

Estudios Bolivianos **10**

De Historia y Literatura

La Paz- Bolivia
2002



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
Universidad Mayor de San Andrés

Depósito legal: 4 - 1 - 1350 - 02

Estudios Bolivianos 10: De Historia y Literatura
Comité editor: Beatriz Rossells
Rosario Rodriguez
Marcelo Villena

Diseño y
Diagramación: Fernando Diego Pomar Crespo
Impresión: Héctor Ríos
Correctores: Iván Barba
Victor Hugo Sarmiento

Portada: *Domingo de Tentación* del pintor Gustavo Lara Torrez
Pinturas y dibujos interiores del mismo artista

Instituto de Estudios Bolivianos
Av. 6 de Agosto N° 2080
Telf. 2-441602 Fax. 591-2-2440577
E-mail. ieb160@hotmail.com
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
La Paz - Bolivia

Presentación	5
Ritos andinos y concepción del mundo	7
<i>Blihtz Lozada Pereira</i>	
El discurso político de los Colque Guarachi en el Siglo XVI	29
<i>Ximena Medinaceli</i>	
El culto al apóstol Santiago en Guaqui, las danzas de Moros y Cristianos y el origen de la morenada. Una hipótesis de trabajo	59
<i>María Luisa Soux</i>	
Los caporales: bailarines de la postmodernidad andina	91
<i>Beatriz Rossells</i>	
De la selva de Chiapas al altiplano boliviano: dos casos en la lucha por el reconocimiento de la diferencia	103
<i>Pilar Mendieta Parada</i>	
Algunas reflexiones sobre duelo, dictadura y literatura postdictatorial	133
<i>Ana Rebeca Prada M.</i>	
La autoformación y educación en el lenguaje y en la literatura	143
<i>Wálter Navia Romero</i>	
Sobre los autores	255

El Instituto de Estudios Bolivianos, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, tiene el objetivo fundamental de contribuir al conocimiento de la realidad del país, mediante investigaciones que desde distintas perspectivas se ocupan tanto de procesos políticos, sociales y culturales del pasado como de movimientos y actores sociales contemporáneos. Merced a la interdisciplinariedad de su cuerpo de investigadores, es posible cruzar campos de análisis y abrir surcos fértiles para la mejor comprensión de la compleja trama social y los intrincados imaginarios colectivos. El presente número de *Estudios Bolivianos* presenta artículos que contribuyen -desde la historia y la literatura principalmente- al conocimiento y reflexión de temáticas de gran interés actual.

Varios de los artículos inician su análisis a partir de las raíces prehispánicas e hispánicas y los complejos caminos de continuidad y transformación en el mundo contemporáneo. *Ritos andinos y concepción del mundo* es un análisis de la trascendencia de lo simbólico y lo ritual en el ciclo agrícola, la concepción del tiempo, las enfermedades y otros espacios del imaginario andino y aymara. Plantea un esbozo de líneas teóricas destinadas a la mejor comprensión del comportamiento social y cultural de una buena parte de la población indígena del país y de América. *El discurso político de los Colque Guarachi en el siglo XVI* es una mirada renovada sobre las relaciones, propuestas y negociaciones que realizaron las elites indígenas en el primer período del dominio hispano en estas tierras para resistir a la amenaza de la destrucción de su mundo. Muestra la destacable creatividad política de los señores étnicos quienes a partir de un discurso colonial estructurado pretendían construir un espacio de poder en el nuevo sistema dominante.

Dos artículos se ocupan de danzas y fiestas, eventos fundamentales en la vida social del país. *El culto al apóstol Santiago en Guaqui, las danzas de moros y cristianos y el origen de la morenada* propone una hipótesis de trabajo en relación la génesis de uno de las más significativos bailes paceños. *Los caporales: bailarines de la postmodernidad andina* es más bien, una visión contemporánea del poder seductor de esta danza, sus significados y paradojas al interior del imaginario festivo que invade más espacios y regiones de un país que oficialmente trata de ser moderno.

De la selva de Chiapas al altiplano boliviano: dos casos en la lucha por el reconocimiento de la diferencia es un análisis comparativo de los movimientos indígenas liderizados en el sur de México por el Subcomandante Marcos y en el altiplano boliviano por Felipe Quispe, conocido como el “Mallku”. Sus reclamos comunes, por la exclusión y las pésimas condiciones de vida de grandes sectores de la población indígena, y los contrastes en sus métodos tácticos y discursivos son el punto central de este aporte.

Cambiando de perspectiva, tenemos un tema vinculado con la relación entre la literatura y la violencia política y su impronta en el cuerpo social. *Algunas reflexiones sobre duelo, dictadura y literatura postdictatorial* analiza la producción literaria de escritores del Cono Sur y las formas del terror político y la desaparición de miles de personas en los períodos nefastos de la historia latinoamericana.

Finalmente presentamos un trabajo de largo aliento sobre *La autoformación y educación en el lenguaje y en la literatura*, dedicado al análisis conceptual y filosófico de los términos *formación* y *autoformación* siguiendo a los principales representantes del pensamiento occidental y considerando la reflexión sobre la autoformación en el lenguaje y la literatura como responsabilidad personal y elección ética, dentro del proceso de formación humana.

Agradecemos por su dedicación a los investigadores y al personal del Instituto encargado de la publicación.

Beatriz Rossells
Comité Editora

RITOS ANDINOS Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO

BLITHZ LOZADA PEREIRA

1. Los ritos y los estudios culturales

Los gestos rituales expresan ostensiblemente la subjetividad andina en ciertas prácticas tradicionales, donde se reproducen y recrean las formas de ser de las colectividades. Todavía hoy es posible percibir en grupos y personas del siglo XXI, algunos elementos ordenadores de la visión del mundo y del pensamiento, particularmente en privilegiados momentos de concentración simbólica.

Al parecer, es imposible suponer que exista “el ser del hombre andino”, e incluso es discutible creer en la existencia de rasgos estables, de un “carácter” o “psicología” étnica. Las investigaciones etnográficas impiden admitir continuidades definitivas. Sin embargo, al tratar los gestos rituales, se puede pretender esbozar algunas líneas teóricas que permitan comprender mejor el comportamiento cultural y la conducta socialmente constatada en una vasta población de la América indígena.

La antropología simbólica ha establecido que en torno a los “símbolos dominantes” se configuran los más importantes rituales sociales. Tales símbolos tienen una dimensión ideológica que incluye normas y valores, los cuales orientan la conducta de las personas como parte de los grupos sociales². Los

1 En homenaje póstumo a Gabriel Martínez.

2 Véase al respecto, el trabajo de Víctor Turner, “Symbols in Ndembu Ritual”, p. 28.

función comunicativa que transmite a los demás las vivencias valorativas, las normas asumidas y la subjetividad compartida de los miembros que toman parte en el rito. Se trata de poner al descubierto que lo que conmueve al grupo también conmueve a cada participante, sincera y profundamente.

Clifford Geertz piensa que tales símbolos dotan a los actores de contenidos cognitivos referidos a los fundamentos del mundo y la sociedad³. Así, el rito patentiza una cosmovisión que constituye objetos, actos, cualidades, relaciones y tramas según la lógica cultural del grupo; lo cual refuerza la adscripción identitaria de los individuos y da sentido a la reproducción de lo tradicional.

Peter Berger y Thomas Luckmann, por su parte, creen que los ritos son momentos fenoménicamente privilegiados en los que cargas emocionales específicas y contenidos culturales conscientes se comparten socialmente⁴. Tales cargas y contenidos dotan de un amplio significado a la vida social; acá pueden deslizarse ideologías de resistencia y elementos movilizadores para que las personas del grupo guíen sus acciones buscando superar los conflictos y las inconsistencias de la vida colectiva, e incluso para modificar las pautas de organización social⁵.

Es pertinente remarcar en el caso del ritual andino que, al tiempo de expresar la dimensión normativa, muestra también las condiciones sociales de la existencia de los grupos. En este sentido, la concepción del mundo que se articula en el imaginario de las colectividades originarias encuentra en los ritos un escenario especial para remarcar viejos contenidos ideológicos. Por lo demás, gracias a los ritos es posible encontrar las pautas para colegir las nociones “filosóficas” compartidas sobre la temporalidad, la historia, la sociedad y la sacralidad, que como estratos arcanos del inconsciente colectivo se reavivan y “danzan” en las actitudes simbólicas⁶.

3 The Interpretation of Cultures, pp. 93-4.

4 Cfr. el texto de ambos autores, *The Social Construction of the Reality*. New York, 1967.

5 El sentido transformador del rito, a través de la resistencia a las estructuras de dominio, ha sido tratado, por ejemplo, por Joel S. Kahn (*Peasant Ideologies in the Third World*), y por Abner Cohen (*The Politics of Elite Culture*).

6 Kenneth Burke, en su libro *The Philosophy of Literary Form*, dice que “el acto simbólico es el bailar de una actitud” (p. 9).

2. Permanencia de los ritos aymaras

Thérèse Bouysse-Cassagne ha analizado algunos ritos que menciona como propios de la “identidad aymara”. Desde el siglo XVI es posible encontrar similares expresiones simbólicas que metaforizan la realidad sociocultural como un contexto de subalternidad y dominio. Bouysse-Cassagne contrasta, por ejemplo, los elementos de sacrificio que los aymaras ofrendan a las montañas (llamas negras, coca y plumas de aves) con las ofrendas de otros grupos étnicos como los urus y puquinas (llamas blancas, pescado y arcilla). Habiendo sido las relaciones políticas entre aymaras y los otros relaciones de dominio, los elementos rituales de cada grupo reflejan la adscripción identitaria a un grupo determinado y la disimetría entre ellos⁷.

Los ritos aymaras, por lo menos desde el siglo XVI, muestran una analogía simbólica entre los aspectos sociales y la organización agrícola específicamente. Bouysse-Cassagne trata, al respecto, el rito de pasaje llamado “sucullo” en el que la sangre sirve como un medio de incorporación del niño a la vida social. En este rito se advierte el mismo contenido presente en el sacrificio de un animal salvaje: es la metáfora del abandono de la vida denominada “puruma” (salvaje). Paralelos significados se encuentran en las festividades agrarias, donde la sangre de un animal doméstico evoca el renacimiento de la vegetación y el regreso al estado natural después de la cosecha⁸. De tal modo se completa un ciclo siempre renovado, oscilación marcada ritualmente entre lo salvaje y lo social, entre puruma y taypi, entre las fuerzas primordiales y el orden humano.

El rito es un momento - espacio (pacha) de identificación étnica que, al invertir o mantener ciertas asociaciones, valida analógicamente un orden social y político poniendo al descubierto nociones básicas sobre el mundo. En este sentido, en los Andes, los ritos de incorporación social son análogos al ciclo que se renueva con la siembra para la producción agrícola.

7 Cfr. el texto de Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI*, p. 223.

8 Idem. p. 272.

3. El ciclo agrícola y el tiempo

Hans van den Berg piensa que desde el siglo XVI se produjeron varios cambios ecológicos en el altiplano debido a la deforestación, el sobrepastoreo, la contaminación de las aguas y la intensificación de la agricultura⁹. Sin embargo, el ciclo climatológico sigue marcando las pautas del orden ritual aymara. Aunque exista un sinnúmero de ritos domésticos, por ejemplo, al techar una casa o los que se practican para conjurar las enfermedades; si bien en el mundo andino hay una enorme cantidad de ritos relacionados con la ganadería, la pesca, el pastoreo, los viajes y las fiestas patronales; los ritos agrícolas son los más importantes en el imaginario colectivo por su relación con la producción y por las imágenes míticas y religiosas que evocan.

La visión de los aymaras es holística; esto significa que son ciertas categorías cosmovisivas las que ordenan las prácticas y su vida en múltiples dimensiones creando una unidad congruente; de este modo, por ejemplo, la producción agrícola se relaciona con el comportamiento moral del grupo y los individuos. Si se dan pérdidas o catástrofes en las cosechas, el imaginario colectivo explica tal hecho recurriendo a cierta reciprocidad negativa: la mala cosecha es resultado de faltas a la moral cometidas en la comunidad. Se asume que existe una relación directa y proporcional entre la actitud de los hombres y la producción, relación que se preserva y garantiza con los ritos de “retribución”. Una categoría holista es la “reciprocidad” que se expresa, por ejemplo, en que la comunidad debe retribuir lo que recibe de la naturaleza con ofrendas y una conducta moral regulada¹⁰.

La medición del tiempo entre los aymaras se da según el ciclo agrícola, particularmente el de la papa. Los cronistas en el siglo XVI ya señalaron los nombres aymaras y quechuas que los indígenas daban a los meses del año, lo cual se puede ampliar con recientes investigaciones antropológicas y lingüísticas¹¹ que muestran la impropiiedad de tratar de interpretar la concepción

9 Hans van den Berg, *La tierra no da así nomás*, pp. 13, 26.

10 Idem. p 165.

11 Véase por ejemplo, la publicación del Centro Cultural Jayma, titulada “Calendario aymara.” Colección Raymi #7, pp. 8 y ss.

aymara basándose en el esquema temporal del modelo occidental. Si bien existen denominaciones autóctonas que corresponden a una periodización mensual basada en el calendario solar, es interesante que la representación aymara del tiempo señala una división dual: se trata del tiempo correspondiente a la siembra y las actividades previas y posteriores, por una parte, del tiempo correspondiente a la cosecha de la papa¹².

La primera parte de esta división comienza en septiembre y octubre con la siembra. Actualmente se denomina Jallapacha y en el diccionario de Bertonio está caracterizada como “tiempo de lluvia”: Hallupacha¹³. El ciclo dura aproximadamente hasta marzo, mes en el que las plantas de papa están a punto de lograr su pleno desarrollo. Este pacha, es decir este ciclo de crecimiento y germinación está asociado con lo femenino y es imprescindible el uso de específicos instrumentos musicales en los actos rituales para favorecerlo.

La segunda división del tiempo comprende el lapso desde abril hasta los ritos de agosto, meses en los que prevalecen gestos de agradecimiento por la cosecha o por lo que como “anticipo” se retribuye a la Madre Tierra (el/la Pachamama), para que en el ciclo que comienza de nuevo en septiembre se obtenga una buena cosecha. Este tiempo está asociado con lo masculino, denominándose en la actualidad Awtipacha. Bertonio dice que se trata de “tiempo de hambre” (autipacha¹⁴), entendiéndose que la Pachamama está hambrienta y requiere saciarse con diversos ofertorios que se queman y entierran.

En los Andes el tiempo no es un ciclo uniforme y homogéneo que piensa las fases de la vida agrícola como equiparables a una medida. Aunque existen estudios etnohistóricos que indican que en la visión andina el número 12 es sagrado y benigno, aunque este número esté relacionado con los meses del año, posea virtudes mágicas, represente buen augurio y dé suerte¹⁵, los aymaras

12 Idem. p. 29.

13 *El Vocabulario de la lengua aymara*, de Ludovico Bertonio, es el primer diccionario de esa lengua. Fue elaborado por el sacerdote jesuita en 1612. I, p. 32.

14 Idem. II, p. 28.

15 Véase *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, de Federico Aguiló. Sucre, 1982, pp. 100-1.

lo piensan como la duplicación de un todo discreto y cerrado: la reunión de aproximadamente los seis meses del tiempo de lluvias y los seis meses del tiempo de hambre.

El modelo séxtuple ha sido interpretado por Tom Zuidema¹⁶; permite establecer que los doce meses que se ordenan en el imaginario andino según una dualidad, en primer término, de “siembra” y “crecimiento” asociados con lo femenino y lo húmedo; y, por otra parte, con la “cosecha”, la saciedad humana, lo masculino y el hambre de la Madre Tierra. Se trata de una dualidad complementaria que ve lo agrícola como la unión de los dos géneros; conjunción de lo femenino que crea vida y de lo masculino que sacia las necesidades humanas, debiendo también saciarse con la ofrenda ritual el hambre de la tierra que ocupa el lugar central de esta cosmovisión.

Es interesante que la división del ciclo se establece con nombres que refieren la centralidad de la tierra y la importancia del flujo de energía en el proceso productivo. Puesto que en ninguna parte del altiplano las lluvias duran seis meses¹⁷, Jallapacha sólo es un símbolo de representación de la interacción de la tierra con el agua. El agua evoca el flujo de energía y lo seminal que da inicio a un nuevo ciclo vital¹⁸.

El ayмара ve Jallapacha como el tiempo en el que la tierra se abre para recibir la alimentación imprescindible y la semilla que le permita dar frutos; la tierra es la “mujer” que recibe ofrendas rituales para engalanar y favorecer su fertilidad, ofertorios de regreso simbólico del flujo cósmico de energía devuelto por la acción humana.

16 Con base en los mitos de Huarochiri (véase la obra *Dioses y hombres de Huarochiri* editada por José María Arguedas), Tom Zuidema desarrolla el modelo séxtuple como recurrente en el imaginario andino. Dicho modelo combina un patrón diádico: Hanan y Hurin (que connotan “arriba-afuera” y “abajo-adentro” respectivamente), con otro triádico: Collana, payan y cayao (categorías que refieren lo “principal-primer”, lo “segundo” y el “origen”, respectivamente). Véase el artículo de Zuidema, “Mito e historia en el antiguo Perú”, en *Allpanchis Puturinqa* #10, p. 19.

17 *La tierra no da así nomás*. Op. Cit. pp. 33 ss.

18 En mi ensayo “La visión andina del mundo” muestro cómo el agua es el principal símbolo del imaginario andino que representa el flujo cósmico. C fr. *Estudios Bolivianos* #8, pp. 17 ss.

Que el tiempo de maduración y cosecha se denomine “tiempo de hambre”, asociándolo con lo masculino, muestra que en este momento de espera de abundancia la Madre Tierra forma en su seno lo esencial para la vida comunitaria, y que consecuentemente carece de esos productos para sí misma. La tierra “trabaja” lo que es bueno e indispensable para la vida; y lo hace para que especialmente los hombres se apropien de tales frutos. Esto ocasiona un “tiempo de hambre”, una situación de exigencia: la tierra ha perdido el fruto de su “trabajo” arrebatado por sus propios hijos, se halla necesitada, hambrienta y carente de un sustento cósmico que le dé satisfacción. Por el peligro que esta situación representa es imperativo saciar el hambre de la tierra, que también puede adquirir la fisonomía de un “Pachatata”; es decir de un poder ansioso y vengativo. El propósito se consigue con el ritual y la ofrenda que simbólicamente representan el cumplimiento de la reciprocidad y el inicio del nuevo ciclo.

Pese a que las observaciones astronómicas y meteorológicas constituyen técnicas eficientes que el hombre andino ha desarrollado para “controlar” la producción agrícola, existe un amplio margen de incertidumbre acerca del éxito que la producción pueda alcanzar: ante todo subsiste el temor de malas cosechas. Los ritos agrícolas son el medio de conjura de temores y peligros, con ellos se cumplen las obligaciones de reciprocidad y se habilitan nuevos ciclos para su normal secuencia¹⁹.

El tiempo de cosecha y siembra en el altiplano son lapsos relativamente largos²⁰. Acá radica cierta explicación sobre la laxitud del aymara frente a otras actitudes culturales que responden a concepciones distintas sobre el tiempo.

En occidente, la precisión, puntualidad, medición minuciosa y “aprovechamiento” del tiempo son tomados por universales. La concepción que hace comprensible tales actitudes supone que el tiempo se articula por la yuxtaposición de instantes, es decir, por sucesión de unidades mínimas en una secuencia irrefrenable e infinita. Emplear el tiempo “racionalmente” significa usar la cantidad apropiada de instantes para alcanzar lo que se espera; así, el

19 La tierra no da así nomás. Op. Cit. pp. 58 ss.

20 Idem. p. 23.

número de instantes y su uso regulan las actividades, colocan las acciones una después de otra y miden los lapsos necesarios y suficientes para ordenar la vida.

En cambio, lo que prevalece en el imaginario andino, por la imprecisión, variación y flexibilidad del ciclo agrícola, es una concepción opuesta a la “cronolatría occidental”. La subjetividad aymara por ejemplo, muestra una actitud “acrónica” y “trastemporal”. Los hombres y los grupos en los Andes no se enfrentan a una sucesión irrefrenable, infinita y lineal de instantes que constituyen los lapsos que hay que “usar” eficaz y productivamente. En la concepción andina la acción y la política se diluyen en un tiempo que pasa casi sin importar, en una historia que transcurre escurridizamente: es una laxitud tan extensa y lábil que la duración de lo que hacen las personas no se mide, sino se degusta y valora mediante signos halagüeños o malignos que emanan de miles de fuentes en un sinfín de formas.

4. Los ritos agrícolas de los aymaras

Van den Berg ha realizado un exhaustivo estudio de los ritos agrícolas entre los aymaras de hoy. El autor relaciona con la agricultura inclusive ritos que no se vinculan directamente con la producción. Por ejemplo, el tinku tiene la finalidad de garantizar la buena cosecha y la prosperidad gracias a derramar sangre humana en la búsqueda de reciprocidad con la tierra²¹. Igual interpretación merecen los ritos de difuntos: pese a la normatividad de los aymaras evangelizados que incluye “escuchar” misa, asistir al cementerio y otras actividades, en la “fiesta de Todos Santos” recibir y “despachar” las almas de los muertos nuevos y viejos, mostrar aflicción y llanto, tiene un sentido ritual vinculado con la agricultura. Según van den Berg, los muertos posibilitan un tránsito fluido de una época seca a otra húmeda: se los alimenta porque con esto garantizan la llegada de la lluvia, la feminización de la tierra, su fertilización y su disposición a formar en su seno los frutos de la agricultura²².

21 Idem. pp. 102 ss.

22 Idem. pp. 96 ss.

Igual contenido “agrocéntrico” tienen según van den Berg los ritos del Carnaval (Anata): los ritos muestran que lo que se celebra es la precosecha. Desde el enfrentamiento con el “Serenó”, por conseguir las melodías propicias para la festividad, hasta la “kacharpaya”, que representa el momento de expulsión de los diablos, el largo y agotador proceso ritual del Carnaval augura y posibilita en último término buenas cosechas. La música se emplea para atraer con los “pinkillos” o para alejar con las “tarqas” a la lluvia; en el mismo sentido, los membrillos representan los modelos de tamaño (las “illas”) de las papas que se espera cosechar. Además, las “ch’allas” con adornos de serpentina, mixtura y báquicas libaciones, son la representación del exceso que se espera en la cosecha. Inclusive los juegos de raptó, los matrimonios ficticios y los disfraces auguran la abundancia, el mundo multicolor y la diversidad que la cosecha procurará²³.

Los gestos rituales articulan complementariamente la producción agrícola, las imágenes religiosas y las ofrendas al mundo de los muertos. Los ritos tienen directa relación con el proceso productivo. Desde los ritos de siembra que se asocian con la procreación y la sexualidad, por su tónica femenina, hasta los ritos de agradecimiento por las cosechas, obtenidas en un contexto de gratitud a una imagen masculina, se encuentra el mismo gesto ritual: retribuir a una deidad andrógina, la Tierra que es Madre pero también Padre, ya que gesta y demanda.

Los ritos en procura de la lluvia son más frecuentes que los que se dan en contra porque en el altiplano las lluvias son escasas. Como el tiempo de la lluvia es femenino, tiempo de la tierra representada en la imagen de la mujer y la madre, es conveniente que los niños ofrenden sus “oraciones” antes que los mayores. Inclusive el hecho de que se realicen sacrificios humanos en casos de extrema sequía²⁴ refiere cómo se constituye la imagen de la Pachamama en el Jallupacha: las ofrendas más valiosas y los sacrificios más preciados se dan a la mujer-madre que tiene preeminencia frente al varón-padre. Si las lluvias que representan el flujo y la energía cósmica son necesarias, entonces los ritos deben mantener en equilibrio las relaciones con lo sobrenatural.

23 Idem. pp. 129 ss.

24 Idem. p. 110.

Por otra parte, que se efectúen los ritos de finales de noviembre vistiendo la ropa al revés intensifica la eficacia ritual: las fuerzas de flujo de energía son interpeladas con la muestra más evidente de que debe producirse un tránsito, de que debe trascenderse cierta liminidad. Todos expresan en una exuberante manifestación simbólica que la sequedad del pacha anterior debe cambiar; como los hombres y mujeres que muestran su otro yo vistiendo sus atuendos al revés, las fuerzas del agua deben llegar a producir la lluvia activando el flujo de energía.

El momento de cambio a la etapa Awtipacha se representa simbólicamente quemando serpientes vivas. Son ritos contra la lluvia que “indican” a las fuerzas de regulación que el tiempo de lluvias ha pasado y debe darse inicio al tiempo de hambre²⁵.

Existen varios símbolos que “indican” que se ha activado el tránsito al siguiente ciclo: se trata de símbolos de inversión. Por ejemplo, el sentido hacia la izquierda desde la derecha precipita el cambio; mientras que para que algo no se mueva se emplean símbolos desde la izquierda hacia la derecha. En los ritos de almacenamiento se usan hilos torcidos desde la izquierda para evitar que los productos “se vayan” a otra parte, es decir para evitar que cambien de lugar.

Otra forma de “indicar” el tránsito son los bailes de precosecha. En estos ritos se realizan danzas con productos enormes de formas extrañas llamados “mamata” y “llallawa”, los cuales influirían en el tamaño de los productos que se va a cosechar.

5. La visión aymara del mundo

Actualmente, pese a que los actos rituales se han localizado y restringido progresivamente al entorno familiar, prevalece entre los aymaras una visión del mundo que reconstituye el ritual ante las nuevas circunstancias según las más antiguas categorías. Por ejemplo, inclusive en el contexto de las festividades condicionadas por el calendario católico, se encuentran expresiones que invariablemente remiten a la misma categoría: la reciprocidad.

25 Idem. p. 126.

Que la noción andina del tiempo no siga la linealidad occidental, siendo caracterizada como “trastemporal”, se constata en los ritos de cosecha: después del crecimiento de las plantas y cuando sólo resta cosechar los tubérculos para descubrir la cantidad y la calidad de los productos que ha brindado la tierra en ese ciclo, es “necesario” efectuar ritos que “influyan” sobre la cosecha, ritos de manifestación sexual, excitación y fecundación²⁶.

Las relaciones del aymara con las deidades que lo protegen y lo alimentan no cambian cuando abandona el campo y radica en la ciudad. Así opina Xavier Albó quien señala que la incertidumbre por la producción agrícola se repite en el caso del migrante a la ciudad²⁷. El emigrado no tiene seguridad de que conseguirá los recursos para su subsistencia y pese a que en la ciudad se han multiplicado los ritos cristianos, persiste en su aproximación a la tierra; tal actitud es evidente por ejemplo en las fiestas de Urcupiña y de Santa “Velacruz”. Por otra parte, la necesidad de sacrificios humanos y de entierros en las construcciones monumentales urbanas ratifica que pese a la “urbanidad” que logren albañiles y constructores, sigue operando en el imaginario del “jaqi”, una visión del mundo en la que la reciprocidad con la tierra es una obligación insoslayable incluso cuando se construyen edificios²⁸.

6. La enfermedad y su conjura

Según Federico Aguiló el aymara y el quechua de nuestros días, al enfermarse creen que su estado de salud es resultado de un castigo que proviene de la Pachamama o de otra deidad debido a un incumplimiento propiciatorio. Es la venganza que las deidades acometen contra el hombre y la comunidad cuando incumplen sus deberes de ofrenda ritual²⁹.

26 Idem. pp. 128, 141 ss., 193 ss., 201 ss.

27 Véase el artículo de Xavier Albó, “Pachamama y Q’ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad”. En *Estado y Sociedad*, 1989, p. 81.

28 *La tierra no da así nomás*. Op. Cit. pp. 33 ss. Idem. pp. 82 ss.

29 *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, Op. Cit. pp. 45 ss.

Aguiló señala una enorme cantidad de deidades vengativas en el imaginario aymara-quechua: Sajra, Pujiu, Gloria, Chullpas, Tata, Rayo, Machu, Supay, Mallku, Tiu, etc. Estas deidades mantienen intrincadas relaciones simbólicas que complejizan las obligaciones de reciprocidad ritual. En relación a la enfermedad, aymaras y quechuas de hoy realizan ritos preventivos o curativos; sin embargo, existen también circunstancias extraordinarias para provocar enfermedades. Según Aguiló los ritos de hoy tienen un carácter “sincrético” u otro “autóctono” respecto del cristianismo. Así, cabe referirse a las milluradas, la siyawra, la q’owarada, los sahumeros, la kacharpaya y las challas como ritos sincréticos en los que las invocaciones a deidades católicas son muy frecuentes³⁰.

Los aymaras conciben que existe un espacio hostil en el que las enfermedades son más frecuentes y peligrosas. Este espacio se opone al doméstico que se piensa como propio de la Pachamama³¹. Sin embargo, el imaginario andino no fija las características de las deidades según una oposición maniquea que diferencia las buenas de las malas. Ninguna entidad tiene rasgos unívocos asociados con el premio y el perdón, ninguna se caracteriza sólo porque provocaría el mal, castigaría y sería implacablemente vengativa. Toda figura mítica o religiosa, en los Andes, trasciende cualquier límite conceptual de carácter unívoco y maniqueo, adquiriendo una fisonomía ambigua, ocupando varios espacios y provocando en los hombres y la comunidad efectos contrarios. Así, la enfermedad refiere una dimensión mágica sobre la cual es necesario obrar si se quiere restablecer la salud. Tal dimensión mágica es allanada, tanto preventiva como curativamente, mediante asociaciones simbólicas que interpelen a las deidades.

Se equivoca Federico Aguiló al señalar que existe una gradación de los símbolos mágicos que construye una escala desde lo “benigno absoluto” hasta lo “maligno absoluto”. De existir esta escala en el imaginario aymara, habría una dualidad polar que referiría una oposición inconciliable. El error de Aguiló se debe a que transfiere las categorías y las oposiciones occidentales a una cosmovisión que aunque no las rechaza, por ser permeable a cualquier

30 Idem. pp. 86 ss.

31 Idem. pp. 39, 106.

contenido, tampoco las hace suyas asumiendo que la nueva posición sea la única que tenga que sostener.

Si bien los números impares, el arco iris, lo negro y lo gris, la “Sajra Killa”, la izquierda y lo gigante son vistos por los aymaras y quechuas con connotaciones eminentemente “negativas”; si bien los números pares, lo verde y blanco, la derecha y la miniatura se aprecian con connotaciones “positivas” predominantemente; no es recomendable suponer que en la “ideo-lógica” andina³² lo “negativo” sea malo, indeseable y destructivo, como tampoco lo “positivo” deba ser bueno, deseable y constructivo. En la visión aymara y quechua del mundo, la complementariedad de un miembro con otro es necesaria porque ambos son diferentes e interactivos. Inclusive cuando un término es excluyente en varios planos de relación con otro ambos términos son conciliables en niveles distintos a los anteriores, presentándose como los momentos de constitución de una totalidad integrada, oscilante y compleja en la que lo “mágico” envuelve a lo cotidiano.

Liberarse de la enfermedad y enfrentar la muerte se simboliza entre los yura, según Roger Rasnake, mediante el “bastón de mando”. Además de los ritos que se hacen en su honor, que incluyen, por ejemplo, “asistir y oír” misa, aparte de los ritos de sangre que se le ofrecen, el “kimsa rey” para los yura garantiza el mantenimiento de la vida, la fertilidad animal y la salud frente a la enfermedad y la muerte³³. Si se ha alcanzado cierto “equilibrio” en un segmento de la comunidad o en toda ella, el bastón ha cumplido su función quedando plenamente asociado con el “mallku” que lo porta, con los poderosos picos montañosos, la altivez de los cóndores y con la más importante deidad andrógina andina: Wiracocha. En tal caso la salud es resultado de la mediación del “kuraka” gracias a la reciprocidad ritual entre las personas y las deidades³⁴.

32 Empleo el concepto de “ideo-lógica” como el conjunto de núcleos duros que ordenan una concepción del mundo determinada. Cfr. la obra de Marc Augé *Les totalitarismes sans État: Ideo-logique et rapports de pouvoir*. Paris, 1977.

33 Cfr. de Roger Rasnake, *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraquna de Yura*. pp. 203, 206.

34 *Idem*. pp. 213 ss.

7. Los ritos y la identidad

Rasnake dice que el “kuraka” y la reciprocidad alcanzada hacen posible, en la visión del mundo de los yura, que éstos vivan cotidianamente dentro y fuera de su entorno³⁵. La unidad de los yura se concreta en el Carnaval que simboliza la unión de los cuatro segmentos que conforman la comunidad mayor; éstos ocupan las esquinas de la plaza en cuyo centro se concentran los vecinos. Simbólicamente, la oposición de los comunarios de identidad indígena se reconoce temporalmente como igual a los “mistis” que viven en el pueblo.

También el Carnaval establece la especificidad de los yura respecto de otras agrupaciones de la región. Los ritos efectuados en los mojones de los cerros, limitando el espacio y reafirmando los vínculos comunitarios con sus “apus” respectivos, fijan también los límites geográficos del grupo. Así, el complejo ritual del Carnaval ratifica competencias y jurisdicciones, manifiesta diferencias y aúna igualdades: todo es imprescindible para afirmar una identidad étnica³⁶. El rito, en consecuencia, preserva la identidad cultural y recrea la motivación de adscripción y afirmación individual y colectiva.

Las relaciones diádicas en el imaginario andino se expresan también en los momentos rituales del tinku y la ch'axwa. Tristan Platt analiza la simbolización, en primer lugar, de la complementariedad presente en la representación de igualdad y equidad, y, en segundo lugar, la simbolización de jerarquía que muestra dominio y sometimiento.

El tinku entre los macha representa según Tristan Platt el encuentro simétrico y el intercambio de energía (a través de los golpes), entre mitades del mismo nivel segmentario. Se trata del encuentro que evoca la complementariedad económica. Intercambiar pedradas evoca la interacción de deudas contraídas y pagadas; el tinku es la confrontación en la que no hay ningún grupo vencedor³⁷. Ritualmente, es la competencia de referentes religiosos; aunque también la palabra “tinku” refiere “encuentros amorosos” de los jóvenes³⁸.

35 Idem. pp. 115 ss.

36 Idem. pp. 178 ss., 220 ss.

37 “Entre ch'axwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político aymara”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, 1987, pp. 88 ss.

38 Idem. p. 84.

Entre los macha los conflictos son ritualizados en el tinku, el cual permite hallar soluciones a los problemas reales entre grupos. Si bien se intercambian golpes, violencia y agresiones, el sentido del tinku radica en la búsqueda de solución a los problemas; así, el tinku concentra el contenido aymara que une las relaciones políticas con las sexuales. Esto se logra gracias al concepto correlativo muxsa que, de modo complementario, indica la paz y reconciliación necesarias en todo proceso conflictivo en el plano colectivo e individual³⁹. Entre ambos conceptos aparece la mediación de otro, es el tensionamiento del tinku y el establecimiento de una desigualdad: tal el significado del concepto ch'axwa.

La ch'axwa es el enfrentamiento real y cruento entre organizaciones segmentarias. Como guerra de dominio, termina estableciendo relaciones de sometimiento. En cualquier nivel segmentario de los macha, el tinku termina en ch'axwa que define quien es el vencedor y quien el vencido⁴⁰. Representa el tránsito, del enfrentamiento equilibrado y simétrico (lanti), a una oposición asimétrica (ala) que establece preeminencias. En el imaginario aymara, la complementariedad equilibrada en planos de igualdad, la búsqueda de armonía permanentemente reestructurada, la promesa de un complemento necesario en la dinámica social e histórica, es decir, el cambio y la remoción, la reproducción política y social según el principio cosmológico de flujo que genera equilibrio es posible gracias al enfrentamiento que fija desigualdades. Pensar la complementariedad como un sistema estático implica un anquilosamiento político ajeno a los principios de la visión andina del mundo. En el imaginario aymara la historia sigue un curso de integración y faccionalismo oscilante y necesario: la fluidez dinámica de relaciones desiguales y jerárquicas constituye la totalidad social.

Roger Bastide dice que la religión “cambia al mismo tiempo que resiste y resiste al mismo tiempo que cambia”⁴¹. En el imaginario andino del siglo

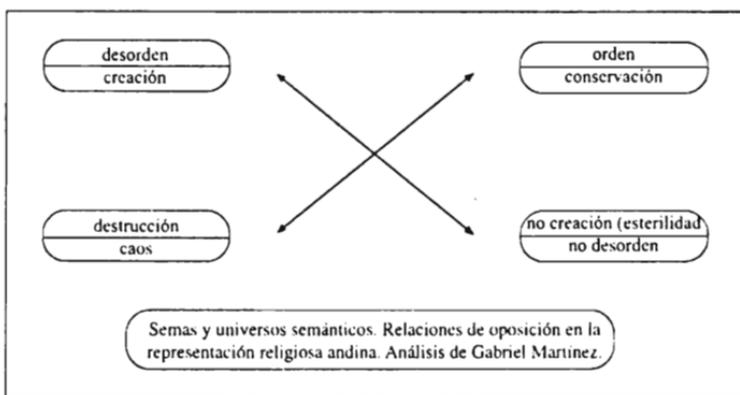
39 Idem. p. 96.

40 Idem. p. 91

41 Véase de Roger Bastide, “Antropología religiosa”. Trad. Rossana Barragán de Encyclopédie Universalis. Tomo II. París. pp. 1-4.

XVI se distinguen nociones que vuelven a aparecer hoy entre los vaivenes y tormentas de la historia andina de los últimos cinco siglos. Los elementos estructurantes de la cosmovisión andina resisten y perviven con la inclusión de nuevos contenidos, se trata de formas congruentes con las representaciones esenciales.

Gabriel Martínez, con base en el análisis de la religión de varias localidades andinas contemporáneas, establece que la práctica social se explica por los papeles “actanciales” de los dioses⁴². Se puede identificar algunos papeles de los dioses en el imaginario colectivo, pero es necesario señalar, como apunta Martínez, que cada deidad incluye configuraciones opuestas: son imágenes complejas y andróginas que rebasan la lógica de no contradicción y de tercero excluido.



Por ejemplo, de Wilajj Achachila dice que “la concepción operante de la deidad debe ser la de un wak’a + un no-wak’a”⁴³. “Ser” wak’a significa tener características como “generador” y “procreador”, mientras que “ser no-wak’a” implica “proteger al hombre” y realizar un “orden social”. Según el cuadrado semiótico de Algirdas Joulain Greimas, Gabriel Martínez establece que la diexis positiva es wak’a, correspondiéndole los semas de “creación” y “destrucción”;

42 Gabriel Martínez, “Los dioses de los cerros en los Andes”. En *Journal de la Société des Américanistes* #641. Paris. p. 106.

43 *Idem.* p. 100.

la diexis negativa, en cambio, se forma como “no-wak’a” con lo contrario a la creación y destrucción⁴⁴.

Según Martínez tanto Wilajje, Tunupa y Wiracocha son “términos complejos” que incluyen oposiciones sémicas de creación y conservación. Lo mismo se puede afirmar de otras deidades que no se identifican con una sola configuración. Tienen una doble estructura de base, entre lo que Martínez denomina “configuración meteorológica” y “configuración uterina”. La primera se asocia con lo de arriba, el exterior, lo cósmico atmosférico y el movimiento inyectivo de una luz no solar, además, se vincula al fuego, el agua y la fecundación. En la “configuración uterina” lo de adentro queda relacionado con lo de abajo y lo ctónico, prevalece un movimiento eyectivo, y la oquedad, la luz y el agua se vinculan a la producción⁴⁵.

El imaginario andino no establece una caracterización que polarice según la lógica occidental el bien del mal, lo divino de lo demoniaco, lo celestial de lo infernal. En este imaginario prevalece la ambigüedad, cierta ubicuidad metaespacial y una clara polifuncionalidad axiológica. Esta anfibología es el núcleo duro de la ideo-lógica aymara: juego cibernético de posibilidades ambiguas macro y microsistémicas, lógica de relaciones diádicas contrarias que también operan en diversos niveles de complementariedad y jerarquía.

Gabriel Martínez ha ordenado lo que denomina el “sistema de los Uywiris” de Isluga. Este sistema incluye un juego de mensajes entre las sayas de esa región⁴⁶. El Uywiri-cerro da identidad y unidad a los miembros de la estancia quienes se reconocen a sí mismos porque sus “aviadores” (las deidades que “avían”, es decir que proveen) protegen a la comunidad que les ofrenda. Los dioses de los cerros, los Mallku, posibilitan una unidad social gracias a la protección y cuidado. Cada estancia tiene sus propios Uywiri ante los cuales muestra respeto y por los cuales se siente “fuerte”, pero, además, existen

44 Idem. p. 103.

45 Idem. p. 97 ss.

46 Véase el libro de Gabriel Martínez, *Espacio y pensamiento I: Los Andes Meridionales*. La Paz, 1987, pp. 92-3.

deidades de jurisdicción mayor, los Mallku de varias estancias con influencia en un territorio más vasto⁴⁷.

En el imaginario andino prevalece la ambigüedad de las deidades respecto de sus funciones y tareas. A pukara corresponde el auspicio sobre la agricultura, los juturi son “aviadores” del ganado y el Sereno está asociado con la música. Pero es una y la misma la fuerza que provee y protege a quienes le ofrendan y con quienes mantiene reciprocidad. Las fuerzas genésicas creacionales de mayor potencia, expresiones de flujo y reciprocidad cósmica, implican desbordante sexualidad, refieren energía tónica y se relacionan con la potencia de Supay y los cerros. Estos Uywiri denominados “bravos”⁴⁸ concentran la fuerza emanativa “proveedora”. Juturi, pukara e incluso el Sereno, son propiciados mediante ritos normativos que definen la identidad grupal ofreciendo al hombre andino la posibilidad de “controlar” las fuerzas meteorológicas con la invocación de nombres conocidos o secretos.

Intermitentemente refulgulan en el imaginario andino los principios cósmicos de ubicuidad metaespacial propia de las deidades religiosas, una despersonalización primordial y una concentración-disolución de espacios simbólicos de ambigüedad de fuerzas e impulsos. Las pulsiones de creación y destrucción, conservación e irrupción, aprovisionamiento y castigo, salud y enfermedad, son oscilantes, caprichosas y anfibológicas. La fuerza genésica se difumina o personaliza, se concreta como articulación socio política y étnica, y es la génesis cosmovisiva de un sistema colonial en el que el aymara define al otro según la ideo-lógica de la disimetría privilegiada y opresiva. Así, tanto cuanto los esfuerzos pretenden “controlar” lo temido, de la misma forma, la “ritualidad” se constituye en privilegiada expresión de la visión andina del mundo, patente por lo demás en dimensiones tan diversas como las representaciones sociales y políticas.

47 Idem. pp. 38, 67, 100.

48 Idem. p. 59 ss.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILO, Federico

1982 *Enfermedad y salud según la concepción aymaro - quechua*.
Sucre.

ALBO, Xavier

1982 "Pacha mama y Q'ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de sociedad". en *Estado y Sociedad*. FLACSO. La Paz.

ALBÓ, Xavier; GODÍNEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula

1989 "El mundo rural andino" en *Para comprender las culturas tradicionales en Bolivia*. CIPCA-UNICEF-MEC. La Paz.

