lo tanto, afirmar que la etnoeducación es un concepto acabado y estático sería equivocado pues lo que representa la etnoeducación para diversos sectores involucrados, difiere, es casi particular, si bien es cierto que representó un proyecto de vida ambicioso para las comunidades afro e indígena en el país, le ocurrió que al materializarse en política pública ocasionó que muchas organizaciones sociales étnicas se separen de ella porque lo que se planteó política y jurídicamente estaba lejos de representarlas, no obstante, para los estudiantes de la Licenciatura en etnoeducación de la UNAD, desde una visión esperanzadora, siguen considerándola gran oportunidad, un camino para recorrer y las bases para seguir construyendo la tan anhelada educación propia. Por tanto, esta ponencia evidencia ciertos constructos conceptuales en torno a lo que representa la etnoeducación para un grupo de estudiantes integrantes del semillero de investigación “*Mingueros del Sur, trenzando saberes culturales*”, considerados en talleres denominados “Círculos de lectura”, “Círculos de escritura” y “Círculos de reflexión”, avances que, completados con técnicas como análisis documental de textos etnoeducativos y observación participante, procuran la triangulación de saberes que se requiere en la investigación de tipo cualitativa que reclama el método de investigación acción y enfoque crítico social.

Surgimiento de la etnoeducación: contextos y dinámicas

Para analizar el tema de la educación para comunidades étnicas, se debe tener en cuenta que se inaugura a partir del siglo XX en Colombia, cuya organización estuvo fuertemente influenciada por el desarrollo de la llamada política indigenista, la cual se puede entender como:

[...] la acción sistemática emprendida por el Estado por medio de un aparato administrativo especializado cuya finalidad es inducir un cambio controlado y planificado en el seno de la población indígena con objeto de absorber las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indios y la población no indígena. Esta política establece su propio marco legal. Sin dejar de favorecer al terreno educativo, se basa en una metodología del desarrollo y genera una ingeniería social destinadas a poner en práctica esta metodología (Favre citado por Rojas & Castillo, 2005, p. 38).

Esta corriente de pensamiento surge en medio de los debates de la construcción de estados-nación, preocupados por la construcción de un referente identitario que unificara a la población en el territorio nacional, por tanto, teniendo en cuenta la diversidad de grupos étnicos en el territorio nacional, vio en el mestizaje una manera de enfrentar lo que en su consideración era un problema racial. También se preguntó cómo en el nuevo contexto del capitalismo moderno, se lograría la modernización del Estado en medio de la presencia de un pasado ancestral, salvaje y bárbaro que encarnaban los indígenas, pues las comunidades negras siguieron invisibilizadas de este enfoque de política, en donde se pretendía mejoras materiales y sociales de las comunidades aborígenes propiciando su integración sociocultural a las transformaciones sociales que así lo demandaban: “el indigenismo siempre habló en nombre de los indígenas y no recogió las voces de aquellos en nombre de quienes hablaba” (Rojas & Castillo, p. 37). Por considerarse ampliamente integradora, racista y aculturalista, las vertientes del indigenismo fueron refutadas por las corrientes culturalistas de pensamiento, que se consolidaron hacia mediados del siglo XX.

A mediados de este siglo, esta forma de pensamiento debió dinamizarse pues resultó insuficiente, dando paso al discurso del multiculturalismo que redefine las relaciones entre Estado y las poblaciones étnicas. Aunque no se puede afirmar que ocurrió un final del indigenismo, los estudios históricos y antropológicos ilustran sobre un periodo denominado el indianismo, en contraposición al indigenismo, que imprime autonomía y capacidad de agenciamiento a los mismos grupos étnicos para que expresaran su voz, sus expectativas y demandas sobre el lugar que quieren ocupar en la sociedad. En este periodo se ubican las demandas que las comunidades indígenas hicieron desde los años sesentas y el movimiento

afrocolombiano desde los ochentas, propendiendo por políticas, estrategias y acciones que fortalezcan su especificidad cultural. Es así que, organizaciones sociales, académicos y actores gubernamentales, apostaron por el término “etnoeducación”, entendida como herramienta válida para reivindicar los derechos de los grupos étnicos. Normativamente se inicia a hablar de etnoeducación con la Resolución 3454 de 1984, en donde se define la etnoeducación como:

[...] un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que consiste en la adquisición de conocimientos y valores y en el desarrollo de habilidades y destrezas, de acuerdo con las necesidades, intereses y aspiraciones de la comunidad, que la capacita para participar plenamente en el control cultural del grupo étnico. (Artunduaga citado por Rojas y Castillo, 2005, p. 81).

Surge también el Programa Nacional de Etnoeducación en 1987 institucionalizado en el Ministerio de Educación Nacional y se inicia la concertación con las organizaciones indígenas, manifestando un viraje en las políticas de Estado, originada por la acción del movimiento indígena. No obstante, rápidamente se manifiestan intereses personales, compromisos políticos de funcionarios y activistas que intentan cooptar las propuestas de las organizaciones sociales, lo cual influye en la manera cómo se dan las relaciones entre una política pública naciente y los actores sociales involucrados en ellas.

Si bien se observa cierta intencionalidad de cambio en la manera de legislar a los grupos étnicos que venía siendo aplicada desde la época del colonialismo caracterizada por una fuerte corriente indigenista de pensamiento, la Constitución de 1991 que incluye un enfoque multiétnico y pluricultural, se construye gracias a múltiples causas, aquí se deben considerar factores como: 1.) *la emergencia del culturalismo como hecho global*, que busca a la par del etnodesarrollo, propender por la autonomía de los grupos étnicos y la consolidación de formas organizativas de las poblaciones indígenas y negras del país, 2.) *Cambios en las relaciones hegemónicas que el Estado había establecido con las culturas autóctonas*, rompiendo, al menos desde el plano normativo, con las relaciones de dependencia e integración que se propendían desde otros marcos normativos anteriores desde el indigenismo, posibilitando su reconocimiento y oportunidad de ejercer demandas por parte de los grupos étnicos, reconociendo a las organizaciones como interlocutoras de sus poblaciones, dando vida a la figura del resguardo como reconocimiento a la territorialidad indígena con autoridad de rango político administrativo denominado cabildo en casi una cuarta parte del territorio nacional (Gros citado por Rojas & Castillo) 3.) *Incorporación de categorías sociales sobre lo étnico*, dinamizando las representaciones sociales que tanto la sociedad como ellos mismos, elaboran desde lo étnico, es decir desde quienes son y a al lugar del cual hacen parte:

La construcción de categorías sociales y su expresión en las políticas públicas muestra la manera como se institucionaliza y legitima un orden social determinado a través del aparato estatal, generando a su vez las condiciones para que dichas representaciones (las hegemónicas regularmente) sean asumidas como asunto de interés común, esto es, del conjunto de la sociedad, y no como expresión de un sector particular dentro de ella (Rojas & Castillo, 2005, p. 42).

No obstante, la carta magna, reconocida como el avance normativo más representativo de los últimos siglos, aún lleva sobre sus hombros la crítica en torno a la reglamentación de muchos de los derechos de las comunidades étnicas, los cuales, en muchos desarrollos prácticos, deja entrever una institucionalidad que se resiste o desconoce cómo desarrollar concretamente. Además, también hay que comprender que, al reconocer a las autoridades como interlocutores válidos de las comunidades, el Estado las hace parte de su aparato institucional, en igual sentido con los resguardos, pues hace que las formas de administración ajenas a las propias, adquieran un papel central en sus decisiones.

Posteriormente, en el año de 1993, el Programa Nacional de Etnoeducación se volcó al fundamento de la dimensión pedagógica, lo cual delineó la educación para grupos étnicos como una política oficial de Estado, dando como resultado el Decreto 804 de 1994. Sin embargo, su avance y aplicación hace pensar que en la medida en que la política avanza en su institucionalización, la educación para grupos étnicos es nombrada y reglamentada en medio de lenguajes burocráticos, ajenos a las comunidades étnicas y propios de la educación oficial, en tal sentido es paradójico observar que aquellos procesos de reco-

nocimiento de la diferencia cultural en Colombia, han promovido la incorporación a aquellas lógicas, que al menos, las luchas indígenas han cuestionado y siguen cuestionando continuamente, dejando notar rezagos de maneras de gobernar impregnados del indigenismo, versus una creciente ideología autónoma que reclaman las comunidades étnicas, como lo deja notar esta definición de etnoeducación por parte del Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC en los inicios de la construcción de lo que se entiende por etnoeducación:

La etno-educación es flexible, bilingüe, intercultural, colectiva y participativa; se basa en la investigación y el conocimiento propio que se tiene, el proceso de enseñanza se realiza fundamentalmente en grupo y busca promover los valores de la vida y el trabajo colectivo (CRIC citado por Rojas & Castillo, 2005, p. 82).

Así, para las comunidades étnicas, la etnoeducación representó gran potencial para ampliar y fortalecer la cultura indígena, demostrando en su apreciación el gran significado que le imprimen a los elementos realmente significativos. La etnoeducación adquiere un significado amplio y profundo, comprendida como: [...] un proceso de vida, que involucra no solamente unos conocimientos y habilidades, sino que tiene que ver con la esencia misma del ser en sus sentimientos, en el sentido y significado de la vida, en la capacidad de articularse como individuo a un colectivo y sentirse participante de un proceso integral y proyectarse hacia condiciones de vida más dignas (Bolaños & Tróchez citado por Rojas & Castillo, 2005, p. 83).

La diferencia entre las representaciones de lo que es la etnoeducación entre las organizaciones étnicas y el Estado, que la considera una política pública a negociar y a aplicar, hace que fracciones del movimiento indígena se separen de las consideraciones de la etnoeducación y retomen conceptos como el de la educación propia, otorgándole el papel de pilar fundamental de los conocimientos, saberes y valores del ser indígena: “Esto incluye el pensamiento y sentimiento colectivo, y los principios de dignidad del pueblo al cual pertenecemos” (Jiménez citado por Rojas & Castillo, 2005, p. 84).

El debate entre las consideraciones de lo que es la etnoeducación radica en las representaciones de lo que se considera debe ser, tanto para el Estado como para las comunidades étnicas. Al separarse de ese simbolismo, sentido holístico e integral que tienen los grupos étnicos en la etnoeducación y entrar a elaborar, reelaborar y negociar los conceptos por parte del Estado, hace levantar aún más fuerte la voz de protesta de las organizaciones étnicas, repudiando esas prácticas de cooptación, negociación, integración, resignificación de contenidos y significados que el Estado sigue practicando cuando se trata de gobernar a la alteridad:

La etnoeducación ha funcionado como una sombrilla, es decir, como una cobertura para prácticas completamente distintas. Ha servido en el caso de la Guajira para implementar la Escuela Nueva, en el caso de Putumayo para prácticas parecidas, en la Amazonía para evangelizar. Ha servido igualmente para las propuestas del Cauca; incluso ha servido como cobertura para comunidades tan anti-escolares como las de la Sierra Nevada. Y se llama etnoeducación porque es educación para indígenas (Houghton citado por Rojas & Castillo, 2005, p. 85).

La etnoeducación que surge desde las reivindicaciones indígenas, fue extrapolada por la acción estatal a las comunidades étnicas presentes en el territorio colombiano, lo cual exigió la organización de la representación de la comunidad negra, que fue reglamentada con la creación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en 1998, en los que, en contraste con los procesos de etnoeducación indígena, lo que las comunidades negras establecen es un proceso de difusión y promoción de los elementos culturales ancestrales afro por parte de la sociedad colombiana y así se reconozcan los aportes a la cultura e historia del país mediante un proceso educativo en todos los niveles, es decir que pedagógicamente incluye al conjunto de la sociedad sin presentarse etnocentrada: “la etnoeducación afrocolombiana es el proceso de socialización y enseñanza a todos los colombianos de la afrocolombianidad a través de los sistemas educativo, cultural y medios de comunicación” (Mosquera citado por Rojas & Castillo, p. 89). Sin embargo, por problemas de legitimidad y aplicación de la etnoeducación en Colombia, la imple-

mentación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, es aún marginal en consideración al conjunto del sistema educativo.

Aquí se evidencia también otro tipo de pugna que confluye en lo que se refiere a la etnoeducación, la cual está ligada a las particularidades de cada etnia, a sus procesos y prioridades históricas. La importancia de la educación étnica entonces va a significar la representación social que en ella se vea, el valor que se le otorgue desde cada cultura, contexto y cosmovisión. No obstante, a partir del año 2000 en Colombia se inician un conjunto de reformas de corte neoliberal que han afectado de manera definitiva la impartición de educación nacional, como es el caso de la Ley 715 que se basa en criterios de ampliación de cobertura, mejoramiento de la calidad y eficiencia institucional, mediante los cuales se estandariza la educación y se establece una serie de procesos de reorganización en la prestación del servicio educativo, dando la espalda precisamente a los territorios con experiencias etnoeducativas indígenas y afro, las cuales, por lo arriba expuesto reclamaban especificidad para continuar con sus procesos pedagógicos:

La etnoeducación no ha logrado incorporarse como elemento constitutivo de la práctica institucional en el sector responsable de la política educativa y la coexistencia de un sistema de educación pública 'nacional', por un lado, y un sistema educativo 'para grupos étnicos' por otro, genera diversas dificultades para el cumplimiento de sus objetivos. Las acciones institucionales de los programas de etnoeducación están insertas en las lógicas de funcionamiento burocrático, bajo criterios como los de 'modernización' y 'racionalización de recursos' con lo que, aun presumiendo la buena voluntad de funcionarios y entidades, la viabilidad de acciones efectivas es reducida" (Rojas & Castillo, 2005, p. 96).

En este intento de especificidad, la legislación para los grupos étnicos enfrenta bastantes vacíos jurídicos e institucionales que marginan la acción normativa para ellas, pues en muchos casos no se tiene claro qué hacer frente a cada elemento nuevo de la política, por tanto, existe tendencia en que finalmente se imponga la lógica de las leyes genéricas, perpetuándose como autoritaria y hegemónica esa acción estatal, frente a una acción política más limitada por parte de los mismos grupos étnicos.

Etnoeducación, entre los rezagos del indigenismo y el fortalecimiento del indianismo

El concepto de etnoeducación, ofrece desde el siglo XX una categoría de análisis importante para analizar las dinámicas, tensiones y transformaciones de lo que ha acontecido en torno a la educación para grupos étnicos en el país, porque incluye al menos el diálogo entre dos sectores muy importantes para la sociedad colombiana, como es la visión del Estado y los grupos étnicos en torno a lo que es la educación y su sentido al interior de las comunidades, representaciones diferentes y pocas veces confluentes.

Por una parte, se encuentra el Estado altamente burocratizado, normativado y hegemónico, basado en la existencia de grupos poblacionales subordinados y grupos dominantes, presupuestos que el mismo Estado legitima mediante las jerarquías sociales y condiciones de dominación, en donde los "otros" son considerados como objetos o, en el mejor de los casos, sujetos de las políticas de Estado, pero sin otorgarles la capacidad de definir su propio destino. Las políticas públicas son maneras en que el Estado conforma las representaciones sociales sobre la "otredad", son resultados de procesos de negociaciones entre los movimientos sociales y los actores institucionales basados en una acción estatal que a veces incluye, integra, excluye o genera resistencias, por citar algunas relaciones dinámicas entre los sectores. Así, el reconocimiento de la diferencia por parte del Estado se evidencia solo como una estrategia para lograr legitimidad, pues en la práctica es él mismo quien reproduce la construcción social de una realidad fundada en la diferencia cultural y racial, que se ha definido en torno a las relaciones de poder, siendo las culturas étnicas minorizadas y sometidas a relaciones de dominación que el mismo Estado produce, reproduce y a la vez regula:

Mientras existan una política y una legislación de etnoeducación, y mientras las organizaciones sociales y el Estado recurran a ella para dar legitimidad a sus acciones, el campo de posibilidades de este proyecto educativo será definido por la capacidad política de los actores que participan en la disputa y por los límites que éstas (la política y su legislación) imponen (Rojas & Castillo, 2005, p. 95).

En consideración a esto, el marco de acción política de los grupos étnicos se ubica en el lugar de resistencia, en donde hay que reconocer el papel que los movimientos de corte étnico han logrado entre los nuevos movimientos sociales y en las definiciones de políticas de Estado que rompe con los moldes de política indigenista que promueven la integración de los indígenas a los proyectos de estado nación hegemónicos.

Esta irrupción denominada como indianismo, que cronológicamente se ubica en el marco de las revoluciones campesinas de los años sesenta hasta la expansión del liberalismo, en donde se redefinen las relaciones entre Estado y sociedad civil, se basa en la legitimación de sus propios saberes, identidades y construcciones sociales que tienen como agente, al mismo sujeto perteneciente a un grupo étnico que es capaz de construir su propio proyecto de vida en conjunto con su comunidad, su pueblo. Su identidad se basa en reivindicar la diferencia cultural enmarcado en el discurso de la multiculturalidad, reclamando mayor participación en la sociedad nacional y un papel autónomo en la relación con el Estado, configurando así un nuevo referente de la alteridad en la sociedad colombiana:

La movilización política de las organizaciones indígenas y de comunidades negras ha dado lugar a una transformación sustancial de las formas de enunciación de la diferencia cultural y a las políticas públicas referidas a sus poblaciones, lo que ha implicado un viraje con respecto a las formas de definición de las políticas y una redefinición de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Las movilizaciones sociales étnicas contribuyeron en las últimas décadas a dar un paso: del indigenismo al multiculturalismo” (Rojas & Castillo, 2005, p. 54).

Ha sido precisamente desde el reconocimiento del conflicto, de las asimetrías en las relaciones estatales, en el cuestionamiento del orden establecido y en el análisis de las lógicas homogenizantes, en donde el reconocimiento de la diferencia ha sido posible. La construcción de un sujeto étnico político y autónomo puede transgredir las formas de pensar y hacer política, se modifiquen discursos y representaciones en torno a lo que es el otro.

En este tenor, se hace urgente avanzar y fortalecer desde la etnoeducación, en el camino del multiculturalismo e indianismo, para lo cual se reclama unos etnoeducadores que con sentido crítico y conocimiento de esas tensiones de formas de pensamiento distintas que se evidencian en la aplicación de la política pública de la educación para grupos étnicos imprima un papel protagónico de mediador y agenciamiento para resolver de manera positiva para las comunidades:

[...] el sujeto etno-educador como actor fundamental en el agenciamiento de la política cultural de educación de las poblaciones indígenas y negras. Este sujeto es el agente encargado de sostener o transformar las viejas formas de ser maestro y hacer escuela en el contexto de proyectos educativos que en buena medida se definen por el cuestionamiento a los modelos convencionales de educación escolarizada (Rojas & Castillo, 2005, p. 94).