ANONIMO

1598-1975 *Dioses y hombres del Huarochiri*. (Recopilación de F. Avila. Traducción y Prólogo J. M. Arguedas. Apéndice P. Duviols). Siglo XXI. México.

AUGE, Marc

1977 "Les totalitarismes sans Etat: Ideo-logique et rapports de Pouvoir". *Pouvoir de vie, pouvoir de mort*. Flammarion. Paris.

BASTIDE, Roger

1989 "Antropología religiosa". Trad. Rossana Barragán de Encyclopédie Universalis. Tomo II. Paris.

BERGER, Peter y LUCKMAN Thomas

1967 *The Social Construction of Reality*. Garden City New York: Anchor Books.

- BERTONIO, Ludovico
1612-1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. CERES. IFEA. MUSEF.
Cochabamba.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse
1987 *La identidad aymara: Una aproximación histórica*. Siglos XV-
XVI. HISBOL. La Paz
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia
1987 "Pacha : En torno al pensamiento aymara" en *Tres reflexiones
sobre el pensamiento andino*. HISBOL. La Paz.
- BURKE, Kenneth
1973 *The Philosophy of Literary Form*. Tercera edición. Berkeley:
University of California Press.
- CENTRO CULTURAL JAYMA
1989 *Calendario andino*. Colección Raymi N° 7. La Paz.
- COHEN, Abner
1981 *The Politics of Elite Culture*. Berkeley: University of California
Press.
- COURTÈS, Joseph & GREIMAS
1982 *Semiótica: Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Trad.
Ballón y H. Campodónico. Ed. Greidos. Biblioteca Ramánica
Hispana. Madrid.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- KAHN, Joel S.
1985 "Peasant Ideologies in the Third World". *Annual Review of An-
thropology* 14:49-75.
- LOZADA, Blithz
1999 "La visión andina del mundo", En *Estudios Bolivianos* # 8 La
Paz.

- MARTINEZ, Gabriel
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". en Journal de la Société des Américanistes. N° 641. Paris.
- 1987 *Espacio y pensamiento (I): Los Andes meridionales*. HISBOL. La Paz.
- PLATT, Tristan
1979 "Espejos y maíz: Temas de la simbología andina". Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Cuadernos de Investigación N°10. La Paz.
- 1987 "Entre ch'axwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político aymara" en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL.
- RASNAKE, Roger
1990 *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqkuna de Yura*. HISBOL. La Paz.
- TURNER, Víctor
1974 *Dramas, Fieds, and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Van den BERG, Hans
1990 *La tierra no da así nomás*. HISBOL - ISET. La Paz-Cochabamba
- ZUIDEMA, Tom Reiner
1977 "Mito e historia en el antiguo Perú". en Allpanchis Phuturinga. N° 10. Instituto Pastoral Andino. Cusco.



EL DISCURSO POLÍTICO DE LOS COLQUE GUARACHI EN EL SIGLO XVI

XIMENA MEDINACELI

1. En 1572 el virrey Toledo hizo su ingreso a la ciudad de Potosí. Fue un acontecimiento tan notable que la Villa celebró con todo el lujo que le era posible. Entre las actividades del virrey estaba prevista su reunión con los señores étnicos más notables de la región, de los charcas y de los quillacas. Los jesuitas, que habían acogido a los hijos de algunos caciques para su enseñanza, acondicionaron una celda para que el virrey se encontrara con don Fernando Ayaviri y Velasco, mallku de los indios charcas. Aunque los detalles son desconocidos, también se encontró con don Juan Colque Guarache, mallku de los quillacas, con quien hizo arreglos para una “entrada” hacia los indios chichas que no habían sido incorporados plenamente al orden colonial y se encontraban en la frontera con los temidos chiriguanos.

Fue en ese periodo, en la década de 1560 a 1570, donde se evidenció el despertar indígena a la verdadera naturaleza del proyecto hispano; no solamente por la extracción de tributo y mano de obra sino, sobre todo por la transformación radical de la sociedad indígena. Se borrarón creencias, dioses, festividades y limitaron los privilegios de una élite indígena que buscaba garantizar su lugar en la sociedad colonial (Abercrombie 1998: 151).

A pesar del activo papel que tuvo en ese período, las investigaciones históricas normalmente han visto a la élite indígena con los ojos del presente y en general han enfatizado en su papel de resistencia al orden colonial, sea éste violento o pacífico.

Particularmente inspirador para el presente estudio es el libro de Assadourian acerca de la construcción de un sistema colonial andino, donde analiza las posiciones políticas que tuvieron encomenderos, funcionarios reales, religiosos y particularmente los caciques. Su trabajo muestra una dinámica política en la colonia temprana, que si bien ha sido tratada⁶, pocas veces ha tomado en cuenta a un actor social que consideramos central, la élite indígena. Es precisamente nuestro interés, ahora, mover un tanto el eje de la perspectiva de Assadourian hacia los señores étnicos en particular y concentrarnos en una zona menos estudiada: el repartimiento de los Quillacas en la región sur del lago Poopó (actual departamento de Oruro en Bolivia).

Nuestro interés en este trabajo es mostrar que la elite indígena, por lo menos hasta mediados del siglo XVII, tuvo una activa y creativa propuesta política, y además, que esta propuesta puede conocerse a partir del estudio de las probanzas de méritos de los caciques. Sostenemos que esta probanza, entonces, puede ser leída como un discurso colonial donde se expresan como autoridades étnicas a tiempo que van construyendo un lugar de poder dentro del nuevo sistema. A pesar de que nos apoyaremos en algunas propuestas teóricas y metodológicas de análisis de discurso, nuestro propósito es realizar una indagación histórica de lo que sostiene a este discurso.

En este sentido recuperamos la idea de contexto como central al discurso y no comprendemos a este último únicamente como fenómeno del lenguaje. Bajo esta perspectiva es de primera importancia determinar el escenario en que aparecieron estas probanzas y los efectos que tuvieron. Tampoco creemos que se debe plantear esta lectura pensando que lo hacemos desde las márgenes del sistema colonial sino por el contrario desde el corazón del mismo; es decir, desde el principal problema, tanto para colonizados como colonizadores. Esto es, cómo debía funcionar el sistema indígena bajo el nuevo dominio.

2. La fuente elegida para ser analizada, la probanza de los Colque Guarachi, fue publicada por Waldemar Espinoza Soriano en 1981 con un estudio previo que consta de dos informaciones llevadas a cabo desde fines de 1574 hasta el

1 Ver por ejemplo el indispensable trabajo de Joseph Barnadas. *Charcas Orígenes históricos de una sociedad colonial*. CIPCA, La Paz 1973.

siguiente año, la primera, y entre los años 1576 –1577, la segunda. Ambas pueden leerse como un discurso² y más precisamente como un discurso político, entendido éste como “la producción discursiva explícitamente articulada a las instituciones del estado” (Verón 1987:14). A diferencia, por ejemplo, de la producción literaria del periodo de la independencia que emitía discursos revolucionarios de rompimiento con el sistema,³ en la colonia temprana, como intentaremos mostrar, las autoridades étnicas expresaron una voluntad explícita por insertarse de la mejor manera posible en el nuevo sistema imperante. Al mismo tiempo, sin embargo, este tipo de discurso, se convirtió en “un método que los colonizados utilizan para afirmar su propia identidad y la existencia de su propia historia” (ibid: 13). Es decir, que si bien la función “política” de los relatos o los discursos del siglo XVI y del XIX pudo ser distinta, la función “cultural” de ambos es la misma.

El documento en cuestión titula *Primera información hecha por don Juan Colque Guarache, cerca de sus predecesores y subcesión en el cacicazgo mayor de los quillacas, asanaques, sivaroyos, uruquillas y haracapis, y de sus servicios a favor de su majestad en la conquista, allanamiento y pacificación deste reino del Perú. Año 1575*. Luego del título sigue un interrogatorio que respondieron los testigos que presentó don Juan Colque Guarache. Se trata de 22 preguntas que buscan que personas confiables confirmen lo sostenido en la probanza.

La primera pregunta se refiere a la persona de don Juan Colque como hijo legítimo de don Juan Guarache, cacique principal de los quillacas. Luego las preguntas interrogan acerca del pasado prehispánico de sus antepasados cuando se los reconocía como “señores de vasallos”, primero con los incas y luego se

2 Una vez iniciado este trabajo conocimos el de Mario Julio Graña, quien publicó recientemente, en el Anuario del Archivo Nacional de Bolivia 2000, un artículo que básicamente hace la misma propuesta, él indica que “las probanzas reflejan una estrategia diseñada por los jefes étnicos sur andinos para poder reposicionarse en el nuevo orden colonial, puntualmente a través de la figura del capitán de mita” (Graña 2000:551). A diferencia nuestra este autor enfatiza en la pugna entre los Ayaviri de Sacaca con los Colque Guarache de Quillacas.

3 Se trata del momento cuando “... los grandes relatos de emancipación e ilustración movilizaron a los pueblos en el mundo colonial para alzarse en contra de la sujeción del imperio (Said 1996: 13). Circunstancias muy distintas a las que estamos tratando.

consulta acerca del pasado preinca. A continuación rememoran su papel al momento de la llegada de los españoles: “y estando el susodicho (Colque, padre del que solicita la probanza) en el Cuzco, en la corte del inga, llegó a Caxamarca don Francisco Pizarro... le dio obediencia al dicho marqués juntamente con el dicho inga” (Espinoza Soriano 1981: 237)

Las siguientes preguntas tienen un orden cronológico donde se enumera los servicios a los conquistadores, el apoyo a Diego de Almagro en su ingreso a Chile, en la fundación de Chuquisaca, en el “descubrimiento”⁴ de las minas de Porco y el apoyo a la Corona en su política a favor del Estado y en contra de los encomenderos conquistadores que se habían enseñoreado. Un grupo de preguntas vuelve a indagar acerca de la nobleza de Colque Guarache, consultando si saben que es cristiano, tanto él como sus hermanos legítimos.

Finalmente, se vuelve a indagar acerca de los servicios a los conquistadores en la guerra contra los chiriguano y otros servicios “a los visorreyes, gobernadores y Audiencias y justicias”. Las preguntas subrayan que Juan Colque fue dos veces alcalde de indios en la villa de Potosí. Las preguntas terminan con una que indica “si saben que todo lo susodicho es público y notorio, pública voz y fama”.

Después de las firmas de rigor se añaden otras siete preguntas acerca de los servicios del padre de Juan Colque -Juan Guarache- a la Corona. Piden que se confirme que sirvió con más de cuatro mil “carneros de la tierra”, seis mil cargas de maíz y chuño y tres mil pesos de oro y plata que dio a Almagro. La última de estas preguntas hace referencia a que los servicios prestados no fueron solamente por su persona sino en colaboración con varios “primos hermanos” y hermanos suyos, con categoría de “don”, esto es de reconocida nobleza indígena.

Luego de enunciadas las preguntas, se presentan los testigos que en este caso son caciques de otras provincias. Sería importante saber si se han publicado

4 Denominan “descubrir” al hecho de mostrar a los españoles dónde se encontraban las minas de los incas. Es interesante anotar que en los Ayaviri Coysara de Charcas, en su probanza también dicen que fueron ellos quienes descubrieron estas minas ante los Pizarro.

las respuestas de todos los testigos ya que en otras probanzas figuran, vecinos, encomenderos, curas y otros que por su calidad o su edad fueron convocados. Es de suponer que Espinoza Soriano ha elegido publicar solamente las respuestas de los testigos indígenas de la zona y ha eliminado a españoles.

Un año después, entre 1576 y 1577 se realiza una “segunda información” donde en audiencia pública se presenta ante los señores presidente y oidores de la Real Audiencia el contenido de un nuevo interrogatorio (Espinoza Soriano 1981:252).

En algunos casos se reduda en que don Juan Colque Guarache fue cristiano, hijo legítimo, servidor de Su Majestad, cuidadoso en el servicio de chasquis y Capitán de Mita de Potosí, que colaboró en la evangelización y si lo dicho es público y notorio. Este segundo interrogatorio consta de doce preguntas iniciales más cinco añadidas en las que se subraya el papel de los hermanos del autor de la probanza, don Franciso Visalla y don Hernando Callacopa. Entre los testigos de este segundo interrogatorio se encuentra Pedro de Zárate que había realizado una visita⁵ a los Quillacas. Los otros tres testigos son caciques de otras provincias: de los “ingas”, de Machaca y de Oruro.

La probanza se cierra con una “Fe del escribano” y una certificación de testigos que sostienen que el escribano es fiel a su oficio. A pedimento de don Juan Colque Guarache se da esta fe en Potosí “a catorce días del mes de noviembre de mill y quinientos y setenta y siete años”.

El documento original transcrito se encuentra en el Archivo General de Indias en Sevilla, pero al parecer se encuentran copias en el Archivo Nacional de Bolivia en Sucre y en el Archivo provincial de Poopó⁶.

3. En 1537 se levantó el sitio que los indígenas, al mando todavía de la élite incaica, habían puesto durante un año a la ciudad del Cuzco. Este hecho es tan trascendental que algún autor lo ha llamado “el verdadero combate por el

5 \ Visita colonial, se entiende, es decir una suerte de censo.

6 Según referencias que hace Thoma Abercrombie en su tesis sobre los Quillaca.

destino del Perú”⁷. Desde el primer contacto entre españoles e indígenas se pusieron en juego diversas estrategias políticas. Si en un principio parece que dominó el desconcierto, un segundo momento está marcado por una división; unos optaron por la resistencia, como los incas de Vilcabamba y otros por la colaboración como los Huanca⁸ o los incas disidentes⁹. Un tercer y más largo momento sería el de la negociación y podríamos incluir en este periodo a los Quillaca que aquí analizamos.

A partir de la década de 1560 se fue consolidando “el partido de los indios”, como se denominó en la colonia temprana al movimiento de apoyo a la participación indígena en el gobierno colonial. Este “partido” estaba conformado básicamente por dos sectores de la sociedad, los curas y las autoridades étnicas, tanto incaicas como regionales. Entre los sacerdotes destacan los dominicos Fray Domingo de Santo Tomás en el Perú y Fray Bartolomé de las Casas en México. Aunque religiosos y caciques no buscaban necesariamente lo mismo, hubo algunos puntos importantes de coincidencia como ser el respeto al antiguo sistema de poder local, esto es el respeto a las preeminencias de las autoridades étnicas como intermediarias entre el poder central y “sus vasallos”. Esto implicaba a su vez el reconocimiento del poder de los señores étnicos.

Con el transcurso del tiempo todos los indígenas, colaboradores con la invasión o resistentes a ella, sufrieron la misma suerte: perdieron paulatinamente sus privilegios y poder: “el partido de los indios” del que se hablaba en el siglo XVI se transformó en “la república de los indios”, un sector diferenciado de la sociedad. Este proceso, aunque poco estudiado, fue complejo y sumamente rico; la élite indígena de Charcas que actuó en primera línea a lo largo del

7 J. Pérez de Tudela, *Crónica del Perú V*, En: Barnadas 1973: 31.

8 La colaboración de parte de los Huanca a la invasión europea fue estudiada por Espinoza Soriano (1972).

9 Aparentemente una de las causas de la indefinición sería la división que hubo en el seno de la élite inca. El conquistador Mancio Sierra en su testamento explicaba que “hubo como hasta doscientos incas de ellos, los cuales sirvieron a los dichos españoles en todo lo que se les mandó y se ofreció hasta que sucedió el levantamiento general, y que si no favorecieran los dichos incas a los dichos españoles, fuera cosa imposible ganar este reino” En: (Assadourian 1994).

siglo XVI y mediados del XVII, al finalizar este último siglo apenas será visible. Lo paradójico es que al anularse el poder indígena se anulaba también una forma de control de sus demandas; por lo que, a partir de la desaparición de los señores étnicos y de una profunda recomposición de la sociedad indígena, se abrieron paso otros líderes que encabezaron una nueva forma de relación con el poder colonial: la resistencia que estalló de una manera generalizada a fines del siglo XVIII en la Gran Rebelión. En ésta los dirigentes del sur andino o del antiguo Collasuyo, no fueron descendientes de incas nobles como en el caso de José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II), sino “indios del común” como fue el caso de Julián Apaza (Tupaj Katari) o de Tomás Katari (autoridad menor de su ayllu). La otra paradoja es que en el imaginario colectivo actual, élite e indígena son términos opuestos y no queda memoria, sino vaga, de lo que una vez fueron los indios pertenecientes a las noblezas locales. Habrá que investigar, por ejemplo, cómo se recuerda en Quillacas al linaje de los Colque Guarache.

4. Los Colque Guarachi tuvieron un rol como élite política a fines del siglo XVI en la región sur del actual departamento de Oruro. Como ya indicamos, analizaremos su papel político a partir del análisis de su probanza de méritos publicada en 1981.

Las probanzas de méritos, sean éstas de españoles (religiosos o laicos) o de indígenas nobles, son documentos que se encuentran con frecuencia en los archivos. Se trata de un documento legal que busca dejar constancia ante el Rey tanto del abolengo como de los servicios prestados a la Corona. No es raro encontrar probanzas de caciques que muy rápidamente utilizaron el sistema legal español¹⁰. De este modo, como sostiene Graña, “las probanzas de méritos y servicios se constituyen en un lugar de enunciación de un nuevo discurso colonial que combinó eficazmente los discursos y prácticas nativas y castellanas” (Graña 2000:545).

Es cierto que su estudio presenta especiales dificultades porque las probanzas de caciques son el resultado de un proceso que implicó varios filtros por los

10 En la región de Charcas, que es la que nos ocupa ahora, son famosas además las probanzas de los Ayavir Coysara, de Sacaca y de los Guarachi de Pacajes.

que tuvo que pasar el discurso inicial. Suponemos que en un principio fue expresado verbalmente y en aymara, probablemente “leído” desde un quipu o elaborado colectivamente por el entorno de las autoridades étnicas que guardaban la memoria de los hechos pasados.

Pero son precisamente estas dificultades las que abren mayores posibilidades de análisis. Por lo tanto, como dice Ipola cuando habla del discurso peronista, es necesario en este caso hacer “una doble digresión teórica e histórica”(Ipola 1987: 90).

El discurso político, por definición, tiene que ver con el poder, con una forma de poder explícitamente articulado a las instituciones del estado (Verón: 24) que es el caso del documento que analizamos. Por otra parte no estamos hablando de discurso en el sentido de arenga o de reuniones públicas, sino de la transformación transitoria de ciertos espacios sociales en espacios políticos (ibid), es así que observamos cómo el espacio de la Audiencia de Charcas, se convierte transitoriamente en espacio político donde los Colque Guarachi hacen conocer sus demandas de reconocimiento de su poder a la burocracia colonial. Hablar de lo político en esta etapa y en estas circunstancias merece ciertas consideraciones. Nos ubicamos cronológicamente a fines de 1574, a pocos años de que el virrey Toledo asumiera sus funciones y arremetiera contra los privilegios de la élite indígena del Virreinato del Perú. En una mirada panorámica de las primeras décadas del sistema colonial enfocada sobre la participación indígena en el gobierno colonial, encontramos periodos bien demarcados.

Cuando en 1548 el pacificador Pedro de la Gasca obtuvo en Xaquixaguana el triunfo militar sobre Pizarro, culminó el periodo de tensiones entre los conquistadores –y con ellos el primer grupo de encomenderos– y la Corona. En palabras de Assadourian, “el proyecto señorial muere con la derrota de Pizarro” y se comienza a construir una especie de alianza entre señores étnicos, apoyados por ciertos religiosos y la Corona. Sin embargo, con el arribo del virrey Nieva y el Presidente Castro (1550) esta alianza va a descomponerse como se evidencia en las resoluciones hostiles hacia las formas indígenas de gobierno: imposición de corregidores de indios, tributo en dinero y reducción de los servicios que recibían los caciques.

Nuevamente en la siguiente década (1560) se abre para los caciques la esperanza de retomar un papel activo en la política colonial. Ante las dificultades económicas de la Corona, Felipe II consultó al Consejo de Indias sobre la legitimidad de la venta a perpetuidad de las encomiendas. Como era de esperar los encomenderos del Perú enviaron un representante a España para ofrecer una cuantiosa suma a Su Majestad para que esta solicitud se concrete. Los señores étnicos y los dominicos, por su parte, tomaron nuevamente la iniciativa intentando pagar una cantidad mayor que la ofrecida por los encomenderos a la Corona para que las encomiendas se dejen en "cabeza de su majestad" y se rebajen los tributos a la mitad. Las consultas y reuniones abundaron entre los hombres importantes y enfrentaron en algunos casos a personajes de la talla de fray Domingo de Santo Tomás y Polo de Ondegardo en 1560 (Murra 1998: 366). En enero de 1562, jefes étnicos de numerosos repartimientos se reunieron en el asiento de Mama para enviar un poder a los padres Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de las Casas que se encontraban en España con un informante inca (Murra 1998:362).

La política de la Corona, aunque con su poder ya establecido, daba indicios de no tener posiciones claramente definidas en relación con una participación activa de las autoridades nativas y a la posibilidad de respeto a las formas andinas de gobierno. El nuevo virrey Toledo, sin embargo se encargaría de dar claros mensajes de su política:

En 1570, cuando el nuevo virrey Francisco de Toledo vino a inspeccionar su gobernación, ya habían muerto los señores testigos de la antigua alianza (los Huanca). Había, en cambio, amplia documentación de los servicios de sus padres a la Corona. El virrey ordenó que todas las autoridades presentaran sus credenciales; muchos lo hicieron. Toledo dispuso que todos estos pergaminos fueran quemados, lo que se hizo en ceremonia pública. Fue éste el comienzo de una campaña intensiva contra aquellos grupos entre los señores andinos que más habían colaborado con los invasores, un esfuerzo de aniquilar lo que la Corona había otorgado décadas atrás (Murra 1998:369)

Lo propio hizo con el linaje de Paullo

Al llegar al Cusco,... el virrey ... escogió como objeto de su atención al linaje de Pawllu. Al igual que en Xauxa se pregonó que los descendientes

de la antigua casa que habían favorecido a los Pizarro presentasen sus credenciales. También estos papeles fueron quemados en pública ceremonia. Don Carlos y los suyos fueron acusados de mantener contactos con sus parientes retraídos en Vilcabamba. ... (Ibid: 370)

Toledo culminó su arremetida contra el poder indígena ejecutando en el Cuzco a Tupac Amaru I, el último inca que resistía en Vilcabamba.

Es en este contexto que las probanzas de algunos señores étnicos aparecen como un intento de negociar con el nuevo poder, expresando, además, los intereses de los sectores que antiguamente no habían recibido privilegios. Recordemos que en sus probanzas hay un espacio para la memoria que los remite al pasado preinca. A pesar de este aparente querer desligarse de los incas, la probanza es reiterativa en subrayar la relación de los Colque Guarachi con ellos. ¿Es que estos señores regionales trataban de aprovechar las circunstancias para conseguir mayor poder?

5. Los discursos se materializan en distintos soportes. El soporte de un discurso podría parecer secundario, sin embargo es un elemento que determina tanto las condiciones de circulación como el nivel de comunicación. No es lo mismo un discurso hablado que otro escrito; si se lo transmite por televisión o radio es distinto que si se lo lee en la prensa. El discurso de la élite indígena en la colonia temprana en la región de Charcas se presenta en forma de un documento legal, una probanza de méritos elevada ante la Audiencia de Charcas. Somos nosotros que hoy, en las puertas del siglo XXI, lo comprendemos como un discurso político. Tener presente este problema es de primera importancia porque implica la conciencia de los diversos velos que cubren los discursos cuando se los emite desde la posición de dominado, de colonizado. Esto al mismo tiempo nos permite suponer y detectar una serie de estrategias para decir algo a pesar del sistema.

Cronológicamente el discurso se sitúa unos años antes del Tercer Concilio Limense de 1583, mientras que la probanza se inició en 1574. En este periodo la política española hacia los indígenas dio un viraje hacia un control más estricto, tanto desde la Iglesia como desde la burocracia, en un proceso que significó una implacable negación del saber indígena. De ahí en adelante, hasta hoy, el saber que también era un poder, se retrajo a un sistema de

sobrevivencia. Los espacios de relación con la Iglesia o con la Corona, entonces, debieron enmarcarse en los nuevos valores impuestos. En un documento como una probanza, lo que se decía, tenía que estar de acuerdo con ellos o cuando más menos con lo que la nueva sociedad permitía de la cultura indígena. Usar el sistema legal, entonces, se perfila como una estrategia discursiva bajo un sistema de dominación.

Las otras estrategias son el uso de la palabra escrita y el idioma castellano. Otros velos o filtros, como se quiera ver. En la probanza que analizamos el uso del castellano implicó, como es de suponer, un nuevo marco que imponía sus formas a los contenidos indígenas; por tanto en muchos de los casos tuvo que hacerse explicaciones adicionales, traducir para el conquistador, dejar explícito para el sistema legal... pensar con la cabeza del otro.

La palabra escrita, el paso de la oralidad a la escritura, ha merecido muchos estudios, y quizás tendríamos que dedicarle mucho más espacio y análisis a este punto, pero por ahora nos interesa dejar establecido que es otro marco que impone sus reglas. Se trata de un formato propio, con fórmulas legales, un lenguaje particular, etapas de presentación y distintas personas que entran en escena: defensor de los naturales, escribano, traductores, testigos, oidores, representantes legales, etc. que hacen de la probanza, más que un soporte, un escenario en el sentido más teatral del término.

Pero además tenemos que decir que se pueden detectar algunos elementos que permiten sostener que en algunos casos, sino en la mayoría, se hizo un traslado de los datos registrados en quipus al expediente. Se tuvo que hacer, entonces, un traslado de la finalidad del quipu como registro de la memoria al expediente legal.

El soporte del discurso, por tanto, hizo un tránsito de lo oral a la palabra escrita, del idioma nativo al del conquistador y del quipu a la probanza.

6. En este “discurso político” también entran en juego las oposiciones entre distintos sectores involucrados en el asunto, aquello que Todorov llama intertextualidad. Es decir el discurso “como eslabón en la cadena de la comunicación discursiva que lo sitúa en relación con los discursos ajenos o enunciados anteriores y que lo proyecta hacia los eslabones posteriores” (En

Chirico: 58). Es una narrativa que se inserta dentro del discurso colonial dominante y es en cierta manera funcional a él. No intenta oponerse al sistema y más bien busca construir un espacio de un cierto reconocimiento dentro de él. De hecho, su “información” responde a una alocución que Toledo pronunció ante los curacas de Arequipa, el Cuzco y el Collao, congregados en Arequipa en septiembre de 1575 cuando retornaba de Potosí, donde claramente indica

“que el mejor título para los cacicazgos y sucesión de ellos será el ser mejor cristiano y de más capacidad el indio a quien se hubiere de dar de los hijos legítimos o de los otros u otro indio en quien estas partes concurrieren” (Saravia Viejo 1989:92).

Al mismo tiempo el discurso de Juan Colque Guarache se conecta con otro paralelo de ciertos religiosos que discuten, apoyan y fomentan todavía “el partido de los indios”, o tal vez sean parte del naciente “nacionalismo indio” que se dice se inició con los jesuitas¹¹. Finalmente, también están mandando mensajes a sus opositores indígenas en la competencia por lugares prominentes en el orden colonial. Es la contienda casi invisible por aquel puesto que permitía tener poder por encima de su repartimiento (entiéndase señorío), ya no sólo recomponiendo las partes disgregadas de él, sino incluso sobre poblaciones que en antiguos términos no les corresponderían. Se trata de la pugna por acceder al cargo de Capitán de Mita que tenía carácter regional. La probanza de méritos, entonces, está jugando con todos estos “discursos” o intereses que los expresan en un solo juego.

7. Proponemos que al igual que otros caciques, los Colque Guarachi construyeron su discurso a partir de dos ejes: el prestigio y el poder¹². Don Juan Colque Guarache reclamaba para sí poder de parte de la Corona así como el reconocimiento de una mayor jerarquía dentro de la sociedad colonial. Pero veamos qué características tienen este poder y esta jerarquía. En primer

11 Recordemos que los jesuitas llegaron al Perú un par de años antes que Toledo y planificaron con él el Tercer Concilio Limense donde se pondrán las bases de la nueva política hacia los indios.

12 Lo propio se puede decir del texto de Guaman Poma, como afirma López Baralt: “Una simple mirada a la página titular nos confronta con el tema que obsede al cronista: la jerarquía y el poder”. Pág. 83.

término y de manera central, se trata de una búsqueda de reconocimiento de parte de un poder externo. Don Juan Colque Guarachi eleva ante la Corona una :

Primera información hecha por don Juan Colque Guarache cerca de sus predecesores y subcesión en el cacicazgo Mayor de los Quillacas, Asanaques, Sivaroyos, Uruquillas y Haracapis y de sus servicios a favor de su Majestad en la conquista, allanamiento y pacificación deste reino del Perú (Espinoza Soriano 1981:237)

Creemos que se ha sostenido correctamente que el dominio español tuvo un importante soporte ideológico en la aceptación que antiguamente tuvieron las unidades étnicas del dominio inca. Los señores étnicos buscaron el reconocimiento de su poder de parte de la Corona del mismo modo que lo hicieron con los incas, como se desprende de las preguntas y las respuestas de los testigos indígenas cuando reiteran que el inca “le confirmó” su mando. Se trataba al mismo tiempo de un reconocimiento ante la élite local como ante los ojos de sus súbditos¹³. Hay, en la elite indígena local, una suerte de continuidad entre el pasado inca y el nuevo orden imperante. En ambos casos, como toda sociedad agraria, se trataba de una sociedad estamentada que podía engranar en un orden superior (Gellner 1997). El de los caciques de Quillacas, es pues un discurso intermediario, inscrito dentro del proyecto colonial dominante¹⁴.

Ahora bien, para que los Colque Guarachi, como representantes de la élite indígena, obtengan su cuota parte, este poder debía ser limitado a otros sectores de la sociedad. En otras palabras, en el momento en que se presenta esta probanza de méritos (1574), ya no están en escena los encomenderos quienes pugnaron una década atrás por controlar el mismo espacio de poder que los caciques. ¿Quiénes están en escena ahora?

13 De una manera similar se leyeron los iconos del escudo de armas de los Ayaviri Coysara, señores de los Charcas, donde colocaron como la figura ordenadora de todo el escudo la imagen de un inca (cf. Arze y Medinaceli 1990).

14 Magdalena Chirico utiliza este término en su estudio acerca del proyecto autoritario y la prensa para la mujer. (En *El discurso político* 1987).

Al parecer la probanza se presenta, ya no para quitar poder a los encomenderos, curas u otro sector de la sociedad española, sino para disputar pedazos del poder con otros sectores de la élite indígena regional. En su probanza, don Juan Colque Guarache está buscando el afianzamiento del poder que habían conseguido hasta entonces— Capitán de Mita por dos veces en Potosí - y sienten que está en peligro ante la presencia del nuevo virrey (Toledo).

Las dos líneas cacicales más importantes y activas en esta coyuntura en la región eran los Colque Guarachi de Quillacas (Oruro) y los Ayaviri Coysara de Sacaca (Norte de Potosí). En el Memorial de los Ayaviri, algunos años más tarde, se presenta la pugna de manera abierta. Así, en el interrogatorio que presentan los Ayaviri Coysara el año 1583, la primera pregunta indaga si conocen a

... don Juan Colque hijo bastardo y a don Juan Soto caciques de los Carangas y Quillacas" (memorial: 64) ... "si saben que los padres y abuelos de don Juan Colque Guarache difunto no fueron de las partes ni calidades que los padres del dicho don Fernando Ayaviri y Velasco porque fueron Urinsayas de la parcialidad de los Carangas y fueron sus segundas personas de los caciques principales de los Carangas y sus suxetos, los cuales solamente tuvieron suxetos a su mandar cinco mil indios y el dicho don Juan Colque Guarache por ser ladino y mañoso visto que todos los caciques principales heran muertos como tal persona sagaz se apoderó con mañas y cautelas que para ello tuvo de manera que se llamó señor principal de los Quillacas y nación por si como es público y notorio" (pregunta 23, Memorial de Charcas 1990: 74)

La estrategia de los Ayaviri dio resultado pues a su vez en su probanza del año 1599 sostienen que el cargo de capitán de indios de mita, por la muerte de Juan Colque Guarache, pasó a manos de los señores de los Charcas por ser "el cacique más prominente y avil desta provincia ..." (Memorial de Charcas 1990: 59).

8. Respecto al prestigio, encontramos un campo de análisis sumamente interesante. La probanza o "información" analizada en detalle muestra un tejido de valores europeos y andinos. Los cuestionarios están pensados como una mediación entre la cultura andina y la europea, pero también como una manera de satisfacer el modelo europeo y cristiano de sucesión y de matrimonio

monógamo y religioso. De este modo cuando se pregunta “si sabe que es hijo legítimo”, implica una acomodación a los modelos europeos y cristianos, aunque lo que se pregunta no hubiera sido cierto, su mensaje, por tanto, se debe leer fuera de la dicotomía verdad/mentira (López Baralt 1993, Graña 2000: 555). Lo mismo ocurre cuando se indaga si “sucedió al cargo como hijo mayor”, esto es, bajo normas europeas de sucesión.

El acomodamiento al sistema imperante es claro, pero sin renunciar a ciertos elementos básicos de la propia cultura. Es por ejemplo el caso del cuestionario que hace referencia a los antepasados y señala las insignias que éstos recibieron en tiempos del inca, como el derecho a usar *duho*. Traduciendo el término aclara: “que era las insignias de los caballeros en tiempo del inca”. En este caso se utiliza un elemento andino de prestigio para los fines buscados, pero aunque aparentemente se trata de una reivindicación que corresponde a la cultura nativa, en realidad se trata de un hecho aceptado también por el sistema colonial: reconocer a los señores naturales para gobernar a través de ellos. Esto quiere decir que no cualquier elemento de prestigio podía ser reivindicado. Entonces también habría que escuchar los silencios pues cualquier detalle podría ser mal entendido. Tomemos como ejemplo el nombre de uno de los hermanos de don Juan Colque, Francisco Visalla¹⁵. Visalla era el nombre que se daba al primero de los hermanos gemelos, mientras el que nacía en segundo lugar se lo llamaba Cahaya (En: Medinaceli 1996: 173). En un trabajo anterior nos llamó la atención que en todos los casos de gemelos revisados en el repartimiento de Sacaca el año 1614, solamente había un K’ajja de 6 meses, en todos los demás casos parece que se hizo un infanticidio ritual¹⁶. ¿Dónde está el hermano K’ajja de los Colque Guarache? Ni siquiera los Ayaviri en su afán de restar poder a los Colque Guarache hablaron sobre el asunto.

Cuando en la probanza los Colque amplían y detallan los favores que recibieron del inca, ... que recibieron tres camisetas con chaperías de oro, plata y mullu, así como la cantidad de indios de servicio, parecería que están tratando de impresionar también a un público que comprende los códigos de nobleza

15 Según Bertonio “W issa es el primero que nace en un parto doble, al segundo se lo llama K’ajja”.

16 Ramiro Molina, en “Tiempo de vida y muerte” cree que este ritual se llevaba a cabo aún en los años 1980s.

indígenas. El prestigio es, pues, un valor ambiguo y acomodaticio que tiene más de un rostro. En un segundo momento, cuando el interrogatorio se refiere al periodo de la conquista española, ya no se tocan temas de prestigio “andino” sino más bien coloniales. Los señores de Quillacas estaban bien asesorados y sabían cuáles eran los temas que debían resaltar en un documento de este tipo.

Nos preguntamos qué tipo de valores estaban en juego cuando se pone en evidencia el haber dado obediencia a Pizarro cuando entró a conquistar el Collasuyu o el apoyo a Almagro en su viaje a Chile, que se tradujo en alimentos, ganado e indios de servicio y de guerra que se dice brindó para este ingreso; o la ayuda en la fundación de Chuquisaca (La Plata), la entrega de las minas de Porco y finalmente el apoyo a la causa realista en contra de los rebeldes pizarristas. Asimismo la participación en la Batalla de Guarina y contra Hernández Girón y por último la participación en la pacificación de los indios chichas. ¿Estaban hablando de haber apoyado la causa de la Corona en contra de los intereses privados? Seguramente fue así pues se minimizan los apoyos a Pizarro en su rebelión, aunque este tema salga a la luz por boca de uno de los interrogados. Entonces, los Colque Guarachi dejaron claro su papel en el período de consolidación estatal frente a los conquistadores.

Un nuevo elemento de prestigio tiene que ver con el hecho de ser cristiano. Ser el primero en bautizarse y dar el ejemplo implicaba un mayor prestigio frente al orden colonial que tenía como su central argumento de dominación el justificativo de la conversión de los indígenas. Este es un hecho que la gente parece recordar particularmente aunque hubieran contradicciones entre los testigos: unos recuerdan con detalle cómo Juan Colque fue bautizado en Quillacas, otro en Potosí y otro más sostiene que fue bautizado en Chuquisaca.

Si bien se resaltó el hecho de ser bautizado no ocurrió lo mismo con la relación de los Colque Guarachi con los dominicos para que se apoye a la Gasca como representante del Rey y no a los Pizarro, el hecho es que en la probanza la relación de los caciques de Quillaca con los dominicos queda oscura. A pesar de ser evidente la orientación que éstos brindaron. Solamente en una pregunta se consulta de manera indirecta:

si saben que el dicho don Juan Colque como hombre de mucha razón y buen xpiano ha sido con los obispos y personas que han gobernado en

esta provincia, así en esta ciudad como en la villa de Potosí en que se hiciesen iglesias y parroquias ... ”. (el subrayado es nuestro; Espinoza Soriano 1981: 253).

Los testigos aclaran que vieron a Colque Guarachi constantemente con “el obispo”, esto es con fray Domingo de Santo Tomás, que para el periodo de Toledo, podía ser considerado un elemento conflictivo. Toledo llegó al Perú casi simultáneamente con los jesuitas y su política estaba más cerca de ellos que de los dominicos quienes todavía pugnaban por hacer prevalecer los intereses del “partido de los indios”.

Es notable que en la misma pregunta, la 17, se haga referencia tanto al cristianismo como al origen noble de Colque Guarachi; allí se reitera que es originario del ayllu Malcocha, “que quiere decir generación de señores” (Espinoza Soriano 1981: 247). Ser cristiano y ser noble parece, entonces, que iban de la mano.

Hay, además, un elemento de prestigio, que fue incorporado rápidamente: el poder económico. En las preguntas 23, 25 y 26 que son parte de las preguntas añadidas piden se dé cuenta de lo que gastaron cuando dieron su apoyo a Almagro unos 30 años atrás, y posteriormente cuando dieron su apoyo a Toledo contra los indios chichas. Los detalles de estas cifras permiten suponer que se guardaba en quipus el registro de estos sucesos.

Finalmente en las respuestas de los testigos se hace evidente que el prestigio debe ser “público y notorio”. El prestigio apunta, entonces, a la relación con la gente y esta relación a tener un mayor y mejor acceso a la mano de obra indígena; hablando de riqueza también en términos andinos.

9. Roland Barthes (En: Verón et al. 1987) explicó que en un siglo obsesionado por lo visual como el nuestro, la presencia de la escritura contigua a la imagen, es cada vez más necesaria “para combatir el terror de los signos inciertos” pues la imagen es fundamentalmente ambigua. ... sólo el lenguaje articulado es capaz de emitir proposiciones inequívocas. Paralelamente, Gruzinski en su trabajo sobre México, reflexiona sobre las implicaciones del sometimiento sistemático a códigos occidentales y cómo los antiguos glifos fueron tolerados a título decorativo y sacados de sus contextos tradicionales pasando a formar

parte de un todo que había dejado de ser indígena (Gruzinski 1995: 47). A pesar de este sometimiento la posibilidad de expresión en el mundo indígena se enriqueció de tal manera que estaba en proceso un cambio inimaginado. Sin embargo se trata de una revolución inconclusa pues la experiencia mexicana sólo prosperó mientras el equilibrio de fuerzas se prestó a ello (ibid: 10).

En el caso andino al ser quemados cientos de quipus y al silenciarse sistemáticamente las formas indígenas de registro, se quemó también una forma de conocimiento antes de que pudiera ponerse en marcha un proceso de mestizaje del saber. Lo que habría sucedido, antes de ser completamente olvidado, es que parte de lo que se registró en los quipus pasó de manera escrita a formar parte de algunas crónicas (Pärssinen 1990), de algunos juicios¹⁷ y en el caso que estudiamos, creemos que de las probanzas de méritos.

Todavía se discute la capacidad de un quipu para expresar ideas abstractas pues los quipus más famosos son los contables. Sin embargo existen numerosas referencias de quipus que registraban leyes, rituales, y también acontecimientos históricos que cada Inca reinante mandó a registrar (Porras Barrenechea). Del mismo modo que en esos relatos anudados en quipus, creemos que en las probanzas las preguntas de tipo histórico estaban siguiendo una forma de relato secuencial donde están presentes de manera constante los elementos que se repiten en cada evento.

Nuestra propuesta es que la secuencia de lo narrado en las probanzas indígenas pudo ser un reflejo de la lógica presente en el sistema “quipu” de registro. En cada acontecimiento encontramos la historia dividida en partes muy claras y repetitivas: Quién, dónde, qué, cuándo y así nuevamente en cada acontecimiento.

Al respecto, el “jesuita anónimo” apoya esta propuesta cuando indica que Juan Colque, señor de los Quillacas, sabía muchas cosas de su historia gracias

17. Waldemar Espinoza Soriano publicó en 1971 un reclamo de los Huanca a la Corona donde se incluye la transcripción de un quipu. Murra trabajó posteriormente sobre él (1973). Gary Urton (1997) También trabajó con un litigio de 1578 donde se transcribió un quipu de los indios de Sacaca.

a que poseía en su casa quipus y memoriales (en: Espinoza Soriano 1981: 234).

Una de las transformaciones más notables del paso de la comunicación visual ¿añadada?, a la escrita es precisamente lo que apunta Barthes, el paso de la ambigüedad de la imagen o del signo ideográfico a un signo preciso. ¿qué ocurre entonces cuando existe el imperativo de ser preciso y contundente mientras la tradición del relato es ser ambiguo?

10. El relato presente en la probanza se compone de elementos constitutivos del discurso, por una parte el sujeto enunciador y por otra el o los receptores. Cabe preguntarse, entonces, ¿quién es el sujeto enunciador en este caso? Si tomamos en cuenta el título de la “primera información hecha por don Juan Colque Guarache, acerca de sus predecesores y subcesión en el cacicazgo”, tendríamos que Don Juan Colque Guarache es el enunciador; aunque de cierta manera antepasados y herederos entran a formar parte, a veces, de un enunciador colectivo. En la “segunda información”, don Juan Colque se presenta como “cacique principal de los Quillacas, Asanaques, Haracapis, Puna, Yucasa y Guare”. Se habría extendido el sujeto enunciador de algún modo a sus “vasallos”. Del mismo modo, en las preguntas añadidas al primer interrogatorio, incluye como caciques principales a sus hermanos: don Francisco Visalla y don Hernando Callacopa¹⁸, “todos tres hijos legítimos”.