Vale la pena resaltar ciertas concepciones de actores protagonistas, pertenecientes a las comunidades étnicas, como vislumbran la etnoeducación. Estudiantes de la Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD también marcan la diferencia en lo que para ellos es la educación para grupos étnicos, en contraste con los estrechos márgenes que se propenden desde el Estado, entendiendo a la etnoeducación más allá de una política pública a ejecutar:

Independientemente de todo tipo de proceso legal, la etnoeducación ha estado en el existir del indígena desde tiempos antiquísimos, [...] pues es verdaderamente admirable la forma tan respetuosa, equilibrada, armónica, sabia e inteligente como el ser humano ancestral le daba valor y no necesariamente monetario a lo que le permitía desarrollar su vida, la madre tierra. [...] en muchas ocasiones se hace urgente un camino que vaya más allá de las normas y que nos atrevamos a reaprender lo que en ciertos tiempos fue bonito, ejemplar y factible” (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD).

La etnoeducación ha llevado a los jóvenes a cuestionar y a replantear los diversos procesos de la educación, a la vez que ha reclamado un involucramiento y sentido de pertenencia con las comunidades

de origen, reconociendo en ellas el valor de los conocimientos ancestrales, la importancia de la relación armónica con la naturaleza, del pensamiento colectivo, formando miembros activos que promueven y refuerzan las identidades colectivas:

[...] nuestro compromiso como etnoeducadores es realimentar las raíces ancestrales de la sabiduría indígena y con posterioridad implementar instrumentos, alternativas y/o mecanismos focalizados al buen vivir o por lo menos a generar condiciones de vida dignas (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD).

Desde una perspectiva de la agencia social, se ponen en disposición de generar una educación equitativa. No se trata de actores pasivos, sino de personas que buscan en su profesionalización obtener conocimiento amplio y suficiente de la academia, de otras culturas y sobre todo herramientas para profundizar en el conocimiento propio, que, debido a otros procesos endógenos y exógenos, son conscientes que están debilitados y se deben fortalecer. Es un lugar común el vislumbrar en la etnoeducación el mecanismo para “rescatar” los elementos culturales étnicos en riesgo de desaparecer, es frecuente considerarla camino para la reconstrucción cultural, fortalecimiento de saberes propios que trascienden un solo campo de formación, implica una relación ética y moral que reclama la dignificación del ser humano.

En igual sentido, la etnoeducación encarna una historia de lucha y resistencia por parte de los mayores, orgullo de su legado cultural y de los liderazgos que han posibilitado cierta autonomía, por la que vale la pena seguir insistiendo.

La etnoeducación ha sido un proceso de lucha y resistencia de nuestros mayores. [...] en nuestras comunidades gozamos de grandes riquezas que somos dichosos de disfrutar como son el agua, fogón, los páramos, conocimientos propios, territorio y grandes líderes para hacer respetar nuestra autonomía como indígenas que somos” (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD).

De un proceso histórico de marginamiento y discriminación, irrumpe un sujeto étnico orgulloso de sus raíces, que considera a su identidad cultural clave para la defensa de sus derechos y consciente de su capacidad política: “que el Estado se encargue de nuestra alfabetización que nosotros nos encargamos de nuestra educación propia” (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD).

Más allá de estar presto a esa acción estatal, el etnoeducador busca establecer compromisos serios con su comunidad, fortalecer su conocimiento académico, investigativo, social y comunitario. Dimensionar que existen diferentes culturas y ser sujeto activo de ese multiculturalismo, que no establece una cultura hegemónica ni superior, pero conoce y sobre todo respeta las formas de vida de otras comunidades, aprende y comparte de sus saberes propios:

Este proceso de formación requiere que todas las generaciones conozcan se apropien y defiendan la ideología que cada pueblo construyó durante años atrás. La etnoeducación permite visualizar la realidad de la comunidad y de la sociedad en general de este modo surgen preocupaciones y preguntas por resolver ¿Qué está pasando? ¿cuál es nuestro futuro como comunidad? ¿Qué hacer? ¿Qué cambiar? (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD).

La etnoeducación es recoger, recopilar la historia para ser escrita ya no por personas de afuera, sino que sea escrita por sus nativos, pues quien más que un comunero con su sentir, pensar y experiencia para escribir sin mentiras la historia de los de adelante. Este proceso ha llevado a los estudiantes a ser de mentes más abiertas apropiarse de lo propio y lo no propio, lo propio la educación ancestral, la oralidad, la minga de pensamiento, lo no propio la utilización de la tecnología para dar a conocer la cultura donde se pertenece y conocer otras culturas (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD).

La etnoeducación es comprendida como herramienta principal para la pervivencia de la cosmovisión, lengua, costumbres, saberes y vivencias culturales de los pueblos originarios. Como estudiantes activos en los procesos académicos vislumbran en la investigación una herramienta para profundizar en los conocimientos sobre las culturas, posibilitando metodologías y didácticas para aprehender de manera representativa la multiculturalidad. Si bien se reconoce que surge como una política pública,

su finalidad debe ser la educación autónoma, este es el punto fundamental, el punto de encuentro para las comunidades étnicas.

Es necesario conocer lo propio y lo no propio, fortalecer la educación propia y utilizar los medios modernos para difundir nuestra cultura, no es como algunos docentes dicen en nuestro territorio que la etnoeducación es un retroceso, al contrario, la etnoeducación nos permite conservar nuestra cultura, fortalecer la identidad y armonizar la espiritualidad (Estudiante Licenciatura en Etnoeducación de la UNAD).

Conclusiones

En el concepto de etnoeducación confluyen diferentes concepciones en torno a lo que se considera educación para grupos étnicos. Por un lado, se encuentra la acción estatal que la subsume como una política pública a ejecutar, y que, en el mismo proceso de legalización, se ve afectada por problemáticas políticas, sociales y/o gubernamentales: clientelismo, falta de recursos estatales, voluntad política, debilidad institucional, entre otras. En este panorama, es complejo que se pueda aplicar esta política pública con la especificidad que requiere, terminando por homogenizarlas a las políticas generales, muchas de corte neoliberal, por lo cual se hace necesario avanzar en una aplicabilidad pertinente.

De tal suerte que esta visión estatal resulta bastante estrecha en comparación con la concepción que reclaman las comunidades étnicas. Si incluso se analizara la etnoeducación en los niveles de avance que el mismo Estado promueve, sobre todo desde la Constitución de 1991, el panorama sería desolador y ese no es el sentido. La etnoeducación debe analizarse como un proceso histórico de las dinámicas entre sociedad civil y Estado, sus conflictos y afectaciones, si bien es cierto que el reconocimiento jurídico es importante, también se debe observar que ese mismo hecho les lleva a las comunidades a insertarse cada vez más en las lógicas de Estado, lo cual a permeado de manera nefasta a la misma organización comunitaria.

Por otro lado, se encuentra la cosmovisión de las comunidades étnicas. Es de resaltar esa transformación que se evidencia desde iniciativas que trabajan de cerca con estos grupos sociales, como lo hace la UNAD. Observar como se ha configurado el sujeto etnoeducador en un actor político, académico y comunitario, es alentador. Los estudiantes asumen de manera asombrosa el multiculturalismo, son ellos quienes son conscientes del camino que han recorrido a través de sus luchas sociales, que son la herramienta fundamental que poseen los grupos minorizados en esta sociedad que no ha podido evolucionar en la manera de gobernar en la alteridad.

Llama la atención como estos actores comunitarios son conscientes que la identidad cultural de sus territorios es su gran riqueza, su bandera es la autonomía y la resignificación de sus prácticas culturales, en donde es necesario que todos conozcan y respeten a la vez que conocen otras culturas desde el escenario académico e investigativo que posibilita el semillero de investigación y así viven el verdadero multiculturalismo. Sea cual fuere la denominación de este proceso, que algunos han denominado indianismo, resalta la consolidación de ese sujeto etnoeducador político, comprometido y orgulloso de su legado ancestral que ha de defender hasta las últimas consecuencias valiéndose de un ejercicio académico que le brinde herramientas para el fortalecimiento de sus comunidades. Ellos mismos denominarán a este proceso de reconfiguración de sus identidades a su manera, a su estilo holístico y según su cosmovisión.

Bibliografía

Echeverri, J. (2008). ¿De chagrera a secretaria?: Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano. En M. Bertely, J. Gasché & R. Podestá (Eds.), *Educando en la diversidad: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües* (pp. 135–166). Quito: Abya-Yala.

Enciso, P. (2004). Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública. Dirección de Poblaciones y Proyectos Intersectoriales. Subdirección de Poblaciones. Ministerio de Educación Nacional. Recuperado de http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-84462_archivo.pdf

Rojas, Axel y Castillo, Elizabeth (2005). *Educar a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Popayán, Universidad del Cauca.

Unesco (2012). *Manual de investigación cultural comunitaria. Herramientas, cultura y desarrollo 1*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002283/228336S.pdf>

Barbacoas “lágrimas de oro” y la esperanza etnoeducativa

JAIME ERNESTO PAZ FELICIANO
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
urcupaz@gmail.com

Antes de que nosotros, los negros llegáramos, los indios vivían aquí en este mismo sitio. Los indios vivían debajo de la tierra y comían oro en platos de oro y había oro en tazas de oro y sus hijos jugaban con muñecos de oro. Cuando nosotros llegamos, los indios huyeron, por debajo de la tierra hacia las montañas donde comienzan los ríos. Cuando salieron, grandes pájaros blancos los atacaron, los desangraron... pocos indios quedaron vivos. Pero antes de huir, los indios cogieron todo el oro y sus tazas llenas de piñas y los muñecos de oro y desplazaron todo con pies y manos y volvieron todo polvo de oro. Ahora, nosotros los negros tenemos que rompernos el cuerno para encontrar el polvo de oro y podernos mantenernos vivos en los sitios donde antes vivieron los indios (Mito de los mineros del río Guelmambí).

Resumen

El presente artículo busca otorgar al lector un panorama global de la situación de *gobernanza* y *la etnoeducación*, en que se encuentra el municipio de Barbacoas en el marco del convenio etnoeducativo celebrado entre la UNAD y la Secretaría de Educación Departamental de la Gobernación de Nariño. Por ende, la investigación se desarrolla bajo tres componentes dados por un marco teórico, un marco contextual y los resultados parciales de una investigación que se extenderá en un segundo artículo (pronto a publicar), en el que se pone en evidencia el trabajo pedagógico gestado con comunidades afro del Triángulo del Te-lembí (Roberto Payan, Maguí Payan y Barbacoas). Los hechos estudiados, se amparan por un estudio metodológico de corte crítico analítico de la situación socio económica barbacoana, con un breve análisis de fuentes primarias orales como escritas asociadas al tema, llevando con ello a cuestionar el papel del gobierno y de los grupos al margen de la ley, en los procesos de empoderamiento territorial dadas las implicaciones que se han puesto en evidencia con la explotación del oro como en el cultivo y procesamiento de la hoja de coca.

Palabras claves: Barbacoas, gobernanza, gobierno local, etnoeducación.

Desde la década de los 80, América Latina, presentó un colapso en el modelo de desarrollo implantado por la Cepal (Comisión Económica para América Latina), para superar los índices de pobreza¹ con

1. La Cepal considera apropiado utilizar para el Monitoreo de los ODM en la región una medida de la pobreza extrema y la pobreza total basada en el costo de adquirir canastas básicas específicas a cada país, en lugar de la línea de “1 dólar por día”. La “pobreza extrema” o “indigencia” se entiende como la situación en que no se dispone de los recursos que permitan satisfacer al menos las necesidades básicas de alimentación. En otras palabras, se considera como “pobres extremos” a las personas que residen en hogares cuyos ingresos no alcanzan para adquirir una canasta básica de alimentos, así lo destinarán en su totalidad a dicho fin. A su vez, se entiende como “pobreza total” la situación en que los ingresos son inferiores al valor de una canasta básica de bienes y servicios, tanto alimentarios como no alimentarios. <http://www.cepal.org/cgi-bin/getprod.asp?xml=/MDG/noticias/paginas/1/40211/P40211.xml&xsl=/MDG/tpl/p18f-st.xsl&base=/MDG/tpl/top-bottom.xsl>

una guía económica que estuvo supeditada por dos factores elementales: el establecimiento del modelo de industrialización por sustitución de importaciones y el fortalecimiento de los modelos centralistas de gobierno. Las intenciones de desarrollo económico gestadas por la Cepal, a partir de la década de los 60s buscaba que todos los gobiernos del continente americano, acometieran reformas presupuestales importantes para viabilizar "la reforma agraria, y donde deseaban trabajar hacia la integración económica regional, para ampliar y profundizar en el proceso de industrialización, a la vez que fortalecerían el poder de negociación de la región latinoamericana en el contexto mundial" (Kay, 2003: 349). Sí bien es cierto, la política de desarrollo económico continental, tomó fuerza en los sesentas, está, también se ve acompañada de un fuerte movimiento político en contra de la insurgencia y del discurso comunista. En este contexto, para Cristobal Kay (2003) el sector agrario no fue desplazado de la agenda de desarrollo, sino que, desde la óptica institucional entraría a fortalecer el impulso deseado para Latinoamérica, teniendo en cuenta 5 factores guías:

- a) Sostener el proceso de industrialización mediante las divisas obtenidas por las exportaciones y destinados a financiar las importaciones de bienes de equipamiento, piezas de recambio y materias primas que la industria exigía.
- b) Proporcionar un suministro constante de mano de obra barata para esa industria.
- c) Satisfacer las necesidades alimentarias de las poblaciones urbanas, evitando el incremento tanto del precio de los alimentos nacionales como de las importaciones en este sector, con lo cual facilitaba el mantenimiento de unos salarios industriales bajos y contrarrestaba posibles problemas de escasez de divisas.
- d) Suministrar a la industria las materias primas que requería.
- e) Generar un mercado doméstico para los productos industriales (Kay, 2003: 350).

La base del direccionamiento de los lineamientos anteriormente mencionados, estarían a cargo de un Estado centralista, administrador de las arcas económicas nacionales, cuyo fin estaría en impulsar el desarrollo industrial de la región, generando estrategias y programas que motivaran a los principales centros urbanos de los países, a facultar la generación de industria, y por ende, el fomento de empleo para toda la masa poblacional campesina sin tierra, que sería necesario proletarizar, con el fin de generar así la fuerza de trabajo necesaria en el llamado "impulso industrial".

La deseada acción progresista, se vio reflejada en la ampliación de la deuda externa de cada país, a causa de los elevados prestamos financieros solicitados al Banco Mundial, para fomentar el desarrollo industrial, junto a un desbordado crecimiento urbano en las principales ciudades latinoamericanas, cuyo panorama, se perfiló con la ampliación de los cinturones de pobreza en las periferias de las urbes, dados por el gran número de fuerza de trabajo que se asentó en estos sectores, y que no logró ser empleada en las nacientes industrias locales (Pradilla, 2010). Desempleo, autogeneración de vivienda en lotes privados como baldíos, ampliación de la violencia en las ciudades, desigualdad en la repartición presupuestal en las divisiones territoriales nacionales, y servicios básicos insatisfechos, fueron configurando paulatinamente los rostros de los "polos de desarrollo" latinoamericano.

Ante la sentida urgencia del crecimiento urbano continental, y de cara al colapso de la agenda económica planteada por la Cepal, los gobiernos latinoamericanos entran a reevaluar el modelo de desarrollo para sus países, como el patrón de direccionamiento estatal para cada nación. Ahora, el discurso del libre mercado y la tercerización económica, susurra a las naciones y a "una quincena de países que logró realizar la transición política desde la dictadura a la democracia, adoptando todos el sistema de «economía de mercado» como modelo económico" (Casilda, 2004: 19), con esta intención, se elabora el llamado: Consenso de Washington. Dentro de los puntos más relevantes tratados en el Consenso hacia el año de 1989, para el académico Ramón Casilda Bejar (2004), se destacan:

- Cambios de las prioridades en el gasto público: Con la intención de frenar el déficit presupuestario, y de desviar los gastos improductivos, se invirtió más en la sanidad, la educación y la infraestructura

- Liberación comercial: A través de la protección de la industria local, se busca que el flujo comercial de importaciones sea más activo, para viabilizar la generación de empleo.
- Política de apertura a la inversión extranjera directa: La inversión extranjera es vista como un protagonista de la tercerización económica, gracias a sus aportes en gestión, capital, tecnología y experiencia, aliviando así la falta de recursos nacionales, que se proyectan para la formulación de planes de desarrollo.

Las medidas de apertura económica y de liberación de mercados, terminó por motivar la transformación del modelo político de gestión estatal, dado que, a causa de la ausencia de recursos estatales y la injerencia del capital financiero privado en todo el territorio latinoamericano, se necesitó descentralizar la gestión pública y darle más participación a los gobiernos locales, para que sean ellos los encargados de la formulación, gestión, ejecución y veeduría de los planes de desarrollo. Se aclara que el Estado no pierde su papel protagónico en este momento histórico, porque los gobiernos locales precisan de “la región y la nación para alcanzar el desarrollo sustentable, y todos [región y nación] requieren visión y prácticas universales para asegurar tales objetivos” (Navarro, 2004: 72).

De esta manera, la descentralización terminó por alimentar a los gobiernos locales, en cuanto a la búsqueda de presupuestos, sean nacionales o privados, para forjar sus estrategias de desarrollo local, dado que la mirada localista “reservan prioritariamente la capacidad de decisión de los actores sociales, en definir un derrotero a futuro de un ámbito espacial determinado, a aquellos que residen en dicho espacio. Se privilegia así a estos actores por sobre quienes tienen en el plano regional o nacional”, (Rofman y Villar, 2006: 38) las decisiones frente a la gestión de recursos, y se vincula más a la comunidad (sea urbana o rural), para fortalecer la construcción social de su área de residencia.

La visión de consolidación de gobiernos locales, también logró descentralizar las funciones básicas del Estado, liberándolo de cargas financieras, y dándole más vida a la solidaridad activa “entre las instancias oficiales y los sectores sociales postergados, para atacar los problemas estructurales que los afectan” (Rofman y Villar, 2006: 44), facultando mayor eficiencia y eficacia en la acción pública local, en torno a las demandas sociales insatisfechas.

La injerencia localista latinoamericana acabó por alimentar los estudios estatales adelantados por el Instituto de Estudios Políticos de París, denominados estudios de Territorialidad, dado que según la academia gala son los gobiernos locales los abanderados de administrar como de ejercer la defensa de su territorio. Al hablar de Territorialidad, con base a las investigaciones del académico Jean Francios Jolly (2005), este la define como el campo relacional a través del cual el individuo se convierte en un ciudadano que conoce y aplica mecanismos de protección estatal, con los cuales como poseedor del territorio, genera iniciativas políticas económicas y sociales, tendientes a establecer la soberanía del espacio geográfico delimitado. Según Jolly (2005), con esta construcción se puede visibilizar un estado de *gobernancia* con una intervención pública puntual, denotada en Planes de Desarrollo o la formulación de políticas públicas.

Descentralización, gobierno local y la defensa y gestión del territorio (territorialidad), se traduce en una lógica territorial horizontal llamada “*gobernancia*”, que según Muller y Surel (citados por Jolly, 2005) “corresponde a un modo de actuar en el cual, la puesta en coherencia de la acción pública (...) ya no pasa por la acción de una elite político-administrativa relativamente homogénea y centralizada (...) sino por la puesta en marcha de *coordinación multi-niveles y multi-actores*” (Jolly, 2005: 423). La lógica multinivel y de participación abierta (multi actores), se caracteriza por el carácter no jerárquico entre el Estado y la sociedad, sino en la cooperación de ambas instancias en la protección y administración del territorio.

Cabe señalar, que la dirección del territorio, y mucho más para etnias afro e indígenas contiene aparte de los componentes económicos y políticos, un eje educacional, que a su vez contribuye en la defensa y apropiación del territorio: *la etnoeducación*; esta, para el caso colombiano, empezó a tomar

fuerza a través del reconocimiento étnico alcanzado con la Constitución de 1991, carta magna en la que “se terminó de instaurar el derecho de los grupos étnicos a una educación más adecuada a sus condiciones culturales y a su historia, la cual había comenzado en varias regiones del territorio nacional por lo menos 20 años [atrás]” (Enciso, 2004: 9).

Aquí, bajo la apuesta etnoeducacional, las organizaciones de base étnicas (afro e indígenas) en Colombia, ya venían trabajando por la reivindicación de una educación bilingüe mucho antes de la consolidación de la Constitución del 91, un claro ejemplo de ello, las comunidades del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) como la Confederación Indígena Tayrona (CIT), quienes amparadas del Decreto 088 de 1976 y en búsqueda de una cooperación más horizontal entre Estado – Sociedad, forjaron la consolidación de una educación apropiada y concordante con las características culturales y las necesidades de su etnia.

Sólo fue hasta terminada la década de los 80 y a inicios de la década de los 90s, que el Ministerio de Educación Nacional y de mano a institutos de investigación étnica como pedagógica, como la Universidad de los Andes, la Universidad del Cauca, la Universidad Nacional, la Universidad Pedagógica, entre otras, se empieza a colaborar en el trabajo de fortalecimiento de una etnoeducación tendiente a la gobernancia del territorio (entendido este como un territorio vivo). Los trabajos investigativos de las universidades como del MEN, se vieron reflejados en la Ley General de Educación (Ley 115) y en el Plan de Desarrollo Nacional 2003-2006 “Hacia un Estado Comunitario” (Ley 812 de 2003), documentos que pusieron en manifiesto “la construcción de una política pública etnoeducativa, a partir de un proceso de concertación” (Enciso, 2004: 25), que apuntó a la formación docente propia de las comunidades y al fortalecimiento de procesos comunitarios desde los planteles educativos.

En este sentido, la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) a través del programa de la Licenciatura en Etnoeducación, entra en escena nacional localista y de base comunitaria, con la formación de profesionales que promueven “la solución a problemas de su entorno regional [con un] amplio sentido de conciencia ambiental, para aplicar criterios justos en las actividades y decisiones en las cuales participe” (UNAD, 2011), sean desde la formulación de política pública, como en el diseño de proyectos educativos proclives a la defensa de su territorio. La base formadora Unadista, nace de la postulación del *Proyecto Académico Pedagógico Solidario (PAP Solidario)*, en el cual, dentro de su componente Pedagógico–Didáctico, se destacan 8 ejes transversales, desde los que se faculta el quehacer en la formación académica de base. Los puntos académicos de transversalidad serán desglosados a continuación:

- **Proceso histórico:** como espacio específico de la cultura y en un mundo simbólico a través del cual el hombre construye su realidad, se percibe en el ámbito de las interpretaciones, se interpreta a sí mismo, se orienta y le imprime sentido y justificación a su vida individual y colectiva.
- **Epistemológico-Científico:** Fundamenta el proceso educativo en el conocimiento en general y particularmente en la ciencia, considerada esta como una manifestación cultural que ocupa un lugar preponderante en el mundo contemporáneo porque influye en todos los campos de la actividad humana, determinando los procesos de acción y transformación (tecnología), los cuales a su vez, también determinan los procesos de representación e interpretación del mundo vital y de la realidad en particular (ciencia).
- **Antropológico-Filosófico.** Reconoce la naturaleza, dignidad e identidad de la persona como un ser en proyecto e inacabado, dotado de un potencial espiritual que le permite ser sujeto protagónico de su propia realización individual y colectiva, capaz de transformar la realidad y de autoconstruirse, mediante la construcción creativa del conocimiento, el saber científico y los valores humanos.
- **Ético-Pedagógico.** Facilita el mejoramiento continuo de criterios de juicio y líneas de pensamiento para imprimirle sentido a la relación humana y al aprendizaje autónomo, y por lo tanto, a la construcción conjunta de valores ético-morales. Estos valores tienen un papel central en el sistema axiológico

de la cultura, por cuanto prescriben normas de acción y determinan modelos de comportamiento, principios de elección y motivaciones para formular y alcanzar objetivos concretos.

- **Político-Social y Comunitario.** Promueve el reconocimiento mutuo como Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Proyecto Académico Pedagógico Solidario 3.0 instrumento esencial de la interacción, la realización humana y el ejercicio razonable del poder entre personas y grupos, considerados estos como sujetos protagónicos de su propia organización, formación y construcción de un destino común, para compartir en comunidad y libertad sus necesidades, intereses y posibilidades de solución a sus problemas y aspiraciones de superación y desarrollo.
- **Estético-Comunicativo.** Constituye el lugar de aparición de las expresiones afectivas y de mayor significación humana, como la ternura y los sistemas simbólicos e imaginativos, los cuales contribuyen en gran medida a imprimirle viveza al arraigo cultural, a la práctica pedagógica y a la formación integral, mediante la comprensión de las expresiones artísticas, lúdicas y recreativas del Bienestar Universitario.
- **Económico-Productivo y Empresarial.** Contempla el compromiso ético y social de la Universidad frente a los sectores básicos de la actividad nacional e internacional, en términos de dinamizar sus procesos, mediante la incorporación del conocimiento científico al desarrollo tecnológico y productivo, con énfasis en la dignificación del trabajo humano, del espíritu emprendedor y de la empresa económica, entendida esta como una mediación fundamental para la autorrealización de la persona y la comunidad.
- **Jurídico-Administrativo.** Hace referencia a la normatividad contemplada en la legislación de la Educación Superior a partir de la Constitución Política Colombiana (1991) la cual considera que “la educación es un derecho de la persona y un servicio público que tiene una función social; con ella se busca el acceso al conocimiento, a la ciencia, a la técnica y a los demás bienes y valores de la cultura...” (UNAD, 2011: Art. 67).

Para la presente investigación, y el análisis de la experiencia académica en el municipio de Barbacoas, en torno al estudio de los gobiernos locales, la territorialidad y cómo la etnoeducación ha favorecido en la defensa del territorio, se tomó desde el periodo académico 2015 –1, *el eje transversal político-social y comunitario*, como eje que condensa la intención de *la gobernancia* del territorio, la participación política activa y los avances de la apuesta etnoeducativa para la subregión del Telembí. Los avances del presente estudio serán socializados a continuación.

1. Barbacoas y su histórica explotación del oro

Con la aparición en la escena histórica colombiana de Barbacoas en el año de 1615 como *Santa María del Puerto*, la ciudad entra a ser parte de los anales históricos nacionales por su preponderante papel como productor de oro y filigrana de alta calidad (Herrera, 2005). Es a partir de este año (1615) que el matiz poblacional de este antiquísimo puerto a orillas del río Telembí, se empieza a poblar de comunidades afro procedentes de tres grandes familias lingüísticas: Mandingas, Congo y Angolas (Jurado, 1990), lo anterior como propósito de conducir a la mano esclava subyugada del imperio español, a financiar las arcas reales que se encontraban en constante asedio de los señoríos inglés, francés y Turco en las altas olas del océano Atlántico como del mar Mediterráneo. Por su parte, los pobladores ancestrales de este territorio conocidos como sindaguas (a la par de la llegada de las étnias afro anteriormente mencionadas), fueron diezmados por las tropas españolas terminado el siglo XVII, dadas sus continuas incursiones contra la fundación de poblados españoles que pusieran en riesgo la propiedad del suelo que originariamente les pertenecía. Al respecto la académica Marta Herrera (2005) menciona:

Una vez sometidos los indígenas de las Barbacoas, se intensificaron las acciones contra los sindaguas, asentados entre los ríos Telembí e Iscuandé. Luego de ser derrotados en 1635, alrededor de 80 indígenas fueron condenados a “muerte natural”, que se debía ejecutar después de administrarles el

bautismo. Contra el resto de la población se ordenó perpetuo destierro a la ciudad de Santa María del Puerto. Al finalizar las operaciones, se calculó que unos 900 indígenas sindaguas habían sido muertos o capturados. Por dramático que parezca, este castigo colectivo fue proporcionalmente una parte muy pequeña del enorme costo que le significó a la población su vinculación con los mercados europeos. Y aquí debe subrayarse que esta nueva vinculación no era de manera alguna "primigenia" o que antes de la invasión la costa Pacífica estuviera aislada del mundo y más precisamente de lo que era el mundo para la población que residía en nuestro continente (Herrera, 2005: 38).

Cabe resaltar que el notable interés por la fundación de este poblado español se debió a la riqueza aurífera del suelo barbacoano como del lecho del río Telembí, fortuna que llegó a oídos de la reina Isabel de Inglaterra, motivándola a nutrir económicamente las campañas de Sir Francis Drake, para asaltar los galeones cargados de oro que partían del océano Pacífico rumbo a España (Corella, 2013). La producción aurífera de la región es tan alta, que esto estimuló a grandes terratenientes de origen payanés a establecerse como vecinos de esta ciudad; entre estas familias asentadas en este territorio de 35° centígrados promedio encontramos: Díaz del Castillo, Cabezas, Quiñones, Cienfuegos y de origen quiteño como Rosero y Corella (Minaudier, 1987).

Durante el proceso colonial Barbacoas sigue manteniendo en alto la producción del oro, equiparando su explotación aurífera a la de Santa Fé de Antioquia, propiciando así grandes querellas por la posesión de minas entre la administración del territorio de las ciudades de Popayán y Quito. La explotación de oro tuvo tanto auge que muchos de los afros esclavos compraron su libertad, eso "explica la existencia a finales del periodo colonial, de toda una sociedad de negros y mulatos libres, tal vez casi tan numerosos como los esclavos: sociedad en parte marginal, pues buena parte de ellos tienden alejarse lo más posible de la administración y la justicia para blancos..." (Minaudier, 1987: 146).

Para el caso el fin del proceso independentista, este a diferencia de lo acontecido en Pasto (por las características de su posición ideológica conservadora), en el caso barbacoano las grandes familias negeras mantuvieron calmados los procesos de levantamiento de base afro, a cambio de grandes concesiones de territorio a las cuadrillas de esclavos² como "ocurrió con la cuadrilla de San Juan, quienes no obtienen el derecho de trabajar de su amo sino 4 días por semana..." (Minaudier, 1987: 165). Vale destacar que a finales del siglo XIX, la producción de oro barbacoano tuvo un descenso en su explotación dado que la labor minera se la siguió manteniendo de manera artesanal, los afros libertos usaban "las mismas técnicas aprendidas en tiempos coloniales: canalones en las terrazas altas, hoyos en las bajas y buceo en los cauces de los ríos. Con el agotamiento de las minas más accesibles y sin capital para las inversiones más elementales, tales como mantener reservorios de agua para el buen funcionamiento de los canalones" (Leal, 2009: 154), la producción de oro no logró satisfacer los impuestos requeridos por el gobierno nacional.

Ya entrado el siglo XIX, el gobierno colombiano en aras de impulsar la apertura liberal económica del país de manos del direccionamiento americano gracias al postulado del denominado "Destino Manifiesto" (América para los americanos), se empieza a legitimar el impulso de la inversión privada como motor del desarrollo minero nacional, lo anterior forjó una fuerte especulación de suelo minero a lo largo del denominado "Chocó Biodiverso", gracias a la venta de títulos mineros en el cual "si el dueño pagaba el equivalente a 40 años de impuestos este podía tener la mina a perpetuidad" (Leal, 2009: 155). Es en este marco de apertura a capital financiero y de injerencia privada que aparece el minero Henry Granger, un joven aventurero minero que desde los 20 años estuvo explorando el territorio de Pacífico colombiano en búsqueda de oro a partir de 1864 (Leal, 2009). Granger, gracias a sus exploraciones y por los estudios datados por Claudia Leal León (2009), logró obtener más de 113 títulos mineros a lo largo

2. Se conocía como cuadrillas de esclavos, a grupos de afros no mayor a 15 personas quienes trabajaban de sol a sol en el trabajo minero a través de mazamorreo o de trabajo de mina.

del Chocó Biodiverso, y con él se dio comienzo a una fuerte ola especulativa minera que condujo a privados nacionales como extranjeros, a obtener licitaciones de exploración hasta en los lechos de los ríos:

Estos primeros especuladores adquirieron títulos de lechos de ríos en extensiones de cinco kilómetros, el tamaño máximo permitido por la legislación nacional. También hubo colombianos que participaron en esta ola especulativa, pero lo hicieron en las primeras dos décadas del siglo XX y se concentraron en minas ubicadas en las terrazas aluviales más que en los lechos de los ríos. Esta preferencia se debió en parte a que en 1909 el gobierno emitió la ley 59 prohibiendo la titulación de los ríos que fueran navegables por barcos de vapor, pero también a que algunos dueños utilizaban sus títulos para cobrarles arriendo a mineros pobres (Leal, 2009: 156).

Para 1912 los derechos de explotación minera por el Pacífico se habían otorgado a diversas empresas extranjeras, en las que sobresale la ACDC (*la Anglo Colombian Development Company*), “subsidiaria de la conocida *Consolidated Gold Fields of South Africa Ltd*, fundada por *Cecil Rhodes* en 1887 para extraer el oro del Transvaal en Sur África...” (Leal, 2009: 158) y las minas del americano *Henry Granger*, quien tras un largo litigio jurídico contra la ACDC por el control de la explotación de oro de aluvión, deciden poner fin a este pleito legal para posteriormente unirse y formar la denominada “Chocó Pacífico”. La empresa, tras la alianza estratégica gestada entre Granger y la ACDC, logran mantener el control de las licitaciones como de los títulos mineros de aluvión y de mina de todo el “Chocó Biodiverso”, al punto de comprar terrenos baldíos a colonos llegados a Nariño ya entrada la década de 1930 con la fachada de la llamada empresa “Compañía Minera de Nariño” (Friedemann, 1970: 15). La explotación aurífera se realizó a gran escala, sin medir el impacto ambiental sobre los terrenos que bordean el río Telembí:

Entretanto las instituciones gubernamentales encargadas tramitaron solicitudes de adjudicación a interesados como la Compañía Minera, cuya explotación lleva a cabo en el departamento de Nariño por medio del dragado de los ríos. Sus trabajos se han cumplido sobre concesiones, adjudicaciones y compras de los terrenos auríferos. El dragado ha significado destrucción de vegas y cultivos de subsistencia de los habitantes ribereños, alteración y esterilización del paisaje ecológico. Es frecuente oír en la región la expresión de sentimientos de impotencia de las gentes frente al dominio de la sociedad mayor representada por el poder y la tecnología de la compañía extranjera que actúa respaldada por la legislación nacional (Friedemann, 1970: 18).

La contaminación y la alteración del paisaje ecológico datado por la desaparecida antropóloga *Nina Friedemann* (1970), para el caso de las fuentes hídricas que alimentan al río Telembí, se dieron a causa de la ineficiente maquinaria con la que contaba la Chocó Pacífico y por ende la Compañía Minera de Nariño; las dragas o “dragones” como le llaman los lugareños, fueron máquinas traídas desde Nueva Zelanda, pero dichos elementos contaban con deficiencias en sus diseños para el control de Mercurio que se irrigaba sin control sobre el lavado de material socavado del lecho del río. La consecuencia directa, 50 años de emanación de mercurio sobre el río Telembí desde 1930 hasta entrada la década de 1980. Según los datos de José María Corella Hurtado (2015), la Compañía Minera de Nariño se mantuvo en el Telembí hasta 1974, dejando atrás una de sus dragas varadas en el río y los vestigios de un pueblo minero llamado Mongón, único pueblo del Pacífico que contó con energía eléctrica durante su proceso de asentamiento americano.

2. Barbacoas y los nuevos “dueños del territorio”

Con la salida de “la Compañía Minera de Nariño” hacia la década de los 80 llegan los grupos armados al margen de la ley, entre ellos las FARC y el ELN quien junto a variados grupos delincuenciales empiezan a incursionar en el cultivo y procesamiento de hoja de coca por toda la región (Corella, 2015). Con “la mata que mata”, muchos de las comunidades afro asentadas en este territorio dejan a un lado sus cultivos de pan coger y se dedican 100% al negocio promovido con la llegada de la coca. La dinámica suscitada con el cultivo y procesamiento de la hoja gestó un crudo panorama violento sobre toda la población, el cual, según los estudios desarrollados por la Fundación Paz y Reconciliación en el año 2014, datan un total de “43.605 personas que han sido victimizadas por toda clase de hechos, lo

cual es un número desbordado que indicaría que todos los habitantes del municipio han sufrido más de un hecho victimizante por hechos del conflicto armado como del control territorial de la zona” (Paz y Reconciliación, 2014: 100).

Las acciones violentas provocadas por los grupos al margen de la ley se vieron abarrotadas con el arribo de los grupos paramilitares a la región en el año 2000, extendiendo sus dominios hasta el año 2005, dado que con el proceso de Paz generado por el ex presidente Álvaro Uribe Vélez, se desmovilizaron varios grupos entre los que se destaca el Bloque “Libertadores del Sur” de las Autodefensas de Colombia (AUC). Como se esperó de este proceso de desarme paramilitar, las filas no se acoplaron a la negociación y terminaron por conformar dos aguerridos bandos en el sur de Colombia: las Águilas Negras y los Rastrojos (Paz y Reconciliación, 2014). Águilas Negras, Rastrojos, FARC y ELN empiezan así en pleno siglo XXI a bailar un mismo son sangriento por el control territorial, al punto que ven en la extracción ilegal del oro de la región y de la nación, la perfecta herramienta para lavar dinero fruto del narcotráfico en el mercado europeo. La explotación ilegal del metal dorado ha sido tan alta, que este hecho ha terminado por llevar a debatir su estancia extractivista a grandes transnacionales mineras asentadas en suelo nacional; así lo registró la revista *Semana* el 31 de enero de 2015:

Y en las últimas semanas se han acentuado los sucesos negativos. La firma canadiense Gran Colombia Gold, propietaria de 111 títulos mineros en Segovia (Antioquia) –donde operan los activos de la extinta Frontino Gold Mines– y Marmato (Caldas), está en dificultades financieras. Por su parte, la sudafricana Anglo Gold Ashanti anunció que recortará inversiones este año, y aunque sus directivos lo desmienten, en el mercado hay fuertes rumores sobre la posibilidad de que salga de Colombia. Como si faltara ruido en el sector, la comercializadora más grande del país, la empresa Goldex, fue acusada por la Fiscalía de lavar activos por 2,3 billones de pesos (*Semana*, 2015: 10).