Si nos detenemos en los interrogatorios, observaremos que desde la primera pregunta el centro de interés es don Juan Colque Guarache. El hecho tiene sentido, dada su categoría, en tanto es cacique de los Quillacas, Asanaques y Sevaruyos, por una parte, y por otra, debido al hecho de ser legítimo sucesor de don Juan Guarache¹⁹. El punto, es que las preguntas van tejiéndose de tal modo que los antepasados así como los sucesores de Juan Colque van conformado un emisor colectivo. Es sobre el conjunto de ellos que se pregunta y no solamente acerca de don Juan Colque.

18 Nos preguntamos si Hernando Calla –copa, no sería en realidad Caha– copa haciendo mención de este modo a que se trata del segundo de hermanos gemelos?

19 Es interesante reparar que las preguntas de Juan Colque Guarache están en tercera persona: “si saben que el dicho don Juan ...”; en cambio, don Juan Ayaviri de los Charcas en 1599 dice “yo el dicho don Joan Ayaviri soy hijo legitimo”

El discurso político tiene la particularidad de construir un “nosotros”; un nosotros entre el sujeto enunciador del discurso y los receptores del mismo. Es el caso de los líderes que daban discursos en concentraciones de apoyo. En estos casos, entre el sujeto enunciador y los receptores se creaban lazos de comunidad. Con las distancias que son obvias, en nuestro caso el emisor reafirmaba – más que construía – un nosotros colectivo. Es más, buscaba el reconocimiento, por parte del destinatario principal del discurso, de esa colectividad a la que representaba.

El discurso de los señores étnicos, por tanto elabora un “nosotros exclusivo” conformado por los señores de Quillacas, más los antepasados, sus contemporáneos y sus descendientes y eventualmente sus súbditos. Sin embargo, de ninguna manera formarán parte de ese “nosotros” los jueces, oidores e informantes, ni siquiera los testigos. En realidad, al mismo tiempo que se constituye este nosotros, se reafirma la diferencia. En otras palabras, se busca su inclusión al sistema colonial pero se reivindica su diferencia. El discurso colonial de los señores étnicos en esta etapa estaría construyendo su otredad. ¿De qué tipo de otredad se trata?

Autores como Verónica Salles-Reese se han preocupado de delinear las diferentes maneras de concebir al otro. Ella muestra cómo se expresaba el “otro” en la cultura occidental:

La diferencia, al manifestarse en grados extremos, se representaba, en la cultura occidental con el término de “deformidad” y hacia fines del siglo XV la categoría de disforme aun estaba vigente en la epistemología europea (Salles –Reese 1998:404)

En la cultura andina, el “otro” era el ser sagrado, la huaca. Pero, ante la convivencia de valores, tanto andinos como europeos redefinen sus conceptos del “otro cultural”. Para Salles, el otro

“pasaba a ocupar un lugar inferior en la jerarquía y cosmovisión europeas, y por lo tanto susceptible a ser subyugado, esclavizado, conquistado y colonizado” (ibid)

Tenemos la impresión, sin embargo, de que aquella insistencia en mantenerse diferentes tiene que ver más bien con la búsqueda de no ser el “lugar inferior

en la jerarquía” sino permitir la existencia de otras jerarquías, mantener a la sociedad segmentada de tal modo que pudieran haber varias jerarquías y varios lugares inferiores al mismo tiempo que varios lugares superiores.

Por otra parte nos preguntamos, cuál es el rol de los testigos²⁰ si tenemos en cuenta que las preguntas, que son las que forman este discurso, van dirigidas a ellos. Podría pensarse que son los receptores, pero no es así, ellos son simplemente unos intermediarios. Será a través de sus testimonios que los Colque Guarachi demostrarán sus méritos. Los testigos, entonces pasan a formar parte de otro grupo, no son parte del “nosotros exclusivo” sino de otro “nosotros” que los incluye a ellos pero no completamente. Estamos, por tanto, frente a un discurso plagado de situaciones ambiguas, tan ambiguo como podría ser un texto pictórico o tejido. ¿Es posible que esto fuera lo que buscaban para dejar espacio a la negociación, o a la manipulación?

11. Si tenemos presente que estamos trabajando un campo discursivo es importante advertir que diversos campos discursivos se entremezclan, hay interacción entre juegos de discursos, lo cual puede implicar también un enfrentamiento, una “lucha de enunciadores” (Verón 1987:15). Un primer aspecto que permite diferenciar las estrategias discursivas es la construcción del “otro positivo y del otro negativo” (Verón: 17). En este extraño discurso político en forma de una probanza de méritos nos encontramos con una diversidad de destinatarios. De manera inicial se dirige a los representantes de la Audiencia, ante quienes debe presentar legalmente la probanza. Se trata de una puesta en escena: en “audiencia pública ante los señores presidente e oidores la presentó el contenido”. Estos funcionarios reales representan al poder colonial en Charcas y por tanto es el “otro positivo”, a quien se debe convencer y ante quien se debe probar que el o los enunciadores son merecedores de lo que se solicita. Este destinatario es quien, desde su lugar aparentemente pasivo, determina una parte de la estrategia discursiva, las traducciones que se hacen necesarias tanto en las preguntas como en las respuestas de los testigos, frases aclaratorias como “chasquis” que son espías,

20 Un somero análisis de los testigos muestra que una mayoría de ellos era indígena, —aunque lamentablemente la versión publicada está incompleta—; se trata de hombres entre 50 y 85 años según cálculo que hacen los funcionarios de la Audiencia. Figura un sacerdote y figura también Pedro de Zárat que fue visitador de la provincia.

“hunu mallku” que es señor de diez mil indios, “mullu” que es como piedra preciosa.” “andas” que es como litera, y así sucesivamente, aclaraciones que denotan la distancia cultural que existía.

Si el presidente y oidores de la Audiencia son el “otro positivo”, está presente también la población de las ciudades principales con quienes se debe convivir y ante quienes se debe ostentar el poder, sean estos religiosos, funcionarios menores, comerciantes y sobre todo otros miembros de la elite indígena que vivían particularmente en Potosí. Este último grupo compartía intereses y observaba las posibilidades que ellos eventualmente tendrían en el nuevo orden instaurado. Se trata de un sector neutro, que podría eventualmente entrar en escena si las condiciones lo requerían.

Pero no toda la elite indígena se constituye en otro positivo o neutro pues un linaje en particular, el de los Ayaviri Coysara de Sacaca, como vimos, unos años más tarde mostrará mediante su propia probanza que estaba en competencia con los Colque Guarachi, optando puestos de mando sobre la población indígena, particularmente por el cargo de Capitán de Mita. Los linajes en competencia, entonces, constituirían el “otro negativo”, el sector al que el discurso excluye, aunque no pueda hacerlo totalmente.

Nos queda por analizar todavía la población indígena de los repartimientos sujetos a Juan Colque, ¿qué papel tienen en este juego discursivo? Aparentemente ninguno. En cierto momento podría pensarse que son parte más bien del sujeto emisor colectivo. Sin embargo, es ante ellos, que de cierta manera, los Colque Guarachi tendrán que mostrarse poderosos y reconocidos por la Corona. Si ellos no reconocen su poder éste sería insulso. Son, en realidad, el destinatario por excelencia.

El conjunto de los receptores, a quienes de una u otra forma el discurso interpela terminan formando una comunidad. A partir de ellos se crea un nuevo espacio geográfico que es ahora también un nuevo espacio de comunidad imaginada y no tan imaginada: el ámbito donde los Colque Guarachi pueden ejercer su poder y prestigio

12. Hay una otra característica que define a un discurso político, es el rol de primera importancia que tiene el pasado (O Landi en Chirico: 1987: 59). La

construcción de una memoria colectiva, en el caso que nos ocupa, resulta central por una parte porque se trata de una cultura que veneraba el pasado como una base divina de su legitimidad al ligar a los señores étnicos y a los incas con sus antepasados divinizados. La memoria histórica jugaba, y probablemente juega aún, un rol aglutinador que brinda el sentido de grupo y de identidad frente a los otros, con diferente historia y diferente origen.

La memoria, entonces era mantenida: se contaban relatos de los antepasados, se guardaba en quipus la memoria y se mantenía vivo el culto a los antepasados. De una manera directa o indirecta muchas investigaciones estudian el papel de la memoria en el mundo andino, pero en relación a la zona de Oruro, es central el trabajo de Abercrombie (1998) que se concentra en “los senderos de la memoria”. Él sostiene que la memoria se inscribía no sólo en quipus, en takies y narraciones conmemorativas sino también se encontraba “escrita” en los ceques, en las llamadas borracheras y en los rituales; también se inscribía en el paisaje a través de las libaciones a los cerros, manantiales o lugares sagrados así como en ritos de “caminar” la memoria.

De acuerdo con esta tradición, entonces, era necesario demostrar ante la Corona y al mismo tiempo refrendar ante los indígenas de su comunidad, su pertenencia a linajes nobles y esto se lo hacía mediante una historia y una genealogía de poder. La Corona, también lo exigía así. De este modo, tal vez a contrapelo con la política toledana, que se ocupó de construir una historia del pasado prehispánico donde la tiranía de los incas justificaba la conquista española, algunos de los señores étnicos de Charcas se esmeraron en presentar sus probanzas ante la Corona donde los incas seguían siendo centrales. Pero, ¿cómo entender esta aparente incoherencia de rescatar la historia inca como parte de un pasado propio cuando estaba siendo rechazada por el orden colonial? Intentaremos una explicación.

Uno de los cambios más profundos que trajo el dominio español es el de borrar, o intentar hacerlo, cualquier huella de antiguas creencias religiosas. Lo sagrado, sin embargo, estaba tan imbricado con la vida cotidiana que a pesar de los enormes esfuerzos evangelizadores todavía hoy se discute si realmente se borraron las antiguas creencias. La historia también era una cuestión divina. Por tanto la conquista, como se dijo, fue “una guerra de dioses, sí pero también fue una batalla entre historias” (Abercrombie 1998:219). En

esta batalla, los Colque Guarachi buscaron en los rincones que les permitía el nuevo formato colonial la manera de contar la historia – en este caso escrito y legal – la forma de dejar establecido el carácter sagrado de su historia. De este modo, los incas que representaban el lado sagrado del poder, no podían ser borrados de la memoria aunque fuera ante el poderoso Toledo.²¹ La referencia a los incas se reitera en toda la probanza.

Tampoco debemos olvidar que en esta zona (en el pueblo de Caracollo) hoy se sigue representando la “Tragedia de la muerte de Atahualpa”²². Discurso y representación están aquí unidos, es esta la manera en que los discursos dejan de ser meramente políticos para tocar las fronteras de lo ritual y lo sagrado.

Parecería que fue otro el rol de la memoria corta, aquella de la historia que les tocó jugar a partir de la invasión española. Esta historia serviría más bien para legitimar su prestigio ante el sistema colonial.

13. Nos interesa, finalmente, rescatar un elemento que también está implícito en las preguntas: el rol de la tradición. Cuando hablamos de la figura central de don Juan Colque como el emisor principal de este discurso, podemos observar con cierta claridad que la figura de don Juan Colque, o de los Colque Guarache en su conjunto, no descansa en el prestigio personal ni siquiera grupal. A pesar de la insistencia de las preguntas en la participación activa en el proceso de conquista y colonización; de cara a la burocracia colonial y a la población indígena, lo que autoriza la voz del enunciador es la pertenencia y correspondencia con la tradición indígena:

Ha oído decir a sus antepasados que el dicho don Juan Guarachi, padre del dicho don Juan Colque, heredó de sus padres e abuelos el dicho

21 Se trata del caso del pueblo de Carabuco a mediados del siglo XIX. En “Comunarios y yanaconas resistencia pacífica de los indios de Omasuyus” Tesis de licenciatura, Ximena Medinaceli 1986.

22 Ver por ejemplo, Albó: dinámica y estructura intercomunitaria en Jesús de Machaca (1970), De emenerristas a kataristas (1987) En Stern Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Rivera: Oprimidos pero no vencidos. Cárdenas, Víctor Hugo: Notas sobre el pensamiento Katarista. Calla Esteban Ticona, trabaja autoridades étnicas y el TIIOA los caciques apoderados.

cacicazgo y señorío e la camiseta que la pregunta dice. Y es cosa clara y notoria que si no fuera ansi los otros indios e principales no le consintieran traer dicha camiseta. (Testimonio de Don Juan Calpa, cacique de Hatuncolla. En Espinoza Soriano 1981: 265)

Es posible pensar que el rol preponderante y estructural que juega la “tradicición” tiene como uno de sus componentes a las autoridades étnicas. No es solamente que la gente exigía, creía o confiaba en una élite propia que podía negociar por ellos ante las autoridades, sino que más allá de estas acciones concretas, esa élite era necesaria para la reproducción de la tradición. Este papel de las autoridades étnicas es de tan larga duración que se lo puede seguir a lo largo de varios siglos. Aún en el siglo XIX, cuando en el periodo republicano la legislación negó la vigencias de los caciques, en ciertos casos, los indígenas vistieron al Corregidor y a su esposa con las insignias del cacique y los hicieron participar en la fiesta del pueblo haciendo las veces de la autoridad étnica²⁰. Incluso podríamos ampliar las reflexiones hasta el presente²¹.

El tema de la tradición nos lleva a poner sobre la mesa un problema que se ha planteado constantemente: el papel que juega la memoria, la memoria histórica en la tradición local y al mismo tiempo en la legitimación de las autoridades. En general se considera que el pasado cumple un papel muy particular en el discurso político, como una manera de dar legitimidad a las acciones del presente y del futuro. Pero en este caso, el papel de la memoria histórica resulta siendo el eje sobre el cual descansa la coherencia del discurso político y coadyuva a alimentar una identidad colectiva particular.

BIBLIOGRAFIA

- Abercrombie, Thomas
1998 *Pathways of memory and power. Ethnography and history among an Andean people.* University of Wisconsin Press.
- Arze, Silvia y Medinaceli, Ximena
1991 *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayavir, mallkus de Charcas.* Hisbol La Paz.
- Assadourian, Carlos Sempat
1994 *Transiciones hacia el sistema colonial andino* Colegio de México – IEP.
- Barragán, Rossana, Arze Silvia y Medinaceli, Ximena
“Un panorama de las investigaciones históricas 1970 – 1992”
En: “*Revista Unitas* No. 13-14, junio de 1995, La Paz.
- Chirico, María Magdalena
1987 “El proyecto autoritario y la prensa para la mujer: un ejemplo de discurso intermedio” En: “*El discurso político. Lenguajes y acontecimientos* Ed. Hachete, Buenos Aires.
- Espinoza Soriano, Waldemar
1973 “La destrucción del Imperio de los Incas: la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos. IEP Lima.
- Espinoza Soriano, Waldemar
1981 “El reino aymara de Quillaca – Asanaque, siglos XV y XVI”
En: “*Revistaa del Museo Nacional*” Tomo XLV, Lima-Perú.
- Gellner, Ernest
1997 *Naciones y nacionalismo* Alianza-universidad (1988).

Graña, Julio Mario
2000 “Bastardo, mañoso, sagaz y ladino” caciques, pleitos y agravios en el sur andino, Don Fernando Ayaviri y Velasco contra don Juan Colque Guarache, Charcas. Siglo XVI” En : *Anuario y Biblioteca Nacionales de Bolivia*. Anuario 2000, Sucre – Bolivia.

Gruzinski, Serge
1995 *La colonización de los imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, Siglos XVI— XVIII*
Fondo de Cultura Económica. México.

Ipola Emilio,
1987 de “Crisis y discurso político en el peronismo actual: el pozo y el péndulo” En:”*El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*
Ed. Hachete, Buenos Aires.

López Baralt, Mercedes
“Reinventando Jerarquías: la ficcionalización del autor en el frontispicio de la Nueva Cronica i buen gobierno de Guaman Poma de Ayala”. En: *Kipus no.1 Revista Andina de letras*. II semestre de 1993. Corporación Editora Nacional, Quito.

Medinaceli, Ximena
1996 ¿ Nombres o apellidos? El sistema nominativo indígena en Sacaca, Siglo XVII. Tesis de maestría. Universidad de la Rábida.

Murra, Jhon V.
1998 “El doctor Barros de San Millán, defensor de los “señores naturales”de los Andes En: Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria TomoII Pontificia Universidad Católica del Perú.
Fondo Editorial.

Pärssinen, Martti
1992 *Tawantinsuyu. The Inca State and its Political organization. SHS Helsinki*.

Pease, Franklin
1978 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*, IEP – Lima.

Rivera, Silvia y Barragán Rossana

1997 (comp..) *Debates postcoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Coordinadora de Historia-SEPHIE-Aruwiri, La Paz.

Said, Edward

1996 *Cultura e imperialismo* Ed. Anagrama, Barcelona.

Salles-Reese, Verónica

1998 “La deformidad y las prácticas discursivas sobre la otredad en el encuentro entre andinos y europeos”. En: *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria Tomo II*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

Saravia Viejo, María Justina

1989 (transcripción) *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1575–1580*. Ed. Escuela de Estudios Hispano- Americanos de Sevilla, Sevilla.

Suárez, Margarita

(transcripción), *El memorial de Charcas* inéd. 1989.

Turner, Mark

1998 “Después de la etnohistoria: encuentros y desencuentros entre discurso antropológico e histórico”. En: *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria TomoII* Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

Verón, Eliseo

1987 *La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política*. En: *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos* Ed. Hachete, Buenos Aires.



*EL CULTO AL APÓSTOL SANTIAGO EN
GUAQUI, LAS DANZAS DE MOROS Y
CRISTIANOS Y EL ORIGEN DE LA
MOREÑADA.
UNA HIPÓTESIS DE TRABAJO*

MARÍA LUISA SOUX

INTRODUCCIÓN

El folklore andino, representado por un conjunto de manifestaciones –fiestas, danzas, música, comida-, se ha constituido en la manifestación exterior de una serie de tradiciones, costumbres, cosmovisiones y pensamientos que se han ido creando y reproduciendo a lo largo de siglos. La rica tradición prehispánica –conformada por fuentes culturales diversas y heterogéneas- unida y confundida con la tradición medieval y renacentista hispánica –conformada a su vez por una compleja herencia que se remonta tanto a las culturas clásicas como a las tradiciones germánicas e inclusive a resabios fenicios - dio como resultado un complicado sistema simbólico que fue transformándose de una manera dinámica en manifestaciones artísticas y culturales que desembocaron, finalmente, en una cultura popular. De esta manera, la profundización en el análisis de las manifestaciones folklóricas obliga necesariamente a adentrarse en propuestas de comprensión de procesos de larga duración, en los cuales las creencias y sus respectivas manifestaciones fueron cambiando. El presente trabajo se inserta en ese objetivo general, el de buscar en la historia algunas bases de las manifestaciones folklóricas actuales.

Dentro de las manifestaciones folclóricas del altiplano y de los valles bolivianos y peruanos, se halla la danza de la Morenada, una de las danzas más conocidas, que es bailada por miles de personas en las diversas fiestas del calendario festivo y ritual del catolicismo andino. La Morenada se ha constituido en los últimos años en uno de los bailes centrales de festivales y entradas folclóricas y también en una de las manifestaciones más fuertes del resurgimiento de la cultura y la identidad aymara en los departamentos de La Paz y Oruro, en Bolivia¹, y de Puno, en el Perú. En este trabajo trataré de rastrear el camino que siguió esta danza, planteando una hipótesis nueva sobre su origen.

Los estudiosos del folklore han clasificado los bailes folklóricos en dos grandes grupos de acuerdo a su origen: los de origen prehispánico y los que tienen un origen colonial. La Diablada, la danza de Incas y la Morenada pertenecen, de acuerdo a esta clasificación, a los segundos, es decir, a los que se originaron durante la época colonial y que, por lo tanto, comparten elementos propios de los Andes con otros que fueron introducidos por la cultura popular española.²

Las características de varias danzas de origen colonial, como las de la Diablada o las de los bailes de Incas, han sido analizadas por los estudiosos como formas de recuperación de la memoria popular americana. Estas danzas parten no sólo del pasado prehispánico, sino también de formas de representación del medioevo y el renacimiento hispánicos conocidas como Autos Sacramentales. La Diablada, por ejemplo, representa la eterna lucha entre el bien y el mal; el bien representado fundamentalmente por el Arcángel Miguel, y el mal por un conjunto de seres infernales: Lucifer, Satanás, los siete pecados capitales y toda su cohorte. El origen español se entrecruza con una serie de elementos propios de la cosmovisión andina, que permiten, en este caso, que los diablos bailen para la virgen. Los diablos cristianos, seres del mal, se entrecruzan con

1 La Morenada ha recobrado un lugar importante en las más grandes entradas folclóricas altiplánicas, por ejemplo, la entrada del Gran Poder en La Paz y la entrada del Carnaval en Oruro. Para este renacimiento ha sido fundamental el trabajo realizado por el compositor José Jach'a Flores, quien compuso una serie de morenadas que han trascendido nuestras fronteras. Flores tuvo durante su vida una estrecha relación con el movimiento katarista e indigenista.

2 Entre los estudiosos más importantes podemos citar a Manuel Rigoberto Paredes, Antonio Paredes Candia y Julia Elena Fortún. Todos ellos han profundizado en el análisis de las diversas manifestaciones folclóricas y en la descripción y el análisis de las danzas. Entre las obras más conocidas tenemos *El arte folclórico en Bolivia* de Rigoberto Paredes, obra que ha marcado los estudios posteriores sobre el folklore.

los antiguos dioses del Manqha Pacha, mientras la Virgen del Socavón se confunde con la Pachamama.³

La danza de Incas relacionada con la representación de la muerte de Atahualpa contiene los mismos elementos. A través de una representación o un Auto Sacramental de origen hispánico, se muestra el momento del encuentro de Cajamarca, conformando diversos argumentos y tramas en los cuales se enfrentan indios y españoles y donde se rescatan mitos andinos como el del retorno de los Incas.⁴

Frente a los dos casos anteriores, que presentan una danza argumental, en los cuales es clara la relación con los Autos Sacramentales hispánicos y coloniales, la Morenada no tiene actualmente un argumento ni una trama. La danza se compone por lo general de una procesión o desfile donde participan diversos grupos o comparsas claramente definidos: los danzantes morenos, los reyes morenos, las figuras femeninas y la tropa femenina que acompaña a los morenos.⁵ Todos se hallan precedidos por un personaje que la tradición llama

3 Además de los citados anteriormente, varios investigadores han profundizado en el análisis de esta danza folklórica. Entre ellos podemos citar: Javier Romero Flores: *El Carnaval de Oruro. Espacios sociales, apropiaciones y alternativas*, Alfonso Jáuregui Cusicanqui: *Los diablos de Oruro Mito, auto sacramental, ballet*. Con relación a la fuerza andina en la danza dice Romero Flores: "La connotación "negativa" y "maligna del Manqha Pacha. subsuelo o mundo de la oscuridad y de sus habitantes ("diablos", muertos y wak'as) y la "positiva" y "benigna" del Alax Pacha y sus habitantes (los santos y seres de luz) surge a partir de la superposición del esquema religioso católico que llega con la colonia.[...] Aquella superposición de dos cosmovisiones distintas, en la que una es la que asume el poder y el "discurso" oficial y la otra la clandestinidad y la represión, posibilita la generalización de todas aquellas deidades, ubicadas en el Manqha Pacha, como "diablos" (p. 11)

4 Sobre las representaciones de la muerte de Atahualpa y las danzas de Incas se han realizado numerosos estudios para el espacio boliviano. En el Perú, los estudios son aún mayores. Entre los estudios bolivianos podemos citar el trabajo de Jesús Lara en el norte de Potosí. Nathan Wachtel en su obra *Los Vencidos* hace también un análisis de la representación del acto durante el Carnaval de Oruro. La danza, que no siempre se halla junto a una representación argumental es ejecutada en todo el altiplano y posee una música cadenciosa y ceremonial. Los participantes llevan trajes de awayu, símbolos incaicos en la vestimenta, pelucas de cabellos largos y sueltos y una especie de corona con plumas. La persistencia de esta danza es irregular, en la década de 1970 fue una de las más populares en las entradas folklóricas, pero en el último tiempo ha decaído un poco su popularidad frente a otras danzas como la morenada y los caporales; sin embargo, en las fiestas patronales de los pueblos puede verse aún con bastante frecuencia.

5 En la fiesta de Santiago en Guaqui, se suman una serie de otros grupos o comparsas, que manifiestan la sujeción de otras danzas a la morenada, o la influencia de la televisión en los jóvenes participantes.

caporal y que ha llevado a los estudiosos a decir que la danza se origina durante la época colonial y representa la vida de los esclavos negros que trabajaron en las minas y en las haciendas. Los argumentos que sostienen esta posición, que es la comúnmente aceptada por los estudiosos del folklore, dicen, por ejemplo, que las matracas, utilizadas por los morenos y que marcan el ritmo de la danza, representan el sonido de las cadenas que llevaban los esclavos en el trabajo, que los movimientos cadenciosos recuerdan la pisa de la uva que realizaban los esclavos en las haciendas, que el caporal, que danza adelante y lleva un chicote, es una representación del caporal o jefe de esclavos de la hacienda y que las máscaras negras que utilizan los bailarines son una prueba del origen de la danza. Muchos de estos argumentos serán analizados y criticados más adelante.

En el presente trabajo se buscará hacer un análisis crítico de esta posición planteando una hipótesis alternativa que relaciona la danza de la morenada con otros elementos: el culto al Apóstol Santiago y los Autos Sacramentales y danzas que se hacían en su honor.⁶ Esta hipótesis propone que la actual danza de la morenada no emerge de las danzas de los negros esclavos provenientes de Angola y Senegal -que llegaron a Charcas entre los siglos XVII y XVIII y que se ubicaron, sobre todo, en las haciendas de coca de los Yungas- sino, más bien, que se relaciona con las danzas de moros y cristianos que se representaban sobre todo en las fiestas de Santiago en España y en toda la América colonial.

Soy consciente de las limitaciones del presente trabajo y de la necesidad de realizar un estudio mucho más completo sobre el tema. Sé que un trabajo de etnomusicología, que permita profundizar en el análisis de la música misma y sus influencias, se hace indispensable para probar la hipótesis así como un trabajo mayor con relación al proceso por el cual se manifestó a lo largo de los siglos esta danza; sin embargo, considero también que es importante describir de manera inicial la forma como se ha llegado a pensar en esta posibilidad y explicar los argumentos, aún no profundamente investigados, que me llevan a plantear la hipótesis. El objetivo de este trabajo es, por lo tanto, el plantear

6 Las danzas en honor a Santiago, conocidas como las danzas de moros y cristianos, no pertenecen actualmente al folklore boliviano, sin embargo, se sabe que subsisten hoy en muchas partes de América como México, Guatemala, Colombia, Perú y Ecuador. Toman diferentes nombres como danza de moros, baile de moros y cristianos, baile de Santiago, baile de turcos, etc.

este punto de vista inicial para invitar posteriormente a realizar un trabajo colectivo y multidisciplinario que permita llegar a algunas conclusiones más sólidas.

El trabajo parte de un breve análisis sobre la visión del Apóstol Santiago en la tradición popular americana, tomando como base un trabajo anterior publicado en 1993 en el libro *Santiago y América*.⁷ Considero que es importante comenzar resaltando la importancia que ha tenido el culto al santo para poder entender posteriormente cómo este culto ha permitido la permanencia de elementos clave en la danza actual. Posteriormente se presenta una relación histórica y actual de las fiestas dedicadas a Santiago y el análisis de ciertos elementos y creencias populares con relación a las mismas. Una tercera parte del trabajo se centra en describir la fiesta de Santiago en el pueblo de Guaqui, en el altiplano boliviano, a partir de un estudio de campo realizado el año 1992 que concluyó con la presentación de un video sobre el tema, trabajo que me permitió pensar en la relación existente entre Santiago, los bailes y la representación de ciertos Autos Sacramentales y el actual baile de la morenada; finalmente, en la última parte del trabajo se presentarán algunos argumentos que buscarán dar consistencia a la presentación de esta hipótesis inicial.

SANTIAGO EN LA TRADICIÓN POPULAR AMERICANA

Para comprender la complejidad del culto a Santiago y su relación con una serie de mitos y ritos, entre los que se insertan las diversas danzas en su honor, debemos partir analizando la fuerza del Apóstol en la tradición popular. Para esto se tomará en cuenta dos aspectos: el primero consiste en la serie de tradiciones que se relacionan con la vida cotidiana, el carácter y la fuerza del apóstol; el segundo toma en cuenta la relación entre Santiago y diversas interpretaciones de la cosmovisión, los mitos y ritos de la cultura andina.

Una de las creencias populares que se tiene en torno a Santiago es la que distingue a cada imagen como la representación de un ser diferente. Así, por

7 Xunta de Galicia, Arzobispado de Santiago de Compostela: *Santiago y América*. Santiago de Compostela 1993

ejemplo, en Chimaltenango (Guatemala) existen dos imágenes y también dos seres diferentes: una, el Santiago Patrón y, la otra, el Santiago Chiquito; en Guaqui (Bolivia), las dos imágenes son el Santiago Peregrino y el Santiago Matamoros; de la misma manera, el Santiago de Pomata y el Santiago de Huata no son el mismo santo y deben ser invocados de manera separada. Los devotos, entonces, pueden rezar a su imagen preferida, a la que consideran más milagrosa. Los Santiagos mantienen también una jerarquía entre ellos. Entre las imágenes, las más importantes y de mayor prestigio son los llamados Santiago de España y Santo Patrón, como los de Pomata o el Cusco, que se hallan por encima de los Santiagos Matamoros, Peregrinos y otras imágenes que se hallan repartidas por toda la geografía hispanoamericana.

Otra creencia popular que se repite dice que Santiago es al mismo tiempo bueno y malo. “Es por eso que muchas veces la devoción a Santiago es devoción de temor y miedo”.⁸ Santiago puede enviar bienes o desgracias, de acuerdo a su estado de ánimo y a la actitud de los devotos. Es también un santo exigente y celoso. Según Fernando Montes:

Para evitar sus castigos, -dicen en Curahuara [Bolivia]-, hay que rezarle y honrarlo con una suntuosa fiesta: si uno se descuida Santiago mandará penurias: un año sin cosecha, mucho granizo, sequías, rayos y enfermedades.⁹

El apóstol es caprichoso; en Chimaltenango, por ejemplo, a Santiago no le gusta su fiesta y por eso los devotos deben emborracharlo para que no se entere y no envíe algún castigo al pueblo. Incluso llega a ser abusivo y rabioso y posee una moral ambigua. En Bolivia circulan tradiciones que lo muestran malo y vengativo y dicen que ha tomado el cielo por asalto, desde donde envía sus rayos para castigar a la gente. A pesar de que Dios ha querido deshacerse de él, no ha podido hacerlo porque “Santiago es demasiado fuerte” (Montes 1987: 237) Esta relación entre el santo y sus devotos escapa a la devoción tradicional, a la que se tiene con otros santos; se siente una relación donde se

8 María Luisa Soux: “Santiago en la literatura oral y la tradición popular”. En *Santiago en América*. 1993.

9 Fernando Montes: *La máscara de piedra*. P. 237.

plantean estrategias para lograr favores y también para controlar el peligro que su devoción encarna. En el norte de Potosí, por ejemplo, piensan que una forma de controlar al santo es bajar la imagen del caballo.

La tradición popular ha creado relaciones de parentesco para Santiago muy diferentes a las que aparecen en la historia bíblica y la tradición jacobea española. En América, los devotos han creado una familia para Santiago. Entre los aymaras, por ejemplo, la esposa de Santiago es la Virgen de la Candelaria, la cual lo acompaña en los rezos que hacen para él los yatiris.¹⁰ En Centroamérica, la esposa de Santiago es Santa Ana, quien en la historia bíblica es en realidad la madre de la virgen y, por consiguiente, la abuela de Jesús.

El trato cotidiano que se tiene con Santiago ha hecho que sus devotos establezcan toda una serie de tradiciones y leyendas sobre la vida de sus propias imágenes. No faltan historias de traiciones conyugales, de castigos y violencia doméstica, de una vida social activa y también de una actividad económica que le permite tener sus propios rebaños y tierras. En otras palabras, Santiago es, además de un santo al que hay que tener contento para evitar su venganza, un personaje que encarna muchas de las virtudes y defectos de los mismos devotos. Esta cercanía hace, inclusive, que el traje del santo siga las modas del momento. Se encuentran, por ejemplo, en las capillitas dedicadas al Apóstol imágenes donde aparece vestido como charro mexicano, como gaucho e inclusive puede aparecer con uniforme militar y lentes oscuros, como el Santiago de Callapa, en Bolivia.

Estas tradiciones populares relacionadas con la vida cotidiana de la imagen y del santo patrón tienen un trasfondo mucho más profundo que se inserta en la cosmovisión misma de los pueblos originarios de América. Un caso interesante de analizar, con relación a este tema, es el mito antiguo de los Uru Chipayas de la región de Oruro que trata de explicar el origen de ciertas familias del pueblo. Cuenta este mito que tres caballeros: Santiago, San Jerónimo y San

10 Dentro de esta creencia no tiene mayor importancia que la Virgen de la Candelaria sea, dentro de la tradición católica, la madre de Dios y la esposa virgen de San José. Por el contrario, lo que interesa son los otros atributos que se dan a la Candelaria, por ejemplo, su relación con la Pachamama. No nos olvidemos que la Virgen de Copacabana es, precisamente, la Candelaria, y su centro de culto se halla justamente al frente del centro de culto a Santiago, en Guaqui.

Felipe, venían del Norte y se aproximaban a Chipaya cuando los perros de los primeros ancestros, Juan Machaca y Ramoza Choque, ladraron. Los caballos de los santos se asustaron: Santiago cayó y se quedó en el lugar, San Felipe y San Jerónimo continuaron al galope en dos direcciones opuestas.¹¹ En la actualidad los chipayas tienen organizados caminos rituales y calvarios siguiendo las rutas que según la tradición emprendieron los santos. Posiblemente estos caminos se relacionan más bien con los ceques o caminos rituales prehispánicos; sin embargo, la tradición popular ha creado este mito cristiano para explicar el origen del mismo pueblo.

Una característica que se repite en toda América es la de identificar a Santiago con los dioses prehispánicos. Su vínculo con el rayo o Illapa, dentro de la tradición andina, es un tema que ha sido abordado por varios autores. Teresa Gisbert¹² ha analizado esta relación a través de algunas imágenes en las cuales se ve a Santiago matando indios, al apóstol aplastando una serpiente con su caballo o a Santiago cabalgando sobre el arco iris. Todas estas imágenes se relacionan con la representación del rayo, de *Illapa*.

Illapa es un dios andino muy antiguo, es el dios del trueno y del rayo y fue venerado por los aymaras y quechuas. Los incas lo adoptaron en su panteón y fue adorado en el Coricancha -tal como lo muestra Santa Cruz Pachacuti- y también en otros templos. A *Illapa* se le atribuía poder sobre varios fenómenos atmosféricos: las tempestades, el rayo, el relámpago; era el dador de lluvia, y por lo tanto, también de las heladas y el granizo. Esta deidad, a su vez, es representada como trina, es decir, como tres deidades diferentes, e incluso como cuatro,¹³ aunque no se tiene claro si esta idea es prehispánica o traída por los evangelizadores para apoyar la conversión.¹⁴

11 Nathan Wachtel: *Le retour des Ancêtres*. P. 53.

12 Teresa Gisbert: *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. Plural La Paz. 2001.

13 Ludovico Bertoni, autor del vocabulario aymara nos dice que Illapa es sinónimo de "Pusicakha". "Pusi" significa cuatro y "caeca" significa "fantasma", por lo que Pusicakha puede traducirse como "cuatro fantasmas", lo que indica que estamos ante un dios cuatripartito. (Gisbert 1993: 291)

14 La identificación del Apóstol Santiago con otras deidades no es privativa de América. Fue identificada, por ejemplo, con Thor, deidad del rayo de la mitología escandinava. Información dada por el doctor Fernando Fuenzalida. 2001

La mitología referente a Illapa y su identificación con diversas deidades es compleja y confusa, de acuerdo a lo relatado por los diversos cronistas. Esta complejidad facilitó su identificación colonial con el Apóstol Santiago, considerado también como un santo guerrero y poderoso. Otra identificación prehispánica importante es la de Illapa con la serpiente, de tal manera que, como consecuencia, Santiago puede identificarse con la serpiente (Amaru o Katari), que se ha convertido en su símbolo.¹⁵

Su identificación con Illapa, dios del rayo, se relaciona a su vez con una serie de manifestaciones cotidianas como el nacimiento de mellizos, conocidos como hijos del rayo, y la elección de yatiris identificados por haber sobrevivido al golpe del rayo. En otras regiones del área andina, como en el caso de Moya¹⁶ y de Lircay¹⁷, la tradición identifica a Santiago con los wamanis (o achachilas), los espíritus de los cerros. Esta tradición se relaciona, a su vez, con ciertos rituales pastoriles y de marcado del ganado¹⁸.

La relación de Santiago con el rayo, y el poder que este último ejerce sobre la visión, hace que el Apóstol se halle íntimamente relacionado con la práctica adivinatoria. Los yatiris o curanderos aymaras son elegidos cuando sobreviven a la caída de un rayo. De la misma manera, la relación se manifiesta en todo el rito de iniciación. Por esta razón, Santiago es considerado el patrón de los hechiceros. Tomás Huanca relata en su libro *El yatiri* la forma de iniciación de estos:

-
- 15 La transformación de una deidad en otra, en su paso por este mundo y el mundo de los muertos, parece haber sido común en las religiones antiguas. Desde este punto de análisis el Amaru o serpiente sería la transformación en el otro mundo del dios del rayo, Illapa. El rayo celestial que viene de arriba, identificado con Illapa, se contrapondría al rayo que sale de la tierra, del lugar del pasado o de los muertos, del Manqhapacha, la serpiente o amaru. Información oral dada por el doctor Fernando Fuenzalida.
- 16 Ver sobre este tema Fernando Fuenzalida: "Santiago y el Wamani. Aspectos de un culto pagano en Moya" Cuadernos de Antropología No. 8. UNMSM. Lima. 1965.
- 17 Esta tradición se origina en la aparición de un personaje en Lircay que se decía era Santiago. El tema fue trabajado por el historiador Franklin Pease.
- 18 Jorge Flores Ochoa ha desarrollado este tema en varias de sus obras. Entre estas ver *Pastores de Puna*. IEP. 1977

Lo podría llevar hasta Pajchiri a [...], si no lo hago, lo llevaría a Waqi. Lo llevaría a Wata. Le haría consagrar con un ch'amakani y luego él ya podría hacer que el achachila llegara. (Huanca 1989)

Varios son los elementos que relacionan al yatiri con Santiago en la anterior cita. En primer lugar, los lugares descritos por el informante son, precisamente, centros de culto a Santiago. Santiago de Guaqui, centro de culto del Amaru o Katari y lugar de devoción de Santiago; Santiago de Huata, centro simbólico de los grandes hechiceros o ch'amakanis y antigua ciudad de hombres convertidos en piedra relacionados, a su vez, con los señores de los cerros, achachilas (aymara) o wamanis (quechua).

Uno de los elementos más importantes para que el yatiri cumpla su trabajo es un conjunto de piedras quemadas por el rayo que llaman comúnmente rayus. La clasificación de los rayus es la siguiente: Los grandes (jach'a), pertenecen a Santiago de España, de Pomata y al Capitán del rayo; las chicas (jisq'a), pertenecen a Santiago, Santa Bárbara, La Concepción y Santa Lucía; los rayus pesados (nanka rayu), pertenecen también a Santiago de Pomata y los rayus livianos (qulqui rayu) pertenecen a los otros santos citados¹⁹.

Santiago se halla identificado, entonces, con una serie de divinidades que se insertan en los más profundo de la cosmovisión andina: con el rayo o Illapa, con los *yatiris* o curanderos y también con los *achachilas* o *wamanis*; inclusive puede encontrarse una relación con *Inkarri*,²⁰ en el caso de Lircay. Todos estas se inscriben en la relación entre el hombre, el pasado (Nairapacha) y el mundo de abajo (Manqhapacha). Dentro de este contexto, el Santiago Matamoros español, o el Santiago Mataindios colonial, se ha ido transformando en la tradición indígena en un santo subversivo. Al rayo oficial, que surge de arriba y cae sobre la tierra (*Illapa*), se contrapone el rayo subterráneo, identificado a su vez con el katari, la serpiente, símbolo del Manqhapacha y

19 Tomás Huanca. *El yatiri*.

20 Es uno de los mitos más conocidos y trabajados en el área andina. La historia de la lucha entre Inkari (Inca Rey) y Espanari (Rey de España), el descuartizamiento de Inkari y la unión de sus miembros bajo la tierra se relacionan con el mesianismo. Cuando los miembros de Inkari se unan, se producirá un Pachakuti y los que están abajo estarán arriba.

CONQUISTA MILAGRO DEL S.

tiago mayor apostol de cruxisto



GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe 1992

PRIMER NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO. Ed. Siglo XXI. México

de los dioses más antiguos. Santiago representaría, entonces, un símbolo de la subversión, del Pachacuti, del retorno de los ancestros.

LAS FIESTAS DE SANTIAGO

El 25 de julio, fiesta del Apóstol Santiago, es un día especial en todos los pueblos y ciudades que tienen al santo como patrono. Las romerías, procesiones, corridas de toros, representaciones, coplas y bailes se suceden a lo largo de toda América. Los devotos, organizados en cofradías o prestes preparan la fiesta durante meses. La organización pone en juego no sólo la devoción sino también el prestigio y el buen nombre del mayordomo o preste y de toda su familia y allegados. Estas fiestas religiosas combinan sistemas de turno y competencia que combinan formas y costumbres prehispánicas con otras propias de los pueblos españoles tradicionales.

Las fiestas religiosas, organizadas por los misioneros y doctrineros, entremezclaron desde el inicio de la colonia elementos prehispánicos y tradiciones que se daban en los pueblos españoles. De esta manera, las fiestas de Santiago mantienen hasta hoy elementos parecidos, aunque en cada región se presentan formas típicas y específicas.

De acuerdo con Margarita Vila (1993), que trabaja a partir de los cronistas coloniales, el 25 de julio se convirtió en uno de los días más solemnes del calendario americano. Cronistas como Bernal Díaz del Castillo o Alvar Núñez Cabeza de Vaca relatan en sus obras las fiestas al Señor Santiago donde se daban juegos de cañas, corridas de toros y juegos de sortijas (Vila 1993: 212). En el Cusco, de acuerdo a Garcilazo: "... dedicaron al español Santiago, y cada año en su día le hacen grandísima fiesta en memoria de sus beneficios: por la mañana es de procesión, sermón y misa solemnisima, y a la tarde es la fiesta de toros y juego de cañas con mucho regocijo". (Inca Garcilazo de la Vega: *Comentarios Reales de los Incas*. Citado por Vila, Margarita: 212).

La fiesta de Santiago en Potosí, celebrada en 1555, ha sido descrita con detalle por el cronista Arzáns quien relata que la preparación de la misma duró un año y contó con la participación de toda la villa. Este relato ha sido retomado por Vila quien dice citando a Arzáns:

Se inició con una solemnisima procesión a través de casi toda la ciudad. Las calles se adornaron, al efecto, “con espejos, láminas, pinturas de santos y varias colgaduras”, estando los suelos tapizados con “ricas mantas de lana y algodón” -dadas por los indios- y con “flores y yerbas olorosas”. A lo largo del recorrido se distribuyeron treinta altares, cuidados y costeados, a partes iguales, por indios y españoles, y se formaron doce arcos triunfales con “enramajes” y “gran cantidad de adornos.” (Vila:214)

La descripción de la procesión contiene elementos claves para comprender una sociedad mestiza como la potosina, así como el sincretismo religioso de las fiestas coloniales. La procesión se iniciaba con quince compañías de indios con sus capitanes y proseguía con unos doscientos miembros de la nobleza indiana y representantes de los incas, además de miembros de las diversas naciones con sus respectivos trajes y más de tres mil indios en cuadrillas y bailando²¹. Los seguía un grupo de españoles, vestidos de cortesanos y algunos con el hábito de la Orden de Santiago. Luego ingresaba la imagen del apóstol, sobre riquísimas andas cubiertas de piedras preciosas, custodiadas por cuatro compañías de infantería con sus respectivos capitanes. Los miembros de los diversos gremios, indios músicos, mitayos, cumiris y mineros españoles desfilaban detrás, acompañando un carro triunfal que representaba al Cerro de Potosí coronado por la Virgen²². Seguía el clero potosino y, cerrando la procesión, las autoridades de la ciudad, compañías de diversas armas y gran cantidad de indios sin bautizar.²³

21 Esta descripción coincide con la de otras fiestas y procesiones en las cuales desfilaban los indígenas con sus trajes típicos. Una de las más trabajadas, tanto en investigaciones históricas como en representaciones pictóricas es la de la fiesta de Corpus en el Cusco con la presencia de los caciques y autoridades indígenas. Ver sobre este tema: Teresà Gisbert: *Iconografía y mitos andinos en el arte*.

22 La figura del Cerro coronado por la Virgen se representa también en la iconografía andina colonial. La obra conocida como “La Virgen Cerro” de autor anónimo muestra, por ejemplo, el Cerro Rico sincretizado con la Virgen María. Esta obra se encuentra actualmente en el Museo de la Casa Nacional de Moneda, en Potosí.

23 Es interesante notar en que en una época tan temprana, apenas diez años después del descubrimiento de la riqueza del cerro, la población potosina se podía permitir participar en una fiesta de esas características majestuosas. Otro elemento que llama la atención es la presencia de numerosos indígenas aún no bautizados que participaban en la fiesta. Aquí cabría preguntarse hasta qué punto las creencias y ritos prehispánicos se hallaban por debajo del culto católico.

El relato de Arzans continúa con un elemento central para nuestro interés. Dice que las fiestas continuaron “con demostraciones de regocijo varias”: ocho comedias, cinco días de corridas de toros y “un paseo –sumamente costoso– que anduvo por la mayor parte de las calles de esta villa con el estandarte de su patrón Santiago” (Vila: 214).

Es muy probable que las “comedias” de las que habla Arzans fueran en realidad Autos Sacramentales o bailes dramatizados, ambos herederos de los dramas litúrgicos medievales, en los cuales era común representar ciertos acontecimientos de la historia religiosa. Entre los Autos Sacramentales ocupaba un lugar importante la representación de la lucha entre los cristianos, dirigidos por el apóstol Santiago, contra los moros, tomando como base la tradición sobre la aparición del santo a favor de los cristianos durante el periodo de Reconquista.

Éste y otros relatos sobre la celebración de fiestas en honor a Santiago se repiten hasta hoy en diversas partes de América. En México y Centroamérica,

los mitotes en honor a Santiaguito Caballero empiezan nueve días antes [...] El “envite” se da a través del sonido del huehuetl (tambor) y chirimía (cornetín); todos cuantos escuchen ese sonido están invitados. Con mucha anticipación –un año– se han elegido los fiscales, mayordomos y padrinos que serán los principales promotores y patrocinadores, además del pueblo que coopera “voluntariamente a fuerza”, pues aunque nadie los coacciona directamente, se tiene como una gran ofensa al santo no aportar limosna (Merlo Juárez 1992: 233).

En medio de la fiesta, se representa “cuadrillas tradicionales que rememoran la época matamorenses”. (Merlo Juárez :233). En esta representación aparece Santiago con un caballo de madera en la cintura, bailando y luchando contra sus enemigos que pueden ser los moros, pero también Caín, Pilatos y hasta el mismo diablo.

En el Ecuador, en el pueblo de Gualaceo (Cuenca), en la fiesta de Santiago, además de las tradicionales procesiones, globos y juegos pirotécnicos, se representa hasta hoy la lucha entre moros y cristianos. Los investigadores Alfonso Ortiz Crespo y Nancy Morán la describen así:

...el pueblo se reúne alrededor de un gran espacio abierto, del tamaño de un campo de fútbol, y espera. En un extremo se ha construido precariamente, con maderas y cañas, una especie de “palco” que representa el “castillo” de Carlos V, Rey de los cristianos; al otro extremo, diagonalmente, con los mismos materiales se ha construido el castillo moro, en donde se encuentra Abderramán, rey de los sarracenos.

Luego de una serie de peripecias, dentro de una trama en la que participan, entre otros, Ferragús, héroe musulmán, y Roldán, héroe cristiano, se produce la lucha frontal entre moros y cristianos que es vencida en primera instancia por los moros.

Pero sorpresivamente aparece en el campo de batalla el Patrón Santiago montado sobre un brioso caballo blanco, vestido con túnica violeta, sombrero de peregrino y una gran espada con la que acaba con todos los enemigos de la fe cristiana. Milagrosamente los soldados cristianos reviven, ayudando en la lucha al Apóstol, llevando a todos los moros muertos a su propio castillo, terminando aquí esta singular y divertida representación, después de más de dos horas de acción. (1993: 238)

La aparición de moros, también conocidos por turcos, fue y es común en otras fiestas en América, no siempre relacionadas con Santiago ni con su fiesta. En la fiesta de Corpus Christi del año 1539 en Tlaxcala (México), por ejemplo, se escenificó La conquista de Jerusalén, en la que participaron españoles e indígenas divididos en tres ejércitos: el de España, el de Nueva España y el de los Moros. Los patronos Santiago de los españoles y San Hipólito de Nueva España pusieron la lucha a su favor, pero ésta se decidió finalmente con la rendición de los moros en respuesta a la reconvención del arcángel San Miguel. Esta descripción tan temprana de la presencia de representaciones de Moros y cristianos fue escrita por el cronista Motilinia²⁴.

En las fiestas de hoy, en varias regiones de América, se hallan también representaciones de moros o turcos; uno de estos casos es el del baile de Turcos en el valle del Colca (Arequipa- Perú), que se presenta luego de la cosecha “en

24 Esta descripción ha sido analizada por Berta Ares Queija en “Moros y cristianos en el Corpus Christi colonial”. En Antoinette Molinie (ed.): *Celebrando el Cuerpo de Cristo*. PUCP. Lima 1999.

agradecimiento por los bienes recibidos durante la cosecha y el reconocimiento de los poderes cristianos, por parte de los gentiles” (Raez Retamoso 1998:269). En este baile se presentan siete personajes: el Wallawicsa o guiador, los Turcos, el Champi, la Quilla, el Inti, los Chunchitos o Indiecitos y el Machu o Chacha. El baile entrelaza personajes de la tradición española (los turcos, el guiador) y otros de la tradición americana (el Champi o cacique inca, la Quilla (luna), el Inti (sol), los chunchos (habitantes del Antisuyo) y el machu²⁵.

En la representación de la Muerte de Atahualpa que se presenta en el pueblo de Challacollo (Oruro-Bolivia), para la fiesta de carnaval, se contempla también la presencia de moros, con los cuales se inicia la trama de la representación²⁶.

Algunos personajes tradicionales aparecen de forma repetitiva en numerosos bailes, danzas y representaciones, produciéndose un cruce de tramas y argumentos que complejizan aún más las representaciones del imaginario festivo americano, influido por Autos Sacramentales y “comedias” coloniales. La presencia de ángeles y diablos, y la identificación de estos últimos con los moros o turcos en algunas ocasiones, la presencia del Arcángel Miguel en la lucha contra los diablos, pero también contra los moros, la presencia de moros en las representaciones de las danzas y teatros sobre la conquista y sobre la muerte de Atahualpa, la conjunción de turcos con deidades andinas como Quillay e Inti y la presencia de Santiago en las luchas contra los moros y también contra los indios, son sólo algunos de los aspectos que nos muestran que el universo mítico y ritual -manifestado a través de bailes, danzas y representaciones- ha sufrido a lo largo del tiempo una transformación y un proceso de entrecruzamiento. Esto impide establecer con claridad cuáles de los personajes fueron los originales de la representación y cuáles fueron introducidos posteriormente. Con relación a este problema y en el caso específico de las luchas de moros y cristianos, dice el investigador Paulo de Carvalho Neto: “Uno de los autos dramáticos más difundidos por toda América.

25 Manuel Raez Retamoso: “Los ciclos ceremoniales y la percepción del tiempo festivo en el valle del Colca (Arequipa)”. En Raúl R. Romero (ed.): *música, danzas y máscaras en los Andes*. PUCP – Instituto Riva Agüero. 1998.

26 Representación de La Muerte de Atahualpa por parte de la comunidad de Challacollo presentada en el Museo de Etnografía y Folklore. La Paz, Bolivia. Noviembre de 2001.

A lo largo de los siglos, sin embargo, sus personajes se van modificando, siendo necesario un detenido análisis cultural para reidentificarlos.” (Carvalho 1964:302; citado por Alfonso Ortiz Crespo y Nancy Morán: 1993:238).

LA FIESTA DE SANTIAGO EN GUAQUI

El pueblo de Santiago de Guaqui se encuentra en el altiplano boliviano a orillas del lago menor del Titicaca, a una altitud de 3800 metros snm., sobre el camino que une La Paz con el Desaguadero, en la frontera con el Perú. El pueblo es hoy un centro importante del comercio informal y muchos de sus habitantes se dedican al comercio de contrabando de productos peruanos. Su población se halla diferenciada claramente, entre los vecinos o habitantes del mismo pueblo y los campesinos de las comunidades aledañas que llegan al pueblo para las fiestas y la feria semanal.

Una gran porción de los vecinos no reside habitualmente en Guaqui. La migración a las ciudades de La Paz y El Alto ha aumentado en los últimos años y los vecinos han conformado en estas ciudades centros de residentes que han llegado a convertirse en los verdaderos centros de poder del pueblo. Este cambio hace que la fiesta de Guaqui sea organizada, en realidad, desde la ciudad y que los prestes y cabecillas de las comparsas provengan de la ciudad; hecho que mantiene a los habitantes permanentes del pueblo como figuras secundarias y muchas veces como simples espectadores. Lo mismo ocurre con la población rural aledaña al pueblo, que se mantiene actualmente como invitada y espectadora de una fiesta en la antiguamente participaba activamente.²⁷

Históricamente, Guaqui estuvo ligado a la cultura de Tiwanaku, centro del que se halla a no más de 20 Kms de distancia. Durante la época de los señoríos aymaras fue parte del señorío Pacajes conformando, a su vez, parte del urcusuyo del mismo señorío, dentro del sistema de dualidad del espacio. El hecho de

27 Según la información dada por el investigador Marcelo Fernández, hasta hace algunos años, la fiesta de Santiago permitía la participación de las comunidades aledañas, las cuales tenían un lugar específico en la plaza. Allí se realizaban luchas rituales o tinkus entre las dos parcialidades del pueblo. Información oral.

hallarse al borde del lago le dio una situación especial tanto en el aspecto económico como en el social. En lo económico, fue zona de producción pesquera y de recolección de totora; en lo social, su cercanía al lago implicaba también la presencia de grupos urus que se asentaron hasta el siglo XIX en las riberas del lago y que fueron posteriormente aymarizándose. Por la región de Guaqui pasaba el Camino Real de los Incas, que fue utilizado posteriormente como una de las rutas de ingreso de los conquistadores españoles a Charcas.

Tradicionalmente, Guaqui fue un centro de culto al rayo o Illapa. La tradición oral que queda en el pueblo cuenta que en las torres de la iglesia se encuentran hasta hoy serpientes o víboras que cuidan el templo²⁸. De la misma manera, en una especie de calvario que se halla en las afueras del pueblo, se dice que allí llegan aún hoy los diversos yatiris para realizar sus ofrendas. Por este motivo, no es de extrañar que el pueblo fuera confiado al Apóstol Santiago, identificado a su vez con Illapa.

La población de la región fue reducida en el siglo XVI al pueblo de indios de Guaqui, conformando con otros pueblos, como Tiwanaku, Caquiaviri y Jesús de Machaca, el corregimiento de Pacajes. Su ubicación geográfica hizo que Guaqui formara parte importante de la ruta de los trajines que articulaba Charcas con el Perú.

Ya durante la Guerra de Independencia, Guaqui se constituyó en un centro importante de resguardo de las tropas realistas y en el límite del avance de las tropas porteñas dirigidas por Juan José Castelli. Éstas fueron vencidas precisamente en Guaqui por las tropas de Goyeneche, quien recibió por ese triunfo el título de Conde de Guaqui.

28 Teresa Gisbert ha analizado, en su libro *El paraíso de los pájaros parlantes*, la presencia de determinados dioses en el lago Titicaca, mostrando, a través del poema de Fernando de Valverde, el culto en la región del Titicaca de imágenes relacionadas con la serpiente. Dice que podría tratarse de los ídolos Copacati y Tucumo. Muestra también una estela, descubierta en Santiago de Huata, con representaciones de serpientes. Es interesante notar que tanto Santiago de Huata como Santiago de Guaqui son pueblos que fueron reducidos bajo la invocación de Santiago, que en ambos se encuentran elementos que los relacionan con el rayo y que ambos son actualmente centros importantes para la iniciación de los yatiris.

La región de Guaqui fue víctima de los intereses terratenientes que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, buscaron expandir sus tierras a costa de las tierras de comunidad. Como consecuencia de la Ley de Exvinculación, varias comunidades de Guaqui fueron transformadas en haciendas pertenecientes a miembros de la oligarquía paceña. Este hecho pesó mucho a inicios del siglo XX cuando, bajo la premisa de la necesidad de construir ferrocarriles que nos vincularan con el Pacífico, se empezó a proyectar la construcción de una vía férrea entre La Paz y un puerto en el Titicaca. La opción de hacerlo por el puerto de Guaqui triunfó frente a la de Chililaya (hoy puerto Pérez) debido a la influencia de los miembros del gobierno liberal, que tenían sus haciendas precisamente en la región cercana a Tiwanaku y Guaqui. La línea férrea La Paz – Guaqui, con conexión navegable con la línea Puno – Mollendo, se inauguró en 1903 bajo la administración de la Peruvian Railway y dio como resultado la consolidación en Guaqui de un fuerte poder local.

Como consecuencia de la construcción del puerto, se crearon dos pueblos en Guaqui: el pueblo antiguo, colonial y tradicional y el pueblo, “moderno” y comercial. Las calles angostas y las construcciones de adobe del pueblo viejo se contrapusieron a las anchas avenidas y los hangares de calamina del pueblo nuevo y el puerto, donde se establecieron casas comerciales, tiendas y hoteles para los viajeros. Hasta la década de 1960, los vapores Inca y Ollanta partieron desde Guaqui con mercadería y pasajeros que desembarcaban en Puno.

La construcción de la carretera La Paz – Desaguadero, y la crisis de los ferrocarriles y el transporte por el lago, determinaron la decadencia del puerto y, por lo tanto, también del pueblo: sin embargo, el comercio en pequeña escala, ligado sobre todo al contrabando, continuó, permitiendo la inserción de grupos de vecinos y campesinos ricos en una amplia red de comerciantes y transportistas que articulan el mercado de importación informal de productos peruanos, el mantenimiento de centros de venta mayorista de productos altiplánicos en los mercados tradicionales de La Paz y El Alto y el trabajo de transporte interprovincial y de larga distancia en la ruta Desaguadero – La Paz.

Esta inserción en las redes comerciales y de transporte ha permitido que las élites mestizas, descendientes de los antiguos vecinos, mantengan una preponderancia económica y social en el pueblo y puedan permitirse el lujo de organizar y ser prestes de fiestas que llegan a costar miles de dólares.

Participé en la fiesta de Santiago de Guaqui en el año 1992, dentro de un proyecto organizado por la Xunta de Galicia para festejar los 500 años de la presencia del Apóstol en América y el Año Santo compostelano. El objetivo del proyecto contemplaba la filmación de fiestas que se realizaban en honor a Santiago en diversas partes de América. Este breve trabajo de campo me permitió observar algunos elementos que presento a continuación.

Dos días antes del inicio de la fiesta central, que se realizó entre los días 24 y 25 de julio, se llevó a cabo la peregrinación de los devotos, que consiste en realizar un viaje a pie desde La Paz hasta Guaqui, con una distancia de más o menos 90 Kilómetros. Esta peregrinación fue realizada sobre todo por los jóvenes que habían hecho anteriormente una promesa, la de realizar la peregrinación, conocida también como romería en honor del santo patrón para pedir algún favor o para pagar el favor recibido. Antes de la romería, el centro de residentes ya había realizado en la ciudad numerosas reuniones y fiestas previas, conocidas como convites.

La llegada de los peregrinos, cuyo viaje había durado entre dos y tres días, fue festejada por los residentes por medio de diversas manifestaciones. Se decidieron hasta los últimos detalles de la organización ya que ésta no podía fallar en ningún aspecto, no sólo por el impacto que podía causar en el prestigio del preste, sino también por el castigo del santo.

La fiesta de ese año había sido organizada por tres prestes, quienes ubicaron sus centros o locales en tres puntos diferentes del pueblo. Entre estos tres grupos se dio una competencia abierta, iniciada posiblemente meses antes en la ciudad, por demostrar quién organizaba el mejor grupo de baile, quién contrataba la mejor banda y quién ofrecía mejor comida y mayor cantidad de bebida. Del éxito o del fracaso de la organización dependía no sólo su ubicación en los puestos de poder del centro de residentes, sino también su posición de privilegio frente al santo. Si bien la pasantía de cada uno de los grupos o prestes era asumida oficialmente por una pareja que había sido elegida el año anterior, en realidad el trabajo y el prestigio recaían sobre toda la familia.

La fiesta central se inició el día 24 por la mañana con la procesión. La imagen de Santiago Matamoros, que se halla habitualmente en el altar lateral de la iglesia, fue sacada en andas por los miembros de uno de los grupos participantes.

Con anterioridad, la iglesia había sido decorada con banderas bolivianas y con banderas de los colores representativos de los tres grupos participantes: verde, rojo y morado.²⁹

La iglesia, construida en el siglo XVII, tiene dos imágenes de Santiago. En el altar mayor se halla el Santiago Peregrino, que es considerado el más milagroso por la mayoría de los devotos. El Santiago Matamoros, que se halla en el altar lateral, es el único que sale de la iglesia. Es creencia general en el pueblo que cada una de las imágenes tiene su propia identidad y que existe cierta rivalidad entre ellas. Por ese motivo, los dos Santiagos no pueden darse la espalda. La solución ha sido sacar al Matamoros caminando para atrás, de tal manera que ni la imagen ni los devotos dan la espalda al santo del altar mayor.

La procesión no va acompañada de banda, sino de los cantos y rogativas de los devotos, los cuales portan también sus propias imágenes y pequeñas capillas que imitan la imagen del Matamoros. La rogativa de ese año, que había sido repartida a todos los participantes, era la siguiente:

Señor mío Santiago
Ilustre Patrón de Guaqui
Eres luz de conciencia
Y faro de salvación.
Pongo en tu gracia Señor
Señor del que sufre y llora
Señor de mi vida humilde
A tus plantas yo imploro³⁰

La rogativa era acompañada de llantos, signo de devoción. La procesión dio una vuelta en torno a la plaza mayor y la imagen fue ubicada frente a la entrada de la iglesia para que pudiera presenciar el siguiente acto: la entrada folclórica.

29 El uso de un color emblemático era fundamental para identificar a cada uno de los grupos. El color se repetía en el traje de baile, en el traje de la diána y también en la decoración de cada uno de los locales, resaltando así la competencia entre los grupos. Para describir las diversas etapas y actividades tomaré el color como identificación de cada grupo.

30 Volante repartido en la fiesta de Santiago de Guaqui. 1992.

La entrada folclórica era precedida por el desfile de las principales autoridades del pueblo y acompañada por miembros del regimiento de caballería, el cual tiene su cuartel en Guaqui. Las autoridades se ubicaron posteriormente a los dos lados del Apóstol para presenciar la entrada. Cada uno de los grupos participantes bailó a su turno, los más grandes acompañados por las mejores bandas que habían llegado de la ciudad de Oruro para la ocasión. El grupo verde había contratado a la Banda Poopó y el grupo morado a la banda Pagador.

Algo que llamó inmediatamente mi atención fue que, a pesar de que en el pueblo se encontraban personas con trajes de diversos bailes folklóricos (morenada, diablada, awatiris, etc.), en la entrada, y durante todos los días que duró la fiesta, las bandas ejecutaron únicamente la morenada. Cuando pregunté a los organizadores y a los participantes el motivo de esta costumbre o tradición, todos coincidieron en afirmar que Santiago sólo aceptaba en su fiesta el baile de la morenada, relatando que un año los prestes habían decidido incluir en la entrada la danza de la diablada y que el santo se había enojado tanto que los había castigado. En el viaje de retorno se había producido un accidente donde murieron muchos de los que habían desobedecido a Santiago. Desde entonces, nadie más había osado desobedecer los gustos del Apóstol.

Sin embargo, los participantes habían encontrado maneras de engañar a Santiago. Los diversos grupos contemplaban danzarines que pertenecían originalmente a otros bailes como la diablada o la llamerada, sin embargo estos diablos, arcángels, pastores y otros, bailaban el ritmo y los pasos de la morenada y lo hacían sacándose la máscara.

A diferencia de otras entradas folclóricas, que se caracterizan por presentar numerosos grupos, cada uno con un baile diferente, en Guaqui se presentaron los tres grupos descritos bailando morenada, pero cada uno de ellos con varias comparsas definidas por la edad, la antigüedad en el grupo y su origen sociocultural. De esta manera, cada uno de los grupos representaba todo un universo de personas unido por la paisanía y la devoción a Santiago.

La sucesión de comparsas de cada grupo seguía más o menos el siguiente orden:

- El jilaqata: vestía traje de bayeta, con poncho café y chullu en la cabeza. Iba acompañado de un bastón de mando y un chicote. Según los participantes, su función primordial era la de castigar con chicotazos a los miembros del grupo que llegaran tarde o no cumplieran alguna orden. Como pude conocer al día siguiente, algunos danzantes habían sido castigados por el jilaqata por llegar tarde a la diana.
- Las figuras femeninas: Mujeres jóvenes que vestían polleras muy cortas, chaqueta, botas largas por encima de las rodillas, y sombrero de fieltro con plumas. Todo el traje llevaba el color distintivo del grupo.
- Los morenos: Hombres de mediana edad y algunos jóvenes de más prestigio. Llevaban chaqueta, falda hasta debajo de las rodillas, pantalón blanco y botas. En la espalda un pañuelo de seda, máscara de negro, peluca que imitaba el peinado de la corte de los siglos XVII y XVIII y un sombrero parecido a un casco militar decorado con espejos y brillos y coronado con un penacho de plumas. El color del traje combinaba el blanco, el plateado y los colores del grupo. Dirigiendo el grupo bailaba el más anciano, disfrazado de caporal, con pantalón ancho del color adecuado, chaqueta, una gran máscara de negro y un chicote. No todos los morenos llevaban máscara, algunos grupos la habían cambiado por lentes ahumados.
- El arcángel Miguel: Aparecía como una figura individual. Era una mujer que llevaba pollera y chaqueta blanca, casco plateado coronado con plumas y que iba blandiendo un escudo y una espada. En uno de los grupos, el arcángel iba acompañada de una figura singular: el zorro de las películas de Hollywood y los comics, con traje negro, corbata de lazo, antifaz, sombrero negro y lazo.
- Los Reyes Morenos: Se trataba en su mayoría de jóvenes. Llevaban un traje compuesto por pantalón y camisa blancos y llevaban encima una especie de chalecos recargados que llegaban hasta las rodillas y tenían una cola. El chaleco trataba de imitar una gran corona. Los bailarines llevaban, además, sombreros blancos de fieltro con una cinta del color identificatorio del grupo. Muchos de ellos llevaban también lentes ahumados
- La tropa de mujeres: Mujeres de pollera (cholitas) vestidas con pollera del color distintivo, manta de vicuña y sombrero borsalino. En este grupo resaltaba el uso de joyas como aretes y prendedores.

- Diablos y diablas: Vestían las ropas tradicionales de la diablada: pantalón rojo o blanco, cinturón con plisados, capa y pectorales; sin embargo, ninguno de ellos llevaba máscara, la que, según los informantes, había sido prohibida por Santiago.
- Pastores y awatiñas: Grupos de jóvenes que llevaban el traje tradicional de esa danza: polleras relativamente cortas para las mujeres, pantalones de bayeta y ponchos rojos para los hombres; sombreros de fieltro.
- Figuras “modernas”: Cerrando cada uno de los grupos se hallaban personajes inspirados en las tiras cómicas y en los programas de televisión de moda en ese momento: Piolín y Silvestre, Dinosaurios, Conejos Bugs y toda una serie de otros personajes. Eran comparsas que, según los informantes, estaban compuestas por los grupos más jóvenes, por los hijos y nietos de los anteriores.

Este conjunto tan heterogéneo de figuras bailaba al compás de la banda³¹ que había creado para la ocasión una morenada especial. Ésta se iba repitiendo constantemente como leit motiv, aunque se combinaba con otras morenadas que habían sido compuestas posiblemente para el carnaval de Oruro de ese año.

Dentro del ritual de la entrada se vio claramente el dominio de la tropa de morenos. Se notaba que eran ellos los de mayor prestigio. Fueron los morenos los que llevaron en andas a Santiago y los que entraron a la iglesia en puestos especiales. Las demás comparsas de cada grupo permanecieron detrás.

Luego de la entrada folclórica, ya en la tarde del día 24, se llevó a cabo un nuevo ritual: la balseada. De acuerdo con los informantes, se trata de una prueba de buen o mal augurio para el año, en la cual participan casi todos los

31 Las bandas musicales, se hallan compuestas por instrumentos provenientes de las bandas militares: clarinetes, trompetas, varios grupos de trompas, trombones y tubas, acompañados por percusionistas, entre los cuales se destacan los tambores de redoble y los platillos. Entre las bandas hay una clara distinción entre las mayores, que se especializan en determinadas danzas como la diablada y la morenada, y las menores que interpretan otros bailes como cullawa y llamerada. En Guaqui fue punto de orgullo para los organizadores el haber contratado a las más famosas bandas del Carnaval de Oruro: la Banda Poopó y la Banda Pagador.

danzantes. La prueba consiste en cruzar de pie sobre balsas de totora una pequeña laguna que se encuentra en las afueras del pueblo. Las balsas son movidas por las olas que provocan un grupo de chiquillos que se encuentran dentro del agua. Mientras los participantes cruzan la laguna van echando monedas a los chiquillos. Si los participantes logran cruzar la laguna sin caerse y sin sentarse en la balsa significa que será un año de buen augurio; si, por el contrario, caen al agua quiere decir que algo malo les puede suceder, por lo que tendrán que rogar al Santo para que los proteja. Esta prueba, que puede parecer fácil, se transforma en el transcurso de la tarde en una prueba tanto más difícil cuanto más cerveza ha sido consumida por los participantes. Si bien es una prueba voluntaria, los prestes y los organizadores no pueden excusarse y deben participar. El año que presencié la fiesta, participaron en la prueba, entre otros, los padrinos de torta de uno de los grupos. Cruzaron la laguna, en medio de gritos y aplausos, llevando en sus brazos una torta de más de un metro de altura.

La noche se inicia con diversos actos litúrgicos que ha ordenado cada uno de los grupos en honor a Santiago, el cual ha vuelto a ingresar al templo al finalizar la entrada folklórica. Los diversos prestes, acompañados de sus familiares y los principales colaboradores, entran por turno al templo guardando un riguroso orden, de acuerdo a la jerarquía. Este es el momento de mayor devoción. Acompañados del murmullo de los rezos y de velas encendidas, ofrecen la fiesta a Santiago. En esta ocasión, una de las familias que había organizado la fiesta, había perdido al preste mayor una semana antes en un accidente de tránsito. Era voz general que la muerte había sido un castigo de Santiago porque no había estado organizando la fiesta con todo el esfuerzo que debía; por este motivo, la familia había ido a pedir perdón al Santo y a ofrecerle la fiesta para que ya no cayeran más males sobre ellos. En el ambiente se percibía la mezcla de fervor, reverencia y temor que inspiraba Santiago en sus devotos.

Mientras se desarrollaban los ritos, bendiciones y rezos en el centro del templo, los espacios laterales habían sido tomados por los campesinos de los alrededores. La diferencia en el vestir era notoria. Los campesinos, que habían sido relegados de la fiesta, aprovechaban este momento para acercarse al Santiago Peregrino que, rodeado de velas, recibía la devoción de sus fieles. Entre estos fieles pude comprobar la presencia de los yatiris, los que vestidos de una manera inconfundible, con terno negro y chalina de vicuña, paseaban

con sus acólitos por el templo, rezando de una manera diferente delante de cada estación.

Luego de este momento de reflexión, la fiesta continuó con los fuegos artificiales. El fogocero, personaje muy tradicional del altiplano, había preparado un espectáculo especial. La plaza principal quedó repleta con los miembros de los diversos grupos, algunos todavía con los atuendos del día. A partir de este momento las tres bandas iniciaron su competencia. En una u otra esquina de la plaza, así como en el kiosco del centro, empezaron a tocar a contrapunto, mientras que los danzantes seguían el ritmo, aunque ya hacía tiempo que habían olvidado cualquier coreografía u organización. La comida, el api y el alcohol acompañaban a los bailarines y músicos.

La fiesta continuó al día siguiente con la diana. Esta costumbre se relaciona con la misa de aurora a la que deben acudir todos los devotos que participan en la fiesta y que se inicia a las cinco de la mañana. Para este día, todos habían cambiado de atuendo. Los hombres llevaban pantalón de terno y ponchos del color del grupo, además de sombreros de fieltro; las mujeres de pollera llevaban sus mejores galas o nuevas polleras, acompañadas de mantas de vicuña, mientras que las que habían dejado la pollera por el vestido llevaban uniformes que iban desde el traje sastre hasta el blue jean, de acuerdo a la edad y la jerarquía. Luego de la misa, los diversos grupos bailaron nuevamente en la plaza por un tiempo más y luego se retiraron a sus locales, donde se llevó a cabo la fiesta.

La fiesta en los locales duró todo el día. La banda continuó tocando morenadas, una tras otra, mientras que los bailarines, alegres con la abundante cerveza y la comida que se repartía constantemente, seguían bailando de forma cada vez más entusiasta. Sólo faltaba el acto final de la fiesta: el ritual por el cual se entregaba la pasantía a los nuevos prestes, quienes serían los encargados de organizar la fiesta para el año siguiente.

La fiesta había sido del agrado de Santiago; los prestes, que habían gastado cada uno entre 12 mil y 25 mil dólares en banda, bebidas y comida, podían quedar tranquilos; habían quedado bien con Santiago y podían esperar su retribución.

SANTIAGO, LOS MOROS Y EL BAILE DE LA MORENADA

La fuerte presencia de la morenada y su exclusividad en la fiesta de Santiago de Guaqui, acompañada de una serie de tradiciones que se habían conservado en el pueblo sobre la relación entre el Apóstol y el baile, me llevaron a analizar con más profundidad los estudios que se habían realizado con relación a la danza de la morenada. Como resultado de este análisis puedo plantear lo siguiente:

El argumento que se ha manejado con más fuerza hasta el momento sobre el origen del baile es el de su relación con los negros esclavos traídos del África, que fueron llevados a trabajar en las minas y en las haciendas. Ideas como la de que la matraca simboliza las cadenas de la esclavitud y el movimiento la pisa de uvas, caen por su propio peso. En primer lugar, como bien dice Teresa Gisbert, el trabajo de los esclavos negros en Potosí fue ínfimo debido a que éstos no se adaptaron al clima frío y a la altura. Por el contrario, la gran mayoría de esclavos negros llegados a Charcas fueron enviados a las haciendas de Yungas para el cultivo de la coca. Desde esta perspectiva, es poco probable que los esclavos negros fueran encadenados a sus trabajos ya que, como sostiene Alberto Crespo en su libro *Esclavos negros en Bolivia*, éstos no eran maltratados, por lo general, porque se trataba de una inversión muy grande para el hacendado y que, por tanto, había que cuidarla.

Por otro lado, la idea de la pisa de uvas tampoco es un argumento sólido. En la Audiencia de Charcas, las zonas productoras de uva, no contaron con esclavos africanos. Esta idea parece haber sido generada en el Perú, donde las haciendas vitivinícolas de la costa fueron trabajadas por esclavos negros. No se sabe cómo esta idea fue trasladada a Bolivia sin tomar en cuenta la diferencia de contexto.³²

La otra hipótesis sobre la morenada, que ha sido planteada por Teresa Gisbert, es la que la relaciona con el culto a la Virgen y a los bailes que se hacían para

32 Ver sobre este tema Michelle Bigenho: El baile de los negritos y la danza de las tijeras: un manejo de contradicciones. En Raúl Romero ed.: *Música, danzas y máscaras en los Andes*. PUCP. 1998. Bigenho en este caso cita el trabajo de June Nash sobre el carnaval de Oruro, reproduciendo las hipótesis que yo considero equivocadas.

la fiesta de Reyes, el 6 de enero, tomando en cuenta la influencia que tuvo en la iconografía y en la tradición la presencia del rey negro Baltasar en la adoración a Jesús. Es indudable que la influencia de Reyes fue grande en muchas otras danzas y villancicos en toda América, siendo famosos los villancicos de negros que se interpretaban en lugares como La Plata o Lima³³. Sin embargo, el contexto de éstos es diferente al planteado por la morenada; se circunscriben, por lo general, al acompañamiento con caja y a la interpretación de coplas, en un ambiente mucho más pequeño e íntimo que el de las grandes manifestaciones de la morenada.

Los bailes de negros, tan comunes en toda América, tienen su representación en Bolivia, en los diversos bailes provenientes de la zona donde se instalaron los negros: los Yungas de La Paz. Se trata fundamentalmente de la saya³⁴, que presenta una estructura muy parecida a la de los villancicos ya citados: la presencia de coplas y el desarrollo de una música sincopada acompañada por una batería de tambores. Esta música, propia de los esclavos negros del Congo o Senegal, contiene, a su vez, muchos elementos del resto de la música afroamericana, lo que no ocurre con la estructura del baile y la música de la morenada.

En relación a los instrumentos que la banda utiliza y al tipo de disfraz que se usa, la morenada presenta muchos más elementos comunes con danzas como la diablada y los bailes de Incas que con los típicos bailes de negros que aparecen en el folklore americano. Estos bailes –morenada, diablada y bailes de Incas–, a su vez, tal como he explicado más arriba, se encuentran muchas veces entrecruzados entre sí gracias a la presencia de ángeles, sobre todo la del arcángel Miguel, o a la identificación de los incas con los moros. Estas tres danzas son consideradas como bailes altioplánicos de origen colonial. En el

33 Las coplas de negros y los villancicos de negros han sido analizados por musicólogos como Robert Stevenson y, en el caso de Charcas, por Carlos Seoane y Piotr Navrot, quienes han transcrito partituras como “Los collades de la estleya” y otros provenientes del Archivo Nacional de Bolivia. Ver: Coral Nova: Música de Navidad. Vol I y II. 1996 – 98.

34 Inspirada en la saya tradicional, que se baila actualmente en las comunidades negras de Tocaña, Chicaloma y Mururata, se ha creado otro baile que tiene también el nombre de saya, pero que contiene elementos muy diferentes. De esta última ha surgido en la década de 1960 el baile de caporales, que se ha convertido en una de las danzas más exitosas del nuevo folklore boliviano.

caso de la diablada y los Incas se ha demostrado que tienen su origen en Autos Sacramentales o representaciones teatrales que se interpretaban durante la época colonial.

Tomando en cuenta la iconografía colonial, sobre todo la proveniente del barroco mestizo, observamos la presencia de personajes que llevan trajes muy parecidos a los que utilizan los morenos en la actualidad. Este es el caso específico de las series de ángeles y arcángeles analizados por Teresa Gisbert, quien resalta que los arcángeles eran representados por los pintores indígenas no sólo con trajes a la moda de la época –que eran los mismos que utilizaban los personajes en las representaciones religiosas-, sino también trajes de mancebos, con faldas hasta la rodilla y botas. Con este hecho se puede corroborar que el actual traje de los morenos tiene una clara influencia de la moda barroca utilizada en Autos Sacramentales y representaciones³⁵.

Siguiendo a Teresa Gisbert, y profundizando en el tema de los arcángeles, se ha establecido que éstos se relacionaban también con fenómenos de la naturaleza, de la misma manera que el Apóstol Santiago. Dice Teresa Gisbert:

La imagen de los ángeles, representados como seres asexuados, corresponde a la visión occidental, pero es en los Andes donde, al considerarlos como el “Ejército de Dios”, se les asigna vestimenta militar propia de su tiempo y el manejo de arcabuces.

Cabe preguntarse, ¿por qué arcabuces? Los idiomas indígenas utilizados en la zona que nos ocupa son aymara y quechua. Si recurrimos al *Vocabulario Aimara* de Bertonio (Juli 1612), Arcabuz se traduce como Illapa y como Kakhcha que son los nombres del rayo y del trueno [...] Este análisis muestra que desde el punto de vista indígena los ángeles arcabuceros son quienes manejan el rayo, el trueno, el relámpago y las centellas.

Desde esta perspectiva, podemos plantear que la matraca que llevan los morenos en las manos, y que acompañan su danza, no representa el ruido de las cadenas

35 Ver sobre este tema Teresa Gisbert: *El paraíso de los pájaros parlantes*. Plural. 1999, también Ramón Mujica Pinilla: *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*. FCE. 1992. Los estudios sobre la angelología y sus representaciones, así como el de demonología colonial han abierto nuevas vetas para el estudio de las manifestaciones folklóricas andinas y americanas en general.

de la esclavitud, sino, más bien, el ruido que pudiera provocar el arcabuz – illapa – trueno. A partir de este planteamiento se podrían explicar las razones por las cuales la matraca se ha constituido en el centro de la identificación de cada comparsa de morenos, que muestran en el “arma” su procedencia y actividad.³⁶

Con las relaciones planteadas nos encontramos ante una situación más compleja. Los ángeles y los diablos, los cristianos y los moros, se hallan entremezclados. En varias representaciones los cristianos aparecían como ángeles y los moros como diablos. La otra relación se da entre Santiago, los arcángeles arcabuceros e Illapa, todos bajo el símbolo del rayo y el trueno.

La distinción entre moros, morenos y negros en la época colonial no es clara. El diccionario de Ludovico Bertonio, por ejemplo, habla de morenos etíopes y les pone el nombre de “yanaruna, nigro”, mientras que bajo el término de negro pone el sinónimo de moreno. Aquí se puede encontrar una confusión que se repite en muchos momentos. Los moros que se establecieron en la península ibérica durante la edad media provenían del norte de África y poseían una piel bastante oscura; dentro de esta tradición, el África negra, relacionada con el mundo musulmán, empezaba en Etiopía o Abisinia, desde donde llegaban a Europa numerosas tradiciones y mitos³⁷. En ese sentido la imagen del negro etíope fue la primera en establecerse en América, y ésta se hallaba muy relacionada con el mundo musulmán o moro; los esclavos, por el contrario, no provenían de Etiopía o Abisinia, sino de la costa occidental del África: Senegal, Congo y Angola. De esta manera, como puede verse en el texto de Bertonio, la imagen del negro esclavo se sobrepuso a la del moro (musulmán en el sentido estricto, pero también el etíope).

La lucha de moros y cristianos, a pesar de representarse en varias fiestas patronales en América, estuvo y está muy relacionada con las fiestas de

36 Es interesante notar que la figura de la matraca es la que identifica la actividad cotidiana de sus miembros. En Guaqui, por ejemplo, las matracas tenían la figura de buses y camiones, en una clara alusión a la ocupación de los miembros de la comparsa: el transporte.

37 Precisamente, la creencia en los ángeles apócrifos que aparecen en las representaciones pictóricas de los Andes provino del libro de Enoch, libro bíblico que sólo era reconocido por la iglesia cristiana copta, que se desarrollaba justamente en Etiopía.

Santiago, debido sobre todo a la tradición hispánica por la cual el Apóstol contribuyó a la derrota de los moros durante la guerra de reconquista. Como se ha podido demostrar, el baile continúa siendo representado en honor a Santiago en Centroamérica, Quito y Perú, entre otros lugares. En Bolivia el baile de moros y cristianos ha desaparecido de nuestro acervo folclórico, pero han quedado tradiciones orales muy arraigadas que, como en el caso de Guaqui, relacionan de forma inequívoca el culto a Santiago con el baile de la morenada.

Con todos estos argumentos podemos plantear que, dentro de un universo de representaciones tan complejo, en el cual se entrecruzan los principales protagonistas de los antiguos Autos Sacramentales con tradiciones andinas e hispánicas, en las cuales el bien y el mal, el nosotros y los otros, los vencedores y vencidos se entreveran y entrecruzan constantemente, y de la misma manera como en la diablada, los diablos, derrotados por la Virgen María, terminan bailando en su honor, en la morenada, los moros, derrotados por el Apóstol Santiago, terminaron también bailando para su Santo Patrón.

Esta forma como los “vencidos” terminan bailando para quien los venció muestra la complejidad del universo mental del dominio colonial. La relación con el otro, ya sea en el hecho colonial – españoles e indios-, en el mundo histórico-mítico hispánico – cristianos y moros-, o en el mundo de la historia bíblica –Ángeles y diablos-, nos remite a una conquista constante que es reconstruida a través de formas específicas de representación. Esta conquista, sin embargo, no es recordada en la memoria colectiva únicamente como una forma de imposición violenta, se manifiesta también como un “juego de conquista” que diluye en el baile la violencia inicial.

BIBLIOGRAFÍA

ARES QUEIJA, Berta

- 1999 "Moros y cristianos en el Corpus Christi colonial". En Antoinette Molinie (Ed.): *Celebrando el Cuerpo de Dios*. PUCP. Lima.

BIGENHO, Michelle

- 1998S "El baile de los negritos y la danza de las tijeras: Un manejo de contradicciones" en Raúl Romero (ed): *Música, danzas y máscaras en los Andes*. PUCP. Lima.

BERTONIO, Ludovico

- 1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Ceres. Cochabamba. [1612]

FUENZALIDA, Fernando

- 1965 "Santiago y el Wamani, aspectos de un culto pagano en Moya"
En Cuadernos de Antropología. UNMSM t. XIII Num. 8. Lima.