La creciente ola extractiva también impulsó a grupos mineros brasileños a incursionar de manera ilegal protegidos por las bandas al margen de la ley como lo es el “Clan Úsuga” y los “Rastrojos”, generando un accionar minero que se centró en socavar los lechos de los ríos del gran “Chocó Biodiverso”, dado que como lo registra el diario *El Espectador* el 22 de marzo de 2017, el negocio aurífero ilícito deja un promedio de ganancias anuales de más de \$200 millones de dólares. En la misma columna del diario se registra una serie de vínculos de grupos armados ilegales con casas comerciales de oro, que servían de plataforma para exportar oro con títulos legales desde el país:

En el informe aparecen nombres de agentes comerciales que, con recursos de grupos ilegales, compraron oro en Panamá y Venezuela, lo trajeron a Colombia, y lo sumaron a la producción de algunas poblaciones y luego lo exportaron. Esta versión coincide con lo que el exjefe paramilitar Salvatore Mancuso aseguró en su momento: el oro que compraban los enlaces de los paramilitares en el exterior era fundido y distribuido en pequeñas cantidades entre numerosas personas. Además, lo vendían a fundiciones que expedían certificados de exportación o a un “ejército de alcaldes” al servicio de la minería ilegal (*El Espectador*, 2017: 13).

El negocio del oro, por si fuera poco, dio también cabida a las disidencias del grupo paramilitar de las AGC (Autodefensas Gaitanistas de Colombia) conocidas como “Clan del Golfo o Clan Úsuga”, quienes entran a ser partícipes del baile sangriento por el control territorial; su operación se focalizó en mantener activa la explotación del oro barbacoano con órdenes directas enviadas desde el Urabá antioqueño. Como es evidente, Barbacoas aún continúa con “lágrimas de oro” a pesar de las continuas operaciones militares, con las que se sigue dando de baja a grandes líderes paramilitares, como fue el caso de Jhon Fredy Rivera alias “el Zorro”, líder paramilitar abatido en Barbacoas en el año 2017 (*El Tiempo*, 2017: 9) por las fuerzas militares colombianas.

3. Barbacoas, su gobierno local y el accionar de la etnoeducación en la generación de gobernancia

Como se abordó en el inicio del artículo, desde la década de los 80 se esperó que las políticas de descentralización administrativa en Latinoamérica obedecieran a lógicas locales en la que las organi-

zaciones de base como los gobiernos locales, atendieran de manera oportuna y de manera estratégica a sus necesidades, sin embargo, el panorama violento en el caso barbacoano ha impedido dicha labor. La administración local viene siendo acompañada por el trabajo de los consejos comunitarios, forma de administración de territorios colectivos para comunidades negras colombianas reconocidas a través de la Ley 70 de 1993, legislación en la que se dictamina la propiedad colectiva de tierras baldías a las comunidades afro asentadas en las zonas rurales ribereñas de las cuencas del Pacífico. Se aclara que como dicta la Ley, dichas tierras serán declaradas colectivas de acuerdo al trabajo gestado por los consejos comunitarios:

Artículo 5, L. 70/93. Para recibir en propiedad colectiva las tierras adjudicables, cada comunidad formará un consejo comunitario como forma de administración interna, cuyos requisitos determinará el reglamento que expida el gobierno nacional. Además de las que prevea el reglamento, son funciones de los consejos comunitarios: delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas; velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales; escoger al representante legal de la respectiva comunidad en cuanto persona jurídica, y hacer de amigables componedores en los conflictos internos factibles de conciliación (Gobierno Nacional, 1993: 40).

De esta manera encontramos que para el Pacífico colombiano se cuenta con dos tipos de administraciones locales, una dada para los cascos urbanos y urbano – rural de los principales centros poblados y una segunda que opera en territorios baldíos que ya fueron declarados de propiedad colectiva para las comunidades negras asentadas en esas regiones del Pacífico. Según lo esbozado, se esperaría que el accionar de la *gobernanca* de la que habla Jean Francois Jolly (2005), opere a cabalidad a través del trabajo organizado de base y su participación activa en la dinámica de regir el territorio, sin embargo, la realidad es otra.

La lógica de la minería ilegal y el cultivo como el procesamiento de hoja de coca, ha generado en la población del territorio que bordea el río Telembí, una continua zozobra frente a los procesos de participación ciudadana en el seguimiento de la política pública local, dados los continuos asesinatos a líderes sociales como a representantes de consejos comunitarios que buscan hacer valer su territorio colectivo. Según cifras registradas por el diario HSB noticias, en su columna de junio 13 de 2018, hasta ese momento se registraron 18 asesinatos “la mayoría de esos homicidios corresponden a la zona urbana de Barbacoas y cinco en el sector rural, situación que ha sido expuesto en Bogotá ante representantes del gobierno nacional, quienes les prometieron hacer un consejo de seguridad, pero hasta el momento no se ha cumplido con lo prometido” (Diario HSB, 2018: 6).

Independiente a los autores que hayan cometido los asesinatos (disidencias de las FARC, grupos ex paramilitares o delincuencia común), la labor comunitaria se frena a través de la acción armada contra la humanidad de los representantes de los consejos comunitarios, quienes según la información del Concejal barbacoano 1 (nombre que decido otorgarle a este líder para cuidar de su integridad), afirma lo siguiente:

Profe... la situación de organización social o el esfuerzo que se realiza para defender nuestro territorio es bien compleja... dese cuenta, desde la llegada de los paisas [nombre que le atribuyen los lugareños al grupo armado del Clan Úsuga], la violencia se disparó... en las veredas ya casi nadie quiere participar de las reuniones que se programan para evitar la minería ilegal o el cultivo de hoja de coca, por la sencilla razón de que aquí no hay garantías de seguridad por parte del Estado para participar activamente de estas reuniones (Concejal 1, septiembre de 2018).

A la cruda situación de seguridad que viven los líderes sociales en Barbacoas, se aúna los variados casos de corrupción con que cuentan la alcaldía local del municipio, lo que pone aún en más aprietos a los procesos de gobernanca del territorio; un caso a resaltar fue la captura del ex alcalde de Barbacoas “Juan Carlos Rueda”, quien según información publicada por la W Radio (2017), Rueda es acusado de

financiar grupos asociados al paramilitarismo y al Clan del Golfo (Clan Úsuga). Su nexa con el Clan Úsuga fue tan fuerte que “el polémico ex servidor público había condecorado a Rodolfo Useda Castaño comandante del bloque Libertadores del Sur – Lorenzo Aldana de las autodefensas, en un acto registrado en el sector de **Buenvista**” (W Radio, 2017: 5) dentro de lo ejecutado en su administración pública.

Un segundo caso a resaltar en la historia barbacoana, es el inscrito por el diario El Espectador, en su columna política del 28 de agosto de 2011; aquí se registra al candidato y posterior alcalde del municipio cabecera del río Telembí “Eder Escobar” (2012-2015), “de estar apoyado por Arnulfo Preciado, alcalde actual, y de tener presuntos vínculos con ‘Los Rastrojos’” (El Espectador, 2011: 3). Para cotejar información frente a la gestión pública de Eder Escobar, se decidió indagar del proceso público del líder con el Concejal 2 de Barbacoas (2018). El concejal frente a la entrevista realizada para analizar la gestión de Escobar argumentó:

¡Ese señor era un completo loco!... profe, el hombre daba órdenes desde Cali, y muchas veces nos tuvimos que reunir con él por Skype... sí es por su gestión ni que hablar: él prometió construir el mercado municipal, y sólo generó un elefante blanco de 5.000 millones de pesos y en el plan de gobierno aseguró construir un estadio que nunca supimos donde estaba, sin hablar del alcantarillado con el que solicitó recursos nacionales que nunca fueron invertidos... (Concejal 2, octubre de 2018).

Según Margarita Serje (2011), esta condición violenta marcada por la lógica geopolítica y el olvido del Estado frente a la solvencia de las necesidades básicas insatisfechas de la población, como el caso de la corrupción, son las causantes de mantener la condición subalterna de estos pueblos oprimidos. Sin mencionar que gran parte de las investigaciones afro que sólo median por el componente “folk”, sin ningún tipo de contribución que aporte a un cambio sustancial de la realidad socio-cultural de estas regiones. En este contexto Serje menciona:

La capacidad de dominación de este proyecto se sustenta en la extraña tensión que surge entre su afán de incorporar a la totalidad de población en su lógica de producción, a través del consumo cultural, paralelamente con la configuración de una alteridad radical que deshumaniza a los grupos que ubica en los márgenes, condenándolos simultáneamente a la subalternidad y a la subversión. Se basa, en buena parte, en el hecho de que su forma particular de producir alteridad incorpora, estetizándolo, el impulso de resistencia. Así, la alteridad se produce a la vez como resistencia (Serje, 2011: 314).

En este afán de resistir y de emanciparse el pueblo afro del Telembí, desde el año 2014 en el municipio de Barbacoas viene desarrollando un proyecto formativo etnoeducativo que hace parte de un macro proyecto de formación para comunidades afro e indígenas del departamento de Nariño, en convenio con la Secretaría de Educación Departamental de la Gobernación de Nariño y la Escuela de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. En el proyecto se busca atender a dos necesidades sentidas: por una parte hacerle frente al proceso educativo de docentes quienes tendrán que atender un nivel de analfabetismo registrado según la gobernación de Nariño de un 8.57% (Gobernación de Nariño, 2016) y una necesidad de fortalecer las necesidades de liderazgo étnico, para viabilizar procesos de empoderamiento territorial.

Así, con un total de 113 estudiantes afro de un total de más de 700 educandos afro e indígenas de Nariño atendidos por el convenio UNAD – SED, en el caso barbacoano se logra cubrir el déficit de cobertura educativa profesional calculado por la Gobernación de Nariño (2016) en un 5.50%, región en la cual “las dificultades de acceso, movilidad, ausencia de infraestructura y de docentes, impiden el desarrollo armónico de la educación y aumentan la vulnerabilidad de las subregiones menos prósperas, además de impedir la movilidad social de sus habitantes” (Gobernación de Nariño, 2016: 47).

Por ello, la UNAD gracias a su enfoque investigativo social y su fundamento en “la pedagogía, en el análisis crítico y permanente de los problemas reales de cada pueblo o etnia, entendiendo la Etnoeducación como un proceso vital en la formación integral y continua” (UNAD, 2011: 13)”, establece el

puente entre los saberes propios, la investigación y la necesidad de forjar procesos organizativos de base para viabilizar investigaciones de empoderamiento territorial de *la subregión del Telembí*³. Lo anterior sin importar las condiciones geográficas, la situación social, ni el orden público, los tutores que hacen parte del proceso formativo siempre le dan frente a la situación atendiendo a los educandos en Barbacoas.

Lo esbozado con anterioridad motivó a los tutores unadistas gracias al diseño de la macro pregunta: ¿cómo gestar procesos de empoderamiento territorial en la subregión del Telembí a través de la etnoeducación? a forjar diversas investigaciones etnoeducativas, las cuales gracias a la participación de líderes de consejos comunitarios de la zona, se busca por un lado responder a lo solicitado por el Ministerio de Educación Nacional y velar por la solvencia de las necesidades más sentidas de su contexto socio cultural. Por ende, los proyectos pedagógicos con enfoque étnico toman como línea de ruta, *los DBA* (Derechos Básicos de Aprendizaje)⁴ y *el Proyecto Etnoeducativo para Territorios Afronariñenses* (PRETAN)⁵, direccionando de esta manera los trabajos desarrollados con los educandos en su contexto socio cultural. Se aclara que el proceso formativo, viene acompañado de una Acción Pedagógica Sistemática ligada a los currículos propios de las comunidades, propiciando una “estrategia de aprendizaje por descubrimiento y construcción de conocimiento”, dado que es el currículo propio quien “determina los procesos y los resultados que se obtienen de las relaciones entre tutores, estudiantes, textos, medios, mediaciones y contextos socioculturales específicos” (UNAD, 2011: 148).

La investigación formativa en la UNAD permite adelantar procesos para fortalecer los programas de educación comunitaria frente a situaciones socio-culturales que padecen poblaciones desarraigadas, excluidas, marginadas, discapacitadas o desamparadas, como las mujeres cabeza de familia, la niñez y la vejez abandonada. La investigación formativa es inherente a los currículos y explícita en dos perspectivas. Una de ellas se refiere a la formación del espíritu investigativo en tanto el estudiante accede a los conocimientos teóricos, métodos y técnicas de investigación propias de su disciplina y los aplica en el reconocimiento y transformación de su entorno (UNAD, 2011: 150).

Hasta la presente fecha, el proceso formativo que culminará en el primer semestre del año 2019, la formación etnoeducativa evidencia hasta el momento el notable interés de estos 113 líderes pedagógicos, en los que se encuentran representantes de Consejos Comunitarios, Concejales, líderes comunitarios y representantes de asociaciones campesinas, de viabilizar 33 propuestas investigativas etnopedagógicas aplicadas en su territorio, buscando gestar diversos procesos de empoderamiento territorial, que logren de alguna forma contribuir a la salvaguardia del Territorio colectivo. Sí bien es cierto, la iniciativa etnoeducativa no logrará cambiar de tajo la realidad socio cultural que baña a la subregión del Telembí, ni tiene un discurso romántico en su desarrollo, las acciones pedagógicas que se realizan con población infantil y juvenil de las zonas de conflicto, visibilizan diversos contextos de reivindicación étnica como territorial con intervenciones en etnomedicina, soberanía alimentaria, legislación étnica propia y rescate de patrimonio tangible e intangible. A las investigaciones desarrolladas en aula, se acompaña dicha iniciativa con un proceso de reevaluación pedagógica del cual los estudiantes que son beneficiarios de los docentes en formación, han calificado como positiva la experiencia de educación propia. Se espera en un segundo artículo contar otra historia al finiquitar este proyecto que se extiende hasta el primer semestre del 2019 para datar el culmen de esta apuesta etnoeducativa en el Triángulo del Telembí.

3. Cuando se habla de subregión del Telembí, y de atención a su población afro, se hace referencia a estudiantes de procedencia de tres municipios del pie de monte del Pacífico nariñense: Roberto Payán, Magüí Payán y Barbacoas, quienes a través del diseño de Preguntas Problemáticas contextualizan los saberes depositados en los cursos, de acuerdo a sus necesidades comunitarias más sentidas.

4. Se conoce como DBA a los lineamientos que imparte el Ministerio de Educación Nacional de Colombia, para dirigir los procesos de enseñanza-aprendizaje en las diferentes instituciones educativas colombianas, y con este documento, los docentes tengan como horizonte los contenidos básicos a impartir.

5. El Pretan es el Proyecto Etnoeducativo para Territorios Afronariñenses, cuya funcionalidad pedagógica se enmarca en la salvaguardia del patrimonio cultural afro y la defensa de los territorios negros colectivos constituidos a partir de la Ley 70.

Bibliografía

- Kay, Cristóbal (2003). Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina. *El mundo rural en la era de la globalización: Incertidumbres y potencialidades*. Madrid, España: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Pradilla, Emilio (2010). *Mundialización neoliberal, cambios urbanos y políticas estatales en América Latina*. Sao Paulo: Universidade de Sao Paulo.
- Casilda Bejar, Ramón (2004). América Latina y el Consenso de Washington. *Revista Económica de ICE* (10). España: Ministerio de Industria, Comercio y Turismo.
- Navarro, Clemente (2004). *Sociedades políticas locales: Democracia local y gobernanza multinivel*. Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid.
- Rofman, Adriana y Villar, Alejandro (2006). El enfoque del desarrollo local: Conflictos y limitaciones. *Desarrollo local. Una revisión crítica del debate*. Comps. Adriana Rofman y Alejandro Villar. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Francois Jolly, Jean (2005). Gobierno y gobernanza de los territorios, sectorialidad y territorialidad de las políticas públicas. *Revista Desafíos* (12). Bogotá, Universidad del Rosario.
- Enciso, Patria (2004). *Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en política pública*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- UNAD (2011). *Proyecto académico pedagógico solidario*. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia.
- Herrera Ángel, María (2005). En un rincón de ese imperio en que no se oculta el sol: Colonialismo, oro y terror en Barbacoas. Siglo XVIII. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* (32). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Jurado Noboa, Fernando (1990). *Esclavitud en la costa pacífica: Iscuandé, Tumaco, Barbacoas y Esmeraldas siglo XVI a XIX*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Corella Hurtado, José María (2013). *Don Arsenio y la ciudad de los pianos*. Pasto: Tipografía Cabrera.
- Minaudier, Jean Pierre (1987). Pequeñas patrias en la tormenta: Pasto y Barbacoas a finales de la colonia y la independencia. *Revista de Estudios Históricos Regionales* (3). Cali, Universidad del Valle.
- Leal León, Claudia (2009). La compañía minera Chocó Pacífico y el auge del platino en Colombia, 1897-1930. *Revista Historia Crítica* (9). Bogotá, Universidad de los Andes.
- Friedemann, Nina (1970). *Minería del oro y descendencia: Guelmambí - Nariño*. Bogotá: ICAHN.
- Fundación Paz y Reconciliación (2014). *Departamento de Nariño - tercera monografía*. Bogotá: Redprodepez.
- Robles, Joaquín (1/31/2015). El drama del oro colombiano. *Revista Semana* (120), 39.
- Molano Bravo, Alfredo (22/03/2017). Ofensiva de la fiscalía contra la minería ilegal del oro. *El Espectador*, 12.
- Rivera, Jhon Fredy (2017). En operación de la policía murió jefe del clan Úsuga. *El Tiempo*, 9.

Procedimientos epistemológicos empleados desde los estudios culturales para convertir la tradición oral en objeto de estudio

EDISON DUVÁN ÁVALOS
Instituto Tecnológico Superior "Vicente Fierro"
duvanflo@yahoo.com

Resumen

El propósito de este artículo es reflexionar sobre el modo como los investigadores han convertido la tradición oral en un objeto de estudio; es decir, el modo como han tomado una práctica oral que pertenece a la comunidad y la han transformado en un producto fijo enmarcado en la teoría. La metodología aquí aplicada consiste en estudiar la epistemología empleada por aquellas investigaciones cuyos resultados son presentados como una muestra o un compendio de la tradición oral de una comunidad. La conclusión de este artículo es que la tradición oral puede ser convertida en objeto de estudio de tres maneras no excluyentes: mediante una representación literaria, una transcripción lingüística o un texto que recrea los contenidos narrativos de las historias orales. Ninguna de esas tres maneras, sin embargo, logra capturar los múltiples y complejos discursos que presenta la tradición oral cuando es percibida dentro de la comunidad.

Palabras clave: tradición oral, escritura, transcripción, representación.

Introducción: ¿a qué le llamamos tradición oral?

Por lo regular, empleamos el término tradición oral para referirnos a los mitos, cuentos, casos y leyendas que narran los mayores o que aparecen compilados en algunos libros; también lo empleamos para referirnos a las coplas, amorfinos, décimas, canciones, refranes y otras expresiones similares que son manifestadas en la cotidianidad de la vida, recitadas en eventos especiales o publicadas en libros compilatorios. Pareciera que cuando hablamos de tradición oral estuviéramos refiriéndonos, ante todo, a un conjunto de géneros o tipologías cuyos contenidos pueden ser formalizados mediante el registro hablado o escrito.