GISBERT, Teresa

- 1980 *Iconografía y Mitos indígenas en el arte*. Ed. Gisbert. La Paz.

GISBERT, Teresa

- 2001 *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. Ed. Plural. La Paz.

HUANCA, Tomás

- 1989 *El yatiri en la comunidad aymara*. Ed. CADA. La Paz.

MONTES RUIZ, Fernando

- 1987 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. Ed. Quipus. La Paz.

MÚJICA PINILLA, Ramón

1992 *Ángeles apócrifos en la America Virreinal*. Fondo de Cultura Económica. Lima.

ORTIZ CRESPO, Alfonso y Nancy Moran Proano

1993 "La fiesta de Santiago en Ecuador". En Xunta de Galicia: *Santiago y America*. Santiago de Compostela.

PEASE, Franklin

1974 "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811) En *Revista del Museo Nacional*. T. XL. Lima.

RAEZ RETAMOZO, Manuel

1998 "Los ciclos ceremoniales y la percepción del tiempo festivo en el valle del Colca (Arequipa)". En Raúl R. Romero: *Música, danzas y máscaras en los Andes*. PUCP. Lima.

SOUX, Maria Luisa

1995 "Santiago en la literatura oral y la tradición popular". En *Historia y Cultura* No. 23. Ed. Don Bosco. La Paz.

TOMOEDA, Hiroyasu, Luis Millones y Takashiro Kato

2001 *Dioses y demonios del Cuzco*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

VILA DA VILA, Margarita

1993 "Santiago en la literatura hispanoamericana". En Xunta de Galicia: *Santiago y America*. Santiago de Compostela.

WAGLEY, Charles

1957 Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico Social de una comunidad indígena de Huehuetenango. Seminario de Integración social guatemalteca. Guatemala.

XUNTA DE GALICIA

1993 *Santiago y América*. Junta de Galicia y Arzobispado de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.

Moreno con máscara de diablo (2002)



*LOS CAPORALES: BAILARINES DE LA POSTMODERNIDAD ANDINA**

BEATRIZ ROSSELLS

Hay que entender las danzas en el contexto de la fiesta en Bolivia pues resultan ser el núcleo de estas celebraciones, de múltiples significados, organizadas en torno a las festividades de vírgenes y santos locales y, por lo tanto, plenas de referencias de religiosidad cristiana y andina, de raíces indígenas y coloniales. Resultan, además, una expresión de la inserción del mundo andino en las ciudades y viceversa, del mestizaje y la interrelación entre clases sociales y población urbana y rural migrante en proceso de transformación. Las fiestas son en fin, un escenario de definiciones, reivindicaciones e identificaciones culturales, ascenso social y exhibición de logros e intercambios económicos y de prestigio especialmente en sectores sociales populares. En las últimas décadas, como resultado de la dinámica social y cultural, se da una progresiva participación de sectores urbanos de clase media y media alta. paralelamente al reconocimiento y legitimación del mundo oficial a través de la intervención de autoridades y la "toma simbólica" de zonas centrales de las ciudades en los días del desarrollo festivo. Factores relacionados con la protección del patrimonio cultural, la identidad nacional, la recuperación del folklore y la tradición también son mencionados por los organizadores, bailarines, público y autoridades como justificación de la permanencia y crecimiento de las fiestas y de los bailes.

* Una versión preliminar del trabajo fue presentada al III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular (IASPM), Bogotá, 2000.

En medio de la gran variedad de músicas y danzas existentes en Bolivia, se encuentra la danza de los caporales. Me ocuparé de la exhibición y el significado actual de esta danza que en los últimos años se ha constituido en la más representativa a nivel oficial y una de las más populares en las ciudades de Bolivia.

Históricamente, los caporales eran capataces de los esclavos negros en las zonas subtropicales de Bolivia, especialmente en Los Yungas de La Paz. Los descendientes conforman la minoritaria etnia de afroyungueños que habita pequeñas poblaciones rurales de ese departamento. En el patrimonio cultural reivindicado por esta etnia se encuentra la danza de la Saya, que tiene sus propios músicos, trajes, ritmos y movimientos. Partiendo de la saya se originó, como una reinterpretación aymara y mestiza, la danza del Tundiqui, tuntuna o Negritos tradicionalmente ejecutada por estudiantes del colegio fiscal Ayacucho, quienes bailan vestidos de negros esclavos con la cara y brazos teñidos de carbón y arrastrando cadenas en el cuerpo, dirigidos por un solo caporal.

De esta danza nació la de los caporales al calor de las entradas del Gran Poder. (Mendoza, 1997). Se trata entonces de una recreación mestiza y urbana de la década de 1970 en la ciudad de La Paz

EL DESPLIEGUE DE LOS SENTIDOS

La danza de los Caporales se basó originalmente en ritmos de la saya y del tundiqui en una especie de transición que muy rápidamente se ha ido transformando con el añadido de músicas aymaras, wayñus, músicas mestizas y, principalmente, sus propios ritmos, y aún elementos musicales foráneos de moda. La vestimenta y los instrumentos musicales son radicalmente distintos de la saya, se han independizado también de los primeros trajes de caporales, alejándose definitivamente de lo étnico. Según el investigador David Mendoza, los caporales son, por su vestimenta, una especie de seres galácticos que, de la orilla de los barrios migrantes aymaras donde se encontraban con la danza del tundiqui o negritos, pasaron a la ciudad de los mistis, donde todos quieren ser El Caporal o mandamás (Mendoza, 1997).

En efecto, la nueva coreografía de los caporales pretende ser un espectáculo visual exaltante. La vestimenta llamativa, colorida, brillante y sensual, bordada de lentejuelas, adorna a los muchachos con una suerte de hombreras de visos futuristas, mangas abullonadas y estrechas que recuerdan también a los conquistadores españoles, botas altas de colores y látigo en mano. Las muchachas de trajes igualmente atractivos, polleras cortas, blusas escotadas y tacones altos, son unas cholitas (mestizas) sofisticadas y coquetas.

La población juvenil es la que representa el ideal del bailarín caporal. La disposición y conformación atlética de los varones y la buena figura y belleza de las muchachas son casi requisitos para ingresar a algunas fraternidades de caporales. La coreografía es clasificada como acrobática, ellos saltan y ellas se contonean. La escenificación trasunta vitalidad y energía juveniles. Las nutridas bandas de instrumentos de vientos, con los músicos exigentemente uniformados, contribuyen a dar fuerza al espectáculo. Pero, probablemente, el elemento distintivo de esta danza frente a las otras danzas del patrimonio boliviano sea la sensualidad expresamente buscada, tanto en la vestimenta provocativa como en los movimientos eróticos, especialmente de las componentes femeninas.

Incluso existiendo renovado interés por otros bailes más autóctonos, como el tinku, pujllay, surisikuris, tobas, kullaguas, sicureadas, los caporales han seducido a la juventud de distintas ciudades y zonas del país, especialmente a la de clases sociales medias y altas. Revisando cinco de las fiestas religioso-folklóricas más importantes en las que un componente central es el desfile de grupos de bailarines, obtenemos algunos datos interesantes en cuanto al número de comparsas de caporales. En el Carnaval de Oruro, la fiesta nacional de mayor resonancia y atractivo turístico que congrega a unos 100.000 espectadores, participan grupos de bailarines de todas las ciudades como una meta soñada. Aquí se encuentran más de 10 grupos de Caporales. En la Entrada del Gran Poder del año 2000 en la ciudad de La Paz, que agrupa tanto a comerciantes minoristas, del transporte pesado, comerciantes de carne vacuna, todos ellos representantes de la burguesía aymara, así como a estudiantes universitarios, de colegios y otros grupos de instituciones y empresas, como la Cervecería Nacional, se presentaron 10 conjuntos de Caporales sobre un total de 59 grupos de baile. La entrada estudiantil de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, que se realiza desde el año 1978, ha debido normar un

máximo de conjuntos por género de baile para evitar la proliferación de caporales. Con todo, éstos se presentan entre los favoritos.

En la fiesta de la Virgen de Urqupiña en el mes de agosto en Cochabamba, misma que ya es una fiesta nacional por congregar a la población de diversos lugares del país, se registra asimismo un alto porcentaje de fraternidades de caporales, tanto de estudiantes universitarios como de otros grupos de jóvenes de diversos niveles sociales y de origen urbano y de poblaciones rurales importantes: 11 caporales sobre un total de 43 conjuntos. En la ciudad de Sucre, capital de la República y ciudad estudiantil por excelencia, las preferencias se repiten en los festejos dedicados a la Virgen de Guadalupe, patrona de la ciudad con una participación de 17 caporales sobre 61 (1992); 13 sobre 41 (1995); 8 sobre 55 (1996). La procedencia social de los conjuntos que participan en Sucre es asimismo diversa: bailarines tanto de escuelas como de colegios fiscales y particulares como hijos de dueños del transporte pesado, de la universidad local y agrupaciones y clubes sociales. Estamos hablando de un 10% a 25% de preferencias, en el total de conjuntos y fiestas considerados, entre clase media y clase media alta y grupos de origen popular en ascenso.

La eficaz convocatoria a distintos estratos de la sociedad no es exclusiva de los caporales; esta se da también en danzas igualmente prestigiosas como los morenos y la diablada. Estas últimas exigen de mayores ingresos económicos por el costo de los trajes, bandas, recepciones y compromisos sociales. No obstante, el prestigio de los caporales tiene un significado relacionado también con la imagen mencionada de juventud y belleza. Las motivaciones de devoción religiosa, tradicionales en algunas danzas de festividades católicas, han sido avasalladas. El rescate de la cultura y la búsqueda de la identidad no dejan de lado al afán exhibicionista y lúdico. La diversión y la imagen erotizada y triunfante que difunden los medios, especialmente el televisivo, refuerzan el atractivo de caporales vestidos de oro y negro, azul y oro, blanco y rojo y otras combinaciones impactantes.

El imponente número de miembros de las fraternidades es un factor importante, la Fraternidad "Caporales de San Simón" de la Universidad de San Simón de Cochabamba tiene más de 500 integrantes organizados en "bloques" en las ciudades de La Paz Oruro, Cochabamba y Santa Cruz. Dueños de la calle, saltan y se contonean un centenar, o varios centenares, de caporales, en

compactos e interminables grupos; avanzan imparables como unos ángeles/demonios, antiguos y a la vez modernos, postmodernos (?), reforzando su pertenencia a una identidad exitosa que ha sido capturada como una de las imágenes favoritas para la publicidad de productos aparentemente juveniles, especialmente por compañías cerveceras y de bebidas alcohólicas.

La moda, el snobismo, la ambigüedad y la cultura light son mencionados, en relación a los caporales, por críticos que persisten en defender lo tradicional frente a las innovaciones sospechosas; o por analistas quienes desde el lenguaje de la comunicación señalan los "elevados índices eróticos, sensualizados y libidinizados, en un ofertado dislocamiento corporal y virtual... cuando la evidencia se ha hecho carne, danza, ritmo y un conjunto de pasiones encontradas" (Pérez Portanda, 1999).

Los caporales se han fortalecido a través de la televisión legitimándose y produciendo una ilusoria afirmación de la personalidad al borde del narcisismo. Los caporales no usan máscaras, exhiben el rostro, y la vestimenta incrementa los atributos físicos. Son una especie de nuevos ídolos del siglo que empieza. Es tal el glamour de estos bailarines que no parece casual que, en los últimos años, personajes del mundo político incluso en funciones públicas bailen de caporales, junto a miembros de la empresa privada. Algunos de estos bailarines, pasados en kilos y en años, al igual que un caporal vinculado con las mafias latinoamericanas del narcotráfico, han caído en manos de la justicia.

La imagen del caporal se presenta como opuesta al carácter supuestamente reservado y taciturno de los altioplánicos. Alegre, desenfadada, dominadora, triunfadora y más parecida a la actitud de los bailarines carnavalescos de la ciudad de Santa Cruz, es decir, de otra cultura regional radicalmente distinta de la andina.

La transformación de músicas y danzas nativas no es nueva en un proceso permanente de transformación, apropiación e interacción, que ha enriquecido el patrimonio mestizo en detrimento del nativo. Pero, en el caso de los caporales, ha ocurrido un importante cambio respecto de procesos de apropiación folklórica de décadas anteriores. Se representa a Bolivia ya no con la Diablada, danza de origen colonial, asociada a la cultura minera y a divinidades indígenas y mestizas, que fue considerada la danza más

representativa de Bolivia a lo largo de unas seis décadas del siglo XX, sino con los Caporales.

NUEVAS REALIDADES: NUEVAS REPRESENTACIONES

Formada en un período de regímenes militares y gobiernos autoritarios que han dejado una huella de dominación y sometimiento en la sociedad, la danza de los caporales, por las características que ha ido adquiriendo en menos de veinte años, a partir de 1974, representa una ideología de la soberbia, el autoritarismo y la ostentación del cuerpo. La danza varonil se ha convertido en casi amenazante, con patadas al aire y saltos acrobáticos, y la de las mujeres en la expresión del símbolo sexual urbano (Mendoza, 1997).

El fortalecimiento y auge de esta danza están vinculados asimismo al período de decadencia del nacionalismo de Estado y de la aplicación de medidas neoliberales en el país, así como una salvaje capitalización en las décadas de los ochenta y noventa que ha empobrecido más a los desfavorecidos y ha enriquecido a la clase política, la empresa privada y a sectores conectados con transnacionales. Se ha acunado, en parte de la burguesía y con proyecciones a otros sectores sociales, una cultura del consumo, permisiva y hedonista, que confluye en la búsqueda de gratificaciones inmediatas, la pérdida de la capacidad crítica, las actitudes no solidarias, las dificultades de aprehender y relacionarse con el otro, y en la despolitización. En estos tiempos de concertaciones, las masas estudiantiles, que en la década de los setenta organizaban mítines y luchaban por la democracia y otros principios, en los últimos años se han volcado al baile en los carnavales universitarios.

Aunque parte de las políticas gubernamentales de estas décadas ha cambiado la letra de las normas jurídicas en relación a la población indígena con la reforma de la Constitución Política del Estado (1994), que reconoce por primera vez la diversidad cultural y étnica del país y otras leyes relativas a su derecho territorial y la participación popular en la administración regional, las condiciones de vida no han sido mejoradas, pese a cierta liberación de las diferencias que les permitió “tomar la palabra”. A partir del año 2000, con movilizaciones indígenas organizadas desde adentro, recién se está reconfigurando el panorama político del país. Se trata, pues, de una sociedad

en grave crisis económica, política y de valores, con una ocupación excesiva del espacio político y social por parte de los partidos políticos que medran de los beneficios de la democracia con altos índices de corrupción e impunidad. En este contexto se produce la consolidación de la danza de los caporales como una opción de las élites que en lugar de continuar recriminando el crecimiento de los desfiles y festejos mestizos, que toman simbólicamente las principales calles de diversas ciudades, deciden insertarse en ellos, compitiendo y fusionándose en estas manifestaciones organizadas. Es un fenómeno similar a la ambivalencia señalada por Bhabha (1994), en relación a las élites nacionalistas que además de dominar la diversidad étnica y cultural en sus países consideran más productivo utilizar la heterogeneidad, resignificando la diversidad, tarea en la cual ellas mismas participan. Se plantea, así, un discurso sobre la cultura y la identidad nacional que difiere del discurso oficial de las décadas pasadas del nacionalismo revolucionario en el cual se hacía desfilar y bailar a los grupos folklóricos en grandes eventos organizados, persiguiendo la conformación de un amplio mestizaje que diera lugar a un país moderno más homogéneo y adoptando algunas músicas y danzas en el procesos de mestizaje.

Los caporales ya no representan a una ciudad ni a una región ni a una etnia, circulan indistintamente, sus signos y elementos se organizan en varios espacios. El vestuario y sus formas musicales y dancísticas ya no tienen connotaciones geográficas, étnicas ni culturales directas, ni tampoco relación con la realidad social ni con los habitantes. Más bien, son fruto de una mixturización que anula el tiempo y el espacio.

Su éxito entre danzantes y público ha originado la expansión de grupos de caporales no sólo en distintas ciudades de Bolivia, sino también en países vecinos. Hay caporales en el sur del Perú, el norte de Chile y en comunas populares, como San Bernardo de la capital chilena. El otro espacio donde ha ocurrido un verdadero boom de caporales es el de las colonias de residentes bolivianos en EEUU donde éstos manifiestan su pertenencia cultural en numerosas celebraciones. Allí han optado por la danza de los caporales; tal vez ha influido también el hecho de que el traje de caporal es un traje "transportable", no carga aparatosas máscaras de diablos y morenos, ni los grandes plumajes de los suri sikuris o los macheteros.

El cambio trascendental que mencionamos es que, en los últimos años, los caporales representan oficialmente a Bolivia en el exterior, en festivales y reuniones oficiales a las que se invita a conjuntos típicos de cada país. Esto ha ocurrido en la inauguración del campeonato mundial de fútbol (1994), en reuniones en Santiago de Chile (1996 a 1998), en México, EEUU, en Bogotá en el programa de Plaza Mayor de la Cultura Iberoamericana (agosto, 2000), en varios países de Europa y otros países

Ya no son bailarines populares los que conforman las delegaciones culturales al exterior, ni ballets folklóricos urbanos representando a cholitas paceñas o tarijeñas, o muchachas disfrazadas de orientales o de indios tarabuqueños; los grupos de caporales tienen a los propios hijos de la burguesía y la clase media o popular ascendente vistiendo un traje imaginado que representa la nueva diversidad del país. El sistema de representaciones es, sin embargo, de un único sentido. Mientras los sectores dominantes pueden potencialmente ser parte de cualquier grupo de baile étnico o popular de barrio o región, la situación inversa, indígenas, campesinos o grupos de origen humilde o escasos ingresos, difícilmente podrían asociarse a los danzantes de estratos más altos. En todo caso, el deseado ascenso es laborioso y se realiza paso a paso. Más específicamente, los indígenas no bailan de caporales.

En las fiestas callejeras, los danzantes se reúnen con el público que, expectante y devoto, ha trasnochado guardando sitios numerados en las calles para vivir horas de emoción. Un conglomerado humano baila en una aparente unidad, pero, al interior, las jerarquías sociales, los prejuicios raciales y culturales, se reelaboran en el mundo simbólico de lo festivo en medio de miles de espectadores, de cientos de bailarines de distintos rangos sociales, apelativos, distintas adhesiones étnicas y artísticas. Allí todos saben quién es quién. Se exponen los juegos de poder, identidad y memoria. En los encuentros multitudinarios de un país mestizo por excelencia, donde las fiestas son un componente social imprescindible, se encuentran pobres y ricos, indígenas, cholos, comerciantes, profesionales, empresarios, hijos de empresarios, mestizos de diferentes grados, “blancos”, criollos, gringos, urbanos y rurales. El caporal narciso puede lucir sus peculiaridades que le otorgan una connotación de superioridad frente a los que pueden ser sus subordinados.

En los elementos musicales, dancísticos y de espectáculo de los caporales convergen, a manera de pequeñas telas recortadas y unidas, diversas expresiones

del imaginario contemporáneo de Bolivia y lejanos elementos históricos de explotación colonial reconvertidos. En los caporales sólo participan los amos y no los esclavos, contrariamente a la danza de los Negritos o Tundiquis, la otra cara de la medalla. En La Paz, polícroma y abigarrada urbe, junto con la curiosa modernidad o “postmodernidad” que ensambla la pobreza con los pollos broaster o brosted, las hamburguesas y pizzas de diversa categoría, la apresurada arquitectura postmoderna, los mercados andinos y supermercados, las multinacionales que se disputan los escasos ingresos de un país pobre, ha habido también cambio en los mercados culturales donde se ubican las danzas y músicas populares. Los públicos se han ampliado mezclándose migrantes, urbanos, nuevos ciudadanos, sectores populares. Se han conjugado las prácticas rituales. Los sujetos van adquiriendo roles e identidades múltiples. La industria fonográfica, los artesanos, bordadores y la massmedia participan en la producción, difusión y consumo de productos para la fiesta, diseñando los trajes, ritmos y melodías de acuerdo a la demanda, con la consiguiente mediatización.

La circulación e irradiación de danzas y músicas en territorio nacional y extraterritorialmente es mayor que nunca en la historia de la música popular boliviana. La danza de los caporales está en el centro de estos circuitos asimilando elementos de vertientes múltiples y contradictorias, una multiplicidad de signos como símbolo de los nuevos tiempos: acumulación y sobreposición de modelos foráneos de desarrollo aplicados a realidades distintas que la sociedad no asimila, creándose objetos y formas culturales caricaturales y grotescas. ¿Se trata de pautas culturales posmodernas? Lo posmoderno está constituido por “la presencia y coexistencia de una gama de rasgos muy diferentes e incluso subordinados entre sí” (Jameson, 1995: 16).

El caporal resume entonces las paradojas del país, de élites que estudian en Harvard y se comunican electrónicamente frente a la población mayoritaria carente de los niveles mínimos de vida. El caporal significa el mundo del dinero, es una especie de figura convertible y transferible, adaptable y complaciente a las necesidades de afirmación de la personalidad, manequí de la cultura del consumo, seductor omnipotente desde la publicidad junto con los autos BMW y Mercedes Benz, haciendo juego al simulacro de ser otra cosa de lo que se es (la cultura del simulacro que oferta pseudo gratificaciones Baudrillard, 1970).

En un ensayo en el que discute la ausencia de identidad autodeterminada a causa de la condición colonial, Guillermo Mariaca propone el concepto de interculturalidad como forma de conocimiento:

el principio de viaje hacia un nuevo tipo de identidad y la condición estética de la ética colectiva de la diferencia. Sobre todo porque la interculturalidad no es una protesta ante la condición colonial, sino, fundamentalmente, una respuesta a esa misma condición. Una propuesta para fundar nuevas normas de convivencia (Mariaca, 2001:37).

En esta perspectiva, para este autor:

los caporales no son la saya. Esa extraordinaria renovación formal ha omitido los cuerpos desgarrados de los que han nacido y que todavía no son contemporáneos. Los caporales no son sino un recorrido exótico por los museos del genocidio. Un recorrido que baila sobre los cadáveres de sus enemigos muertos para exorcizar nuestra propia culpa de ayer, nuestra propia ceguera de hoy (45).

Sin mirar el pasado, los caporales conforman su vestimenta, sus ritmos y música a manera de pedazos de distintos tiempos y espacios de Bolivia un conglomerado que logra oponerse a la fragmentación regional, —operación en la que sólo la música y el fútbol se han mostrado eficaces. Con un producto artístico y estético ahistórico que atrae a multitudes, los caporales producen una reubicación de elementos etnográficos de la diversidad contemporánea que a la vez apuesta a la posibilidad de alcanzar una identidad unificada. Al no tener una identidad específica y construir su ser en la ambigüedad, a la vez que niega lo indígena, niega lo negro, y niega lo regional, este nuevo personaje ritual tal vez exprese la nostalgia de la unidad nacional y proyecte la necesidad de múltiples identidades y nuevas maneras de ser de las élites bolivianas en estos nuevos tiempos.

BIBLIOGRAFÍA

BHABHA, Homi.

1994 *The location of culture*. Routledge, London.

BAUDRILLARD, J.

1970 *La sociedad de consumo*. Barcelona, Plaza Janés.

FERNANDEZ del Riesgo, Manuel.

1994. *La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos. En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona.

JAMESON, Fredric.

1995. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona.

LIPOVETSKY, Gilles.

1987. *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.

MARIACA, Guillermo.

2001 "Los cuerpos del aire. Ensayo bailado en torno a tres danzas cholas". *Interculturalidad: Itinerarios críticos*. CIE/ Instituto Normal Superior Simón Bolívar/ UMSA. La Paz.

MENDOZA Salazar, David.

1997 "Caporales. Carnaval. Historia y tradición". *Presencia*, La Paz, 8 de febrero.

PÉREZ PORTANDA, Rubén Adolfo.

1999. *Por una promesa de fe: El desencadenamiento sexual a través del encadenamiento festivo religioso*. MAC Impresores, Oruro.

Periódicos:

La Razón, La Prensa, Ultima Hora, Presencia (abril y agosto 1998- 2000).

Programa de festejos Virgen de Guadalupe. Rol de conjuntos inscritos. Años 1992, 1995, 1996.

Gustavo Lara Torrez Miercoles de Ceniza (1983)



DE LA SELVA DE CHIAPAS AL ALTIPLANO BOLIVIANO: DOS CASOS EN LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIA

PILAR MENDIETA PARADA

“La libertad es como la mañana hay quienes esperan dormidos a que llegue,
pero hay quienes se desvelan y caminan la noche para alcanzarla”

Sub comandante Marcos

I. Introducción

Estamos en el inicio de un nuevo milenio donde la globalización, la tecnología, el desarrollo de las comunicaciones así como el dominio del mercado y de la democracia representativa parecen ser el paradigma que caracterizará la vida del planeta por lo menos en las décadas venideras. Sin embargo y a contrapelo con toda esta corriente existen, en diversos lugares, problemáticas difíciles de controlar y que ponen en cuestión a este modelo. Una de las contradicciones más profundas es la de corrientes políticas y culturales que intentan poner a la “cultura”, la “identidad”, y la “diversidad étnica”, como uno de los temas a resolver en un mundo que tiende a homogeneizar y a incorporar a los diferentes pueblos dentro de una sola lógica: la occidental.

El presente ensayo pretende hacer un análisis comparativo de la lucha entablada por los indígenas de Chiapas (sur de México), liderizada por el ya célebre Subcomandante, Marcos y los indígenas bolivianos que, en su vertiente más

radical, se halla promovida por un movimiento indianista liderizado por el aymara Felipe Quispe Huanca, conocido como el “**Mallku**”¹. Ambas luchas tienen en común el reclamo sobre su secular exclusión y sus paupérrimas condiciones de vida, pero en esencia, por el reconocimiento de sus derechos entendidos como el respeto a su especificidad étnico-cultural.

Intentaremos entender la lógica de estas luchas que si bien tienen un fin común difieren en los métodos tácticos y discursivos así como en la historia inmediata que les antecede. Partiremos con el análisis de consideraciones que creemos pertinentes, abocándonos, por una parte, a revisar posiciones teóricas sobre la construcción de la “etnicidad” y la “cultura política” para luego detenernos en el “discurso político”. Pensamos que es, a través de un “discurso” conscientemente elaborado, que los indígenas pretenden interpelar al Estado y a la sociedad en su conjunto. En este contexto, los medios de comunicación juegan un rol muy importante al ser el medio a través del cual ambos movimientos logran socializar sus demandas y adquirir notoriedad.

II. Etnicidad, cultura política y discurso

En términos generales por “cultura” se entiende a las colectividades, organizaciones o grupos humanos en referencia a sentimientos, normas, sistema de valores y costumbres compartidos (Conceptos Fundamentales de Sociología: 1998). Por lo tanto existen y han existido infinidad de culturas a lo largo de la historia.

Ahora bien, si al concepto general de “cultura” le añadimos lo “indígena” ¿a qué nos referimos? Según Rodrigo Montoya (1986), la cultura de los pueblos originarios (o indígenas) de Indoamérica es actualmente el producto vital de tres componentes históricos: primero, del componente étnico propiamente autóctono, luego del elemento hispánico colonial o feudal-religioso traído por los conquistadores y por último, de los rasgos del capitalismo moderno de reciente implantación. Para el autor, esta amalgama simultáneamente armónica

¹ Se le llama “Mallku” a la autoridad máxima de una comunidad. En la realidad Felipe Quispe no es Mallku sino que este es su nombre de lucha.

y contradictoria constituye el rostro más realista y menos nostálgico de la cultura indígena en nuestros días (cf Archondo 1992:11).

La cultura indígena implica, a su vez, dos niveles que se interrelacionan: la dimensión “étnica” y la “identidad”. Dietz (1999) define a la “etnicidad” como aquella forma de organización de grupos sociales cuyos mecanismos de delimitación frente a los otros grupos, con los que se relaciona, son definidos por sus miembros en base en rasgos considerados distintivos. La etnicidad combina un aspecto organizativo- la formación de grupos sociales y su mutua interacción- con otro aspecto semántico-simbólico: la creación de una identidad y pertenencia. La identidad de un determinado grupo sólo surge en situaciones de contacto e interacción con otros grupos (Ibid). En este sentido, entendemos a la identidad cultural como la capacidad de los grupos humanos de ser fieles a sus raíces a la recuperación de un pasado de pueblos que han logrado mantener, reproducir y recrear su matriz original concebida no como algo negativo o retrógrado sino como parte de la diferencia que termina marcando una frontera cerrada entre el grupo y los “otros”.

Ahora bien, la construcción de la “identidad étnica” tiene varias aristas. Pensamos que esto se debe, en gran parte, a una capacidad propia de los indígenas de “recrear” su acervo cultural debido a aspectos como ser su propia exclusión y una historia de largo aliento que tiene que ver con sus luchas a lo largo del tiempo. En este sentido, y como bien lo afirma Silvia Rivera (1978), los conflictos indígenas no son el estallido aislado e irracional de violencia comunitaria sino que es uno de los momentos de un ciclo más amplio de resistencia que implica un proceso de acumulación ideológica y organizativa con propuestas y reivindicaciones hacia la sociedad, así como una variada gama de métodos de lucha y de resistencia. De esta forma, el tiempo social indígena es fundamental en la reconstrucción de las identidades étnicas. Su persistencia en el tiempo permite articular el pasado con el presente y el futuro dándole sentido a la rebelión (Cruz 2000:20).

Por otra parte, es importante resaltar la influencia que en los conflictos étnicos han tenido las diferentes visiones ideológicas que, en relación a este tópico, han producido las diversas tendencias intelectuales a lo largo del tiempo. Las comunidades no son entes impermeables a lo externo y es por ello que fracasadas las ideologías predominantemente integracionistas han surgido

tendencias indianistas e indigenistas a lo largo del siglo XX pero principalmente a partir de fines de los ochenta y principios de los noventa coincidiendo con los 500 años del encuentro de los dos mundos.

Según Héctor Díaz Polanco (1991) estas tendencias tendrían un sesgo eminentemente “culturalista” que rescata la pluralidad de la cultura indígena americana. Sin embargo, la crítica que hace el autor a estas visiones es pertinente. Díaz Polanco dice que el recurrir al culturalismo extremo para poner énfasis en la pluralidad, extravió la dimensión nacional. Dice también que “hay que advertir que muchos de los elementos, temas o tópicos que sirven de base a ésta ideología se encuentran efectivamente en la visión de los grupos étnicos sobre sí mismos”. Añade, que es verdad que han sido los intelectuales (algunos antropólogos y la **intelligentsia** indígena) quienes han codificado la concepción etnicista pero que, si ésta ha tenido impacto en el seno del movimiento indígena, es porque de algún modo refleja, aunque de manera parcial, la conciencia espontánea de los grupos étnicos. El autor critica la visión con la que el culturalismo ha manejado los conceptos teóricos, haciendo que éstos se reflejen de manera muy simplista. Por ejemplo, la oposición mundo occidental/mundo indígena, la cual alega que la superioridad del indígena es una especie de etnocentrismo invertido. La afirmación del carácter “occidental de la nación” y su rechazo, así como la aseveración de que la “única civilización” y las únicas culturas auténticas son las que encarnan los pueblos indios, serán otros de los errores. Lamenta que el problema y la solución se haya planteado “fuera” de la nación.

Tendencias más recientes miran el fenómeno étnico cultural en relación a la “unidad en la diversidad” o a lo local con respecto a lo global. Se trata, a decir de Martín Hopenhayn (1999), de una nueva aventura que implica el “mirarnos con los ojos del otro”. Este cambio permitiría, a su vez, distinguir claramente entre lo singular y lo particular y entre lo sintético y lo totalizante. La idea que subyace, según este autor, es para afirmar la diferencia en una compenetración entre sensibilidades heterogéneas, donde el sujeto “rompe la compulsión de una particularidad propia”. “El particularismo es incompatible con la disposición a experimentar dentro de la piel del otro, cuando la otredad del otro “se juega precisamente en su piel” (Hopenhayn, 1999:27). Así, en la aldea global, esta invitación a recrearse en la experiencia transcultural anima nuevos deseos de utopía (Ibid).

Ahora bien, como parte de un acervo cultural propio, así como de influencias externas culturalistas o no (y como en cualquier grupo humano), los sujetos que componen a las sociedades indígenas y que defienden “políticamente” una identidad étnica tienen particulares modos de ver las relaciones sociales, políticas y de poder entre sí y con la cultura dominante. Es decir, que poseen una determinada “cultura política”. ¿Qué entendemos por cultura política? Según María Luz Morán y Jorge Benedicto, en su obra titulada “La cuestión política de los Españoles” (1995), existen varias concepciones que impiden la existencia de una definición única y precisa. Cabría pues, siguiendo a los mismos autores, entender la cultura política como el “conjunto de valores, actitudes y conocimientos sobre el ámbito de lo político dentro del campo más amplio de las relaciones entre cultura y acción social” (Morán y Benedicto, 1995:04).

En este sentido, cada grupo social tendría una acumulación de conocimientos, valores y acciones que determinan una forma particular de acción social a través de la política. Esta acumulación de conocimientos nos remite a la historia política de ambas regiones y a las diferentes estrategias e influencias asumidas y adquiridas a lo largo del tiempo. Una de las formas más claras de representación de una cultura y de una identidad étnica particular, así como de su correlato político, es el “discurso”².

Según Edward Said (1993) las expresiones discursivas tienen una estrecha relación con lo que se entiende por cultura. Para Said, la cultura se refiere también a la forma en que esta se ve reflejada a través de las expresiones literarias y discursivas. En los casos que pretendemos analizar, el discurso es parte orgánica de la representación cultural y de la forma en que tanto Marcos como el **Mallku** pretenden lograr las metas políticas propuestas. También se puede entender el “discurso” como vehículo de una ideología. En este sentido, los discursos articulan los elementos de una ideología y proporcionan un significado preciso a la interpelación; por lo tanto, el análisis de los discursos nos permite desentrañar la conformación y la significación de las

² En este trabajo nos referiremos al discurso como un medio de interpelación y de trasmisión de demandas políticas. El término “discurso” es muy amplio y a nivel teórico puede tener muchas aristas, por ejemplo interpretaciones lingüísticas o bien literarias que van más allá de lo que se pretende en este análisis de los dos movimientos indígenas elegidos.

interpelaciones ideológicas (Mayorga:1993). La interpelación es también confrontación, por lo tanto la enunciación política parece inseparable de la construcción de un adversario (Verón,1987:16). En los casos a analizar, el sujeto que interpela a través del discurso ideológico es el indígena, es decir el “nosotros” como identidad étnica versus el adversario principal o los “otros” a saber el Estado y también la sociedad.

La manera en que el discurso indígena o lo “que queremos” se hace visible con la finalidad de presentar las ideas y las demandas son, a su vez, reproducidas por los medios de comunicación. Este es un fenómeno que, si bien existió desde los inicios de la prensa escrita, en la actualidad se ve fortalecido por la diversidad, producto de una tecnología cada vez más avanzada como ser la radio, la televisión y últimamente la internet.

Según algunos estudiosos, la comunicación permite pasar de un lado a otro, así como la posibilidad de ir y venir, asumiendo nuevos saberes, resignificando y reconceptualizando la información. En este sentido, la comunicación sería un medio estratégico (Carrión,Wollrad,1999:86). De esta manera los medios difunden los juegos de la política diseñando el escenario en el que van a desarrollarse los discursos, además de tener la capacidad de estar en contacto directo con los sujetos de acción. Es importante señalar, en este punto, que el “discurso” y la intermediación a través de los medios tiene sus limitaciones, ya que en el proceso de mediación interfieren necesariamente puntos de vista y juicios de valor que hay que tener en cuenta a la hora de desarrollar el análisis de los mismos.

III. Chiapas y Omasuyus: nuevas y viejas formas de lucha en un mundo globalizado

Concentrando nuestro análisis en el caso de Chiapas (México) y de Omasuyus (Bolivia) y entrando en el tema en cuestión, las dos historias tienen un legado común que remite al hecho mismo de la conquista, empero en este trabajo pondremos énfasis en una historia inmediata que tiene sus propias y peculiares particularidades.

La región de Chiapas se encuentra situada en el sur montañoso de México haciendo frontera con Guatemala. Culturalmente las poblaciones indígenas

de Chiapas son descendientes de diversos grupos étnicos de matriz Maya, a saber: Tzeltales, Tzotziles, Choles, y Tojolabales. Al contrario del resto de México, país mayormente mestizo, los indígenas de Chiapas son uno de los últimos reductos de población originaria que aún queda; no sin haber sufrido procesos de transformación y división por la influencia externa del resto del país (Hernández:1998). En el caso boliviano, la antigua gran Omasuyus -hoy en día dividida en varias provincias- se encuentra muy cercana a la capital política del país, La Paz y es parte del hábitat de una de las étnias más vigorosas y aguerridas de América: la nación aymara ³.

En México, la guerrilla zapatista se conformó a principios de los noventa en el contexto político poco democrático de hegemonía política de un partido, el PRI. La extrema pobreza, la explotación gamonal de la población de Chiapas, así como la presencia de transnacionales en el territorio perteneciente a las étnias, tuvo una importancia vital para el curso de los acontecimientos. La guerrilla zapatista logra, luego de un lento y difícil proceso, aunar bajo un discurso y una lucha común a grupos étnicos dispersos. El primero de enero de 1994 y después de años de trabajo político en el monte se dió inicio a la lucha armada en Chiapas. En Bolivia, la lucha del **Mallku** se enmarca dentro de una larga, imbricada y compleja historia política que se remonta a la conformación, en los años setenta, de los movimientos sindicales kataristas y de sus diversas expresiones las cuales, a su vez, tienen un soporte ideológico y político de largo aliento ⁴.

Es necesario ver el contexto internacional en el que se ubican estos acontecimientos: desde mediados de los ochenta se vive una crisis generalizada de la izquierda marxista, las viejas utopías ya no convocan a una sociedad

3 Dentro del mundo andino, el aymara es uno de los pueblos que expresa mayores niveles de conciencia étnica. Este hecho retrocede a tiempos coloniales y también prehispánicos. Una de las explicaciones puede ser la situación geográfica de esta etnia ubicada en pleno altiplano andino, entre las cordilleras.

4 La lucha de los aymaras y la defensa de su identidad tiene una historia de largo aliento. Fue uno de los pueblos que más resistió al imperio incaico. Más tarde, a la llegada de los españoles, y al contrario de otros grupos, los aymaras ofrecieron resistencia. Los puntos más álgidos en su lucha fueron las rebeliones de Tupac Katari en 1781 y de Zárate Willka en 1899, entre un sinnúmero de acciones de rebeldía.

cada vez más individualizada. El inicio de una guerrilla en Chiapas parece, en este contexto, un contrasentido ya que los jóvenes de hoy en día piensan más en como engranar en un mundo cibernético y de competencia desalmada. Esto no quiere decir que no exista una respuesta o un sinfín de respuestas. Es más, existe una creciente toma de conciencia del significado de la globalización y de la economía de libre mercado que han provocado desequilibrios económicos y sociales muy graves a nivel mundial. Dentro de este contexto, se encuentra la revalorización de lo local y por lo tanto de lo étnico y de la identidad cultural.

La forma de hacer política de ambos movimientos está, en este sentido, orientada a que su cultura se perciba como notoria y diferente. Ambas tendencias han tendido a manifestarse en expresiones vigorosas de respuesta política distintas a las enarboladas en la época de la guerra fría. Tanto las tácticas como los lenguajes que sirven a estos movimientos y los aúna en un propósito común se refieren en última instancia al derecho a la diversidad y la diferencia y como contraria a la idea occidental del progreso y de la homogeneización predominante en el mundo (Levi-Strauss:1986). El curso de los acontecimientos, en ambos casos, van a tener motivaciones comunes pero liderazgos personales y discursos diferentes.

IV. Los líderes

Habíamos dicho que las manifestaciones discursivas tiene mucho que ver con la cultura política y con las formas verbales en que se intenta canalizar las demandas e interpelar a la sociedad, en especial a través de los medios. Este trabajo analizará específicamente el “discurso” político a partir de declaraciones, entrevistas y apariciones públicas, tanto del Subcomandante Marcos como del “Mallku”.

En el caso boliviano, las ideas de Felipe Quispe provienen de varias vertientes que se entremezclan y que son reconocibles por la forma que está encarando la lucha del pueblo aymara. Felipe Quispe se inicia como Katarista en los años setenta, para luego radicalizar su ideología como parte de los llamados “ayllus rojos”; convirtiéndose, además, en miembro de un grupo guerrillero marxista con fuertes tendencias indigenistas. Los logros de este grupo fueron, en los hechos, casi nulos puesto que se trató de un puñado de intelectuales de

izquierda que no logró interpretar de manera cabal al movimiento indígena. Sus tácticas radicales poco tenían que ver con la realidad y los propósitos de las comunidades. De ahí el fracaso que le costó al líder campesino y a sus compañeros varios años de cárcel. Sin embargo, es en esta trayectoria política que Felipe Quispe se hace conocer en las comunidades.

Una vez libre el “**Mallku**”, quien en los años de prisión terminó la escuela e inició estudios universitarios en historia, se identificó abiertamente con la ideología indianista de Fausto Reynaga. Reynaga fue el ideólogo indianista más notable del siglo XX en Bolivia. Su posición implicó la formación de un partido indio con miras a un retorno de los indígenas al poder y a la posibilidad de reconfigurar un nuevo Kollasuyu. Fuertemente imbuido por Reynaga, las ideas de Quispe son también influidas por sus conocimientos de las luchas indígenas en el antiguo Alto-Perú, hoy Bolivia. En el pensamiento político de el **Mallku**, tiene importancia la historia, y a través de ella, la imagen mitificada de Tupac Katari, líder indio que luchó a fines de la Colonia y que tuvo la iniciativa política de cercar a la ciudad de La Paz durante varios meses. Cerco de tremendas repercusiones, no sólo en su momento sino también a lo largo del imaginario colectivo tanto de una élite paceña “espantada”, como de los indígenas que lo transformaron en su ideal de lucha desde los inicios del llamado “Katarismo” en los setenta.

Felipe Quispe Huanca retornó a la política con un discurso indianista radical y ganó la dirección de la otrora poderosa CSUTCB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia), a la que le injertó un nuevo pero frágil dinamismo. Su personalidad astuta, provocadora y muy intuitiva, así como su fuerte influencia en la zona de su nacimiento, Omasuyus, convoca paulatinamente a sectores importantes del campesinado aymara en las provincias paceñas.

La forma de convocar a su pueblo consiste en visitar comunidad por comunidad, conversando con los indígenas y evocando, con un estilo muy propio, a la conciencia histórica de la lucha campesina que conoce bien. Trata de imponer criterios, quizás como producto de su propia radicalidad, pero también sabe escuchar y hacerse escuchar; logrando, de esta manera, el apoyo especialmente en las juventudes aymaras que lo secundan pero que al mismo tiempo lo

comprometen⁵. Su personalidad contradictoria así como su contextura física fuertemente aymara provocan todo, menos la indiferencia.

El Subcomandante Marcos tiene una historia distinta. Su personalidad, así como su vida privada y política permanecieron en la obscuridad durante muchos años. En un principio nadie sabía a ciencia cierta de quién se trataba. La máscara, característica de la guerrilla zapatista, logra esconder su identidad por muchos años. Sus ojos y su barba, sin embargo, denotaban que no pertenecía a una etnia indígena. Aunque todavía existen misterios sobre su vida personal, se sabe que se llama Rafael Sebastián Guillén y que Marcos es su nombre de guerra. Como muchos jóvenes se inicia en los años ochenta en la ideología marxista. Se interna en la selva de Chiapas a fines de los ochenta con un número reducido de personas que deciden convivir con los grupos indígenas marginados de una sociedad mexicana predominantemente mestiza. Forma parte de una corriente que encuentra en la comunidad indígena la forma más pura de expresión de la vida comunitaria y de las conductas humanas más ejemplificadoras, por su grado de solidaridad y de esfuerzo de supervivencia, en contraste con el mundo globalizado, neoliberal e individualista. El contexto político de Chiapas, al contrario del boliviano, parte de un panorama de autoritarismo muy fuerte y de hegemonía partidaria de un sólo partido, el PRI. Los indígenas de Chiapas no poseían una tradición política tan fuerte como la boliviana.

La idea de Marcos parte de la convivencia y del conocimiento de la cultura en su más pura expresión. A pesar de no ser indígena, Marcos logró una aproximación cabal a la realidad de Chiapas con cuyos habitantes se involucró sinceramente. La psicología de Marcos es una fusión muy interesante entre la cultura occidental y la cultura indígena. Para Marcos es tan importante la historia del marxismo, del anarquismo y de las luchas guerrilleras de los años sesenta como los textos mayas llenos de promesas reivindicatorias: Popol Vuh, Chilán Balam; y a través de ellos la creencia antigua en el poder de la palabra, la comunicación y el diálogo (Fuentes, 116:1999). Se puede ver en él a una persona sumamente culta y particularmente sensible (que en muchas ocasiones cita autores de la literatura clásica como Shakespeare).

5 Esta aseveración proviene de versiones orales de personas que participaron junto con el Mallku en sus viajes y en sus charlas con los miembros de las comunidades.

Partiendo de un grupo reducido de guerrilleros, Marcos logra unir a los indígenas en un propósito común. Es importante resaltar la preocupación de la Iglesia Católica a partir de un personaje clave. Se trata del Obispo de Chiapas, Samuel Ruiz, quien se identifica con la lucha zapatista. Este hecho va a causar a nivel de la iglesia mucha polémica (Zibechi:1997). Ambos, el comandante Marcos así como el obispo de Chiapas, logran aportar a la nueva fisonomía y en la identidad positiva de una diversidad de grupos étnicos casi difuminados por el modelo de mestizaje cultural⁶. Indudablemente, los resultados no hubieran sido posibles sin la capacidad de estos pueblos de autoafirmarse como culturas a partir de una identidad frágil que, poco a poco, fue reconstruyéndose antes de la lucha guerrillera iniciada un primero de Enero de 1994. No vamos a entrar en la reconstrucción detallada de datos históricos, que si bien son importantes, nos alejarían de nuestro principal propósito: el discurso político⁷.

V. Discurso y política

¿En qué momento un pueblo decide luchar “políticamente” por la defensa de su propia identidad cultural? ¿Cómo surge un discurso aglutinador e interpelador definido que logre expresar demandas y sentimientos?

La respuesta está en la toma de conciencia y de autoafirmación étnica positiva lograda por las comunidades, producto de procesos ideológicos y circunstancias históricas propicias así como por líderes que actúan en el momento preciso. A su vez, el discurso de ambos líderes es consecuencia de un proceso en el que existe una importante relación de simbiosis entre estos y los directos implicados, los indígenas⁸.

6 El nacionalismo de mitad del siglo XX propugnaba la idea del mestizaje como la solución a los problemas de la construcción de Estados-Naciones étnica y culturalmente cohesionados.

7 La historia de ambos movimientos es mucho más larga y sobrepasa los límites de este trabajo que no nos permite entrar en detalles.

8 Para el análisis del discurso en ambos casos, hemos elegido la técnica elaborada por Mauro Wolfe. Esta consiste en la descomposición del mensaje en sus elementos más significativos con el fin de identificar los mensajes políticos transmitidos por el discurso.

El Mallku

El discurso del **Mallku** obedece a una enmarañada mezcla de influencias kataristas, marxistas e indianistas con un fuerte énfasis étnico y mesiánico que tiene explicación en su trayectoria política así como en el racismo y la exclusión que han sufrido históricamente los aymaras. La forma de actuar de este líder es sumamente compleja y para muchos inexplicable, pero se entiende si la vemos en un contexto de largo aliento que tiene que ver con la cultura política propia de este pueblo. La historia ha dado lugar a que los aymaras se caractericen por ser sumamente desconfiados y les ha enseñado a jugar a varias cartas, de ahí la ambigüedad de su actuación que no deja de tener su propia lógica “aymara”, como veremos.

Quispe describe de esta manera los pasos a seguir en la lucha política:

“Primero organizaremos y prepararemos ideológicamente a las bases. Después avanzaremos más allá hasta la toma del poder político. Felipe Quispe Huanca no se venderá a ningún partido ni de izquierda ni de derecha”
(Pulso, 17 de noviembre de 2000, p.4).

Se da cuenta que este proceso no es fácil puesto que según él “hay complejos de inferioridad en los indios, hay que concientizarlos” dice. “No es cuestión de tocar el pututu y nada más” (Pulso, 10 de octubre de 2000, p. 13) ⁹.

Después de su reaparición como dirigente político en los conflictos sociales de abril de 2000 en Bolivia, Felipe Quispe como máximo dirigente de la CSUTCB se dedica a recorrer las provincias del altiplano ¹⁰. Felipe pregunta a las comunidades si en esa Bolivia de los Pizarro y de los Mamanis hubo alguna vez un presidente Mamani o Condori. En cada población hace un ritual

9 El “pututu” es una especie de corneta hecho de los cuernos del toro, en algunos casos, y de caracolas marinas en otros y que sirve de instrumento de comunicación para los pueblos andinos por el sonido agudo que produce.

10 Los meses que corrieron de abril a octubre del 2000 fueron críticos para Bolivia. A partir de un hecho aparentemente aislado que tuvo que ver con el alza del precio del agua en la ciudad de Cochabamba se intensificaron los problemas sociales y políticos que derivaron en una crisis de gobernabilidad que puso en vilo al gobierno de Banzer.

alabando la lucha de Tupac Katari. Parte del ceremonial consiste en la quema de las banderas de los partidos, por los que nadie debe votar y habla asimismo de dos Bolivias, una india y la otra “Qhara” (blanca). “Es tiempo de organizarnos para tomar el poder”, les dice. Su discurso pretende llegar de forma exclusiva a la población aymara puesto que entra en graves contradicciones cuando se habla de los otras étnias que habitan Bolivia. Prueba de ello son sus constantes peleas con el sector quechua del sindicalismo que, con características más de “clase”, es representado por Alejo Véliz y por los cocaleros del Chapare al mando del diputado uninominal y líder sindical Evo Morales. El tema central de su lucha es la soberanía y el territorio. Habla del resurgimiento del Kollasuyu a partir de Achacachi, la capital de Omasuyus donde, en la actualidad, y desde los enfrentamientos de abril y de octubre del 2000 se ha expulsado a las autoridades estatales y se han conformado cuerpos de indígenas que fungen como tales. Esto en franco desconocimiento de un Estado que para ellos no los representa.

Según Quispe, en Achacachi esperan la vuelta de Tupac Katari: “algún día ha de volver Tupak Katari es la ideología, es una piedra fundamental para nosotros, nadie está hablando de comunismo ni de socialismo. Eso resbala a la cabeza del indio, estamos hablando de nuestra propia ideología para volver a rearticular y formar el cuerpo de Tupac Katari. Eso no va a ser de la noche a la mañana”¹¹. Su mensaje da a entender que él es la reencarnación de Tupac Katari aunque luego ante las críticas de su explícito mesianismo y racismo aclara que:

decir que no soy boliviano es aparecer como racista y ese no es el camino. Aquí hay muchas nacionalidades y hay que respetarlas. Decir que vamos a acabar con el Estado boliviano es demagogía. Si decimos que Bolivia es el Kollasuyu en el oriente van a decir que son el Cambasuyu¹².

11 El afirmar que el cuerpo de Tupac Katari se unirá tiene su origen en el antiguo mito de Inkarrí. Según este, el cuerpo del último inca se unirá recobrando el mundo andino su antiguo poderío. En el libro escrito por Felipe Quispe y titulado “Tupak Katari vive y vuelve... carajo” se puede entrever las características de su discurso y en especial la identificación y el rescate que hace del líder indio Tupak Katari.

12 El Kollasuyu era una de las cuatro partes del imperio Inca. Suyu significa parte. Cuando el Mallku se refiere al Cambasuyu habla de los cambas nombre con el cual se conoce a los habitantes del oriente boliviano.

Pero aclara: “la llamada nación boliviana no es una nación. Nosotros sostenemos que dentro de una nación hay otra nación, no vamos a dividir la quechua o la aymara. Si hablásemos de una nación indígena estamos elaborando nuestra propia constitución, nuestro propio himno nacional para separarnos, para buscar la autonomía, ya que no nos toman en cuenta. He hablado de desbolivianizarnos, volver al Kollasuyu originario en este país, una nación desterrada de esa Bolivia olvidada que no tiene su asidero social. No tenemos postas sanitarias, no tenemos caminos, no tenemos mercados, no hay bibliotecas, no hay nada, sólo iglesias” (**La Razón**, 22 de octubre de 2000).

Queda claro su juego discursivo con las comunidades, por un lado, y con el resto del país, por el otro, causando confusión en los medios y en sus mismos partidarios que, sin embargo, siguen creyendo en él. Dice que hay que concientizar al “qhara”:

“Mira, sabes que, hay que concientizar al qhara hasta concientizarlo, tenemos que lavar ese cerebro del qhara. Si no sale con champú Pantene meteremos con coipa, con detergentes indígenas. Se necesita una concientización. Ahora hasta los qharas me saludan en la ciudad”

(**Pulso 5** de octubre de 2000).

Logra poner al gobierno en un verdadero aprieto a partir del cerco que tiende a la ciudad de La Paz en septiembre del 2000.

Durante casi un mes la ciudad se vió amenazada (por todas sus rutas de salida) a raíz de un bloqueo de caminos promovido por el líder indígena. Después de arduas negociaciones en las que se enfrenta cara a cara a los ministros, el gobierno cede a sus peticiones, algunas de ellas imposibles (él sabe que lo son) para bajar el termómetro político que había llegado en ese momento a una dimensión de verdadera crisis. Más tarde sigue amenazando y dice:

“Nosotros, como pueblo indígena originario para hacer una revuelta siempre hacemos unos ensayos; nos ha costado la vida, sangre, ese es el precio. Era evidente, el primer ensayo era el mes de abril, el segundo en septiembre. Ahora viene la tercera. La tercera puede ser la vencida, eso veremos en la coca”

(**Pulso 13** de octubre de 2000).

Convoca a los ministros a negociar en Achacachi, localidad famosa por la belicosidad de sus habitantes. “Tenemos que negociar en el lugar de los bloqueos, vamos a hablar con el alcalde para preparar un lugar donde estén más cómodos los señores ministros de estado (...). Si es posible vamos a poner flores y perfumar el lugar, pero dialogaremos allá y que los compañeros del campo conozcan a los ministros” (Pulso, septiembre 29 de 200, p.4). Su estilo burlón e irónico y los aprietos en que logra poner al gobierno y a la gente de la ciudad parece divertirse, juego que quizá podría verse como una revancha histórica.

En una entrevista televisiva con el comunicador boliviano Carlos Mesa, primero se comporta tolerante logrando desconcertar a su interlocutor: pero luego vuelve a la intolerancia, causando sorpresa. En un discurso fuertemente radical y racista dice que su lucha es para culminar en un Estado Aymara que tomará el palacio de gobierno e instaurará un gobierno indígena. Quiere indianizar al qhara, al marxista, y dice que el mestizaje le da asco: “el Qhara es chúcaro por más que le limpies el ojo sigue detestando al indio. Parece que con este movimiento esta empezando a tomar conciencia”. De Víctor Hugo Cárdenas, líder katarista que logró llegar a vicepresidente, dice que es un “llunku”¹³.

Todo ello es un golpe en la conciencia para la gente de la ciudad que alberga sentimientos ambiguos al respecto. Las opiniones sobre la personalidad del **Mallku** oscilan entre el racismo más profundo de las clases altas, que no dejan de hablar mal de él, hasta una especie de “mea culpa” que se traduce en un “intento” de comprensión de lo que está ocurriendo. Muchos le tienen miedo y es que Felipe juega justamente a eso, al miedo que sabe se encuentra interiorizado en el Qhara blanco o mestizo. En una ocasión un periodista le pregunta: “¿Por qué la última vez que te pregunté me dijiste que iba ser una dictadura campesina pero disimulada porque sonaba muy feo?” La respuesta del **Mallku**: “Ya... quizás te haya dicho. Es para que te asustes vos”. Te han sindicado de ser fascista le dice el periodista. El líder responde haciendo una fuerte crítica y aclara “pero no estamos pensando ni en el Hitler ni en el

13 Víctor Hugo Cárdenas representa el ala moderada del Katarismo que cree en la vía democrática y partidaria para llegar al poder. Fue el primer Vicepresidente indígena en la historia de América Latina. El Mallku le llama “Llunku” que quiere decir chupamedias.

Mussolini, sólo estamos reclamando nuestros derechos, nuestra “cultura política”. Los otros dirigentes tenían su tutor, el Albó, la Silvia Rivera, refiriéndose a los intelectuales de izquierda. Vino aquí la Silvia Rivera, hablamos hasta cierta parte, no me convence”. La alusión a los intelectuales es clara. Quiere algo propio, una independencia ideológica y política que no necesita más de intermediadores ¹⁴. No obstante existe un grupo de intelectuales que intenta asesorarlo, pero él los niega ¹⁵.

A pesar de negar la validez de los partidos políticos como medio político entra en contradicción creando el suyo propio. El MIP o Movimiento indígena **Pachakuti** fundado en la localidad de Peñas, a 65 Km de La Paz, el 15 de noviembre del 2000. La elección del lugar no es casual, allí fue descuartizado el 14 de noviembre de 1781 el líder Tupac Katari. Cerca de 6.000 hombres y mujeres lo acompañan. En aquella oportunidad se dirige al pueblo aymara, reunido masivamente, en su idioma, dejando perplejos a periodistas y a los pocos extraños que se atrevieron a ir y que no podían entender lo que estaba diciendo. Les habla de un autogobierno. “Vamos a autogobernarnos por que ya es hora, ya es tiempo” anunciando la eminencia de un gobierno indio, de la venganza del pongueaje y de la sangre que está dispuesto a derramar por los suyos. Más de 800 indígenas llegaron de su comunidad Ajllata gritando ¡Felipe presidente! Hizo refír a su pueblo utilizando políticamente su lengua y enarbolando la wiphala ensangrentada por los muertos de abril en Achacachi¹⁶.

La reacción a este acontecimiento fue diverso. Muchos aymaras de la ciudad de La Paz lo apoyaron. “Como residentes de la ciudad de La Paz no nos olvidamos de nuestra tierra, apoyamos a nuestro Mallku, estamos alertas a lo que pase porque no nos quedaremos sin hacer nada” (Dionisio Mamani, Radio

14 Fue muy común en años pasados que los intelectuales se involucraran en las luchas del campesinado haciendo el papel de asesores en una actitud que, si bien no deja de ser loable, tuvo características paternalistas.

15 A pesar de que el Mallku no quiere el asesoramiento de los intelectuales, de quienes habla con cierto desprecio, muchos de estos se encuentran haciendo una apología del movimiento campesino en apoyo a sus reivindicaciones. Tal es el caso de Alvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Luis Tapia y Raúl Prada. (los dos primeros fueron ex compañeros de guerrilla y estuvieron presos).

16 Se trata de una bandera de muchos colores que dice representar a las diferentes etnias del mundo andino. En los últimos tiempos ha sido el símbolo de las luchas campesinas.

San Gabriel Miércoles 5 de octubre). “Ministro blanco es como burro blanco” (Victor Huaynoco, Provincia Pacajes, Radio San Gabriel 5 de octubre de 2000). “Estamos en una protesta, pero la gente blanca se está quejando, nos tratan de matar, nosotros no los queremos, ellos tienen que irse al lugar de donde han venido (Jorge Chura, provincia Los Andes, Radio San Gabriel) ¹⁷.

La particularidad de este nuevo líder indígena, el shock por su atrevimiento, su abierto racismo, su lenguaje mesiánico, sus amenazas, no pasaron desapercibidos para los medios de comunicación. Durante un buen tiempo, e incluso hasta la actualidad, no hay día en que no aparezca en periódicos y entrevistas en la televisión con sus declaraciones intimidatorias. Muchos se llegaron a preguntar hasta qué punto los medios de comunicación han ayudado a elevar a la figura del **Mallku** más allá de su verdadero protagonismo. En efecto, los medios masivos de comunicación han jugado un rol de gran importancia. La imagen del líder aparece casi todos los días en la prensa oral y escrita reproduciendo sus discursos así como las amenazas de “chicotear” a quien no obedezca sus designios ¹⁸. Pero también aparecen artículos, juicios de valor, opiniones de intelectuales que o demuestran su simpatía, critican y rechazan aquel nacionalismo aymara que según piensan es malo para un país de por sí dividido como es Bolivia. ¿Es el líder producto de los medios? A nuestro criterio existen los dos componentes. No se puede dudar de su carisma político, de su discurso fuertemente interpelador, así como de su racismo a la inversa. Los indígenas aymaras se sienten conminados a la acción, logra llegar a su intimidad, les habla de la Pachamama, de Tupac Katari, del pongueaje y el racismo que hay que vengar con racismo e intolerancia ¹⁹.

Por otra parte, es cierto que el surgimiento de un líder de esta envergadura no puede pasar inadvertido por los medios que han canalizado sus demandas. De

17 La Radio San Gabriel es parte de una red de radios católicas que, desde hace muchas décadas trabaja en el área rural con una visión “alternativa” de comunicación. Fue producto de la tendencia de sectores progresistas de la Iglesia, llamada “teología de la liberación” a fines de los años sesenta. Durante los conflictos de abril y de octubre en Bolivia, la radio San Gabriel cubrió de cerca los acontecimientos, transmitiendo los congresos de la CSUTCB, las opiniones de los campesinos y de la gente que quiso expresar su opinión a través de este medio.

18 “Chicotear” significa dar de palos o dar paliza.

19 La “Pachamama” es la madre tierra.

esta manera, le han dado importancia a sus declaraciones y a sus viajes haciéndolo crecer aún más. Las principales críticas que se pueden desprender de editoriales y artículos se refieren a su fundamentalismo, a su racismo calificado de fascista, al fanatismo al que lleva a quienes “caen” bajo su “hechizo” e incluso a situaciones de extrema irracionalidad que están empezando a suceder gracias a su influencia. Se lo compara no sólo con Hitler sino con los Ayatolas, con los jefes de sectas religiosas de enajenados entre otros juicios que, si bien pueden tener razón en algunos puntos, dejan entrever cierto prejuicio e ignorancia de la historia de las luchas políticas aymaras. Esto no deja de ser sintomático. Por ejemplo un representante de la empresa privada en Santa Cruz en un ataque de racismo barato dijo que el **Mallku** “no es más que un **Condorito** con lágrimas de cocodrilo”²⁰.

En medio de críticas de parte de los indígenas del oriente, de los cocaleros y de otros sectores del campesinado, Felipe Quispe logra ser reelegido para la dirección de la CSUTCB en abril del 2001. Sin embargo su discurso es muy limitado puesto que no interpela a los quechuas de los valles con cuyos dirigentes tiene pugnas de poder irreconciliables y con las diversas étnias del oriente que no se sienten interpelados por el étnicismo radical aymara del **Mallku**.

Marcos y el Ejército Zapatista

El caso mexicano tiene sus propias particularidades. Para empezar, Marcos no es indígena, por lo que no puede hablar como tal; pero si, en su nombre. Marcos consulta permanentemente a las comunidades y es por ello que los indígenas de Chiapas le han dado esa legitimidad, reconociendo, de esta forma, la lucha a su favor y su fuerte unión espiritual con ellos. Marcos es un interlocutor válido puesto que entiende los problemas de los indígenas y su lenguaje pero al mismo tiempo conoce el sistema, sabe como funciona la mente de los opresores. Es un mediador que se mueve fácilmente en dos mundos y

20 Los últimos acontecimientos han desnudado el profundo racismo que existe en la sociedad boliviana, en especial, de la población blanca de la región oriental o de los “cambas” quienes se han caracterizado a lo largo de la historia por su profundo rechazo a todo lo que es andino. “Condorito” es una figura cómica de una historieta chilena.

tiene la fuerza moral, puesto que conoce ampliamente la historia de México. Parte de su éxito se encuentra en los paralelismos históricos que el movimiento ha construido a partir de una interpretación propia, no oficial, de Emiliano Zapata, líder y héroe mitificado de la revolución mexicana a principios del siglo XX.

Así, la aparición de los zapatistas tuvo como consigna principal: “Zapata vive, la lucha sigue”. La utilización del caballo y de una forma de vestir, al puro estilo de la revolución mexicana, es sumamente simbólica y se entrelaza de manera muy bien pensada con parte de una historia de largo aliento que aún continúa y cobra sentido en la lucha entablada por los indígenas de Chiapas. Este hecho, sin embargo, no lo convierte en el único interlocutor.

Antes de llegar a la ciudad de México, donde entre otras cosas demandaron al Congreso la aprobación de la Ley para Derechos y Culturas indígenas (COCOPA) y durante el 3er Congreso Indígena celebrado del 2 al 4 de Marzo en Michoacán, los indígenas- a través de sus líderes- hacen públicas sus demandas explicando la explotación a la que son sometidos “Hemos padecido en nuestras carnes y en nuestros corazones” dicen. En este discurso hacen una valoración positiva de su resistencia y creen que, a pesar de la exclusión, han percibido la solidaridad a favor de su causa y de su lucha de parte de las demás clases sociales. Denuncian de manera enfática la respuesta de los diferentes gobiernos de turno por mantener la militarización de sus regiones obedeciendo a la venta de los recursos naturales que consideran suyos por tratarse de su territorio étnico y de su tierra ancestral a la que tratan como una “madre”.

Declaran enfáticamente que “aquí están”, que son una realidad a pesar del mestizaje y de la ignorancia que se tiene sobre su existencia. Se identifican como una unidad étnica, parte de la diversidad del país. Dicen “Pueblo somos” expresando que son culturalmente distintos pero que son parte integral de ese todo que es México. Son indígenas pero también mexicanos. El discurso zapatista pretende llegar al Estado pero también a la sociedad que, en gran parte, demuestra simpatía por los indígenas. En aquella histórica oportunidad piden:

1. El reconocimiento constitucional de “nuestros derechos” conforme a la iniciativa de reforma constitucional elaborada por la comisión de concordia y pacificación.

2. Demandan su derecho a ejercer su propio destino en el marco del Estado y piden el reconocimiento constitucional de sus tierras ancestrales. “Su existencia material y espiritual como pueblos”.
3. Piden el reconocimiento de su diferencia en armonía con las concepciones y prácticas de las regulaciones con las que funciona la sociedad mexicana en su conjunto.
4. Apelan a “los otros”, es decir, a todos los mexicanos como ellos para que se solidaricen con su causa “como hermanos todos”.

A su llegada a la ciudad de México a fines de marzo del 2001, después de una larga marcha que recogió muchas ovaciones, Marcos habla en la plaza principal situada delante del palacio de gobierno y al lado de las principales ruinas aztecas como símbolo del pasado prehispánico. Se trata de un discurso impactante, altamente interpelador y profundamente poético que se identifica claramente con los postulados de reconocimiento y de igualdad de los pueblos de Chiapas y de los indígenas en general. Marcos se autocalifica como Sub-comandante y no como jefe principal. Los jefes principales son los propios indígenas, aunque hable en nombre de ellos. Empieza con una frase muy significativa que dice “Llegamos y aquí estamos”. A través de él se refiere a todo el mundo indígena. Apela directamente a los habitantes de la ciudad de México y a México todo, pero en especial a la clase gobernante.

Seguidamente habla de la situación política yendo al grano, sin lamentos, concretamente, denunciando y acusando consciente de que detrás de él, en el palacio de gobierno, lo están escuchando. Deja la política de la violencia y de la clandestinidad para hablar de forma directa. Les reclama la represión, los falsos ofrecimientos y los prolongados silencios, pero aclara que ahora están allí y el gobierno tendrá que escucharlos de manera pacífica. Intenta llegar con su discurso a toda la diversidad de un país que incluya no sólo a los indígenas sino también a los homosexuales, lesbianas, niños, jóvenes, ancianos como un todo que cree que debe ser ese México imaginado unido pero profundamente diverso.

Destaca de manera brillante y poética la fortaleza, la persistencia, la valentía y el coraje de quienes han luchado con él. “Son ellas y ellos quienes merecen verlos y escucharlos y hablarles”. Es decir, los indígenas de México todo y en especial los de Chiapas. Invoca en su discurso imágenes, representaciones,

pueblos y nombres míticos sacados de los códices sagrados evocando a ese México profundo y oculto que se hace real gracias a sus palabras.

“Y estamos junto a ellas y ellos, ellos y ellas que pueblan los pueblos indios de todo México, nuestros más primeros, los primeros pobladores, los más primeros palabradores, los primeros oidores, los que siendo primeros últimos parecen y perecen, hermano y hermana indígena: Tenek, de muy lejos venimos tlahuica, caminamos tiempo; tlapaneco, la tierra andamos; tojolabal, arco y flecha somos; totonaco, viento caminando; tiqui, el corazón y la sangre somos; tzeltal, el guerrero y el guardián; tzotzil, el abrazo compañero, wixaritari, derrotados nos ponen; yaqui, mundos; zapoteco, callado; zoque, mucho tiempo tenemos en las manos; mayas, aquí venimos a nombrarnos; Kumiai aquí venimos a decir somos; mayos aquí venimos a ser mirados.....”

Describe el México indígena a través de alusiones a las montañas, al sol y a la tierra y a las flores. Dignifica a la cultura indígena a través de sus vestimentas, sus danzas, los dioses y lo que es más significativo al color de la piel, esa piel oscura que es “del color de la tierra”. Piel que ha sido rechazada por el racismo dominante. El sub comandante Marcos interpela de manera muy interesante a los mexicanos para que se miren en el espejo de su propia realidad histórica y cultural.

“Un espejo somos, aquí estamos para vernos y mostrarnos, para que tú nos mires, para que tú te mires, para que el otro se mire en la mirada de nosotros”

Es una bella forma de llegar al otro, de manera tal que cada miembro de la sociedad mexicana reconozca sus raíces étnicas, en un país que debido al mestizaje se siente mestizo o blanco pero nunca indígena. Invita de esta forma a mirarse en el espejo a todos los mexicanos y mexicanas. El discurso de Marcos es altamente dignificante del pueblo indígena pero también tiene un fuerte contenido político. Habla de los desafíos para la clase política, para los de arriba, habla de reclamos postergados, de la defensa de una dignidad que no espera limosnas y que se tiene que traducir en el reconocimiento a través de las leyes y de la conciencia de la élite. No pretende tomar el poder, simplemente parte del principio de una ética y una vida democrática como la vía para la comunicación de la concertación y la incorporación de las clases

más desposeídas, los indígenas. Apela a los parlamentarios y con ellos al conjunto del pueblo mexicano.

El discurso de los demás comandantes no deja de ser importante en este contexto. La habilidad de Marcos ha sido el no dirigirse a los mexicanos como único representante sino que ha logrado dar protagonismo a los propios indígenas que usan la palabra al igual que él. En seguida habla el Comandante David superior en rango a Marcos y aunque su participación es corta no por ello deja de ser importante. Apela a todos los hermanos y hermanas mexicanas y a todos los sectores sociales. Es más político y concreto, y se refiere de manera directa a tres condiciones mínimas que se plantearon el 2 de diciembre del año pasado al presidente Fox. Dice que el cumplimiento de las tres condiciones es preciso para dialogar, hace un cuestionamiento directo a Fox y pone las cartas sobre la mesa sin rechazar la posibilidad de un arreglo democrático .

La perspectiva de género no esta ausente en los discursos. La comandanta Esther es la encargada de llamar la atención sobre la situación de la mujer indígena y de sus derechos permanentemente violados, incluso por sus propios compañeros. Pretende ser con ello escuchada y escuchar. “Soy indígena, soy mujer y eso es lo único que importa ahora” dice. Pide asimismo que se reconozca la diferencia pero insiste en ser indígena pero también mexicana en un balance de fuerzas que los haga iguales. Llama la atención sobre la persecución, la burla, el racismo y la humillación en su doble significación, es decir, por ser mujer y por ser indígena. Apela de esta manera a la necesidad de la construcción de escuelas para dejar de ser analfabetas, así como servicios y hospitales. Esther pone énfasis en el drama de la vida diaria, quizás por el hecho de vivir la necesidad como algo cotidiano. Pide se haga justicia a través de las leyes y de la democracia.

El movimiento de la guerrilla de Chiapas fue desde el principio foco de atención de los medios no sólo en México sino en el mundo entero, posiblemente porque llamó la atención que, en un contexto distinto al de la guerra fría, surja una guerrilla en el corazón de la selva de Chiapas. Además, la manera de actuar de estos guerrilleros resulta *sui generis* no sólo por su discurso sino también por la forma de dirigirse hacia México y el mundo a través de las comunicaciones. Así, los zapatistas tienen su propia página web y por lo tanto están conectados

con el mundo a través de estas. Su historia, su discurso y sus pasos han sido seguidos desde los rincones más lejanos. Han utilizado los medios de forma inteligente para comunicar los motivos y las causas de su movimiento.

Los medios de comunicación, por lo tanto, han jugado en este caso un papel preponderante como medio de difusión de ideas y de canalizador de adherencias y de análisis sobre los acontecimientos de Chiapas. Es posible obtener a través de la internet las opiniones sobre este movimiento de manera muy fácil. Así, Antonio García de León dice sobre Chiapas: “Chiapas no es un agregado arcaico de un México moderno, es la extensión generalizada de la miseria, de los efectos de la privatización de la tierra, la caída de los salarios reales, el desempleo, la economía informal. O, como dice Epigmenio Ibarra: “Cuando el comandante Tacho habla de quienes han guardado los secretos más profundos de México no se refiere ni a su pueblo ni a su región, ni a su estado “porque los indios del EZLN están convencidos de que pelean por “México”. De acuerdo con Victor Manuel Toledo: “Estamos ante un tipo de lucha, ante una reformulación radical de las maneras como se concibe y moderniza el proceso productivo. El movimiento social zapatista está haciendo una profunda defensa de la cultura indígena y de los modelos tradicionales de apropiación y conservación de suelos, recursos hidráulicos, diversidad biológica. El movimiento social chiapaneco representa una vanguardia del movimiento campesino en el país y en el mundo ²¹.”

VI. Conclusiones

Podemos concluir este ensayo diciendo que ambos movimientos responden con claridad a dos formas de cultura política que poco tienen que ver con las viejas pugnas ideológicas entre derecha e izquierda o con los tradicionales movimientos sociales y las luchas guerrilleras de los sesenta, aunque de alguna forma se alimenten de ellos. Ambos movimientos elaboran conscientemente un discurso propio que parte de la dignificación de los pueblos originarios, enfatizando en el valor positivo de una identidad étnica devaluada en el contexto

21 Las distintas opiniones recopiladas en esta parte del trabajo han sido sacadas de la información que ofrece la vía de la internet.

de una sociedad cada vez más globalizada y excluyente. La demanda más sentida es la misma. La necesidad de ser incorporados en la diferencia y la denuncia con respecto a los problemas cotidianos de exclusión de pobreza. Los dos movimientos desnudan la realidad de países escindidos por causas culturales e históricas.

En ambos casos, la recuperación de la propia historia y la utilización de los símbolos es parte esencial del “discurso”. La mistificación de héroes como Tupac Katari y Emiliano Zapata no es casual sino que forma parte de una identidad simbólica que tiene en la memoria histórica de los pueblos un componente esencial. En este sentido, la “memoria colectiva” sirve de vehículo de legitimación de la lucha por sus reivindicaciones étnico-culturales. En los dos movimientos se utiliza de manera racional el “poder de la palabra” que cuenta con los medios de comunicación como la vía más clara para llegar con un “discurso político” propio y reivindicativo de la “cultura” a los “otros”. Los “otros” entendidos como la sociedad en su conjunto pero también como el Estado que “dice” representarlos. Se habla de dos Méxicos y de dos Bolivias que tendrían que comprometer a todos en un sólo Estado que reconozca las diferencias.

Las similitudes no son pocas pero las diferencias resultan ser también muy importantes. En el caso boliviano, la actuación política de Felipe Quispe se puede identificar claramente con la corriente “culturalista” a través de un étnicismo radical aymara que llega al “extravío de la dimensión nacional” como diría Díaz Polanco (1991). El movimiento político del **Mallku** encuentra su límite en la propia radicalidad de un discurso donde se establecen las dicotomías blanco/malo, indio/bueno, comunidad originaria versus lo occidental, etc. Este movimiento parte de un líder auténticamente indio que no necesita de intermediaciones. Sin embargo, el caso boliviano no ha salido de las fronteras de lo que es la problemática indígena del país, a pesar de la cercanía de Omasuyus a la capital, La Paz. Marcos y el movimiento guerrillero de Chiapas fueron desde el principio foco de atención de los medios no sólo en México sino en el mundo entero. La distinción está en que el movimiento zapatista lleva más años en la lucha y en el uso que Marcos, como intermediador legitimado por las comunidades, ha hecho de la palabra como retórica poética; la cual, a través de una adecuada difusión mediática, ha llegado a todas partes. Su discurso compromete a todos puesto que incorpora y apela a un universo muy amplio de actores sociales incluido el Estado, mientras que el del **Mallku**,

como se ha intentado mostrar en este trabajo, toma en cuenta exclusivamente a los aymaras. El movimiento de Marcos pertenece con certeza a la segunda corriente teórica que promueve la “unidad en la diversidad”. La incursión de esta “guerrilla” -sui-generis-, ha despertado la curiosidad en un panorama político en el cual las luchas “guerrillas” parecían descartadas, por lo menos en México, país que “pensaba” que había resuelto la problemática étnica a través del mestizaje ¹².

El lenguaje utilizado por Marcos difiere totalmente de la forma en que el **Mallku** ha afrontado la situación aymara. El discurso de Quispe es mesiánico, excluyente, caudillista, racista y expresa el deseo de un rompimiento total con la sociedad blanca a través de la organización de una nación indígena autogobernada y desmembrada de Bolivia. Es muy pronto para saber si la radicalidad del discurso obedece realmente a la idea de la construcción de una Nación o de un Estado Aymara fuera del Estado boliviano o más bien si es un recurso político que tiene como objetivo llamar la atención del Estado a través de una retórica radical para lograr objetivos reivindicativos ²³. El discurso de Marcos es transparente en ese sentido. Este apela de manera clara a la sociedad en su conjunto y a un arreglo democrático de parte del Estado a través de leyes que beneficien y reconozcan la especificidad de la sociedad indígena en un territorio definido.

En el caso de Bolivia, la Constitución Política del Estado reconoce al país como multiétnico y plurilingüe. También ha habido un acercamiento a las comunidades a través de la llamada Participación Popular ²⁴. Explicar las

22 La lucha de Marcos es parte de una respuesta que difiere bastante de los métodos de lucha utilizados, por ejemplo, por el Che Guevara. La gran diferencia radica en el hecho de la incapacidad del Che de comunicarse con los indígenas bolivianos.

23 Se ha hablado insistentemente de una relación estrecha entre el Mallku y el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria MIR, actualmente parte de la coalición del gobierno de Banzer.

24 La ley de Participación Popular fue promulgada en 1994 y consiste en la descentralización del poder político en el área rural a través de los municipios y de la organización de OTBs o comunidades de base. Pretende la participación de los vecinos de los pueblos y de las comunidades indígenas antes excluidas por el modelo centralista del Estado Boliviano. Los resultados de la misma todavía son ambiguos y en muchos casos han provocado, mas bien efectos inversos. Los hechos acaecidos en el altiplano boliviano pueden, en parte, ser resultado de la promulgación de esta ley por muchas motivaciones que no es dable analizar en este trabajo.

razones profundas de una actuación radical aymara en el contexto de un país con una constitución y leyes avanzadas versus un México que recién se está dando cuenta de la problemática étnica no se encuentra dentro de los alcances de este trabajo pero sin lugar a dudas resulta un tema pendiente.

Finalmente podemos afirmar que ante ambos discursos, uno radical y excluyente y el otro poético, inclusivo y democrático, la clase política profesional se encuentra igualmente desarmada y tiene que aprender no sólo a convivir sino a reconocer a los indígenas dándoles voz propia. Queda por verse en que terminarán ambas historias ²⁵.

25 De hecho en los días en que me encuentro finalizando este ensayo, el Mallku ha amenazado con un nuevo bloqueo de caminos y la situación en Chiapas aparenta ser de rompimiento. Para el momento de su publicación Felipe Quispe es diputado por su partido el MIP.

BIBLIOGRAFÍA

- ARSON, Cynthia, BENITEZ, Raúl (comp).
2000 **Chiapas. Los desafíos de la Paz.** Instituto Tecnológico Autónomo de México. Woodrow Wilson International Center for Scholars. Latin American Program. México.
- ARCHONDO, Rafael.
1992 "El mestizaje, una bala enloquecida" En: **Autodeterminación Nro 10**, La Paz.
- CARRION, Fernando, WOLLRAD, Dorte (Comp).
1999 **La ciudad, escenario de comunicación.** FLACSO-Ecuador, Quito.
- CASTAÑEDA, Jorge.
1995 **La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina.** Contrapuntos, México.
- Conceptos fundamentales de sociología.**
1998 Ciencias Sociales, Alianza Editorial, Madrid.
- CRUZ BURGUETE, Jorge Luis.
1999 "Frontera sur: la lógica de la diferenciación étnica" En: **Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales** Plaza y Valdez Ed. México.
- DEL REY MORATO, Javier.
1999 Dossier maestría en comunicación social. CESU-CEBEM, La Paz.
- DIAZ POLANCO, Héctor.
1991 **Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios.** Siglo XXI, México.

DIETZ, Gunther.

1999 "Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos" En: **Nueva Antropología** Nro 56, México.

GARCIA ,ALVARO y otros.

2001 **Tiempos de rebelión.** Colección "Comuna". Editorial Muela del Diablo, La Paz.

HERNÁNDEZ, Natalio.

1998 **In thahtoli, in ohtli, la palabra , el camino. Memorias y destino de los pueblos indígenas.** Plaza y Valdez Editores, México.

HOPENHAYN, Martín.

1999 "La aldea global entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural" En: Degregori, Portocarrero (Eds) **Cultura y globalización.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, IEP, Lima.

FUENTES Morúa, Jorge.

1999 "Raíces del pensamiento zapatista" En: **Nueva antropología** Nro 56, México.

QUISPE, HUANCA, Felipe.

1999 **Tupak katari vive y vuelve carajo.** Ediciones Pachakuti, La Paz.

LEVI-STRAUSS, Claude.

1999 **Raza y cultura.** Cátedra, Colección Teorema, Madrid.

MAYORGA, Fernando.

1993 **Discurso y política en Bolivia.** Ceres-Ildis, La Paz.

MONTOYA, Rodrigo.

1998 **Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos.** Sur, Casa de Estudios del Socialismo, Lima.

- MORAN, M. Luz. BENEDICTO, Jorge.
1995 **La cultura política de los españoles. Un ensayo de reinterpretación.** Cis , Madrid.
- RAJCHEMBERG, Enrique, JEAU-LAMBERT, Catherine.
Historia y simbolismo en el movimiento zapatista. Realitat, Nro 52.
- RIVERA, Silvia.
1978 “La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional” En: **Avances de investigación Nro 2** Mucef, La Paz.
- POOPER, Karl.
1992 **La lección de este siglo.** Grupo editorial SRL. Buenos Aires.
- SALMON, Josefa.
1997 **El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956.** Colección Academia Nro 5 Plural, Facultad de Humanidades UMSA, La Paz.
- SAID, Edward.
1993 **Cultura e imperialismo.** Editorial Anagrama, Barcelona.
- VERON, Eliseo y otros.
1987 **El discurso político. Lenguajes y acontecimientos.** Hachette , Universidad ,Talleres Gráficos color, EFE Buenos Aires.
- WOLFE, Mauro **Teorías comunicativas.**
- ZIBECHI, Raúl.
1997 **Los desafíos del zapatismo.** Comité de Chiapas a los Andes, La Paz.

PERIODICOS

Semanario **Pulso**

Diario "La Razón"

Discursos zapatistas (brindados por el Dr. Rodrigo Montoya, Lima ,abril de 2001).

RADIOS

Radio San Gabriel



ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE DUELO, DICTADURA Y LITERATURA POSTDICTATORIAL

ANA REBECA PRADA M.

Antígona:

La muerte anhela la misma ley para todos los muertos
Sófocles

Estas notas tienen que ver con una reflexión en curso, con un proyecto de trabajo de largo aliento vinculado con la relación entre la literatura y el mal. Es evidente que una de las claves de análisis en este vastísimo campo de elaboración crítica está tramada en torno a la violencia política y su marca en el cuerpo social, en los cuerpos de los ciudadanos, en la intimidad de cada ser tocado por esa aberración. Otras vetas se abren en este proyecto de exploración crítica —la relación del mal con la literatura seguramente constituye uno de los espacios de análisis más amplios en los estudios literarios, como se hace evidente en una aun rápida revisión de las bibliografías—, pero es claro que la literatura de Sudamérica, en su figuración de la excesiva y perversa historia de dictaduras y postdictaduras de la región, ofrece un campo puntualmente importante dentro del tema. Raro discurso en la sociedad ha explorado con tanta agudeza y asiduidad la violencia, la muerte y las huellas de las dictaduras, así como la vida impuesta después.

1 Una versión de este artículo se publicó en *Cuarto Intermedio* 61 (noviembre, 2001).

En esta ocasión nos acercaremos muy preliminarmente a la literatura de la dictadura y de la postdictadura del Cono Sur, particularmente, en este caso, a la novela de la argentina Tununa Mercado *En estado de memoria* (1992)². Voy a elaborar esta reflexión a partir de los libros *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina* de Alberto Moreiras (1999), *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo* de Idelber Avelar (2000) y *Políticas y estéticas de la memoria*, editado por Nelly Richard (2000)³ — particularmente los artículos de Martine Déotte, Nelly Richard, Stéphane Douailler.