Ese modo de conceptualizar la tradición oral, sin embargo, es bastante problemático: la historia que la abuela les cuenta a sus nietos en el transcurso de una conversación es equiparada con aquella otra historia que un autor publicó en un libro dirigido a un público letrado. Ambas historias, sin embargo, aunque compartan similitudes en su contenido, aunque posean una misma función narrativa, aunque presenten estructuras actanciales similares y aunque recurran a unas mismas estrategias discursivas, no pueden ser definidas bajo los mismos parámetros porque presentan diferencias fundamentales en sus naturalezas ontológicas: sus modos de producción y recepción son totalmente distintos.

Además, conceptualizar la tradición oral como un cuento, una leyenda, una copla, una décima o un amorfino, implica entender las expresiones de la oralidad a partir de unos criterios clasificatorios que fueron ideados dentro de los estudios literarios para catalogar exclusivamente textos de carácter escrito. La historia que la abuela les cuenta a sus nietos queda así reducida únicamente a los parámetros lingüísticos de su contenido, es decir, a aquellos componentes narrativos y temáticos del relato. Todas las demás dimensiones que hacen parte de la oralidad, como las espacialidades y las sensorialidades, por mencionar apenas dos, se pierden porque no tienen cabida ni sentido dentro de esa conceptualización genérica.

Por ello, la tradición oral no debe ser entendida como un conjunto de géneros que solo son funcionales en el mundo letrado, sino como una práctica cotidiana en la cual las personas ejecutan un habla cuyos contenidos, sonoridades y contextos pertenecen a una memoria colectiva. Hay tradición oral cuando las personas recuerdan historias, cuentan chistes, comparten recetas, cantan versos, echan chismes...; pero, además, hay tradición oral cuando esos contenidos son formalizados bajo las sonoridades del habla: las carcajadas, los silencios, los gritos, los suspiros, las pausas, las entonaciones, los silbidos, los titubeos...; y, por último, hay tradición oral cuando esos contenidos formalizados bajo esas sonoridades suceden en contextos compartidos: el almuerzo de los jornaleros a la sombra de la ceiba, el encuentro de los amigos en la cancha de ecuavoley, el corrillo de las señoras antes de la misa, la reunión familiar alrededor del fogón...

La tradición oral, por lo tanto, no es únicamente un contenido compartido (un mito, una leyenda, una décima, un amorfino...), ni es únicamente la sonoridad mediante la cual ese contenido se expresa (las pausas, los titubeos, las entonaciones...), ni tampoco es exclusivamente el contexto cultural donde ocurre esa expresión (el cultivo, el bar, la esquina...). No, la tradición oral es la práctica que vincula a las personas en una misma habla, el acto de concebir esa habla como una memoria en común, la articulación que surge cuando varias personas se reúnen a compartir contenidos, sonoridades y espacios.

Esta conceptualización de la tradición oral permite que aparezcan todos aquellos sistemas de significación que habían quedado aislados bajo la noción de género. Ahora, cuando la abuela les cuenta una historia a sus nietos, es posible comprender la importancia del perro que permanece echado sobre su regazo, la olla que minutos antes puso a hervir en el fogón, el silbido de su marido afuera del rancho llamando a las reses, los cachetes rosados de los niños que escuchan atentos y la llovizna que impregna el aire de un olor a tierra mojada. Además, esta conceptualización también visibiliza todas aquellas invasiones, conquistas, creencias e hibridaciones que moldean su habla, esa memoria histórica y colectiva que se acumula en cada imagen que ella recrea durante su narración.

Concebida de esa manera, la tradición oral no puede ser extraída del lugar ni del momento en que ocurre. El investigador que enciende su grabadora, su cámara de vídeo o que saca su cuaderno de apuntes con la ilusión de llevarse la tradición oral a su laboratorio está engañándose a sí mismo: lo único que logrará extraer es el espectro borroso y lejano de unos contenidos que pierden toda validez sin sus sonoridades y fuera de sus contextos. En otras palabras, la grabadora, la cámara de vídeo y el cuaderno de apuntes no son dispositivos de extracción: son sarcófagos donde se deposita un habla en estado de momificación, el cadáver de lo que fue una tradición oral.

Ahora bien, si la tradición oral no puede ser extraída del espacio ni del tiempo en que sucede, ¿cómo han hecho, entonces, los investigadores que la han analizado para convertirla en un objeto de estudio? ¿Cómo pudo Propp¹ sistematizar las funciones de la tradición oral rusa? ¿Cómo logró Lévi-

1. Propp, Vladimir (1977). *Morfología del cuento* (Tercera ed.). (L. Ortiz, Trad.) Madrid: Fundamentos.

Strauss² estructurar los mitos que le contaron los indígenas en las selvas brasileñas? ¿Y de qué modo procedió Soriano³ para analizar las narraciones del campesinado francés?

La respuesta es que la tradición oral, aunque no puede ser extraída de su estado natural, sí puede ser convertida en un objeto de estudio. No hay contradicción en ello. Un objeto de estudio no es el fenómeno en sí mismo: es un constructo que, entre otras cosas, tiene límites plenamente definidos, propiedades maleables por la teoría y condiciones asibles por el investigador⁴. Esto significa que una manera de estudiar la tradición oral es creando un discurso que intente suplirla, que finja reemplazarla, un discurso que le brinde al investigador la ilusión de haber extraído la tradición oral de su estado natural para ponerla en la mesa de su laboratorio. La opción es viable y legítima porque se enmarca perfectamente dentro de los parámetros que exige la ciencia para imponerle un sentido y una organización a los fenómenos culturales. De acuerdo al interés del investigador, la tradición oral ha sido convertida en objeto de estudio de tres modos: mediante la transcripción lingüística, mediante el registro del relato y mediante la representación literaria.

1. Transcripción lingüística

El procedimiento consiste en detectar las cualidades lingüísticas del habla de una persona que cuenta una historia de la tradición oral, lo que se denomina una transcripción de carácter fonético, sintáctico y morfológico. Blanche-Benveniste⁵ generó sus propias convenciones de transcripción bajo un modelo cuya función es detectar los mecanismos discursivos del habla. El brasileño Carvalho-Neto⁶ recolectó durante varios años los relatos folclóricos de la Sierra y la Costa ecuatorianas a medida que perfeccionaba poco a poco su propia tabla de convenciones para alcanzar lo que denominó ‘fidelidad transcriptiva’, especialmente en el componente fonético. Ambos, Blanche-Benveniste y Carvalho-Neto, la una en Francia y el otro en Ecuador, produjeron un objeto de estudio que les permitió lanzar una mirada sistemática sobre algunas cualidades lingüísticas de la tradición oral.

Una de las principales características de la transcripción lingüística es que exige un alto grado de especialización, tanto del investigador como de los instrumentos empleados. El investigador debe tener un conocimiento detallado de las peculiaridades del dialecto, de la estructura fónica de la lengua y de los procedimientos sintácticos que efectúan los hablantes de la zona cuya tradición oral convertirá en objeto de estudio. De igual manera, ya en su laboratorio, debe contar con un equipo sofisticado, preferiblemente con programas de edición de audio que le permitan manipular las grabaciones obtenidas en su trabajo de campo, de manera que pueda escucharlas a baja velocidad para así detectar las características presentes en la pronunciación de cada palabra.

La transcripción lingüística produce un objeto de estudio consistente en un texto que recurre casi obsesivamente al empleo de todas las marcas tipográficas de la escritura para señalar las cualidades detectadas en el habla del informante: subrayados, bastardillas, negritas, corchetes, paréntesis, asteriscos, puntos suspensivos, comillas, mayúsculas... en fin. Ese empleo obsesivo de las marcas tipográficas demuestra, de alguna manera, la imposibilidad de traducir a un lenguaje escrito todas las características que pueden detectarse en un producto cuya sustancia es el sonido.

El otro problema que presenta la transcripción lingüística –aunque también puede entenderse como su principal virtud– es que produce un objeto de estudio dirigido exclusivamente a un lector cuyos intereses estén centrados en la investigación lingüística. Otro tipo de lector, uno que quizás solo busque un rato de placer en la lectura de un texto proveniente de la tradición oral, no soportará la exigencia

2. Lévi-Strauss, Claude (2002). *Mitológicas: De la miel a las cenizas* (Vol. 2). (J. Almela, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

3. Soriano, Marc (1972). *Los cuentos de Perrault*. Madrid: Crítica.

4. Certeau, Michel de (1996). *La invención de lo cotidiano* (Vol. 1). México: Universidad Iberoamericana, p. 18.

5. Blanche-Benveniste, Claire (1998). *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura* (Trad. L. Varela). Barcelona: Gedisa, pp. 55-63.

6. Carvalho-Neto, Paulo de (1994). *Cuentos folklóricos del Ecuador* (Sierra y Costa). Quito: Abya Yala, p. vii-xii.

que le demanda interpretar todos los códigos presentes en cada línea de una transcripción lingüística. Y no lo soportará no por el esfuerzo que ello le demanda, no, sino porque la recompensa que obtiene, de acuerdo a sus intereses, es muy pobre. En efecto, no hay nada placentero en leer una historia que intenta desesperadamente suplir todo lo que ha perdido en su paso del lenguaje hablado al escrito.

2. Registro del relato

Mientras la transcripción lingüística se esfuerza por traducir con fidelidad a un lenguaje escrito aquellos elementos fonéticos, sintácticos y morfosintácticos que encuentra en la tradición oral, el registro del relato, por el contrario, centra sus esfuerzos en traducir con fidelidad los elementos semánticos que encuentra en la tradición oral. Aquí lo importante no es intentar escribir la historia tal como fue hablada, sino intentar escribir la historia que es contada. El registro del relato, a diferencia de la transcripción lingüística, no va tras el significante, persigue el significado; no va tras lo que se dijo, persigue lo que se dice.

El registro del relato no exige un investigador muy especializado en cuestiones lingüísticas, ni tampoco un laboratorio de sonido sofisticado. Más bien parece exigir ante todo un investigador que conozca detalladamente las dinámicas culturales, los procesos sociales y la raigambre histórica de la zona cuya tradición oral convertirá en objeto de estudio. Solo de este modo podrá acceder efectivamente al cúmulo de significados y de experiencias discursivas que percibirá en la tradición oral, para luego poder reconstruir todo eso por medio del lenguaje escrito.

El resultado del registro del relato es un texto accesible a todo lector desde el punto de vista de su composición narrativa. Pero, desde una mirada epistemológica, ¿a quién le escribe el investigador que ha empleado el registro del relato para convertir la tradición oral en objeto de estudio? Definitivamente no le está escribiendo a los dueños de esa tradición oral, pues ellos más bien sentirían que ese objeto de estudio, por la falsificación que ha implicado la traducción a un lenguaje escrito y por la manipulación metodológica que inevitablemente ha debido sufrir, estaría desfigurando su tradición oral. Todo parece indicar que el investigador le escribe a la ciudad letrada, a aquellos que desconocen la tradición oral que existe en poblaciones rurales o marginadas que históricamente han sido deshumanizadas y, por ende, desprovistas de cualquier capacidad de expresión cultural.

Pero, ¿cuál es el propósito de mostrarle a la ciudad letrada la tradición oral que circula por fuera de sus murallas alfabéticas? Uno de los propósitos es reconstruir la identidad con que esa ciudad letrada ha estigmatizado a esos sectores: mostrar que el otro también cuenta con un repertorio narrativo de gran riqueza expresiva. Un ejemplo de este registro del relato es la obra *Cuentos y décimas afroesmeraldeñas*⁷, especialmente en el apartado dedicado a los cuentos. Ahí, no tenemos una transcripción lingüística que muestre de manera técnica y sistemática las particularidades de un hablante, como son los titubeos, las pausas y las entonaciones especiales, por mencionar tan solo algunas. Tampoco tenemos ahí cuentos con una finalidad estética o una realización poética que intenten independizarse de su referente y fulgurar con luz propia. No, lo que realmente tenemos ahí es un discurso cuya mayor preocupación es demostrar que ha sido tomado de la comunidad (no del habla) y que ha sido construido por un conjunto de voces autóctonas (no por un autor).

Estas características del registro del relato quedan evidenciadas en otra obra que también convierte la tradición oral en objeto de estudio mediante el mismo mecanismo. Se trata de *Taruca: La venada*, una compilación bilingüe que presenta textos en quichua y en castellano. Ahí, en el prólogo, los autores explican que los textos presentados, primero, tienen una autoría grupal porque son fruto de “un trabajo de muchos y un trabajo de todos”, un trabajo que contó con “la participación voluntaria y generosa de todas aquellas personas que hicieron la narración”; y, segundo, explica que los textos “se los ha ‘editado’

7. García, Juan (1988). *Cuentos y décimas afroesmeraldeñas*. Quito: Abya Yala.

en el sentido lingüístico del término, esto es, enmendando lapsus que resultaban obvios, repeticiones no intencionales, etc.”⁸, lo cual quiere decir que no hicieron una transcripción lingüística, que se liberaron de las características del habla.

3. La pesca

Resulta curioso que muchos investigadores, aunque emplean el registro del relato para convertir la tradición oral en objeto de estudio, manifiestan que sus textos son resultado de una transcripción lingüística. Así sucede, por ejemplo, en *Mariangula y otros aparecidos*: “La transcripción de los cuentos populares que aparecen en estas páginas está ceñida a las normas técnicas establecidas para la versión de la literatura oral al código escrito”⁹ (A propósito: ¿cuáles son esas normas técnicas?, ¿quién las estableció?). Así también sucede en *Mitos y leyendas de Colombia*: “Los relatos fueron transcritos directamente de la narración hecha por informantes indígenas bilingües”¹⁰.

¿Por qué razón algunos investigadores afirman que realizaron una transcripción lingüística si basta con leer la primera línea de los textos que han recogido para saber que su preocupación no fue el habla? Tengo dos posibles respuestas que no son necesariamente excluyentes. Primero: la transcripción lingüística genera la impresión de que el resultado es más fidedigno, menos manipulado, con un mayor grado de supuesta pureza en su constitución, de manera que el investigador siente, equivocadamente, que no ha provocado alteraciones en la tradición oral. Segundo: la transcripción lingüística, por dirigirse a un público especializado, goza de mayor prestigio en el ámbito académico, por lo que el investigador siente que si se inscribe en ese formato su resultado gozará de mayor legitimidad.

El caso de Carvalho-Neto en este sentido es bastante diciente. A inicio de la década de los sesenta, recorrió con su equipo de estudiantes las provincias de Bolívar, Carchi, Cotopaxi, Chimborazo, El Oro, Imbabura, Pichincha y Tungurahua, en Ecuador, anotando en sus cuadernos de apuntes las historias que las personas les contaban. Sin embargo, cuando unos meses después publicaron esas historias en formato de libro, bajo el sello editorial de la Universidad Central del Ecuador, sintieron que algo había fallado: “nos pareció sorprendente la pobreza de quichuismos en las piezas recogidas, tal vez por haberse procesado la investigación en Quito, en donde el idioma castellano predomina”¹¹.

Efectivamente, a diferencia de lo que hicieron Jara y Moya en *Taruca: La venada*, Carvalho-Neto y su equipo no habían procesado la información recogida con una participación activa y directa de la misma comunidad, sino que se la habían llevado a Quito para manipularla ellos por su propia cuenta. La causa del problema que habían detectado radicaba, entonces, en que no habían efectuado un proceso intenso y extenso de socialización con la comunidad, un proceso que les permitiera involucrarse socialmente para conocer la cultura, la historia y la situación social de cada zona, como sí lo hicieron Jara y Moya, quienes permanecieron durante una década interactuando con la comunidad para obtener los textos que luego presentaron en formato de libro.

Sin embargo, Carvalho-Neto no lo entendió de esa manera. Para él, la causa del problema había sido el cuaderno de apuntes: la miopía de su espíritu positivista le impidió ver que el problema no era el instrumento empleado sino el método seguido. De ahí, pues, que la solución que encontró fue entregarle a cada uno de los miembros de su equipo una grabadora. El resultado se evidenció unos años después en el segundo y tercer volúmenes de relatos folclóricos que publicó: todos los relatos ahora fueron presentados bajo una transcripción lingüística. Rebosante de confianza y tranquilidad, Carvalho-Neto mostraba en la introducción la plena conciencia de saber a quién se estaba dirigiendo y a quién no estaba dirigido su libro: “Sin duda, tales características [de la transcripción lingüística] dificultan muchísimo

8. Jara, Fausto & Moya, Ruth (1982). *Taruca: La venada. Literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha, Ministerio de Educación, p. 11.

9. Hidalgo, Laura (2007). *Mariangula y otros aparecidos*. Quito: Eskeletra, p. 13.

10. Villa, Eugenia (1991). *Mitos y leyendas de Colombia*. Quito: Iadap, p. 7.

11. Carvalho-Neto, Paulo de (1994). *Cuentos folklóricos del Ecuador* (Sierra y Costa). Quito: Abya Yala, p. viii.

la lectura de esta obra, la cual, a primera vista parece estar llena de imperfecciones, cuando, en verdad, lo que se quiere es captar la narrativa oral ecuatoriana, con impecable fidelidad. Estoy seguro que los estudiosos de los próximos siglos sabrán sacar provecho de tantos cuidados”¹².

El engaño en que cayó Carvalho-Neto fue creer que trasladar el habla de un informante al código escrito era mostrar ‘con impecable fidelidad’ la tradición oral o la narrativa oral ecuatoriana, como él la llama. Craso error. Carvalho-Neto no pudo percatarse, primero, de que la tradición oral era un fenómeno cultural inconmensurable que resultaba imposible de contener en una hoja de papel; segundo, tampoco logró comprender que ni la transcripción lingüística ni el registro del relato son procedimientos que permiten extraer la tradición oral de su estado natural, o vaciarla en el molde de la escritura, sino que únicamente son procedimientos para convertir la tradición oral en un objeto de estudio, es decir, en una construcción que aparenta ser el fenómeno natural.

Ese tipo de errores o de autoengaños, que son de carácter epistemológico, los siguen cometiendo actualmente algunos investigadores de la tradición oral que, desde la transcripción lingüística o desde el registro del relato, proceden como si fuesen pescadores. Lo primero que ellos hacen es tejer las redes que requieren para atrapar los tipos de peces que desean conocer, bien sea peces lingüísticos o peces narrativos. Luego lanzan esas redes al mar de la tradición oral, a ese oleaje de discursos que se entrecruzan y se atraviesan a cada instante formando profundas articulaciones en las que habitan miles y miles de especies submarinas. Al rato recogen sus redes con los pocos peces que logran atrapar en la superficie, peces que mueren apenas salen del agua, independientemente de si son lingüísticos o narrativos. De ahí se van con sus pescados a la fábrica procesadora, en donde les quitan las escamas, las espinas, las vísceras, los cortan en trozos, los alían y los enlatan. Y, por último, llevan esos pescados enlatados al mercado editorial en donde son vendidos con una etiqueta que asegura que ahí adentro está contenido el mar, es decir, la tradición oral.

4. Representación literaria

El escritor, a diferencia del investigador, no acude al mar de la tradición oral como un pescador que quiere explotar los recursos que logra atrapar. Tampoco acude como un navegante que desea explorar los horizontes y las profundidades viviendo experiencias de gran intensidad. No, el escritor no acude al mar de la tradición oral porque él, realmente, siempre ha vivido en ese mar, él hace parte de la tradición oral. Por esa razón cuenta con la capacidad de convertirla en objeto de estudio mediante la representación literaria.