Una línea de la profusa teoría y crítica sobre el fenómeno literario en tiempos de dictadura y postdictadura está explorando la categoría de duelo para leer literaturas —particularmente la argentina, la brasileña y la chilena— que expresan de las más diversas maneras el vacío de sentido impuesto por el terror político, sobre todo en lo que hace a la irresuelta desaparición de miles y miles de personas. *En estado de memoria* de Mercado puede considerarse un caso notable de estas exploraciones, siendo posible encontrar en el centro de su construcción textual la interrogante en torno a cómo escribir, cómo hablar y hablarse en tiempos en que la realidad no deja (aún hoy; más allá de la redemocratización) rearticular sentidos, encontrar centros, rearmar tramas identitarias. Por un lado, los militares a partir de políticas de Estado dirigidas a deshacerse de aquellos “miembros enfermos” del cuerpo social encaminado a la “reconstrucción nacional”, y, por otro, la redemocratización a partir del desencadenamiento —como diría Nelly Richard— de diversas “tecnologías de la desmemoria” y su irrestricta aceptación de un nuevo orden cultural prácticamente controlado por la ley del mercado, han jugado y juegan un papel letal respecto a la necesidad del duelo y a las “políticas del recuerdo”, plasmadas en discursos contestatarios de diversa índole, incluyendo el literario.

2 Se utiliza la edición de la UNAM (México, 1992). Se citará de ésta, indicando el número de página al lado de la cita. Existe también una edición argentina (Buenos Aires: Ada Korn, 1990).

3 El libro de Moreiras fue publicado por la Universidad Arcis, y el libro de Avelar y el editado por Richard fueron publicados por Cuarto Propio, todos en Santiago de Chile.

Muy simplemente cabe decir que el duelo es el proceso desencadenado a través de los rituales en torno al cuerpo del muerto. El duelo es una necesidad apremiante para los vivos, para dejar ir al muerto y así poder empezar a imaginar el retorno a la vida normal. La presencia del cadáver es esencial para el desencadenamiento de este proceso: la sepultura, un acto que los vivos deben realizar y presenciar para imaginar una vida después de la partida del muerto. Si no hay restos —en el caso de un pescador ahogado en la zona en que solía pescar, de un minero tragado por algún abismo en la mina—, entonces se establece un sustituto del muerto de manera de fijar un lugar de sepultura donde se les permitirá a los vivos cultivar su memoria. Se “resuelve el destino del muerto” asignándole un lugar, comprometiendo a los vivos en el duelo reglamentario y movilizándolo a la comunidad a sus alrededores. El rito del cuidado del cuerpo antes y durante el velorio, el de la procesión, el del entierro y el del cuidado de ese lugar fijado para el muerto son necesarios para desculpabilizar a los vivos y apaciguarlos.

Moreiras especifica desde el psicoanálisis la característica del duelo:

Si el duelo consiste en la recuperación tras una pérdida de objeto, ¿cómo opera esta recuperación? El objeto está introyectado, investido de deseo, de amor, de fuerza libidinal: el objeto nos constituye, en tanto no somos sino el producto de la introyección de objetos. El trabajo de duelo es trabajo de desintroyección: por lo tanto, trabajo de desapropiación. La ley del duelo dice que no hay retorno a lo propio a menos de desapropiarnos del objeto que, por estar muerto, impropriamente nos habita. La ley del duelo es una ley de impropiedad... (p. 168).

¿Qué pasa cuando no sólo no hay los cuerpos de los muertos, sino que su desaparición resulta de una acción sistemáticamente programada? Se trata de algo que conduce —por lo ya expuesto— a una situación insoportable, insostenible para los vivos. No hay modo de iniciar y realizar el duelo; por lo tanto, los vivos quedan en un estado de suspensión, de espera, de irresuelta perturbación. No hay paz, y se propaga una culpa que tiene que ver con no haberle dado al muerto lo que irremediamente se le debe para seguir adelante con la vida personal y colectiva. El sufrimiento “no se ancla”; no hay tumba, no hay forma de hablar del ritual, del muerto —de generar un relato, también ritual, en torno a esa muerte. El muerto queda “permanentemente ausente”

—no está ahí para procesar el inicio del duelo. O para decirlo paradójicamente de otra manera: el muerto está aquí y no hay modo de despedirlo.

¿Qué pasa cuando la desaparición de personas ha sido sistemáticamente programada y, además, existe la negación a que sea “enunciada, explicada, ritualizada”? Adviene lo insobrellevable: el duelo de los “sin-duelo” y el de los “sin-relatos”. El ritual del duelo es un hecho colectivo: conecta la muerte de los individuos y el dolor de los vivos a la vida colectiva. Por ello los anuncios en el periódico, las invitaciones a acompañar el séquito, el velorio y el entierro en presencia de allegados y no tan allegados. Hay un orden a mantenerse que explica este carácter público del adiós a los muertos: el que separa el mundo de los muertos del de los vivos. No puede haber ambigüedad: los vivos deben extraer al muerto del ámbito de los vivos fijándolo en un lugar en el que puedan visitarlo ya ido y despedido. Y todo ello en una dinámica de profusa conversación, recuerdo, rememoración; de un detalle persistente de las condiciones de la muerte, de la vida llevada por el muerto. Se genera inmediatamente un relato sobre el muerto. Se debe hablar del muerto *como muerto*.

¿Qué pasa cuando ya no en dictadura, sino en democracia, los miles y miles de vivos en vilo, en suspensión, ven que no se encaran las muertes irresueltas; y no sólo eso: que no se habla ya de ellas? La colectividad no siente que su ley, su orden hayan saldado la cuenta con los muertos; que se haya enfrentado la necesidad de un duelo compartido, público. La estabilidad de lo público se resquebraja; lo público, lo compartido, lo colectivo pierden textura como referente de todos. “Cuando se les prohíbe a los vivos enterrar a sus muertos” —es decir, iniciar el duelo— “negándoles sus cuerpos o sus últimos relatos, pareciera que el espacio público y político, el pasado, la filiación, la sobrevivencia misma se encuentran devastados para siempre” dice Martine Déotte. Se despliega un “secreto consensual” en torno a lo atroz no asumido. Por ello es que la acción de las madres y abuelas de la Plaza de Mayo fue y es un fenómeno de alta significancia —así como lo es la de las organizaciones creadas en torno al reclamo por los desaparecidos y asesinados en todos los países que sufrieron dictadura—, pues rompen el secreto, exigen al orden y a la ley colectivos encarar lo que debe encararse para que ese mismo orden y ley puedan seguir siendo un referente mínimo, puesto que “*el diálogo con los*

muerτος es uno de los lugares constitutivos de la ciudad y necesario a su sobrevivencia". No hay convivencia comunitaria (real) posible cuando el orden estatal y la comunidad en sí no han sobrellevado y no sobrellevan adecuadamente el diálogo con sus muertos⁴.

¿Dónde se ha desplazado, de algún modo, el rechazo a las formas del olvido? A la ficción, por ejemplo; de la misma manera en que los excesos del duelo femenino, no tolerados por la ley de la polis griega, se habrían desplazado a la tragedia (he ahí los casos de Electra y Antígona), a esa tragedia que puede conceptualizarse como "lo otro de la política". ¿Dónde puede la perplejidad encontrar el rincón donde se ha retirado el sufrimiento? En lo figural, incapaz de evadir lo real atroz y pendiente. Cierta literatura postdictatorial ha decidido darse a la tarea —como expresa la narradora de *En estado de memoria*— "de no practicar ninguna forma de huida, de no eludir el foso, ni franquearlo con malas artes", desconfiando de "la lucidez y la vigilia" (p. 129). De habitar con un lenguaje terrible (por imposible, por empujado al límite) ese lugar que existe en la irresolución entre el mundo de los vivos y el de los muertos insepultos.

Se ha reconocido que *En estado de memoria* está implicada "en la experiencia básica del objeto perdido", "viviéndose fundamentalmente como narrativa de duelo" (Moreiras). Es así que la novela se arma en torno a la experiencia personal y colectiva del exilio, así como a la experiencia personal y colectiva del retorno. Lo colectivo, sin embargo, es un polo problemático y problematizado, pues, precisamente, la narradora no encuentra formas de conectar fluidamente la experiencia propia a la colectiva; hay una fractura entre uno y otro término. Precisamente porque lo colectivo —así como lo individual exiliado y destituido— ha entrado en crisis: los horizontes de

4 Creo que aquí se abre una interrogante importante para la manera en que los estados y las comunidades civiles conducen su diálogo con los muertos en general: hasta qué punto la escritura y reescritura de nuestra historia incorpora este elemento a sus preocupaciones —hasta qué punto los muertos de las diversas historias que nos constituyen han encontrado en la elaboración de nuestros discursos cotidianos y especializados su relato. Las más importantes vertientes del análisis cultural, social, político tienen que ver con su asunción de un "estado de memoria", en el que los muertos encuentran su lugar en el modo en que nos narramos histórica, social, políticamente.

referencia, la intersubjetividad, los nexos no existen más. Porque si para el estado dictatorial la consigna era deshacerse vía exilio y vía asesinato de toda sombra de oposición, para el estado de la transición —a manera de esa polis temerosa del exceso, del dolor y de la emoción que busca controlar— la consigna ha sido el no dar lugar al desborde de todo lo suprimido, lo contenido, lo suspendido. Cuando no había manera de reconstruir democracia más que a través de encaramiento —seguramente tenso, seguramente caótico— de todo ello: sin huir, sin evadir el foso.

Pero es que la democracia (muchos ya lo han analizado a fondo) hereda no sólo la violencia atroz de las dictaduras —y la hereda desplegando inmediatamente diversas “tecnologías de la desmemoria”—, sino la instauración vía dictadura de un nuevo orden económico y cultural: lo que Chile y Argentina encaran en estas dos esferas es la radicalización de la lógica del mercado globalizado para el primer caso, y la de la lógica masmediática y consumista para el segundo, todo ello sazonado con una recomposición de las instituciones estatales y sociales. La novela de Tununa Mercado relata, pues, un retorno imposible a un lugar imposible. Quien ha sido desgarrado ya para siempre por el exilio —de ahí la problematización de fondo de la noción misma de retorno—, quien transcurre perplejo no sólo por este desgarramiento sino por la realidad de los desaparecidos, no tiene otro camino que el de adaptarse a la consigna de la desmemoria y al nuevo ritmo de la vida posmoderna⁵. Hay una agresión de doble impacto, pues, para los ciudadanos que vivieron la múltiple violencia de la dictadura (el exilio y el asesinato de seres queridos, de amigos, de conciudadanos): llevarlos a adaptarse a las nuevas formas de vida ciudadana, sin nada ni nadie que se haga cargo (por decirlo de alguna manera) de la experiencia desgarrante del exilio; así como llevarlos a hacerse a la idea del olvido de lo ocurrido en dictadura.

5 Creo que para el caso argentino Beatriz Sarlo es una de las intelectuales que con más lucidez y sentido crítico ha analizado la cultura argentina durante la dictadura y la postdictadura (por ejemplo, en el artículo “Política, ideología y figuración literaria” de Ficción y política: La narrativa argentina en el proceso militar y en el libro Escenas de la vida posmoderna: intelectuales, arte y videocultura en la Argentina así como en su revista Punto de vista), y que para el caso chileno Nelly Richard es bibliografía fundamental para entender lo cultural bajo dictadura y postdictadura (en su Revista de Crítica Cultural, así como en sus libros La estratificación de los márgenes: sobre arte, cultura y políticas La insubordinación de los signos: cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis Residuos y metáforas: ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición).

¿Como responder desde la literatura —ese “otro de la política”, ese espacio textual que despliega los monstruos que la razón política no puede contener⁶— a esta doble agresión? Mercado, como muchos escritores de países afectados por la dictadura, han traducido esta agresión en una interrogante sobre el discurso, sobre el propio lenguaje literario: ¿es que la literatura puede seguir existiendo tal y como existía antes?, ¿es que puede uno seguir teniendo fe en la posibilidad de representar la realidad, lo real? Frente a una realidad social capaz de inocular en sí misma una dosis de violencia intolerable, a una realidad incapaz de asumir responsablemente las consecuencias de esa violencia, el lenguaje opta por comenzar a preguntarse por su ser mismo, por su propia posibilidad. Los mundos mágicos, complejos, totales del realismo maravilloso ya no son posibles para algunos escritores: la realidad social, política, económica ha desgarrado irreversiblemente la idea de poderse contar como miembro de una coherencia comunal, de una racionalidad colectiva en torno a la justicia, de una intersubjetividad cuya base fuera lo compartido, el flujo de sentidos comunes, la asunción conjunta de las responsabilidades históricas, sociales, políticas.

Alguna literatura ha asumido esto en sentido de una celebración del fragmento, de los tránsitos marginales, intersticiales, de la consigna de lo individual o tribal frente a lo colectivo cada vez más borroso, en sentido de transcurrir en el quehacer literario en tanto quehacer artístico estrictamente. Se trata, en sus mejores momentos, de una literatura cuya apuesta (a su manera, ética también) por lo estrictamente artístico niega toda deuda de la literatura con otros ámbitos que no sean los de la creación irrestricta. Esta otra literatura, la de Mercado,

6 Recordemos el divorcio entre política y ética que nos propone Raúl Prada Alcoveza en su “Ética y violencia” (*Pulso* 10-16 de agosto, 2001). La filosofía política moderna está vinculada a una práctica política descarnada “que ya no tiene su eje de articulación en la justicia sino en la diferencia entre ética y política, en la escisión de ambas en dos campos antagonicos”. Continúa Prada Alcoveza: “La ética no define ya el horizonte histórico, es más bien un estorbo. Para que la política se realice abiertamente, con toda la potencialidad que inventa e instrumentaliza la modernidad, es menester separar ética de política, incluso hacer que la política trabaje contra la ética, que es tomada como una carga, como una herencia digna pero no útil” (p. 9). Es evidente que la urgencia de justicia —elemento que en otra línea de pensamiento político estaría inextricablemente ligada al quehacer político— ha sido remplazada por el imperio de la efectividad administrativa, de la gobernabilidad, de la concertación, sobre todo en el escenario de una paz obligada (una desmemoria a toda costa impuesta) ante los apremios de la dinámica económica globalizada.

por ejemplo, opta por urgar en un vacío que se torna ineludible, en un foso alrededor del cual el lenguaje transcurre irresuelto, angustiado, sobrecogido —quebrando fronteras genéricas (¿es realmente novela esto que leemos?, ¿o es ensayo, diario, autobiografía...?), amenazando la división entre lo real y lo figural (“mi decisión había sido hacer de este relato una catarsis despojada de toda vanidad”, p. 111), estableciendo la pregunta ética como interlocutora primaria de la ficción (“decidí darme a la tarea de no practicar ninguna forma de huida, de no eludir el foso, ni franquearlo con malas artes...”). Planteándose obsesivamente la interrogante en torno a la historia, rozando insomne el borde del nudo irresuelto de los muertos insepultos y sin duelo:

... eran los muertos que entraban por mis ojos y salían por mi nuca, arremolinados en las ráfagas de la memoria, suspendidos en el camino... estaban allí a la espera de una suerte de selección de mi conciencia... no desplegaban sus historias grandilocuentes sino que dejaban sentir, en su pura singularidad, los ademanes, palabras, actos menores que habían tenido alguna significación para mí, los gestos más representativos, por así decirlo, que los unían a mí.

El cementerio era vastísimo (p. 31).

Retomando al muerto al que está dedicada la novela —voy a insistir todavía en llamarla así—, un Mario Usabiaga que es también personaje en el texto, la narradora dice:

él no se va de mí, y el día en que sus palabras dejen de resonar en todos los mediodías semejantes a aquél en el que junto a mí fijó sus leyes, lo habré traicionado en la memoria y, consecuentemente, me habré dejado ganar por la insignificancia (p. 32)

Una literatura “fundamentalmente implicada en la experiencia básica del objeto perdido, es decir, viviéndose fundamentalmente como narrativa de duelo”. La disidencia ejercida aquí tiene que ver con asumir éticamente lo que el orden y la ley democráticas no han otorgado a la comunidad —el diálogo con los muertos, el duelo, el derecho a la memoria; la reconfiguración de la polis luego de la catástrofe. La disidencia consiste en no hacerse al dictado de la nueva política, de la nueva cultura: en no adaptarse (confortablemente adormecida —diríamos glosando al rock clásico) al deslumbramiento del

discurso a futuro, del festejo del consumo, del deleite del goce inmediato, ensimismado. La crítica de fondo residiría en insistir en que no existe posibilidad de futuro (o presente) sin memoria, o retorno a una vida con posibilidades de normalidad sin los rituales de despedida de los muertos.

Es evidente que hay una referencia a la especificidad de los desaparecidos, pero también es posible observar que estos muertos, no asumidos histórica y políticamente, aluden a la herida que —más allá de esa especificidad— marca la dimensión ética del nuevo horizonte de realidad y posibilidad de la vida personal y colectiva después de la dictadura.

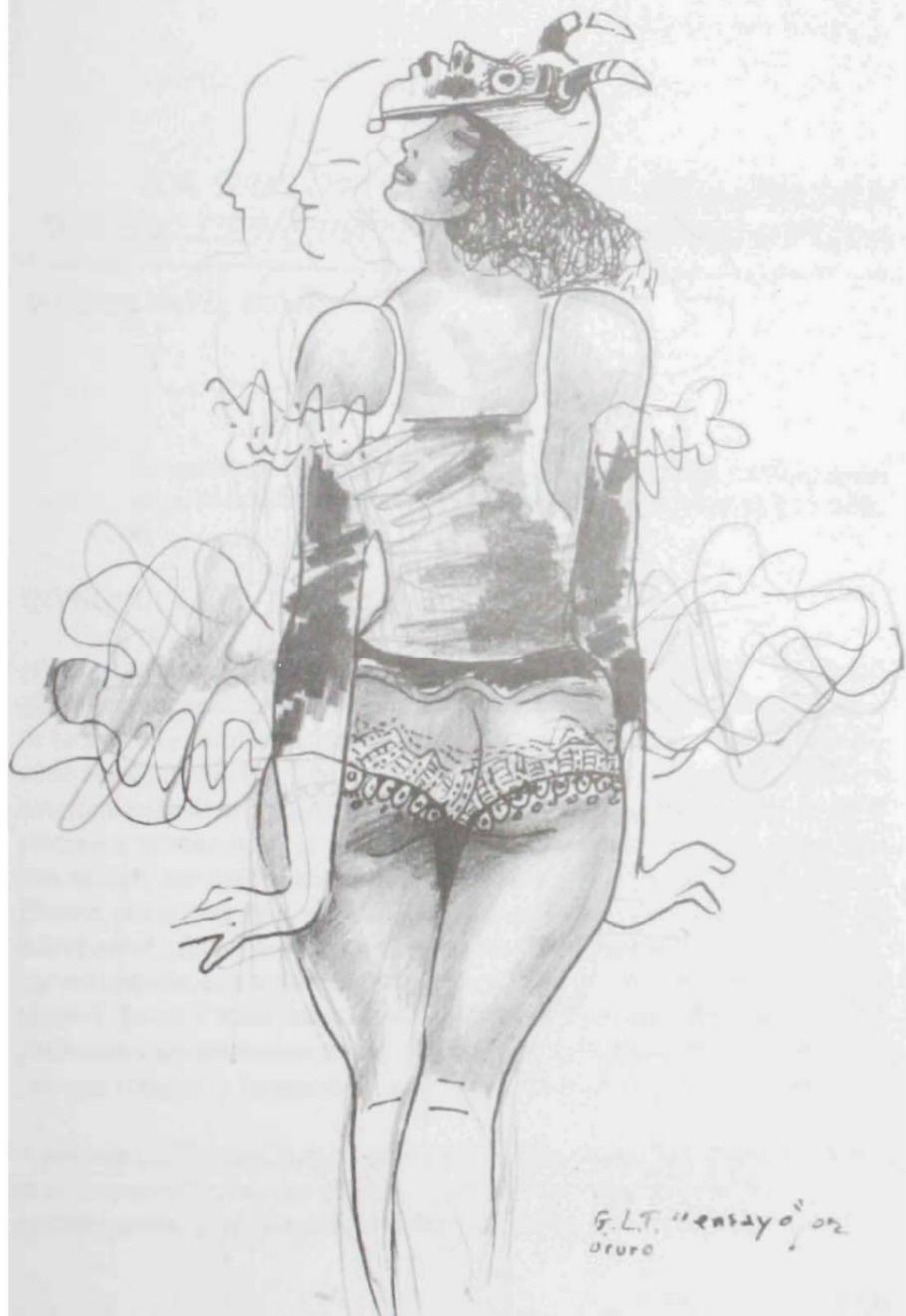
Lo que esta literatura hace es apuntar con su propia poética de la destitución a la imposibilidad de pensar en un cuerpo pleno, integrado, dado. La trama de la destitución tiene que ver con vivir sin sentido de pertenencia o posesión. Se escribe lo que otros firman, se viste la ropa de otros, se vive en casas que parecen ajenas, se retorna a un país otro que parece de otros, se pierde a multiplicidad de gente querida, se vive vicariamente las experiencias que otros tendrían que haber vivido. Pero el gesto general no es el de lamentar o hundirse: es el de mirar de frente, de enfrentar —también en otro personaje— la dimensión de la propia intemperie, la dimensión de este registro de imposibilidades surgidas de una herida de fondo.

La crítica que ha delineado esta forma de lectura —me refiero particularmente a Moreiras y a Avelar— nos lleva a pensar que, a la manera de Antígona, que sepulta al hermano muerto aceptando su propia muerte por tal desacato a la ley política, esta novela y otras como ella optan por el camino de un desacato que pone en crisis el desenvolvimiento mismo de la escritura y las posibilidades de la representación, que pone en crisis el delineado de un cuerpo y una subjetividad plenos, que interroga a la base misma de la convivencia comunal⁷. Y, muy centralmente, que rechaza toda vía paliativa o de cura que no sea, específicamente, la de instaurar la herida como desencadenante de la propia

7 Recientemente en nuestro medio académico Omar Rocha ha defendido una tesis de licenciatura que trata el tema de Antígona con profundidad, enfatizando —desde Lacan y “la ética del psicoanálisis”— las significaciones del acto de la hija de Edipo. “Relación entre psicoanálisis lacaniano y literatura: descripción y proyección de un espacio epistemológico común desde campos del saber e intereses diferentes” (Carrera de Literatura, FHCE-UMSA, 2002).

escritura —instaurando una lucidez poética que según varios de estos críticos interpela álgidamente a la escritura literaria latinoamericana en su conjunto. Pero, paradójicamente, y como sucediera asimismo con el acto de la hija de Edipo, en ese proceso algo se restituye. Hacerse cargo del duelo restituye un orden, en el caso de la tragedia; en el caso de la novela, abre brecha hacia el reconocimiento de la herida y sus consecuencias y, por lo tanto, de su reconocimiento y asunción. No hay para la novela la desgracia mayúscula de un Creonte —ningún orden político cae por este gesto restitutivo. La literatura trama un lugar figural que la reconfirma como esa reserva ética, ese “otro” de la política. A partir de ello, el sujeto —carente, desposeído, en interrogación, eso sí— arriesga devolverse al lugar, paradójicamente límite hoy en día, de la justicia.

Preámbulo al convite (2002)



G.L.T. "ensayo" 02
oruro

LA AUTOFORMACIÓN Y EDUCACIÓN EN EL LENGUAJE Y EN LA LITERATURA

WÁLTER NAVIA ROMERO

Nos guste o no aceptarlo, somos plantas que, sostenidas por la raíz, debemos surgir de la tierra para poder florecer en el éter y dar frutos en él (Hebel)

INTRODUCCIÓN

¿Por qué interrogarnos sobre la autoformación en el lenguaje y la literatura? ¿Qué lugar ocupan en la reflexión filosófica y educativa actual las nociones de formación y autoformación? ¿Implica el planteamiento del tema la distinción entre autoformación en la vida y en la educación sistemática? ¿Es posible la autoformación al margen de la educación sistemática o, más bien, es la única auténtica formación? ¿Puede la escuela, como prototipo de educación sistemática, ser deformadora más que propiciadora de la autoformación? ¿Puede, por el contrario, ser creadora de experiencias autoformadoras de los estudiantes? ¿Es concebible un proceso de autoformación solitaria humana o, por el contrario, la autoformación sólo es posible en relación o en proyección al otro? Estas y otras interrogantes implican una previa: ¿Qué entendemos por formación y autoformación del ser humano? Y de ésta se deriva la siguiente: ¿En qué consiste la formación y autoformación en el lenguaje y la literatura?

A pesar de la importancia de las interrogantes más concretas, el presente trabajo se circunscribirá a las dos últimas, es decir, a los conceptos de formación y autoformación, y al de autoformación en el lenguaje y la literatura.

1. El concepto de formación

El término formación proviene del latín “formatio” (éste de “forma”) que se puede utilizar en muchos sentidos. Hablamos, por ejemplo, de las formaciones de cosas como las orográficas, o de procesos, la formación de huracanes o de constelaciones. En este caso, es aplicable la distinción de Aristóteles entre forma y materia en las cosas naturales. La materia es el principio de la pura potencialidad, mientras que la forma es su perfeccionamiento o actualización. Podríamos decir que en una montaña la materia, roca, nieve, etc. se fue acrecentando por un proceso de disposición de las partes en un espacio determinado¹ hasta consolidarse como tal montaña, la forma del Illimani, del Everest. Una borrasca se fue formando como tempestad o como huracán mediante un proceso de acrecentamiento de las fuerzas físicas que mueven los vientos y lo constituyeron en tal o cual fenómeno. Materia y forma son asimismo las causas intrínsecas en la teoría de la causalidad del estagirita. En un cántaro, la materia es el barro, la forma es la configuración del recipiente, según un modelo ideal del alfarero que se denomina causa final².

Si nos referimos a los seres biológicos superiores, se puede aplicar al proceso de formación del feto hasta que sea maduro para nacer o al proceso de crecimiento del neonato hasta su madurez plena. Podemos calificar el resultado de este proceso natural y decimos que “ese caballo está “bien formado”.

El ser humano participa de este proceso de formación natural. El proceso de carioquinesis del óvulo fecundado es semejante al de los animales superiores, siguiendo las disposiciones del código genético de cada especie y de cada individuo. El organismo humano lleva en cada una de sus millones de células el código genético común a su especie y a su grupo familiar. Y trascendiendo lo biológico a un nivel molecular, en cada una de las aproximadamente cincuenta trillones de moléculas del hombre adulto, está inscrita la historia molecular del universo entero. Podemos entonces tipificar al hombre como

1 Cfr. Heidegger, 1959: 20.

2 Aplicada esta teoría al proceso de educación, ésta consistiría en darle forma al educando para que adquiriera la imagen del proyecto ideal que el maestro-alfarero se propone o los técnicos educativos establecen. Se homóloga, en este caso, a estudiante y cosa y se confiere al docente el papel de causa eficiente.

un ser biológico y molecular, y que, como todos los animales, pertenece a la esfera natural. La formación humana así concebida sería similar a la de los mamíferos superiores.

Pero la pertenencia a la naturaleza es relativa. Si nos atenemos a las informaciones de la revista *Science* del 4 de enero de 2002, los mapas genéticos del chimpancé y del hombre difieren sólo en un 1%, vale decir, que en un 99% somos iguales a dichos antropoides en las profundidades del código genético³. Pero ese 1% fue suficiente para que se marquen diferencias fundamentales.

Estas diferencias pueden especificarse no solamente a nivel de las apariencias externas que pueden tener un origen evolutivo, sino en una oposición biológica importante. El cráneo humano es el único que encaja en una vértebra en forma horizontal, mientras que los de todos los antropoides son cráneos colgantes por la posición inclinada de dicha vértebra. Esta diferencia biológica (fuera del hábito de comer proteínas compactas de las carnes) posibilitó que la mandíbula del *homo sapiens* decreciera, que su cerebro pudiera desarrollarse en la región occipital significativamente y que, en su proceso de maduración durante la primera infancia, se lateralice como no acontece con los cerebros de nuestros parientes biológicos. Las consecuencias de esta diferencia hacen del cerebro humano un órgano con una "capacidad de conectividad" impresionante:

Nuestro potencial de elección es gigantesco: cien mil millones de neuronas, 10^{14} o 10^{16} de sinapsis (puntos de unión entre neuronas), mil posibles disparos por segundo y por neurona... Estas cifras traducen una capacidad de conectividad (matemáticamente) ilimitada, y es precisamente el excedente de mano de obra el que permite a nuestro cerebro funcionar por selección y evadir también el determinismo por falta de flexibilidad⁴.

Este es, pues, el resultado del proceso de formación del cerebro humano, diferente del mismo proceso del animal que es pura naturaleza. ¿Se justifica

3 Esta proximidad era ya conocida en el límite de los dos siglos. Henry de LUMLEY-WOODYEAR, en "Homínidos y hominización", dice: "Sabemos que el Hombre es extremadamente próximo del chimpancé, con el cual tiene en común al menos 80% de los genes, si no más". En: MORIN, Edgar, 1999/2000.162

4 Trocme-Fabre. En Avanzini, 1996/98: 135.

esta discriminación entre hombre biológicamente natural pero no sólo naturaleza y animal pura naturaleza? ¿Explica esta capacidad de selección la posibilidad del hombre de liberarse del determinismo del ambiente natural, como aconteció con el llamado hombre primitivo quien abandonó un entorno biológico casi perfecto en el África y, en contra del determinismo de su entorno, se atrevió a migrar por el Asia hasta llegar a los glaciales del Polo Norte?⁵ ¿Cuál es la propiedad que marca una diferencia radical entre hombre y animal?

Permaneciendo en el nivel biológico, en ese 1% (o tal vez menos) que separa hombre de chimpancé, debemos a Chomsky la teoría que postula que hay un “dato” biológico que marca la diferencia que posee el hombre y del que carece el animal, el lenguaje. Chomsky no sólo fue el más importante lingüista del siglo XX, sino un teórico del lenguaje y de la naturaleza humana. Con más precisión, a este lingüista le interesa el estudio del lenguaje como un medio para penetrar en la naturaleza de la mente humana, un producto biológico que revela la “esencia humana”⁶.

Su punto de partida fue el racionalismo cartesiano y el de llegada el biologismo lingüístico. Para Descartes, las dos sustancias que constituían al ser humano, la *extensa*, el cuerpo, y la *cogitans*, el alma, estaban irresolublemente contrapuestas. Esto es lo que se denominó el dualismo cartesiano. Para explicar, sin embargo, la unidad de estas dos sustancias en el ser humano, Descartes tuvo que acudir a un principio unificador externo, Dios, quien en su infinita bondad garantizaba el conocimiento racional y el impulso vital de los hombres. Pero, siguiendo la línea del pensamiento racionalista, Espinoza equipara a Dios con la naturaleza. Este fue el primer paso para la tesis biologista: hay un sólo principio unificador de la realidad y puede darse un solo método: la sustancia *cogitans* es de la misma naturaleza que la sustancia *extensa* y se la ha de explicar con el mismo método que a los objetos biológicos.

Esta idea central domina todo el razonamiento de Chomsky, implícita en Descartes, explícita en las siguientes palabras de Leibnitz:

5 Cfr. Navia, 2001.

6 Passini.

Realmente pienso que los lenguajes son el mejor espejo de la mente humana y que un análisis de la significación de las palabras haría conocer las operaciones del entendimiento mejor que cualquier otra cosa⁷.

Si esto es así, tendrá que haber una correspondencia “entre las propiedades innatas del entendimiento y los rasgos de la estructura lingüística, ya que el lenguaje, después de todo, no tiene ninguna existencia fuera de su representación mental”⁸. De lo anterior se deriva la tesis de que el lenguaje, como la mente humana, son productos innatos de la naturaleza biológica del hombre. En otras palabras, existe en la mente humana biológicamente concebida un “órgano mental” responsable del lenguaje. En algunas de sus obras, Chomsky denomina a este “órgano” con diversos términos, entre ellos uno muy importante, “gramática universal” (UG).

La tesis innatista fue formulada por Chomsky desde 1965 en *Aspects of a Theory of Syntax* y la fue desarrollando y retocando a lo largo de muchas de sus obras, algunas más específicamente relacionadas con el tema general, la relación entre la estructura del lenguaje y la estructura de la mente. Se han de citar “*La lengua y la mente*” (1966/71), *Cartesian Linguistics* (1966) *El lenguaje y el entendimiento* (1968/73), *Reflexiones sobre el lenguaje* (1975/79), *Essays on form and interpretation* (1977), *Rules and representations* (1980), *Knowledge of Language* (1985) y *Managua Lectures* (1988). Muchas fueron las polémicas que suscitó en un momento en que la tesis conductista dominaba muchas universidades norteamericanas y nutría a los educadores sudamericanos. Son famosas las confrontaciones con Skinner que concluyeron de manera poco académica. Pero uno de los debates más interesantes fue el que sostuvo con Piaget⁹.

Cuando Chomsky utiliza el término órgano mental, hay que entenderlo en dos sentidos. En primer lugar, en el literal, que designa un “órgano físico del

7 Nouveaux Essais, libro III, c.VII, párrafo 6; cit. por Rabosi, “La filosofía de John Austin. *Palabras y acciones*: 1962/71, p. 15.

8 Chomsky, 1968/73, p.151

9 CHOMSKY, Noam-PIAGET, Jean, *Teoría del lenguaje - Teorías del aprendizaje*, Barcelona, Grijalbo, 1979/83.

cuerpo”¹⁰ como el corazón o el córtex visual, y hay que estudiarlo de la misma manera que a las partes del cuerpo humano: en segundo lugar, en el metafórico, y en este sentido órgano ya no designa un órgano delimitado como el corazón o el hígado, por razones obvias, aunque sí denota algo biológico, que tiene “Las características generales de los órganos” (ibídem: 115). Una de ellas es la capacidad de crecimiento (*growth*), y por ello la historia de la adquisición de la lengua por parte del niño ha de ser considerada de manera semejante a la maduración de los órganos, como por ejemplo la maduración sexual.

No es posible explicar y argumentar sobre esta tesis; lo que interesa es sobre todo los alcances de la misma. ¿Hasta dónde llega la tesis innatista y biologicista de Chomsky? ¿Cuál es la raíz de ese “órgano mental” biológico? Chomsky fue especificando este aserto cada vez con mayor nitidez. Lo que era “algo biológicamente dado” (1971/77: 45) o un “biological endowment” (1977: 2) es, en su obra posterior, algo “genético” (1980b: 29, 134), es decir, un “programa genético”¹¹ (ibídem: 189).

I have in mind certain biological properties, the most significant of these being properties that are genetically-determined and characteristic of the human species, which I will assume for the purposes of this discussion to be genetically uniform, a further idealization. These properties determine the kind of cognitive systems, language among them... In the case of language, I will use these term “universal grammar” to refer to the properties of human biological endowment (ib;28).

La mente humana está constituida por una serie de facultades cognitivas de la más diversa especialización. Por ejemplo, la capacidad para identificar rostros, para determinar la personalidad de las personas, para reconocer una melodía traspuesta, para manejar las matemáticas, etc. (Chomsky, 1975/79: 38). Entre

10 Chomsky-Piaget, op.cit:112.

11 El genetismo chomskiano no fue compartido por uno de sus principales seguidores, Lenneberg, quien en su libro *Fundamentos biológicos del lenguaje* (1967/75) afirma: “El lenguaje es la manifestación de tendencias cognoscitivas de la especie” (p. 416). Esto implica que el hombre es un *animal cognoscens*, más que un *animal rationale* o *comunicans*. Por ende, el lenguaje está enraizado en las peculiaridades biológicas, como también lo está en la cognición. Esto, sin embargo, no implica que se haga necesario suponer “genes del lenguaje” (p. 299).

éstas se encuentran las facultades de lenguaje: la competencia computacional¹², responsable de la gramática del lenguaje, y la competencia pragmática¹³, responsable del uso de la lengua en la comunicación (1980: 90). Pero lo que permite el acceso a la esencia humana es justamente la competencia gramatical, no la pragmática, que la comparte el hombre con los animales (ibídem: 57).

La postulación de que la mente está constituida por una serie de sistemas correspondientes a diversas competencias implica una concepción no unitaria de la mente. Por contrapartida, esto permite postular una teoría unitaria respecto a la correlación entre lenguaje y sustrato biológico que le corresponde. En efecto, si la gramática es un sistema formulado de una manera altamente formalizada cumpliendo con total rigor con el principio de la matematización de la naturaleza, a este sistema le ha de corresponder un dato biológico unitario, es decir, la gramática universal es función de una capacidad o sistema unitario y no de una correlación de varias capacidades o sistemas mentales, como lo hace resaltar S. Toulmin en "Brain and Language: a Comentario" (1971: 393). En forma más concreta, a la gramática generativa transformacional le ha de corresponder una competencia específica de la mente, la competencia computacional, la cual ha de tener una base biológica específica. Se trata, pues, de una concepción modular de la mente humana, donde cada módulo es un sistema correspondiente a capacidades cognitivas diversas, una de las cuales es el lenguaje. Asimismo, el módulo computacional posee características biológicas específicas y necesariamente determinadas, a las cuales se denomina "gramática universal" (Chomsky: 1980; 28). De esta manera, este término denota el conjunto de elementos o reglas del sistema lingüístico, común a todas las lenguas naturales existentes o posibles, el mecanismo del niño (*language acquisition device*) que le capacita para adquirir el lenguaje y, por

12 By grammatical competence I mean the cognitive state that encompasses all those aspects of form and meaning and their relation, including underlying structures that enter into that relation, which are properly assigned to the specific subsystem of the human mind that relates representations of form and meaning" (ibídem:59). Es fácil advertir que este esquema corresponde con el modelo gramatical de Chomsky. Se trata de una facultad "computacional" (p. 90) correlativa con su modelo lingüístico matematizado.

13 La competencia pragmática ha de ser un sistema mental diferente. "Pragmatic competence underlies the ability to use such knowledge along with the conceptual system to achieve certain ends and purposes. It might be that pragmatic competence is characterized by a certain system of constitutive rules represented in the mind, as has been suggested in number of studies" (ibídem:59).

correspondencia necesaria, las propiedades del dato biológico, que corresponden, desde luego, con la gramática generativo-transformacional. La interrogante planteada por Whitaker, “¿Está la gramática en el cerebro?” queda palmariamente respondida por la tesis chomskiana del 80.

De una manera semejante, para la competencia pragmática, responsable del uso del lenguaje en la comunicación, se ha de postular una capacidad mental específica y, por ende, diversa de la gramatical. De este hecho se derivará una consecuencia radical: cuando las expresiones lingüísticas son el resultado de la “acción” de la competencia computacional, es decir, de la gramática universal, cuyas propiedades son “biológicamente necesarias” (ibídem), el producto ha de resultar una forma lingüística “pura”: una oración gramatical. Por el contrario, lo que se llama “lenguajes” en el discurso ordinario no son propiamente lenguaje según el modelo idealizado de Chomsky y, lo que es más pertinente al presente razonamiento, se los podría considerar “impuros” por el hecho de que “incorporan elementos derivados por facultades distintas de la facultad de lenguaje y se apartan así en ciertos aspectos de los principios de la gramática universal” (ibídem).

A esta altura de la cuestión, Chomsky no se detiene, sino que se adentra en el componente biológico para discriminar qué tipo de constitución biológica le corresponde a la gramática universal y cuál a la capacidad de adquirir las lenguas particulares:

Taking a grammar to be a system of rules that provides representations of sound and meaning (among others) our task is to discover the representations that appear and the rules operating on them and relating them; and more important, to discover the system of universal grammar that provides the basis on which they develop. One might think of the genotype as a function that maps a course of experience into the phenotype. In these terms universal grammar is an element of the genotype that maps a course of experience into a particular grammar that constitutes the system of mature knowledge of a language, a relatively steady state achieved at a certain point of normal life (ibídem:65).

Este es el meollo del biologicismo chomskiano para explicar no sólo la competencia lingüística, de índole sintáctica, sino también la competencia comunicativa y cualesquiera otras competencias. Así, por ejemplo, si es un hecho que la mente humana considera, de entre la multitud posible de teorías

a un número relativamente limitado por ser ellas las más plausibles racionalmente, esto implica que el rechazo de las restantes por su incompatibilidad con la evidencia se origina en la hipótesis de que la mente humana posee otra capacidad innata y biológicamente determinada, una especie de gramática universal del conocimiento científico (“*science-forming capacity*”, *ibidem*:250). Las competencias gramatical, pragmática, científica, artística, etc. constituyen en su conjunto la mente humana. Lo que privilegia a la competencia gramatical o computacional es que, por ser específica de la raza humana, nos permite acceder a la esencia del hombre.

¿Existe alguna evidencia del mecanismo llamado gramática universal? ¿Existe evidencia sobre los otros mecanismos, como el de la competencia comunicativa, por ejemplo? ¿Es empíricamente comprobable el principio del isomorfismo entre sistema lingüístico formal y realidad psico-biológica? Desde luego que la observación directa del funcionamiento del cerebro *in vivo* es prácticamente imposible y la observación del tejido cerebral *in mortuo* carece de sentido en relación al funcionamiento del lenguaje, como lo advierte Whithaker en el artículo citado, al margen de las razones éticas que se transgredirían en el primer caso.

Para responder a estas interrogantes, Chomsky acude al método del abductivismo desarrollado por Charles Pearce¹⁴. Según este principio, la teoría chomskiana es una hipótesis plausible, no comprobable con experimentos, pero con la misma consistente validez que las hipótesis de un físico sobre la naturaleza de las reacciones nucleares que ocurren en la profunda interioridad del sol. Si el físico en cuestión presenta una teoría al respecto fundada exclusivamente en el estudio de la luz emitida en las áreas externas del sol, ¿cabría preguntarle sobre cuáles son los datos físico-empíricos que validan su teoría, es decir, sobre qué experimentos realizados *in situ* la fundamentan? Si así se lo hiciera, al científico no le queda otra alternativa que repetir su teoría, es decir, de que la evidencia derivada del estudio de la luz de la periferia del sol justifica suficientemente la plausibilidad de su hipótesis sobre la naturaleza interna del sol, pues no es concebible un artefacto que penetre en el núcleo de esa inmensa masa incandescente. Pues bien, la imposibilidad de penetrar en

14 PEIRCE, Charles Sanders, *Lecciones sobre pragmatismo*, Madrid, Aguilar, 1878.

la interioridad del sol es análoga a la de introducirse en un cerebro humano. Pero podemos concluir por analogía: así como la luz del sol permite el acceso al dato físico que explica la naturaleza del sol, así también el modelo del lenguaje chomskiano nos conducirá al dato biológico que lo explica, según Chomsky.

Siguiendo el razonamiento de este autor, no es relevante que hombre y chimpancé difieran sólo en el 1% o menos en el nivel genético. Basta esa diferencia para que el hombre nazca y crezca sin alas, sea plenamente erecto y, sobre todo, tenga una mente sintáctica como la estructura del lenguaje. Ahora bien, ¿en qué consiste el proceso de formación del hombre y, específicamente, de su competencia esencial? En un proceso de maduración biológicamente determinado. Los estímulos externos, cuya función se reduce a la de ser disparadores de los dispositivos genéticos, hacen funcionar y crecer el órgano del lenguaje. En efecto, el desarrollo de las facultades del lenguaje, el cual se disparó cuando el infante recibió los estímulos lingüísticos de su entorno, “es harto probable que... finalice esencialmente alrededor de la pubertad” (ibídem). El hecho de que el órgano del lenguaje no sea ubicable como algo delimitado no significa que no sea localizable, pues tiene su lugar en el cerebro lateralizado, esa pequeña parcela del hemisferio izquierdo “que no posee el chimpancé de Premack” (ibídem: 229).