Ahora bien, la representación literaria, a diferencia de la transcripción lingüística y del registro del relato, no pretende mantener una relación de dependencia con su referente, es decir, con aquel fenómeno natural que resulta imposible de extraer del espacio y del tiempo en que sucede. No, la representación literaria no quiere demostrar una fidelidad hacia el habla ni quiere demostrar que es una construcción elaborada por la comunidad. Lo que le interesa más bien es independizarse totalmente de aquello que está representando, ser totalmente autónoma. La representación literaria quiere ser creadora de una tradición oral que, incluso, sea más intensa, más fuerte, más condensada y esplendorosa que el fenómeno natural en sí mismo.

La transcripción lingüística y el registro del relato son constructos que fingen o emulan algunas de las condiciones que la tradición oral tiene en su estado natural. La representación literaria también es un constructo, pero no finge ni emula nada: crea las condiciones para que el lector sienta que ahí, en el texto que tiene frente a sus ojos, está presente la tradición oral, de un modo mucho más fulgurante que si estuviera escuchando a una señora contarles una historia a sus nietos, en un rancho donde una olla hierve en el fogón, mientras su marido, afuera, silva a las reses bajo una llovizna que humedece la tierra.

12. Carvalho-Neto, Paulo de (1994). *Cuentos folklóricos del Ecuador (Sierra y Costa)*. Quito: Abya Yala, p. ix.

La representación literaria, al convertir la tradición oral en un objeto de estudio, presenta tres tendencias: una está inclinada a crear el habla, como si se tratara de una versión estilizada de la transcripción lingüística; la otra tendencia está encaminada a crear un contenido de carácter legendario, como si se tratara de una versión pulida del registro del relato; y la tercera está inclinada a crear los contextos que se articulan en la tradición oral. Por supuesto, ninguna de estas tendencias es excluyente; por el contrario, las tres se presentan muy frecuentemente de manera simultánea en los textos literarios. Pero veamos a continuación algunos ejemplos donde claramente se pueden diferenciar cada una de las tres tendencias.

En las siguientes dos estrofas del poema “Chimbo”, se puede apreciar una creación del habla del pueblo afro-ecuatoriano. El escritor, aprovechando todo el capital cultural que posee por hacer parte de esa tradición oral, es capaz de generar, en el código escrito, una sonoridad rítmica que, sin valerse de ningún artificio tipográfico, retumba al son de los tambores:

Me habís embrujado, morena,
ya me tenés amarrao,
me tenés que causo pena,
ya me tenés de tu lao.

Habís velao mi retrato
–una vela a cada lao–,
me habís dao tripa de gato
o tal vez me habís fumao¹³.

En el siguiente fragmento del libro *El recuerdo de los abuelos. Literatura oral aborigen*, se evidencia claramente la tendencia de crear un contenido de carácter legendario. De entrada, en las primeras palabras, el lector es lanzado al tiempo sin tiempo que remite a una retórica basada en el lenguaje mítico de la tradición oral:

Cuenta la leyenda que había un águila asesina que capturaba a los niños con sus garras o su afilado pico con el objeto de devorarlos.

La gente comentaba preocupada estos terribles acontecimientos en presencia de los hermanos Cuillur, los hermanos Estrella.

Los jóvenes se la pasaban pensando cómo atrapar al águila hasta que se les ocurrió una estratagema audaz: colocarían una pega especial en la piedra en la cual solía posarse el ave¹⁴.

Por último, en el siguiente fragmento de la novela *El mundo es ancho y ajeno* se puede apreciar la tercera tendencia de la representación literaria, aquella tendencia que crea los contextos que se articulan en la tradición oral. Aquí aparecen los espacios en que las personas se reúnen, el momento en que llevan a cabo ese ritual, las performances que ejecutan, las actitudes que asumen, el modo como se relacionan de acuerdo a los roles que asumen, los alimentos que ingieren y muchos otros discursos que se atraviesan y entrecruzan formando sistemas de significación:

Durante las noches, grupos de comuneros hacían fogatas con porciones de paja venteada y en ellas asaban chiclayos. Parlaban alegremente saboreando las dulces tajadas y después masticaban la coca mientras alguien contaba un cuento. Una vez Amadeo Illas fue requerido para que narrara y contó la historia de ‘Los rivales y el juez’. En cierta ocasión la narró en el pueblo y un señor que estuvo escuchando dijo que encerraba mucha sabiduría. Él no consideraba nada de eso, porque no sabía nada de justicia, y solamente la relataba por gusto¹⁵.

13. Preciado, Antonio (2009). *Tal como si juntáramos campanas: Antología esencial 1961-2009*. Buenos Aires: Continente, p. 11.

14. Moya, Ruth (1993). *El recuerdo de los abuelos. Literatura oral aborigen*. Quito: El Conejo, p. 18.

15. Alegría, Ciro (1982). *El Mundo es ancho y ajeno*. Lima: Alianza, p. 185.

5. Las otras posibilidades

Los investigadores, para legitimar sus trabajos de acuerdo a la episteme de nuestra época, deben proceder de la siguiente manera: fijar un objeto de estudio, aislarlo de todo aquello que pueda darle sentido, someterlo a la violencia de una interpretación, imponerle una organización ajena a su naturaleza y obligarlo a la obediencia de una legislación teórica, todo desde una posición arrogante que se declara a sí misma como la única verdad.

Los investigadores que han centrado su atención en la tradición oral se han encontrado con un grave problema: ¿cómo analizar la tradición oral si es imposible extraerla del espacio y del tiempo en que ocurre?, ¿cómo llevarla hasta la mesa del laboratorio si se trata de un fenómeno inconmensurable?, ¿cómo someterla a una observación analítica si solo se la puede contemplar en la inmensidad de su estado natural? Es por eso que la mayoría de investigadores de la tradición oral, en busca de una legitimidad epistémica, han tenido que inventar o acudir a un constructo que finja ser la tradición oral (transcripción lingüística y registro del relato) o que la vuelva a crear (representación literaria). Así lo hizo Propp¹⁶: analizó la tradición oral rusa fijando su objeto de estudio en las narraciones que había elaborado Alexander Afanassiev¹⁷ mediante el registro del relato. Así lo hizo también Lévi-Strauss¹⁸: estudió la tradición oral de los indígenas amazónicos estableciendo su objeto de estudio en las transcripciones lingüísticas que él mismo realizó de los mitos que recabó. Y así lo hizo Soriano¹⁹: interpretó la tradición oral de las comunidades campesinas de Francia enmarcando su objeto de estudio en los cuentos de hadas que Charles Perrault²⁰ había escrito mediante la representación literaria.

Sin embargo, ninguno de esos tres procedimientos logra capturar toda la complejidad e inmensidad de discursos que posee la tradición oral cuando se la contempla en la comunidad, cuando se la concibe como una práctica arraigada en la memoria colectiva. Por supuesto, no se trata de considerar a la oralidad como ontológicamente superior a la escritura, un error que, de acuerdo a lo que explica Derrida²¹, se origina a raíz del esencialismo que pretende dotar de pureza al habla negándole su historicidad. No, en realidad, ninguno de esos tres procedimientos logra capturar la complejidad e inmensidad de la tradición oral porque la sacan de su espacio y de su tiempo, de su momento y de su lugar, la neutralizan y la esterilizan. Lo que hacen esos tres procedimientos, en términos de Deleuze y Guattari²², es propiamente crear un calco de la tradición oral, es decir, una reproducción mecánica que falsifica lo real. Por esa razón, los habitantes del Valle de Upar, cuando escucharon las historias de su tradición oral en una grabadora de cinta magnetofónica, no pensaron que ahí estaba conservada la riqueza narrativa de su comunidad, sino que más bien sintieron que ahí, en esa reproducción, en ese calco, en ese objeto de estudio, se había desfigurado su tradición oral. Así lo cuenta Zapata Olivella:

Frente al aparato mágico que reproducía la voz al instante, nuestros campesinos sintieron que estaban en presencia de un invento demoníaco. Los más inteligentes exclamaban:

—Esa bruja tiene más memoria que un loro.

Otros supersticiosos, como nos ocurrió con los nativos del antiguo enclave cimarrón de Uré, se negaron a cantarnos los trisagios gregorianos preservados durante siglos como si los hubieran aprendido de sus antepasados negros.

—Ustedes se llevarán nuestras voces y nos quedaremos mudos²³.

16. Propp, Vladimir (1977). *Morfología del cuento* (Tercera ed.). (L. Ortiz, Trad.) Madrid: Fundamentos.

17. Afanassiev, Alexander (1985). *Cuentos populares rusos*. Barcelona: Pomaire.

18. Lévi-Strauss, Claude (2002). *Mitológicas: De la miel a las cenizas*. Vol. 2. (J. Almela, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

19. Soriano, Marc (1972). *Los cuentos de Perrault*. Madrid: Crítica.

20. Perrault, Charles. *Cuentos*. Quito: Libresa.

21. Derrida, Jacques (1971). *De la gramatología* (Ó. del Barco, C. Ceretti & R. Potschard, Trans.) Buenos Aires: Siglo Veintiuno, pp. 56-57.

22. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vásquez & U. Larraceleta, Trans.) Valencia: Pre-textos, pp. 18-19.

23. Zapata Olivella, Manuel (2005). *¡Levántate, mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Educar, p. 327.

¿Será posible efectuar una investigación de la tradición oral que sin perder su legitimidad académica se libere de las condiciones impuestas por la episteme de nuestra época? ¿Será posible analizar la tradición oral como un fenómeno que no necesita ser fijado por escrito ni trasladado a ningún otro código, un fenómeno vibrante, en movimiento, dinámico y cambiante? ¿Será posible investigar la tradición oral en su propio territorio, observándola en su estado natural, allá en donde sucede? ¿Será posible estudiar la historia que la abuela le cuenta a sus nietos sin transformarla en un objeto de estudio?

Referencias

- Afanassiev, A. (1985). *Cuentos populares rusos*. Barcelona: Pomaire.
- Alegría, C. (1982). *El mundo es ancho y ajeno*. Madrid: Alianza.
- Blanche-Benveniste, C. (1998). *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura* (L. Varela, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Carvalho-Neto, P. de (1994). *Cuentos folklóricos del Ecuador. Sierra y Costa*. Quito: Abya Yala.
- Certeau, M. d. (1996). *La invención de lo cotidiano* (Vol. 1). México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vásquez & U. Larraceleta, Trads.) Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología* (Ó. del Barco, C. Ceretti & R. Potschard, Trads.) Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- García, J. (1988). *Cuentos y décimas afroesmeraldeñas*. Quito: Abya Yala.
- Hidalgo, L. (2007). *Mariangula y otros aparecidos*. Quito: Eskéletra.
- Jara, F., & Moya, R. (1982). *Taruca: La venada. Literatura oral quichua del Ecuador*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha, Ministerio de Educación.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mitológicas: de la miel a las cenizas* (Vol. 2). (J. Almela, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Moya, R. (1993). *El recuerdo de los abuelos*. Quito: El Conejo.
- Perrault, C. (2000). *Cuentos*. Quito: Libresa.
- Preciado, A. (2009). *Tal como si juntáramos campanas*. Buenos Aires: Continente.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento* (Tercera ed.). (L. Ortiz, Trad.) Madrid: Fundamentos.
- Soriano, M. (1972). *Los cuentos de Perrault*. Madrid: Crítica.
- Villa, E. (1991). *Mitos y leyendas de Colombia*. Quito: Iadap.
- Zapata Olivella, M. (2005). *¡Levántate, mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Educar.

El problema de la objetividad y el enfoque del conocimiento situado en *Jonatás y Manuela* de Luz Argentina Chiriboga

SANDRA CARBAJAL GARCÍA
Universidad Central del Ecuador
scarbajal@uce.edu.ec

RESUMEN

En este artículo se confronta el problema de la objetividad del conocimiento en la novela *Jonatás y Manuela* de Luz Argentina Chiriboga. La obra, que narra hechos de la esclavitud latinoamericana, se inscribe en la tradición de la novela afroecuatoriana, de la que la autora sería la primera y más potente representante mujer en Ecuador. En la primera parte, se contextualiza la obra en la cultura ecuatoriana de los noventa y se analiza al lenguaje como entidad inestable, por lo que se plantea a la literatura como concepto en constante fluctuación. Posteriormente, se aborda la categoría de género como construcción social que posibilita el análisis de las relaciones sociales entre los sexos y de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Finalmente, se fundamenta el concepto de conocimiento situado como marco para la representación de la mujer esclava en la historia del Ecuador.

Palabras claves: literatura, género, objetividad, conocimiento situado, negritud

Introducción

La literatura como toda forma de conocimiento da cuenta de las diversas perspectivas y subjetividades particulares de los sujetos inmersos en sus propias experiencias y condiciones sociales. Desde esta perspectiva y a partir de los postulados de la crítica feminista, se plantea el estudio de *Jonatás y Manuela* con fundamento en la idea de que todo conocimiento se produce en situaciones históricas y sociales particulares. En la obra, la voz narrativa femenina cuenta la historia de tres generaciones de esclavos, cuya última parte vislumbra los hechos históricos previos a la Independencia del Ecuador, donde se reconoce la participación de la mujer negra en las gestas libertarias. Las acciones tienen como protagonistas a tres mujeres negras que encarnan la fuerza, el dolor y la valentía de una raza que es parte constitutiva y fehaciente de nuestra historia, por lo que la autora censura la situación de exclusión en la que viven los grupos negros en el Ecuador, específicamente las mujeres que portan la triple condición de marginalidad: son excluidas por ser mujeres, por ser negras y por ser esclavas.

1. Luz Argentina Chiriboga en el contexto de la literatura ecuatoriana

Argentina Chiriboga (1940), cuya obra se inscribe en la tradición de la literatura afroecuatoriana de la que sería la primera representante mujer en el Ecuador, incursiona en la literatura a partir de la

década de los 90 del siglo XX. Hasta el momento, ha consolidado una trayectoria literaria significativa (publica de manera permanente) y ha hecho de la práctica de la escritura parte fundamental de su proyecto de vida. Su obra ha suscitado una importante recepción en el país y en el exterior (forma parte de antologías nacionales e internacionales y ha sido traducida a distintos idiomas).

Hay que señalar que los 90 constituyen una década importante en el campo cultural y literario del país, pues la narrativa de la mujer ecuatoriana despunta para de ahí en adelante afirmarse como escritura prolífera y prominente (hoy en día se habla del “otro” boom de la literatura ecuatoriana del siglo XXI). Con este giro en la literatura ecuatoriana, que antes contaba con pocos nombres representativos en la narrativa escrita por mujeres (muchos no se conocen todavía), los estudios de género entran en vigencia, aunque se considera que aún son pocos los trabajos críticos que se llevan a cabo sobre el tema (comentarios breves, ponencias en congresos, reseñas publicadas en revistas y varias antologías principalmente sobre cuentos escritos por mujeres).

El contexto ecuatoriano de la década de los 90 se presenta marcado por transformaciones que emergen de las luchas sociales por el reconocimiento de los derechos humanos encauzados hacia ideales de libertad, justicia e igualdad de oportunidades para los grupos históricamente excluidos. Es significativo el primer levantamiento indígena nacional de 1990 que sienta las bases para lo que Ayala Mora señala como “el nuevo proyecto nacional de la diversidad, que avanzará junto con el gran esfuerzo de forjar una sociedad intercultural”¹. En este panorama nacional se inscriben también nuevas demandas de los sectores mestizos de clase media, de grupos afroecuatorianos y de colectivos de mujeres que, por varias décadas, habían pugnado por su reconocimiento y participación en el ámbito público del país. Es así que la mujer ecuatoriana, para la década de los 90, había logrado algunas conquistas sociales que posibilitaron su intervención en la vida política y cultural del país. La palabra de la mujer se instala en el ámbito literario de manera significativa a partir de la década de los 80 y 90, de ahí que Miguel Donoso Pareja en la *Antología de narradoras ecuatorianas* observe que durante los primeros 70 años del siglo XX solamente se registran 10 autoras de cuentos (solo siete publican libros) mientras que entre 1980 y 1996 (son tan solo dieciséis años) se registran 18 y “todas con libros a su haber”².

En este contexto emerge la obra de Luz Argentina Chiriboga quien junto a otras escritoras que publican narrativa desde los años 50 (las más notables son Eugenia Viteri con dos novelas y cuatro libros de cuentos y Alicia Yáñez Cossío con doce novelas y dos obras de cuentos) se constituyen en precursoras del género narrativo de la literatura escrita por mujeres. Además de narrativa, Chiriboga ha escrito poesía (siete obras), ensayo y libros de ecología. Hasta el momento ha publicado siete novelas: *Bajo la piel de los tambores* (1991), *Jonatás y Manuela* (1994), *En la noche del viernes* (1997), *Cuéntanos, abuela* (2002), *Desde la sombra del silencio* (2004), *La nariz del diablo* (2010), *Prohibido olvidar*, y dos libros de cuento: *Este mundo no es de las feas* (2006) y *Diáspora* (1997). También cuenta con una valiosa producción ensayística donde resalta la colección: *Escritores esmeraldeños* (1995), publicada en tres tomos.

En narrativa ha cultivado de manera consistente tanto el cuento como la novela, por lo que su obra constituye un corpus apropiado para interpelar los significados tradicionales en torno al sujeto femenino que, en Ecuador, todavía persisten pues la situación de la mujer ha cambiado muy poco. Si bien contamos con una Constitución (2008) que declara que Ecuador es un país de derechos y que promueve la representación paritaria de mujeres y hombres en el ámbito público, los ecuatorianos somos testigos a diario de situaciones de vulnerabilidad y abuso que sufren las mujeres: acoso sexual en el ámbito académico y laboral, violencia política e intrafamiliar, casos de femicidios, entre otros. Todo esto revela que la mujer sigue siendo oprimida por su condición de “sujeto pasivo, débil, inferior”, estereotipo

1. Enrique Ayala. *Resumen de Historia del Ecuador*, p. 126.

2. Miguel Donoso Pareja. *Antología de escritoras ecuatorianas*, p. 30.

sustentado en el determinismo biológico que ha instituido relaciones de género en función de un orden social de hegemonía masculina.

2. Literatura, un concepto en constante fluctuación

La literatura es el arte de la palabra, es visión de mundo, es ficción, es ideología. La literatura es representación del mundo, de la vida y de los sujetos que envueltos en sus pasiones, miedos y deseos libran a diario las pruebas, los sabores y los sinsabores de su propia existencia. Pretender precisar el significado de la literatura sería vano pues como afirma Scott “quienes quisieran codificar los significados de las palabras librarían una batalla perdida, porque las palabras, como las ideas y las cosas que están destinadas a significar, tienen historia”³. Con sustento en la epistemología posestructuralista se analiza el fenómeno literario como proceso histórico pues se reconoce que los conceptos, como las palabras y los significados, se encuentran en constante fluctuación, sin sujeción literal ni significación fija.

Los significados tienen historia, estos se ven constantemente modificados en el proceso dinámico del lenguaje que evoluciona junto a los sujetos que lo producen, de quienes es también parte constitutiva. Tanto el lenguaje como el sujeto son entidades inestables e imprecisas que jamás pueden presentarse de manera fija ni unificada. Dichos significados son también parciales, movedizos e inestables. Frente a esa inconstancia de los significados se presenta el sujeto posicionado y crítico, de ninguna manera ingenuo, ni inocente. Donna Haraway se refiere a la práctica crítica y reflexiva

capaz de reconocer nuestras propias “tecnologías semióticas” para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas del mundo “real”, que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada⁴.

Si se reflexiona de manera crítica en la evolución histórica del concepto de literatura, se encontrará que, como toda forma de conocimiento, la literatura presenta diversas acepciones, enmarcadas en un tiempo y lugar, que no hacen otra cosa que enfatizar el carácter fluctuante de los significados y valores que han sustentado su concepción y desarrollo. Así, durante mucho tiempo (XVIII), se abordó a la literatura principalmente como instrumento ideológico útil para el adoctrinamiento del sujeto, por lo que se proclamó la supremacía del contenido sobre la forma; mientras que posteriormente se la entiende en relación con las obras de carácter ficcional, lo que dio predominio a la forma sobre el contenido⁵. Así, la literatura se presenta, a través de la historia, como un concepto en constante fluctuación.

Terry Eagleton, al hacer un recorrido histórico de la teoría literaria, llega a la conclusión de que los juicios de valor, que son históricamente variables, son elementos constitutivos del fenómeno literario y que dichos valores “no se refieren exclusivamente al gusto personal sino también a lo que dan por hecho ciertos grupos sociales y mediante lo cual tienen poder sobre otros y lo conservan”⁶. Esto equivale a abordar a la literatura como campo de poder expresado en las diferencias sociales que impone; por lo tanto, el concepto de literatura también fluctúa en cuanto a la situación de los sujetos y al tipo de relación que estos establecen.

Hay una perspectiva crítica, con respecto a los valores sociales, que atraviesa la producción literaria de Argentina Chiriboga, tanto en su poesía, narrativa y ensayo. Se trata de una posición insurgente con respecto a las prácticas de los grupos hegemónicos que ejercen poder sobre los otros, los negros, por considerarlos seres inferiores, defectuosos, perversos, ínfimos. La escritura literaria es el espacio donde la autora declara y censura la situación de exclusión en la que viven los grupos negros en el Ecuador,

3. Joan Scott. *El género: Una categoría útil para el análisis histórico*, p. 265.

4. Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, p. 8.

5. Los formalistas rusos, por ejemplo, apartaron el análisis del contenido de las obras literarias pues lo consideraron como mera motivación de la forma.

6. Terry Eagleton. *Una introducción a la teoría literaria*, p. 28.

específicamente las mujeres que portan la doble o triple condición de marginalidad: son excluidas por ser mujeres, por ser negras y, en el caso de *Jonatás y Manuela*, por ser esclavas. Su voz es un llamado al despertar de una sociedad, la América mestiza, que aún espera y camina hacia la esperanza de un mundo más justo, principalmente, para “la gran mayoría en pie”, los grupos históricamente excluidos.

Suelta mi trenza
para que dance
en el mojado viento...
Vuela, bailotea,
con asustadas alas
El africano que despierta y canta
es el que habita mi cuerpo
el que recorre la América mestiza
cargando cocos, semilla y tiempos [...] hemos roto las fronteras impuestas
mis hermanos indios
mis gemelos negros,
somos la gran mayoría en pie;
fíjate bien, que no te confundan
los slogans,
es siempre el mismo africano
solidario y cimarrón
el que sobre el camino encuentro.

Luz Argentina Chiriboga es reconocida como una asidua defensora de los derechos humanos de la mujer negra y de la cultura afro-ecuatoriana, por lo que su obra narrativa puede leerse como un proyecto feminista de legitimación de la palabra de la mujer ecuatoriana en el ámbito social, político y literario del país, pues desde una mirada crítica de la historia y de la cultura ecuatoriana contribuye a la formulación de versiones alternativas en torno al mundo y al sujeto afroecuatoriano. En su proyecto subyace la propuesta de una estética que busca posicionar la palabra de la mujer en la literatura como vía de representación protagonista del sujeto femenino, en este caso, la mujer negra ecuatoriana.

3. La literatura en clave de género

La literatura, como toda forma de conocimiento, da cuenta de las diversas perspectivas y conciencias de los sujetos, de las relaciones constitutivas entre individuos y grupos sociales, por lo que abordarla en clave de género, desde la teoría feminista, que “considera al género como ordenador social y como categoría significativa”⁷, implica trastocar el sentido determinista que ha dominado los campos del conocimiento para, a través de este enfoque, procurar nuevas representaciones del sujeto y de sus posicionamientos frente al mundo y a la vida, desde una perspectiva crítica que cuestione dicho orden social de desigualdad que ha imperado en el mundo. Según Joan W. Scott, la acepción más reciente de género denota

rechazo al determinismo biológico implícito en el empleo de términos tales como “sexo” o “diferencia sexual”. Género resalta también los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad. Quienes se preocuparon de que los estudios académicos en torno a las mujeres se centrasen de forma separada y demasiado limitada a las mujeres, utilizaron el término “género” para introducir una noción relacional en nuestro vocabulario analítico⁸.

7. Norma Blázquez, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, p. 28.

8. Joan Scott. “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, p. 2.

La categoría de género fue introducida, en primera instancia, como forma de inclusión de las mujeres en la historia, una que dé cuenta de las experiencias de las mujeres desde “las continuidades y discontinuidades y las desigualdades persistentes, así, como experiencias sociales radicalmente diferentes”⁹.

En una sociedad de dominación masculina, la literatura como conocimiento e institución ha sustentado, por mucho tiempo, los valores del sistema patriarcal¹⁰ que ha oprimido a las mujeres en su condición de escritoras, lectoras, y de sujetos viables de representación. Eso explica la ausencia de las mujeres en la historiografía literaria y la ardua disputa que tuvieron que sobrellevar las valientes que se atrevieron a incursionar en los herméticos círculos literarios de dominación masculina, por lo que quedaron expuestas a la sanción y al repudio¹¹. Sonia Manzano Vela, prominente representante de la literatura de mujer en Ecuador considera que

por centurias la mujer no confrontó, no transgredió, no subvertió la hegemonía patriarcal, por lo que ha sido la gran ausente de la Historia y del Arte. (...) El corpus representativo de la mujer escritora está conformado por ausencias escandalosas, más que por presencias tangibles. La mujer tuvo que transgredir la vida para poder romper ese velo de silencio que le impedía ingresar al lenguaje como creadora. Tuvo que atravesar códigos sociales rígidos, resistencias familiares inamovibles y hasta se vio precisada a vencerse a sí misma para sofocar ese complejo de culpa que le acarrea saberse portadora del riesgoso virus de la creatividad¹².

La incursión de la mujer en el ámbito literario que, en el caso del Ecuador, se consolida a partir de la segunda mitad del siglo XX, constituyó, en muchos casos, un intento por inscribir, en el debate nacional, las peculiaridades de las experiencias de las mujeres, sus condiciones y posicionamientos. En la obra *Jonatás y Manuela*, de la ecuatoriana Luz Argentina Chiriboga, ese empeño se evidencia a través de la voz narrativa femenina que cuenta los hechos históricos previos a la independencia del Ecuador desde el punto de vista del exiliado, del otro, del esclavo desarraigado de su África natal. Se trata de una mirada diferente de la historia ecuatoriana, que evidencia las distintas experiencias y desigualdades sufridas por un grupo social marginado que, sin embargo, ha contribuido de manera significativa en la consecución de un proyecto nacional con base en la libertad del pueblo ecuatoriano. Resalta, en la obra, la situación de explotación que viven las mujeres negras, sumidas en distintas posiciones de temor, rabia, fe y espera.

Las mujeres, en giros alrededor de las llamas y cubiertas las cabezas con chalinas, al ver aparecer rostros de sus dioses exclamaron, en una alianza de voces para derrotar a las viruelas:

–Óyenos, Changó, escúchanos, Ogún, atiéndenos, Yemayá, míranos, Obatalá, intercede por Ba-lunda, Elleguá, no la desampares, Ogún, senos propicio.

Les acosaron la nostalgia y la desgracia más terrible de todas las desgracias, el destierro. ¿Dónde proveerse de alegrías? ¡Cómo extrañaba su África! La imagen de su Alto Níger se ensanchaba día a día, noche a noche, como la luna cuando está agrandando sus facciones. ¡Hasta cuando esta espera acrecentada diariamente, en cada segundo, en cada hora, en cada mes, en cada año, como los objetos vistos a través de una lupa!¹³.

La historia trata de la vida de tres mujeres negras que representan tres generaciones: la abuela Ba-Lunda, su hija Nasakó y la nieta Jonatás. El vínculo familiar que las une es determinante en las distintas situaciones y posicionamiento que viven estos personajes.

9. *Ibíd.*, p. 4.

10. Concepto desarrollado por Kate Millet en su obra *Sexual Politics* publicada en 1970.

11. Se puede mencionar el caso de la mexicana Sor Juana Inés de la Cruz que por su condición de mujer intelectual y escritora fue condenada, o el de Dolores Veintimilla de Galindo, en nuestro país, quien sufrió vituperio y censura por parte de una sociedad puritana y conservadora. Como las dos, hay tantos y tantos casos que nombrarlos sería una tarea en gran medida dilatada.

12. Sonia Manzano. Palabra de mujer, entre el puritanismo y el desenfado, Ponencia expuesta en el Encuentro de las jornadas por la paz organizado por el Consejo Provincial del Pichincha, p. 3.

13. Luz Argentina Chiriboga. *Jonatás y Manuela*, p. 12.

Ba-Lunda, cuando era muy joven, fue capturada, junto a su pequeña hija, para ser conducida por negociantes negreros desde África hacia Cádiz, y de ahí hacia América, donde ambas serían comercializadas como esclavas. El contexto de la obra corresponde a las últimas décadas del siglo XVIII, años de esclavitud de los negros y tiempos previos a los movimientos independentistas del Ecuador de 1822. Ba-Lunda fue confinada de su África natal, donde había crecido libre y donde había amado a Jabí, su negro querido, cuyo recuerdo la asistirá hasta el día de su muerte.

El mar que siempre fue parte de ellos, los llevaba, con cadencias de mujer, a tierras desconocidas. (...) Ba-Lunda creyó que sería agradable oler el perfume del mar en sus profundidades, quizá estaría colmado de fragancias semejantes a las de los nardos que le llevaba su Jabí cuando eran enamorados. ¿Qué sería de él?¹⁴

Ba-Lunda por momentos pierde la fe, aunque, en medio de la desolación, se aferra más a Oddán. Es violada, maltratada y agraviada en cuerpo y alma. Sufre el odio en toda su dimensión, odio que supera al miedo, y el deseo de venganza, junto al impulso maternal, la mantendrá viva. Al ser comprada como esclava pierde definitivamente su libertad; no le queda nada, excepto su hija. Incluso su nombre le es arrebatado; la despojan de su identidad pues, de ahí en adelante, se llamará Rosa Jumandi. Sin poder superar la melancolía por la pérdida de cuanto había sido suyo en África, su hogar, comete asesinato. Como acto de venganza, envenena, sin ser descubierta, al mayordomo y al sacerdote jesuita, dueño de los cañaverales donde trabajaban los esclavos. Después siente remordimiento y desesperanza pues comprende que, aunque mueran sus malvados amos, nunca recuperará su libertad.

En el marco de los estudios de género aplicados al campo literario y de acuerdo al análisis que hace Scott sobre la categoría de género, se considera el enfoque relacional que establece el vínculo social entre los sexos al considerar “que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres”¹⁵. En la obra de Chiriboga se advierte dicho vínculo relacional porque tanto hombres como mujeres comparten la situación de opresión; ambos, considerados una raza inferior, son excluidos por un poder social que los somete y domina. Guillermo Núñez, que por muchos años se ha dedicado a estudiar las masculinidades, reconoce el aporte de la teoría feminista a este campo:

En la medida en que el feminismo creó las condiciones sociocognitivas para pensar en las mujeres y su posición en la organización social como identidades sociales e históricas (“las mujeres no nacen, se hacen”) y no destinos naturales, también creó la posibilidad de pensar en los hombres y su masculinidad como construcciones socioculturales e históricas. El concepto género fue fundamental en ese proceso. Es por eso que los estudios de género de los hombres y las masculinidades hunden su raíz más profunda en el feminismo¹⁶.

Los estudios de género, que se inscriben en el cuestionamiento al sistema patriarcal, posibilitó el estudio de las mujeres y de los hombres como sujetos de género. Así, las categorías de feminidad y de masculinidad no pueden ser concebidas de manera aislada, sino como parte de un sistema o estructura de género que determina el comportamiento y la ideología de los sujetos. En la obra de Luz Argentina Chiriboga se puede abordar la concepción de género como construcción social que marca la relación entre los sexos y entre lo que se ha normado como masculino y femenino:

La voz del amo insinuó una orden y ella estaba indefensa. Se protegió con una colcha, miró la cara del anciano; de sus comisuras, caían gotas de vino; sus ojos vidriosos se abrían y cerraban como los de un gato a punto de saltar sobre su presa. Le habló en el deseo de ganarse su voluntad, había pagado mucho dinero por tenerla. (...) La chica corrió hacia la puerta. Estaba cerrada. Comprendió la intención del patrón. Quiso agarrarla, la amenazó con el corte de una oreja si no accedía a sus deseos¹⁷.

14. *Ibíd.*, p. 24.

15. Joan Scott. “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, p. 6.

16. Guillermo Núñez. “Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian?”, p. 14.

17. Luz Argentina Chiriboga. *Jonatás y Manuela*, p. 111.

La construcción social del género se ha fundado en la relación de los cuerpos con el poder. El patrón, hombre blanco y viril, ejerce poder sobre los esclavos. La mujer negra, relegada al campo de lo femenino, que se establece como el espacio de lo excluido y lo subordinado, es tratada como objeto para la satisfacción sexual del hombre. Abordar al género como construcción social significa confrontar el determinismo biológico con el que se ha intentado explicar las diferencias sexuales y sociales entre hombres y mujeres para establecer la manera en que los cuerpos son limitados y fronterizados en función de una estructura de poder establecida. Mandoki, citado por Cabezas Almudena y Berná David dice que

los cuerpos, y más tarde, las subjetividades son limitadas, fronterizadas y topografiadas, tal cual se hace en los mapas con el territorio, con idénticas lógicas y objetivos: sujetar y construir a los individuos y a las poblaciones, delimitar sus formas y marcar la normalidad y la anormalidad, diferenciando lo propio y lo ajeno. Seguimos aquí la somatografía al ocuparnos de la relación del cuerpo con el poder, que puede entenderse como una representación del cuerpo o lo que viene siendo la inscripción del poder o de los poderes sobre los cuerpos¹⁸.

En *Jonatas y Manuela*, el cuerpo del hombre blanco porta la inscripción del poder, es quien ordena, quien viola, quien amenaza. La esclava se encuentra sujeta a ese poder, está limitada a obedecer a cambio de no perder la vida: “El superior la tomó por las muñecas, violento la puso boca arriba; ella cerró las piernas con intención de protegerse”¹⁹. Simone de Beauvoir fundamentó con clarividencia la exclusión y opresión de la mujer. Opresión que se encuentra bastante expuesta en la obra pues en el contexto de la esclavitud, el hombre blanco es quien ordena y amenaza a la esclava para satisfacer sus deseos sexuales. La mujer se encuentra indefensa por su condición de inferioridad frente al hombre (determinismo biológico) y, además, por su situación de esclava. Ha sido comprada como objeto sexual por lo que está obligada a satisfacer los deseos del amo. Beauvoir luchó contra el determinismo biológico que situaba a la mujer como ser humano inferior: el hombre es lo uno, la mujer lo otro, lo incompleto, lo subordinado. Idea claramente expresada en la su frase célebre:

No se nace mujer: llega una a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que revisite en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino.

Julia Kristeva valora el aporte de Beauvoir porque “se subleva contra la metafísica, pues es lo que confina a la mujer en el otro para presentarla como facticidad y como inmanencia y negarle el acceso a la verdadera humanidad, la de la autonomía y la libertad”²⁰. Con Beauvoir y otras críticas feministas, se incorpora en el debate literario la construcción social del género como perspectiva de análisis, pues el sexo y el género intervienen en las diversas dimensiones de la vida humana, y un conocimiento literario que no tome en cuenta dichas facetas del sujeto será considerado falible y dudoso. Así, la acepción contemporánea de género, desde un enfoque relacional, ha ampliado los alcances del término. El concepto de género sirve para “designar las relaciones sociales entre los sexos”, y es también “una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres. Género es, según esta definición, una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado”²¹.

Estudiar la literatura desde una visión crítica significa rechazar los intentos de definición sustancial, en cuanto tiene que ver con la historia, con los hombres, con las mujeres, con los sentidos del mundo, y en general con los conceptos cuyos significados se encuentran en constante fluctuación, lo que evidencia la necesidad de abordarla en el abanico multifacético de sus sentidos, desde la visión encarnada del sujeto, desde la parcialidad que significa situarse en el lugar particular que posibilite el cuestionamiento, la confrontación y la contradicción, como vías para la producción de conocimientos en el ámbito literario.

18. Almudena Cabezas y Serna Berná. “Cuerpos, espacios violencias en los regímenes biopolíticos de las modernidad. De maricas y homosexuales habitando “lo femenino””, p. 771.

19. Luz Argentina Chiriboga. *Jonatás y Manuela*, p. 36.

20. Julia Kristeva. *El genio femenino, La vida, la locura, las palabras*, Tomo 3, p. 451.

21. Joan Scott. “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, p. 7.

4. La objetividad y el conocimiento situado en los estudios literarios

...yo, con otras muchas feministas, quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar²².

La objetividad del conocimiento es un tema de debate actual en las ciencias sociales. Por mucho tiempo, las espistemologías positivistas acentuaron el carácter objetivo y racional del conocimiento excluyendo las perspectivas y condiciones particulares del sujeto que conoce, su subjetividad, conciencia y lugar de enunciación. Piazzini dice que

se consideraba que los factores sociales e históricos eran “externos” al ejercicio racional de las ciencias, y que el análisis de su incidencia solo servía al propósito de explicar los errores de los científicos, o como criterio de demarcación de lo que se consideraba científico y no científico²³.

En los estudios literarios, dicha objetividad encontró sustento en la teoría estructuralista del lenguaje, desarrollada principalmente por Ferdinand de Saussure, entre los años 1907-1911. El lingüista suizo examinó a la lengua como un sistema de signos y dio énfasis a los estudios sincrónicos que conducían a analizarla, en muchos casos, como sistema estable y fijo. Así, en los estudios literarios se daba prioridad a los análisis de tipo formal enfocados más a la estructura de la lengua que a la multiplicidad de sentidos y significados de la obra. Se trata de un tipo de objetividad que proporciona significados fijos a las diversas estructuras sociales que rigen la vida de los seres humanos y que sustentadas en “leyes universales” regulan relaciones de poder en la vida social. En este marco, el conocimiento objetivo emanado desde una instancia de poder servía al sostenimiento de una estructura social que condicionaba a los sujetos y que profería autoridad y dominación de unos sobre otros. Para que este sistema social funcione con eficacia era necesario relegar y excluir todo aquello que significaba una amenaza a su estabilidad y reproducción. Así, en una sociedad patriarcal, la subordinación y exclusión de la mujer y de los grupos subalternos era imprescindible para garantizar la continuidad y efectividad del sistema. De esta manera, en el ámbito literario de dominación masculina, el texto reproducía estereotipos sociales que, por lo general, fijaban la autoridad de los hombres sobre la sumisión a las mujeres, lo que imposibilitaba el derrumbamiento de dichas estructuras, lingüísticas y sociales, que servían al fortalecimiento del poder masculino en los círculos literarios y en la vida social. La representación del sujeto excluido, del otro, en su experiencia propia y en sus subjetividades, resultaba inadmisibles.

Como forma de contraponer dicho tipo de objetividad, se promueve la representación del sujeto subalterno y de su cultura. *Jonatas y Manuela* está narrada en tercera persona y desde la perspectiva de la mujer negra pues los personajes femeninos comportan las costumbres, tradiciones y creencias de la cultura negra. La obra inicia con la enfermedad de Ba-lunda, a quien una curandera, acompañada de un grupo de mujeres, dedica un ritual de sanación donde los cánticos, el sonido de los tambores, las plegarias a sus dioses Ogún, Yemán Obatalá, el pájaro “que viene a conquistar el alma de los vivos”, los recuerdos de los últimos “momentos de la querencia”, forman parte del paisaje que rodea los años de exilio de la esclava enferma. Se evidencia, de esta manera, el mundo de los negros atravesado por las distintas subjetividades, conciencia y lugar de enunciación, desde donde se narran los hechos.

En oposición al estructuralismo, los postestructuralistas intentan socavar dichas estructuras fijas para abordar a la lengua y a los estudios literarios a partir de las posibilidades de deconstrucción, pues así como los significados se construyen, también se deconstruyen y se transforman, lo que quiere decir

22. Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, p. 15.

23. Carlo Piazzini. “Conocimientos situados y pensamientos fronterizos: Una relectura desde la universidad”, en *Geopolíticas*, <http://revistas.ucm.es/index.php/GEOP/article/viewFile/47553/44574>, p. 16.

que un sistema de pensamiento, cuyo fundamento se presente como esencialista, resultará inconveniente por restringir las posibilidades contestatarias y de crítica elaboradas desde los posicionamientos que demandan “una versión del mundo más adecuada, rica y mejor, con vistas a vivir mejor en él y en relación crítica y reflexiva con nuestras prácticas de dominación y con la de otros y con las partes desiguales de privilegio y de opresión que configuran todas las posiciones”²⁴.

En la experiencia de las mujeres, cuya condición de opresión se narra en la obra, se aprecia el intento de construir una versión de un mundo mejor para vivir, un mundo donde el amor es la fuerza para resistir. Nasakó, hija de Ba-Lunda, bautizada como la esclava Juana Carabalí, no conservaba recuerdos de su vida en África pues había llegado a América siendo aún muy pequeña. Vivió la esclavitud junto a su madre quien murió, debido a una caída, cuando la niña tenía apenas unos nueve años. Después fue vendida a una hacienda cerca de Ibarra donde “creció sin preocuparse del pasado ni de lo que le vendría con el futuro”²⁵; sin embargo, siempre abrigó la esperanza de libertad. Se enamoró de Manuel Espinosa, un negro con quien tuvo tres hijos que murieron víctimas de las enfermedades que azotaban por aquellos tiempos, principalmente, a los esclavos. Después nació Nasakó Sansi, le pusieron ese nombre en memoria de Ba-Lunda y de Jabí, quien sería más tarde Jonatás. En medio de las terribles situaciones que tuvo que vivir, Nasakó encuentra en el amor por Manuel Espinoza y por su hija, la razón para vivir.

Juana y Nasakó Sansi se separan cuando la hija es comprada por un blanco, quien buscaba a una niña esclava para que le hiciera compañía a su hija ilegítima Manuela. Cuando se produce la venta, Juana logra huir en medio de un levantamiento de los esclavos y llega a la ciudad de Ibarra donde se une a algunos libertos. Con ellos, aprende a preparar jalea de mora y otros dulces, lo que le provee de medios económicos para vivir. Busca desesperadamente a su hija para quien anhela comprar su libertad; sin embargo, nadie le da razón de ella. El destino de Juana se volvió promisorio pues se casó con un mulato que se dedicaba al comercio de negros, con quien marcha a Nueva Granada abrigando siempre la esperanza de encontrar a su hija. Al final de la obra, madre e hija se reencuentran, triunfa el amor: “¡Tanto tiempo te he buscado, pero al fin...!”²⁶

El amor también salva a Jonatás. La amistad entre la esclava Jonatás y Manuela germina. Se trata de Manuela Saenz, personaje histórico que resalta en las luchas independentistas del Ecuador, también llamada “la libertadora del libertador” por la relación amorosa que mantuvo con Simón Bolívar.

El afecto entre Jonatás, la esclava de nueve años, y Manuela, su ama que tenía siete, crece y alcanza dimensiones vitales para ambas. Permanecen juntas hasta el final. Jonatás es quien provee a Manuela de las alegrías, juegos y aventuras infantiles, aunque se resiste, en lo más íntimo de su alma, a aceptar su condición de esclava como destino natural, por eso, a veces, siente odio hacia su ama. Manuela aprende de su esclava las canciones, ritos, danzas, cuentos africanos. Dos mundos opuestos que se unen por la fuerza del amor. Jonatás ahoga el odio por el blanco porque comprende que su ama la quiere y Manuela, cada día, “iba separándose del mundo blanco para entrar al de la negritud, al mundo de los colores alegres, al mundo de la fantasía”²⁷. Ambas crecen y, conforme avanzan los acontecimientos, se exalta la participación activa de la mujer esclava en la gesta libertaria como vía de representación del sujeto femenino en la obra.

Jonatás comenzó a obrar. Nadie sospechaba de sus ajetreos ahora que su ama estaba casada con un prominente hombre de negocios. Aprendió a bailar la ñapanga y el bondú peruanos, e hizo amistad con soldados; ellos le suministraban informaciones que transmitía a su ama; y ella, a su vez, a su hermano José María, llegado con el batallón Numancia. Con él, las tres practicaron el manejo de la lanza, la espada y el arcabuz²⁸.

24. Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, p. 8.

25. Luz Argentina Chiriboga. *Jonatás y Manuela*, p. 72.

26. Luz Argentina Chiriboga. *Jonatás y Manuela*, p. 167.

27. *Ibíd.*, p. 99.

28. *Ibíd.*, p. 158.

El análisis de la representación del sujeto resulta fundamental ya que, como plantea Judith Butler, la representación funciona como procedimiento político y como función normativa²⁹. Como procedimiento político, la representación procura la visibilidad y legitimidad de los sujetos; como función normativa del lenguaje, la representación muestra cómo son considerados y los deberes que deben cumplir esos sujetos. En este sentido, la teoría feminista confronta dicha representación sustentada en oposiciones binarias que excluyen al sujeto subalterno por considerarlo el “otro”. Así, como producto de un sistema de hegemonía masculina, la mujer, al constituir el otro del hombre, fue representada en la posición de subordinada, pasiva, dependiente e incompleta, por lo que la mujer, por mucho tiempo, no tuvo participación política en los círculos literarios. La incursión de la mujer en la literatura produjo desequilibrios en el orden establecido ya que, al incorporar en sus obras nuevas formas de representación del mundo, de la vida y de las relaciones entre los sujetos, las mujeres gestaron su participación en el ámbito político y cultural. Por eso, para la epistemología feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesaria para promover su visibilidad política. La representación de la mujer negra, en la obra, alcanza su mayor grado cuando Jonatás junto a Manuela apoyan al ejército independentista del Ecuador.

Manuela adelantó el viaje a Quito; dejó a su padre muy enfermo en Guayaquil, al cuidado de Natán y atravesó con Jonatás la cordillera. Una madrugada, toman dos recuas de la hacienda de un familiar y las envían a Sucre con quince peones. En el trayecto, liberan esclavos y convencen a curiosos para que marchen con ellas y se enrolen en el ejército independentista³⁰.

Así como por la representación, la teoría feminista se ha encargado de la crítica a la objetividad con la que se ha pretendido enmarcar toda forma de conocimiento, de esta manera se cuestiona

la posibilidad y el deseo de la objetividad como una meta de la investigación, así como la relación que se establece entre la persona que conoce y lo que se conoce...; critica la utilización de la objetividad como medio patriarcal de control, el desapego emocional y la suposición de que hay un mundo social que puede ser observado de manera externa a la conciencia de las personas³¹.

En la relación binaria, lo objetivo se opone a lo subjetivo. Por eso, la objetividad del conocimiento se presenta como forma de control patriarcal que excluye todo lo femenino al espacio de lo subjetivo, que alude a la conciencia del sujeto, a sus prejuicios y posiciones como producto de su experiencia y condición. La literatura como arte de la palabra, como visión de mundo, como producción ficcional o ideología sugiere la idea del sujeto posicionado y propenso a la representación. De ahí que se cuestione que por mucho tiempo los sujetos subalternos, como las mujeres, hayan sido representados en función de las relaciones de poder que convenía a los grupos hegemónicos y que se haya ignorado las situaciones particulares e históricas que condicionaban a dichos sujetos. Donna Haraway desarrolla el concepto de conocimiento situado, según el cual todo conocimiento se produce en situaciones históricas y sociales particulares. De esta manera, confronta el problema de la objetividad del conocimiento al plantear que “todos los ojos, incluidos los nuestros, son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y maneras específicas de ver, es decir, formas de vida”³². La literatura escrita por mujeres constituye una nueva narrativa del mundo, localizada y crítica, mas no ingenua, que revela formas de vidas específicas y singulares de los otros, los sujetos subalternos y excluidos. En *Jonatás y Manuela*, la voz narrativa describe el mundo de los esclavos negros desde la visión encarnada de quien ha vivido, junto a su raza, el repudio y la humillación.

29. Judith Butler. *Deshacer el género*, p. 46.

30. Luz Argentina Chiriboga. *Jonatás y Manuela*, p. 169.

31. Norma Blázquez, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, p. 24.

32. Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, p. 13.

Ba-Lunda añoraba su almohadón de plumas, sus paseos con Jabí por las orillas, sus idas al río por las montañas, las visitas a su madre, las conversaciones con sus amigos y el olor de los nardos. Sobre todo, extrañó algo que había gozado sin sentirlo: la libertad. Una noche, Muyabe le contó sus hazañas en el Congo: conocía gran parte de África; peleó con seis hombres a los que derrotó solo con puñetazos y patadas; mató a cuchilladas, peleando frente a frente, a un tigre cebado que se había comido a diez personas; en un naufragio, se zafó de un pulpo y lo mató. Ba-Lunda lo miró de hito en hito y leyó la mentira en los ojos del joven. “Hay que ser valiente”, dijo él³³.

Los personajes de la obra son negros capturados en África y obligados a venir a América en calidad de esclavos. Ellos sufren la pérdida de su mundo, de su comunidad, de su medio natural que había significado para ellos su libertad. La pérdida que es ausencia y carencia de todo cuanto se había poseído, según Sigmund Freud, conlleva al duelo y a la melancolía. El odio y la venganza se gestan en sus almas; sin embargo, muchos de ellos se resisten a la pérdida, muestran valentía y luchan por sobrevivir. Otros, movidos por la venganza, sacrifican su vida: “En aquel momento, las lenguas se amalgamaron en una sola, en un solo pensamiento y con una sola dirección: dar muerte con su muerte al blanco”³⁴.

La persistencia de la vista como “objetividad encarnada” significa particularidad en la práctica de la visión ya que “solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva”³⁵. Se confronta así todo intento de objetividad que presente un pensamiento como inatacable por considerarlo esencialista, y por desconocer la particularidad de las perspectivas que aluden al punto de vista como forma específica de posicionarse para ver.

Julia Kristeva al dilucidar la idea del genio femenino expresa que “la singularidad carece de una medida común, no se repite de manera idéntica de un individuo a otro”³⁶, por lo que puede considerarse que en dicha singularidad radica la posibilidad de la objetividad en la percepción del mundo. De esta manera, la teoría feminista intenta socavar la oposición binaria que excluye a la mujer al espacio de las subjetividades para explicar que la objetividad del conocimiento, en este caso el literario, radica en la visión encarnada del sujeto que interpreta el mundo, porque, como afirma Haraway, “la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados”³⁷. En *Jonatás y Manuela*, el conocimiento situado gira en torno a la condición singular del esclavo representada a través de la voz narrativa de la mujer negra, que cuenta la historia de tres generaciones de esclavos que sufren el dolor de la pérdida, las injusticias raciales, la explotación de sus cuerpos, y toda clase de humillaciones ejercidas por parte de un poder que para sostenerse excluye, somete y margina a los otros.

Juana sintió como si le punzaran con espinas la piel. Pensó que, tal vez, el posible comprador era el español con fama de adquirir niñas para practicar con ellas el amor. Procuró estar al lado de su hija, la tomó de la mano; deberían adquirirlas juntas. (...) El blanco observó detenidamente a la negrita, no era la que buscaba, juguetona pero fea y ñarusa... Continuó husmeando el grupo; que difícil encontrar niños en la región, las africanas no concebían regularmente para evitar el aumento del número de esclavos, para lo cual bebían infusiones de hojas de papaya. (...) El rematador ordenó a la pequeña bajar de la tarima; al ver la desobediencia, el mayordomo la separó a la fuerza. La niña, en el último escalón, volvió los ojos para despedirse de su madre³⁸.

El género sitúa a la mujer negra, dentro de la matriz heterosexual, como objeto de explotación sexual que agrava su condición de esclava. Se trata de un yo sometido, reprimido. La mujer ha sido despojada de sus deseos, de su afecto maternal; ha sido deshumanizada por partida doble. Desde la perspectiva de este yo sometido, que genera un conocimiento situado, una visión encarnada del mundo y de las relaciones de poder que subyugan y reprimen, se pueden concitar compromisos para la lucha ideológica en favor una causa más justa y equitativa para los seres humanos.

33. Luz Argentina Chiriboga. *Jonatás y Manuela*, p. 25.

34. *Ibid.*, p. 70.

35. Donna Haraway. Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza, p. 12.

36. Julia Kristeva. El genio femenino, La vida, la locura, las palabras, Tomo 3, p. 453.

37. Donna Haraway. Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza, p. 11.

38. Luz Argentina Chiriboga. *Jonatás y Manuela*, p. 79-81.

Conclusión

El sujeto que conoce se presenta siempre posicionado, por lo que el concepto de conocimiento situado, que comprende la visión encarnada, deja entrever que la estructura de género no solamente sitúa a la persona que conoce, sino que la compromete y la vuelve responsable de sus propias representaciones. Dicho compromiso tiene que ver con el proyecto de Luz Argentina Chiriboga quien, a través de sus obras, busca el reconocimiento de los grupos negros como agentes de la historia y de la cultura ecuatoriana. En sus obras se ve plasmado el objetivo de transformar la manera de mirar a un grupo social que, aunque marginado y oprimido, ha constituido un aporte valioso para el desarrollo del país y, específicamente, en el marco de la obra, para los movimientos independentistas del Ecuador.

Bibliografía

- Ayala Mora, Enrique (1993). *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Blázquez Norma, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo, coordinadoras (2010). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, México: UNAM.
- Buttler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Traducción de Patricia Soley-Beltrán, Barcelona: Paidós.
- Cabezas González, Almudena y Berná Serna, David (2013). Cuerpos, espacios violencias en los regímenes biopolíticos de la modernidad. De maricas y homosexuales habitando "lo femenino". *Política y Sociedad* (50) 3: 771-802.
- De Beauvoir, Simone (1949). *El segundo sexo*, Buenos Aires: Debolsillo.
- Donoso Pareja, Miguel (1997). Estudio introductorio. *Antología de escritoras ecuatorianas*. Quito: Libresa.
- Chiriboga, Luz Argentina (1994). *Jonatás y Manuela*. Quito: Colección Bicentenario.
- Eagleton, Terry (1988). *Una introducción a la teoría literaria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund. *Duelo y melancolía*. Recuperado de <https://psicovalero.files.wordpress.com/2014/11/sigmund-freud-duelo-y-melancolc3ada-1915-1917-t14.pdf>, acceso septiembre 11 de 2017.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Kristeva, Julia (2001). *El genio femenino, la vida, la locura, las palabras*, Tomo 3. Buenos Aires: Paidós.
- Manzano, Sonia (2003). *Palabra de mujer, entre el puritanismo y el desenfado*, Ponencia expuesta en el Encuentro de las jornadas por la paz. Quito: Consejo Provincial del Pichincha.
- Núñez Noriega, Guillermo (2016). Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿Qué son y qué estudian? *Culturales*, IV (1), 9-31.
- Piazzini, Carlo (2014). Conocimientos situados y pensamientos fronterizos: una relectura desde la universidad. *Geopolíticas*, vol. 5 (1), Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/GEOP/article/viewFile/47553/44574>
- Scott, Joan (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico, en Lamas. Marta Compiladora. *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.



Universidad de **Nariño**
EDITORIAL UNIVERSITARIA

Este libro se imprimió en julio de 2019
en Graficolor Pasto SAS - Calle 18 No. 29-67
Tels. 731 06 52 - 731 18 33
graficolorpasto@hotmail.com
San Juan de Pasto, Nariño, Colombia.

Se imprimieron 500 ejemplares.



En América Latina es muy generalizada una forma de literatura basada en la oralidad. Ejemplo de ello es la novela testimonial o testimonios novelados del Realismo Mágico, en los cuales un autor narra -haciendo uso de los recursos de la ficción literaria- las vicisitudes de uno o varios personajes que han protagonizado hechos históricamente importantes para la sociedad a la que pertenecen. Otra forma la encontramos en las recopilaciones de leyendas, cuentos, anécdotas e incluso ocurrencias populares, anónimas o no, tan generalizadas en nuestras sociedades agrarias, las cuales suelen recrear artísticamente las hablas populares de los informantes, pues en las formas individuales de hablar siempre va implícita una visión de mundo colectiva. Así pues, no hay literatura sin oralidad, si nos atenemos a los orígenes de aquélla. Cuando la literatura logró consolidarse y existir por cuenta propia, se desligó de la oralidad y acusó el desarrollo autónomo que todos conocemos. Sin embargo, en tanto la oralidad siga viva en las sociedades a las que la modernidad no acaba de llegar completamente, algunas de sus literaturas se seguirán nutriendo de las tradiciones orales populares. La literatura latinoamericana está mediada por la oralidad. En referencia a lo literario creado y transmitido oralmente, desde el siglo XX se vienen empleando conceptos como: literatura oral, tradición oral, arte verbal, oralidad, oratura; a los que se agregan los que hacen énfasis en lo literario más que en lo oral: literatura no escrita, oralitura, literatura popular, literatura folclórica, literatura primitiva, literatura indígena y etnoliteratura

ISBN 978-958-8609-71-3