Es necesaria una puntualización de la tesis chomskiana: lo inherente a la especie humana es la competencia gramatical que capacita al ser humano para generar infinita cantidad de oraciones con medios finitos. La competencia pragmática que habilita para el uso del lenguaje en situaciones de comunicación la comparte el hombre con los animales. Éstos se comunican entre sí –según Chomsky– aunque con formas diferentes de las humanas o, en otras palabras, los primeros usan señales de interacción (amenaza, peligro, sexo), mientras que lo especificado de la raza humana es emplear oraciones gramaticales. De esto se deriva una consecuencia: el lenguaje es primariamente un instrumento del pensamiento y secundariamente uno de comunicación. La polémica que Chomsky provocó contra Searle, el teórico de los actos verbales, radica en esta postura solipsista.

Resumiendo, Chomsky postula que el hombre es esencialmente un ser de lenguaje y, específicamente, un ser sintáctico. La competencia computacional

o gramatical que lo distingue de los animales es de naturaleza biológica a nivel genético. Un gen de lenguaje es la única posible explicación del crecimiento y maduración de la facultad de lenguaje o gramática universal. Aunque la mente humana posee otras competencias, como la de reconocer rostros, percibir música y generar procesos matemáticos, el lenguaje ocupa el lugar central y explica la esencia humana. En este contexto, el proceso de formación de todas sus competencias es semejante al de crecimiento y maduración de los órganos del cuerpo humano, como los sexuales: una formación determinada por el código genético humano, formación biológica y, por ende, no consciente. Sólo necesita la interacción con un medio lingüístico para que se dispare el dispositivo innato de la gramática del lenguaje. Formación es, desde esta perspectiva teórica, crecimiento y maduración biológicos de estructuras de los componentes de la mente humana, entre las cuales ocupan el lugar central las estructuras sintácticas.

Muchas interrogantes surgen a propósito de esta hipótesis que Chomsky considera plausible. El que no sea posible observar *in vivo* el funcionamiento del lenguaje en el cerebro humano no invalida el hecho de que el hombre sea el único homínido¹⁵ que posee la competencia de generar infinita cantidad de oraciones gramaticales siempre nuevas con estructuras lo suficientemente complejas como para que no puedan ser explicadas por modelos matemáticos como las “máquinas” Turing. Pero, ¿se deduce de lo anterior que el núcleo de la mente humana sea de naturaleza sintáctica? ¿No es acaso discutible la suposición de que la competencia pragmática, es decir, la capacidad de comunicarse no sea lo relevante de la especie humana? ¿No es acaso el componente gramatical un nivel necesario pero inferior en la compleja red de la competencia comunicativa? ¿Qué nos revelan los actuales conocimientos sobre la emergencia y evolución del hombre, es decir, cuál es su filogénesis.

1.1.1. Formación y filogénesis.

La similitud entre los códigos genéticos del chimpancé y el hombre puede irse estrechando a tenor de las investigaciones actuales y futuras. Pero ese

15 Las ciencias del siglo XIX han mostrado que nuestras raíces se adentraban profundamente en el mundo animal. El *Homo sapiens* pertenece a la rama de los vertebrados, a la clase de los mamíferos, al orden de los primates, al suborden de los catarrinos (simios del Viejo Mundo), a la superfamilia de los hominoideos y a la familia de los homínidos... BRUNET, Michel, "Origen y ambiente de los primeros homínidos". En: MORIN, Edgar, 1999/2000: 157.

estrecho margen es suficiente para marcar no sólo una diferencia, sino un abismo entre ambas especies. Al mencionar este abismo, no olvidamos las enormes proximidades que hay no sólo en el funcionamiento biológico de ambas especies, sino también en formas de comportamiento. Pero, ¿cuáles son los fundamentos de la diferenciación de hombre y animal que marcan las investigaciones actuales? ¿Qué nos enseña la evolución de los homínidos al respecto? ¿A partir de qué momento o, con más precisión, cuáles han debido ser las características de los homínidos para que los podamos considerar seres humanos? ¿Cuándo el hombre se instaló sobre la tierra a partir de los testimonios arqueológicos contemporáneos?

Existe un consenso en el hecho de que los prehomínidos eran habitantes de planicies y no arborícolas, como lo eran algunos australopitecus. El abandonar la selva implicaba que los árboles no eran el refugio natural y que el deambular por espacios abiertos favoreció la posición erecta con las consiguientes modificaciones que se advierten en la mandíbula del ejemplar más antiguo de australopitecus descubierto en 1995, en el país africano de Chad, al que se lo bautizó con el nombre de Abel. Según Michel Brunet, en el “Origen y ambiente de los primeros homínidos”¹⁶, los caracteres de Abel eran “muy humanos (región del mentón plana y vertical)”¹⁷ y debió errar por lugares muy abiertos hace unos 3 millones de años.

Pero Abel, no era todavía humano. ¿Cuándo podemos señalar que había emergido el hombre? ¿Cómo reconocerlo? Según Henry Lumley-Woodyear, partícipe de la expedición que encontró a Abel, el hombre apareció hace unos 2.500.000 años. Imaginemos a ese hombrecillo de 1.50 a 1.60 m. de estatura, con una capacidad craneana de 600 a 800 centímetros cúbicos, corriendo por las llanuras de Tanzania, cazando animales más veloces que él como los equinos y más fuertes como los elefantes o los leones. ¿Qué lo distinguía de los otros animales, muchos de los cuales están en vías de extinción, mientras que sus descendientes se multiplican peligrosamente sobre el globo terráqueo? Ese *homo habilis (faber)* poseía utensilios manufacturados con las que se enfrentaba a animales peligrosos y tenía un cráneo conformado de una manera radicalmente diferente a la de los otros antropoides.

16 Cfr MORIN, Edgar, 1999/2000: 159.

17 Ibídem: 160.

A diferencia de los antropoides que empleaban objetos como utensilios para obtener algo, el *homo habilis* los elaboraba. No importa cuán rudimentarios fueran esos artefactos de piedra¹⁸, el elaborarlos implicó concebir mentalmente la forma funcional de los mismos, previo a su producción, y haber inventado un orden de instrucciones para manipular los materiales, reglas que se transmitían de unos a otros. Asimismo, fue necesario haber excogitado las estrategias para empujar o atraer a los animales al sitio propicio para el ataque y la defensa, es decir, que se trataba de acciones comunitarias que implicaban necesariamente la comunicación mediante el lenguaje. Quienes fueron los primeros en crear una representación mental previa a las cosas o planear una estrategia previa a las futuras acciones sucesivas poseían ya un mundo de representaciones simbólicas. Sin pensamiento simbólico, el hombre no hubiera logrado apartarse de su hábitat natural y extenderse por todo el globo terráqueo, ni hubiera podido inventar métodos de victoria sobre animales más poderosos que él. He aquí la clave que nos conduce a la caracterización del ser humano: este ser humano existía en el medio del lenguaje, es decir, de la representación simbólica y de la comunicación. Los mayores enseñaban lo que habían internalizado a la nueva generación: a elaborar utensilios, a buscar refugio y a cazar animales. El lenguaje, entonces, mediaba al hombre y las cosas y creaba el mundo intermedio de la comunicación entre seres humanos. La existencia de estos hombres, por consiguiente, se desarrollaba comunitariamente mediante el lenguaje y en el medio del lenguaje.

Con hachas y lanzas de granito u obsidiana, estos hombres sabían conducir a un mamut a una región pantanosa, acosarla desde diversas direcciones, herirlo y desangrarlo paulatinamente, hasta que muerto, los destazaban y transportaban por trozos a sus cuevas o refugios. Hace 400.000 años aprendieron a domesticar el fuego. No lo inventaron, pues lo encontraban en la naturaleza, salvaje, indomable. La invención consistió en el arte de domesticarlo, introducirlo en su refugio y cocer los alimentos para conservarlos. La aventura de la creación técnica continúa.

Esta descripción es sin lugar a dudas una reconstrucción, basada en pocos pero ilustrativos datos: las herramientas y los restos de animales encontrados

18 Como se ha demostrado en experiencias en la Universidad de Oxford, la invención del hacha de piedra implicaba romper y dar forma a una piedra con otra piedra, operación que muy difícilmente pueden lograr los que cursan para graduarse de inventores.

junto con las muestras descubiertas del *Homo habilis*¹⁹. Sólo comedores de las proteínas compactas que proporcionan las carnes pudieron evolucionar el cráneo hacia la región occipital, lo que resultó imposible para los homínidos herbívoros. Pero contamos con pruebas más sólidas. Lumley-Woodyear²⁰ dice:

Gracias a la anatomía comparada, se sabe que tenían una estatura comprendida entre 150 y 160 centímetros. Se sabe que tenían una capacidad craneana superior a los 600 centímetros cúbicos. Luego, hay investigadores que han tratado de hacer investigaciones específicas para intentar descubrir todos los elementos que podrían estar vinculados al lenguaje. Se han dado cuenta de que es a partir del *Homo habilis* que se puede evidenciar, primero en el moldeado del endocráneo, la presencia del cabo de Broca o del área de Wernicke, es decir, los centros del lenguaje. En los australopitecos, no existe. Son notables a partir del *Homo habilis*. Por otra parte, hay un elemento aun más importante: si ustedes observan el cráneo del australopiteco, su base es perfectamente plana, horizontal, mientras que en el *Homo habilis*, por primera vez, todas las características anatómicas, todas las condiciones anatómicas para la existencia del lenguaje articulado están reunidas. En resumen, puede decirse que la fabulosa aventura cultural del hombre ha comenzado como *Homo habilis*, con la invención de la herramienta, con la aparición del lenguaje articulado (167-8).

No es relevante para responder a nuestras interrogantes si el *Homo habilis* habitaba el África hace dos millones y medio o hace dos millones de años, lo fundamental es que era un ser de lenguaje y que habitaba con sus coetáneos en un mundo de lenguaje. Sólo a partir de la posesión de lenguaje podemos hablar de hombres sobre la tierra. Que los documentos nos indiquen que ese hombre,

19 In the early 1960s paleoanthropologists working in East Africa found a hominid skull with a relatively large brain case. This fossil was the first evidence of such an early hominid species having a cranial capacity as great as 600 to 800 centimeters cubed. These remains were found along with stone tools that were presumably made and used by the hominids. This finding led to the naming of a new species, *Homo habilis*, meaning "handy human." Remains of *H. habilis* were later found in southern as well as eastern Africa. These fossils are between 1.6 and 2 million years old. Some studies of the insides of *H. habilis* skulls indicate that one region of the brain essential to speech was developed in this species. Tool marks on animal bones found near the hominid fossils indicate that *H. habilis* ate meat. Yet some fossils indicate that *H. habilis* was no taller than earlier australopithecine (Kaveh Nateghi fard@interlog.com).

20 "Homínidos y hominización". En: MORIN, Edgar, 1999/2000: 167-8.

el de Cro-Magnon, puede ser definido como “aquél que ha inventado la imagen”²¹ en las cuevas hace sólo 30.000 años, que, por su volumen craneal, el antecesor más semejante al hombre moderno sea el *Homo sapiens* (hace 36.000 años, en la edad de piedra tardía²²), que sólo hace 10.000 años encontró el modo de reproducirse y de supervivir a un ritmo creciente, estos son aspectos importantes pero no fundamentales para determinar la esencia humana, utilizando la terminología de Chomsky. *La conclusión básica es que el Homo habilis es el homínido no sólo más semejante, sino igual al hombre contemporáneo, porque poseía lenguaje y, por ende, mundo representativo y, más allá de Chomsky, interacción comunicativa.*

Ese porcentaje menor al 1% del código genético humano diferente al del chimpancé no sólo ha determinado que el cerebro lateralizado del hombre difiera del chimpancé y que la conformación visual y muchos otros rasgos biológicos del hombre sean específicos de la especie, sino que ha sido modificado por el medio ambiente de una manera más significativa de la que supone Chomsky. Para éste teórico del lenguaje, basta que el niño esté expuesto a un medio externo lingüístico para que se disparen los dispositivos genéticos que generan la sintaxis de una lengua. Su punto de partida es un objeto de estudio, el hombre sintáctico, que genera oraciones gramaticales. Si se aplicara su teoría al *Homo habilis*, lo esencial consistiría en que su forma craneana interna permite deducir que poseía los genes de lenguaje. Pero surge otra interrogante: ¿Hasta qué punto fue determinante el entorno lingüístico para que se constituya el homo parlante?

La tesis antípoda al innatismo chomskiano es la marxista que postula que es el entorno social el que determina la constitución de la conciencia. Karl Marx lo expresa con estas palabras:

21 Ibidem: 163.

22 La evolución del *Homo sapiens*, a tenor de lo que se difunde por Internet, es la siguiente:

- a. Chatelperonian 36,000-34,000
- b. Auriginacian 40,000-26,000
- c. Gravettian 27,000-22,000
- d. Solutrean 22,000-17,000
- e. Magdalenian 17,000-10,000

[...] en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia²³.

Esta tesis difiere de las estrictamente biológicas que postulan que el hombre, igual que cualquier mamífero o antropoide, es un organismo dotado de un código genético que habita en un entorno natural. Ese código, aunque difiera mínimamente del código del chimpancé es el responsable de la constitución peculiar de la especie. Lo que se denomine conciencia proviene y está determinado biológicamente desde dentro del organismo, aunque no se lo pueda constatar. La mente humana y, por ende, su capacidad de lenguaje, es un componente de la dotación biológica del hombre. Sin embargo, es necesario el contacto con el entorno lingüístico que se crea en contacto con otros seres hablantes para que el dato genético del lenguaje se dispare y comience a funcionar. El entorno social, por consiguiente, es un requisito necesario pero no suficiente para que se desarrolle la competencia gramatical humana, fundamento alrededor del cual se desarrollan las otras facultades mentales. En esta perspectiva, el énfasis de la constitución de la conciencia humana está en el código genético profundo de organismo humano. Marx, por el contrario, postula que son las relaciones sociales externas al ser humano las que determinan su ser.

Es interesante analizar este punto de vista aunque sea someramente. Para Marx, el hombre está inmerso no en un simple entorno biológico, sino en un sistema social de formas de producción, impelido por la exigencia de satisfacer sus necesidades. Este entramado, en el que se pueden distinguir la base y la superestructura, determina las formas de constitución de la conciencia humana.

23 MARX, K., - Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política. En: MARX-ENGELS, Obras escogidas, t.†1, 1976, 517-8.

Señala a modo de ejemplo dos aspectos de la estructura, la jurídica y la política. A ellas han de corresponder formas de conciencia determinadas por las mismas. La base real, la económica, determinará las formas también básicas de la conciencia. De esta manera, concibe al hombre como un ser intrínsecamente social²⁴.

Ahora bien, ¿cuál es el papel que juega el lenguaje en la constitución de la conciencia?

Sobre el “alma” –dice– se ciernen desde el comienzo una maldición: estar “gravada” por la materia, que se manifiesta en este caso en forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra: en forma de idioma. La lengua es tan antigua como la conciencia; la lengua *es* la conciencia real, práctica, existente para otras personas y sólo con ello para mí mismo; como la conciencia, el lenguaje surge tan sólo de la necesidad, de la imperiosa precisión (apremio) de relacionarse con otras personas²⁵.

Ante todo, cabe resaltar que para la tesis marxista el lenguaje surge de la necesidad de comunicación entre los seres humanos. No se trata solamente de que su función sea o no predominantemente la comunicativa, sino que la raigambre del mismo es el apremio imperioso de “relacionarse con otras personas”. Pero la misma adquiere una profundidad mayor cuando se postula que ese lenguaje comunicativo es origen de la conciencia humana: “la lengua *es* la conciencia real”. El énfasis que el subrayado de *es* implica es fundamental: conciencia = lenguaje o, existe identidad entre lenguaje y conciencia. Podría enunciarse de otro modo lo anterior: *el lenguaje crea, produce la conciencia*; no es que la conciencia crea el lenguaje sino, a la inversa, son esas capas de aire llamadas lenguaje que, desde siempre, produjeron la conciencia.

Esta tesis que Marx enunció tan someramente fue la fuente de muchas interpretaciones. Una de las importantes es la que emana de la llamada teoría del espejo que Lenin retoma de Feuerbach. En *Materialismo y*

24 Esta concepción no puede negar el componente genético interno como un aspecto relevante de la constitución de la conciencia humana. En el materialismo dialéctico cabe también un “sano mentalismo”, como lo apuntan los académicos de la URSS (Yartseva, 1976/79: 12).

25 MARX, K. - ENGELS, Op. cit, t. 3, 29.

Empiriocriticismo, dice: “De modo que Feuerbach reconoce en la naturaleza la regularidad objetiva, la causalidad objetiva, que sólo con aproximada exactitud es reflejada por las representaciones humanas sobre el orden de la ley, etc. El reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior, de los objetos, de los cuerpos, de las cosas, reflejados por nuestra conciencia” (1977: 160)²⁶. El pensamiento es una copia, un “calco” de la realidad externa. Si ésta es de naturaleza dialéctica, el pensamiento ha de ser también dialéctico²⁷.

A este respecto, lo decisivo según esto es dilucidar cuál es el papel de lenguaje y pensamiento, como unidad indisoluble en la constitución de la conciencia. Spirkin, en un estudio titulado “Origen del lenguaje y su papel en la formación del pensamiento”²⁸ indica que “gracias al lenguaje resultó posible dar forma objetiva material al reflejo que hallaban en la conciencia las propiedades de las cosas y sus relaciones, con lo que se pudieron crear los objetos ideales del pensamiento: los conceptos” (ibídem: 62-63). Los signos, en este sentido, son “la forma inmediata de la existencia de la conciencia” (Yartseva, 1976/79:11) y el lenguaje resulta así “uno de los medios que tuvo el hombre para adquirir *conciencia de sí mismo*. El pensamiento humano, que opera con contenidos, adscritos a la palabra por la humanidad, implica siempre una influencia recíproca entre el sujeto pensante y el contenido que la palabra encierra (Spirkin, ibídem: 64).

26 En Ludwig Feuerbach leemos igualmente que “las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como el del pensamiento humano, son dos series de leyes idénticas en cuanto a la cosa, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro puede aplicarlas conscientemente mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia de la humanidad, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades” (1977:162). El tiempo y el espacio no son categorías a priori como lo concibió Kant: “No es posible sustentar de manera consecuente un punto de vista filosófico hostil a todo fideísmo y a todo idealismo si no se admite resuelta y claramente que nuestros evolutivos conceptos de tiempo y espacio reflejan el tiempo y el espacio de la realidad objetiva, aproximándose en esto, como en general, a la verdad objetiva.” (ibídem: 184).

27 La relación entre la realidad física y el pensamiento es directa. Las leyes que los hombre enuncian sobre la naturaleza han de ser un calco de las leyes inherentes a los fenómenos naturales. El problema surge cuando el pensamiento refleja la realidad de la vida social alienada. En este caso, el reflejo de la misma es una mala conciencia, no en el sentido ético, sino en el ontológico.

28 En: Gorsky, 1962.

Paralela al pensamiento oficial, se desarrolló en Rusia una investigación menos rígida, cuyo mentor más importante fue Lev Vigotsky. Su obra más importante, *Pensamiento y lenguaje*, se publicó el mismo año de su muerte (1934) y se conoce en el mundo latinoamericano a través de una traducción de 1964; en el mundo anglosajón, más tardíamente. El planteamiento de Vigotsky es que hay entre pensamiento y lenguaje exterior, fonéticamente perceptible, un lenguaje interiorizado, que este lenguaje interiorizado es un reflejo generalizado de la realidad y que esto posibilita el planteamiento más profundo, el problema de la conciencia:

El pensamiento y el lenguaje, que reflejan la realidad en distinta forma que la percepción, son la clave de la naturaleza de la conciencia humana. Las palabras tienen un papel destacado tanto en el desarrollo del pensamiento como en el desarrollo histórico de la conciencia en su totalidad. Una palabra es un microcosmos de conciencia humana²⁹.

La bibliografía soviética sobre la relación entre pensamiento y lenguaje es grande. Vale la pena citar a dos discípulos de Vigotsky, A. Leontiev quien, en "Inner speech and the processes of grammatical generation of utterances" (1969)³⁰, plantea algunas hipótesis sobre el habla interna (*inner speech*) y E.R. Luria cuyo libro póstumo, *Conciencia y Lenguaje* (1979/1980), es una magnífica exposición de la relación entre formación del lenguaje y del pensamiento.

Varias consecuencias importantes se pueden extraer de la concepción marxista sobre el lenguaje: Ante todo y a diferencia de los animales que están sujetos a los instintos, el ser humano se desarrolla en el mundo simbólico de las palabras. Más todavía, el hombre se constituye en el medio del lenguaje pues conciencia y pensamiento son efectos del mismo. Por último, el lenguaje es fundamentalmente comunicativo. De este hecho depende la constitución del pensamiento y del lenguaje interiorizado. Con estas reflexiones hemos llegado a la relación de lenguaje y ontogénesis.

1.1.2. Formación y ontogénesis.

29 Op. cit.: 165.

30 Cfr. LEONTIEV, A. A., *El lenguaje y la razón humana*, Montevideo, Pueblos Unidos S.A., 1966.

El proceso de formación del ser humano y su relación con el lenguaje tiene rasgos dramáticos. Al nacer, el bebé humano es uno de los animales más indefensos. Si carece de atención inmediata y sostenida durante su primera infancia, la cría humana perece irremediamente. En cambio, muchos ovíparos y mamíferos tienen un nivel de formación inmensamente superior. Una tortuga marina sale del huevo e inicia la aventura de su vida con total autonomía: corre hacia el mar huyendo de las aves depredadoras y se interna en la inmensidad de las aguas, apta ya para buscar alimento y escapar de los depredadores marinos. No requiere de ningún congénere para constituirse como tortuga adulta, salvo para el proceso de reproducción. Una cebrá recién nacida, aunque vive en manada y se alimenta con la leche materna, ya está habilitada para escapar del enemigo en cuanto asienta sus cascos en el suelo. Sus códigos genéticos los han configurado de esa manera³¹. Pero su situación es radicalmente diferente: *sin lenguaje, el niño no se configura como ser humano.*

Hay dos casos que prueban esta afirmación: el caso de los niños autistas profundos por lesiones diversas y el caso de los llamados “niños salvajes” o “niños lobos”. Un ejemplo impresionante de niño autista lo muestra Herzog en la película documental “Más allá del silencio y de la oscuridad”. La protagonista es una mujer que nació sorda y ciega. No sólo salió de su aislamiento aprendiendo el lenguaje humano, sino que dedicó toda su vida a fomentar la comunicación entre seres humanos. Se enfrenta con un niño alemán proteínicamente saludable, debidamente cuidado por sus padres, pero que no reaccionaba a ninguna forma de interacción humana. Ante la imposibilidad de comunicación lingüística, la ciega intenta tesoneramente provocar algún tipo de interrelación, acariciándolo sistemáticamente. Pretende, por ejemplo, que responda con el mínimo gesto de apretar su mano. No logró ni siquiera esa pequeña muestra de interacción humana. Ese niño rozagante carecía de toda reacción física que denotara una vida humana.

31 Desde luego que muchas especies de animales, como las aves, requieren del cuidado materno para sobrevivir y reciben un entrenamiento para enfrentar las necesidades de la pervivencia. Otras subsisten protegidos por la manada o por la tropa. El caso notable es el de los delfines que pueden ahuyentar a un tiburón por la acción conjunta de los mismos. El imaginario mítico antiguo y contemporáneo ha creado leyendas o íconos sobre el supuesto sacrificio de las madres para proteger a las crías, como el mito del pelícano que atraviesa su corazón para alimentarlas con su propia sangre. La etología contemporánea nos muestra la realidad de las golondrinas madres que abandonan a sus polluelos a una muerte segura cuando sienten el llamado instintivo de la migración.

El caso de los niños lobos tiene una larga tradición en las leyendas de los pueblos. Tal fue la supuesta historia de Rómulo y Remo, los fundadores de Roma, a quienes representa mamando de una loba el conjunto escultórico del Museo Vaticano. Pero los casos documentados no llegan a una decena. Se trata de niños que sobrevivieron alimentados por y en contacto exclusivo con animales. Ninguno de ellos habría logrado desarrollar formas de lenguaje humano y, por ende, formas de pensamiento y conducta humanas, hubieran sido rescatados a tiempo. Los casos más documentados, como el del niño salvaje de Aveyron, estudiado por el Dr. Itard de 1801 a 1807 y el de la niña Jenny de los Angeles, EE.UU., que fue estudiado entre los años 1960-1970, demuestran la validez de la anterior afirmación. Si esos niños no tienen contacto con el mundo del lenguaje hasta los ocho años, no sólo no logran aprender ninguna forma de lenguaje humano, sino que no demuestran tener ninguna forma de conducta o pensamiento humano. Por el contrario, casos como el de Kaspar Hauser u otros semejantes revelan que lograron un desarrollo humano, aunque con deficiencias, porque tuvieron un mínimo de contacto con el lenguaje humano³².

La conclusión de los casos anteriores concuerda con los datos que dimos sobre la filogénesis humana. Así como la especie humana pudo constituirse sólo en el medio del lenguaje, así también la cría humana se hominiza en el medio y por acción del lenguaje. El término hominizarse podría utilizarse como sinónimo de configurarse, constituirse, formarse. En cualquiera de los casos, es el lenguaje el que hominiza, es decir, forma al bebé humano que ya posee un componente genético pertinente. Se puede enunciar lo anterior de otra manera: el hombre es un ser enraizado en los niveles biológico y molecular, sin lugar a dudas, pero es al mismo tiempo un ser que habita un mundo de lenguaje, pues su acceso al nivel humano se realizó por obra del lenguaje. Este hecho fundamental significa que el inicio de la *formación* de la humanidad del hombre primigenio o del bebé en proceso de humanización se realiza en el medio del lenguaje.

32 Kaspar Hauser escuchaba formas de lenguaje de su padre; de hecho, éste le enseñó una frase que el niño repetía cuando fue abandonado en la plaza del pueblo. El otro caso es el de dos hijos de padres psicóticos que fueron recluidos en una buhardilla, sin contacto humano de ninguna clase, incluso sin contacto lingüístico de sus padres. Aprendieron, sin embargo, lenguaje y se hominizaron gracias al contacto con el mundo lingüístico proporcionado por la radio del vecino (Dr. Manfred Schmid, clases de psicolingüística en la UNAM).

Pero, a esta altura de nuestra reflexión sobre hombre y lenguaje, es necesario interrogarse: ¿qué encierra el concepto de formación? ¿Cuáles fueron las concepciones sobre esta noción fundamental pero plurívoca?

2. La reflexión sobre el concepto de formación.

2.1. La noción de formación en el pensamiento antiguo.

Formación puede significar dar forma a algo o darse forma de algo. En el primer caso, algo externo le confiere forma, por ejemplo, un carpintero a una silla; en el segundo, algo se da forma a sí mismo desde una interioridad. Una interpretación epidérmica de la teoría de las causas de Aristóteles conduce a la primera concepción; un sondeo del concepto en la filosofía del estagirita nos puede llevar a la segunda.

Al proponerse explicar acerca de por qué cambian las cosas, Aristóteles desarrolla una teoría de las causas aplicable al cambio de las cosas en general. Según esa teoría, la causa puede considerarse bajo cuatro aspectos:

- la causa material, aquello a partir de lo cual algo se produce, es decir, la materia (hule), por ejemplo, la madera, la cola, los clavos;
- la causa final, el objetivo hacia el cual se orienta la producción (el telos), vale decir, el modelo de la silla de madera que se ha de producir;
- la causa formal, el logos, la substancia, la esencia que se manifiesta en la definición, es decir, el principio estructurador y organizador del objeto, el “qué” es la silla, lo que hace que la silla sea silla; y
- la causa eficiente, el agente o iniciador del cambio, esto es, el origen, el “por qué” se produjo o el “quién” produjo el cambio, por ejemplo, el carpintero.

A partir de lo anterior, se pueden enumerar las causas: de qué está hecho (causa material), para qué se lo hace (causa final), qué es esto (causa formal) y quién lo hace (causa eficiente).

El proceso de formación del ser humano es un cambio. Si se aplica la anterior teoría al cambio específico del ser humano, a su formación, se puede señalar que el mismo corresponde con un modelo de hombre que se pretende realizar, con una concepción de qué es ser humano, con una materia que se ha de modelar

y con un agente de la modelación. Fácil fue entonces comparar al niño con la arcilla y al maestro con el alfarero que la modela. La formación del mismo es entonces atribuida a la acción de un agente externo que sigue un patrón de configuración oficial, cultural o institucionalmente. Esta es una de las raíces de la concepción de la teoría de la enseñanza-aprendizaje del lenguaje y la literatura.

Pero hay otra perspectiva desde la que se puede analizar la concepción sobre formación en Aristóteles, la que se refiere a la formación ética del hombre. El término correlativo a formación en Aristóteles es *areté*, mal traducido como virtud (*virtus* en latín). Mientras el término latino tiene como raíz a *vis*, *fuerza* (lo propio del hombre es la fuerza física y/o moral) *areté*, se enraíza en *ar-* que significa *lo apropiado, lo adecuado* ³³ con el matiz de “en grado de excelencia”. La *areté* de un caballo, lo apropiado a su naturaleza equina, por ejemplo, es la velocidad; la *areté* de una mujer es la belleza ³⁴. ¿Qué es lo que corresponde en grado de excelencia con la naturaleza del hombre? Los compiladores de Homero le dieron un nombre: la *aristeia*, la característica de *los mejores*, *aristoi* término que Segalá y Estalella traduce por *principalía*. La connotación social del mismo, vale decir, la que señala una clase, la de los héroes que son reyes o hijos de reyes, no revela el fondo del asunto. Si la Rapsodia V es titulada como la *aristeia* de Diomedes, esto significa que allí se narran las acciones que ostentan la máxima realización humana del héroe, la culminación de su *formación*. Desde este punto de vista, la *Ilíada* es el escenario donde “el mejor de los aqueos”, Aquiles, revela su *aristeia*, su alto nivel de formación humana. Pero ¿qué es esta *aristeia* o virtud?

En el Segundo Libro de la ética a Nicómaco nos dice:

La virtud es una disposición adquirida por la voluntad, consistente en un justo medio relativo a nosotros, el cual está determinado por la regulación recta y tal como lo determinaría el hombre prudente³⁵.

33 Cfr. Fontoynon, *Raíces griegas*; Jaeger, *Paideia*.

34 Por esta razón, cuando el Areópago discute sobre la acusación de corrupción a Frine, al contemplar la belleza de su cuerpo desnudo, no puede menos que concluir que con esas excelentes formas corporales no puede sino corresponder un alma también bella.

35 Aristóteles, op. cit: p. 56. Es conveniente mencionar el contexto en el que el estagirita delimita el concepto de virtud: lo opone a las pasiones o impulsos y a los hábitos. La virtud es de tal manera un acto ético, que cita estas palabras: “*Sólo hay, pues, una manera de ser bueno, muchas de ser malo*”

La areté no consiste, por consiguiente, en un ser del hombre que ya la tiene dado de antemano como el código genético, sino que esa disposición es el fruto de su hacer, porque es “adquirida por la voluntad”. Lejos estamos entonces de la concepción de la pasividad de la arcilla con respecto al alfarero: al contrario, es una construcción personal que está sujeta a las circunstancias particulares de cada hombre que va en pos de su propia esencia y de la felicidad que le cupo alcanzar. He aquí los dos aspectos fundamentales de la ética de Aristóteles: por un lado, es producto de la acción humana³⁶ y, por otro y justamente por eso, está sometida a las circunstancias personales³⁷. La aristeia lograda es la que cada cual alcanza con su propio esfuerzo, como ejemplarmente se puede contemplar cuando se observa a los grandes héroes homéricos, Diomedes, Ayante Telamonio, Héctor, Patroclo que enfrentan la situación trágica donde un valiente mata a otro valiente con el poder de su propio brazo³⁸. Aquiles, el de los pies ligeros, es un paradigma, porque se lanza al combate sabiendo que será “el héroe de más corta vida”.

Asimismo esta empresa es concebida por Aristóteles encarnada en las circunstancias de cada ser humano particular: “No se es, en efecto, completamente feliz si se tiene un aspecto lamentable, o si se es de humilde extracción, o si se vive solo y sin hijos”. Soslayemos el hecho de que los rasgos que señala Aristóteles implican una visión social y cultural diferente a la nuestra. Lo relevante es que las circunstancias son también componentes de las acciones libres del ser humano y difieren en cada caso substancialmente. Pero en estas diferencias se pueden encontrar divergencias en cuanto a las posibilidades de búsqueda de la excelencia humana, según lo señala Aubenque:

36 En *La gran moral*, compara la producción de animales y plantas que producen siguiendo sus principios naturales, el árbol por ejemplo, siguiendo el principio de la semilla (nosotros hablaríamos de código), con los productos humanos que denominamos acciones. Éstos, según el estagirita, son producto de la libertad del hombre: “El principio de la acción buena o mala, de la determinación de la voluntad y todo lo que en nosotros obra según razón” (c. 10, p.g. 42).

37 Se trata, por consiguiente, no del HOMBRE con mayúscula, sino del *hombre* con minúscula, como reclama Clifford Geertz.

38 Gonzalo Pizarro, el primer revolucionario de América Latina, se enfrentó verdaderamente muchos siglos después al Rey de España, reclamando el derecho de conquista pues se la había efectuado con el sudor de su propio brazo.

Pero Aristóteles deduce de estas reflexiones no una invitación a la pasividad, sino al coraje: el hombre virtuoso será aquél que “saca partido de las circunstancias para actuar siempre con la mayor nobleza posible, semejante en ello a un buen general que utiliza en la guerra las fuerzas de que dispone del modo más eficaz, o un buen zapatero que, con el cuero que se le ha confiado, hace el mejor zapato posible”³⁹.

Hacer de sí mismo el mejor zapato posible, he aquí resumido los dos aspectos: el señorío de su propio destino y el aprovechamiento de las circunstancias reales en las que se vive. Si este análisis es exacto, encontramos en Aristóteles la fuente de las nociones contemporáneas de formación y autoformación. Cada uno es responsable de su “zapatidad” aprovechando los materiales de los cuales está conformado.

Pero ¿en qué consiste esta zapatidad, es decir, aquello que es lo más propio y más adecuado a la esencia humana? ¿Acaso esa doble faz de la acción humana autoformadora (la conquista del mejor zapato con sus materiales propios) significa que cada individuo se construye su propio modelo de mejor zapato? ¿Conduce lo anterior a un relativismo del objeto de la acción humana? Esto no es posible en la concepción ética de Aristóteles.

La *ética a Nicómaco* está dirigida a su hijo y abunda en una descripción de las virtudes que continuará en la *Ética a Eudemo* y en la *Gran Ética*. Cada una de ella es el justo medio entre dos vicios: el valor es el término medio entre la cobardía y la temeridad; la generosidad lo es entre la avaricia y la prodigalidad y así sucesivamente. Sin embargo, hay una virtud a la que se refieren las tres éticas que subsume a todas las virtudes: la magnanimidad, *la grandeza de alma*⁴⁰.

La magnanimidad, como indica su mismo nombre, tiene por objeto grandes cosas. [...] Según la opinión común, el magnánimo es aquél que tiene grandes pretensiones y es acreedor de ellas, pues el que tiene tales

39 Pierre Aubenque, “Aristóteles y el Liceo”. En: Brice Parain, *Historia de la filosofía griega*, t. 2: 230.

40 En la *Ética a Eudemo* dice: “Por consiguiente, todas las virtudes son una consecuencia de la magnanimidad, o la magnanimidad es la consecuencia de todas las virtudes” (Libro III, c. 5).

pretensiones, pero no está en consonancia con sus méritos, es simplemente un necio, y ningún hombre virtuoso es necio o insensato⁴¹.

Es necesario ubicarnos en el horizonte del mundo griego para comprender la relación estrecha que enfatiza Aristóteles entre la magnanimidad y el merecimiento de los honores. El hombre magnánimo desprecia las cosas pequeñas; sólo le interesan pocas cosas, pero que a sus ojos sean grandes y dignas.

Además, en todo lo relativo a los honores, a la vida y a la riqueza, de que tan ardientemente preocupados se muestran en general los hombres, el magnánimo sólo se fija en el honor y olvida todo lo demás. Lo único que puede afligirle es verse insultado o a las órdenes de un jefe indigno; su goce más vivo consiste en conservar su honor y obedecer a jefes dignos de mandarle⁴².

Es imposible, como lo señala Mondolfo, no reconocer en estas palabras la descripción de la situación de Aquiles cuando es deshonrado, según los cánones de la épica griega, por Agamenón⁴³. Lo que hace digno al tema de la obra épica por excelencia es que no es aceptable que “el mejor de los aqueos” sea deshonrado. Por este hecho se alejará del combate, provocará la casi destrucción de las naves griegas (con la consiguiente posible destrucción del ejército griego) y la muerte de su amigo Patroclo. Volverá al combate a pesar de que esta decisión implica su temprana muerte y sólo lanzará un grito desesperado cuando, en lugar de que muera a manos de otro valiente, estuvo a punto de ser arrastrado por las aguas del río Escamandro como podía haberlo sido el hijo de un porquerizo. Y Aquiles resulta paradigma de héroe griego no sólo porque vence en combate al mejor de los troyanos, el gran Héctor, el de tremolante casco, sino porque al final se vence a sí mismo cuando depone la ira desmedida entregando a Priamo el cadáver de su hijo. Esta son las grandes acciones que conforman la aristeia de Aquiles.

41 *Ética a Nicómaco*, p. 98. El término pretensiones puede ser ambiguo en estos casos. El magnánimo no es un pretencioso en el sentido vulgar del término, sino que se considera digno de las más grandes acciones y realmente lo es.

42 *Ética a Eudemo*, *ibídem*.

43 Recordemos que Aristóteles, como preceptor de Alejandro Magno, le proponía como meta de su formación ser un segundo Aquiles.

Pero ¿se reducen a los puros actos bélicos? Evidentemente no, como ya se apuntó con el dominio de sí mismo, la sopsosine o moderación, virtud tan alabada en el mundo griego. Hay algo más en la *Ilíada* que convierte a la obra no sólo en un paradigma de poema épico en el mundo occidental, sino que hace que Homero sea justamente llamado por Nietzsche “el padre de la Grecia” clásica y, en confluencia con el pensamiento judeo-cristiano, el padre del mundo occidental. En la *Rapsodia IX*, el anciano jinete Fénix, el preceptor de Aquiles, con lágrimas en los ojos, le recuerda para qué fue educado:

El anciano jinete Peleo quiso que yo te acompañase el día en que te envié desde Ptía a Agamenón, todavía niño y sin experiencia de la funesta guerra ni del ágora, donde los varones se hacen ilustres; y me mandó que te enseñara a hablar bien, y a realizar grandes hechos.

En estos versos, Homero plantea por primera vez la tesis del humanismo, es decir, la ostentación de la meta de la realización humana, la propuesta de un paradigma de hombre realizado, formado, hecho. Dos escenarios se mencionan, el ágora y el combate, y correlativamente se enuncian los dos tipos de acciones que debe conquistar el héroe: “hablar bien” y “realizar grandes hechos”. Mondolfo señala atinadamente que se menciona en primer lugar la maestría de la palabra, en un contexto donde las acciones bélicas reclamaban la primera atención. En el s. III, durante la época alejandrina, cuando la molicie y la inacción se habían apoderado del hombre griego, se volcó el orden, exigiendo primeramente acciones antes que palabras. El reclamo de Marx, “para qué filosofía si no transforma el mundo” apunta en la misma dirección. Pero estos son consecuencia de los vaivenes de la historia de las concepciones de lo humano. Lo relevante en este episodio es que se plantea una meta de la realización del ser humano y que en la misma es fundamental la formación en el lenguaje.

Si estamos analizando el problema de la autoformación del hombre, es necesario analizar lo que se llamó la tesis del humanismo y las diferentes concepciones sobre la misma.

La tesis del humanismo que se inicia en la antigüedad griega, implica que el hombre es producto de un hacerse que va desde una etapa de no formación a una de formación como ser humano. Como ya lo apuntamos, el nacer el niño

ni siquiera ha accedido a la condición de humanidad. A la condición del niño al nacer Herder lo denomina como de “retardo morfológico”, pues no ha sido formado adecuadamente, es decir, todavía está en estado de fetalización. Concuere, por eso, con Postman quien designa al primer año del infante “el año extrauterino del embrión”⁴⁴. La vida humana es, por consiguiente, un proceso que se inicia con su hominización y prosigue luego con su autoformación en pos de un ideal de ser humano. Píndaro, el poeta de los epinicios, mostraba a los atletas el horizonte de su acción y sintetizó en un verso el ideal del ser humano:

Llega a ser el que eres.

Realiza tu aristeia, hazla, prodúcela, configúrate, camina en pos de tu propia esencia. No es que seas lo que eres, sino llega a serlo.

2.2. La concepción de formación en la Edad Media.

Durante la Edad Media, el cristianismo orientó la formación humana hacia un mundo suprahumano. “Sed perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto” es la máxima propuesta por el Evangelio. Ahora bien, Dios es concebido como la suma perfección jamás alcanzable. Hacia esa perfección nunca acabada debe aspirar el hombre, sometiendo las pasiones de la carne para enriquecer las cualidades del alma. El hombre no formado es el pecador o el no santo, mientras el formado es el santo. El tránsito hacia la santidad es una ascensión espiritual por un sendero frágil y el método es la ascesis cristiana que se inicia con el dominio de los impulsos de la carne y se perfecciona sin límites con la unión mística con Dios. Esta misma concepción fue reformulada por Jacques Maritain en su *Humanismo Integral*, donde postula que hay un espacio del hombre, la tierra, donde él puede realizarse como hombre en pos, sin embargo, de la suma perfección de Dios.

Si el ideal de perfeccionamiento humano es pretender el sumo perfeccionamiento de Dios, el antihumanismo consiste en la mediocridad. El mediocre es el que está a medias tintas entre el bien y el mal, entre la suprema

44 *Antropología filosófica*, Barcelona, 1986: 23-4. Cfr. Diccionario Herder.

exigencia de sí mismo hacia un ideal de realización y la violación de la mismá mediante el pecado conscientemente asumido. “Porque no eres ni frío ni caliente, te empezaré a vomitar de mi boca”, dice la Biblia refiriéndose al mediocre. Y Dante pone en el infierno a una clase de pecadores absolutamente despreciables: “Son los hombres que nunca han vivido. A quienes detesta Dios y aborrece el Diablo”.

El pensamiento judeo-cristiano aportó otro aspecto fundamental en la autoformación: el descubrimiento de la subjetividad. “Si has deseado a la mujer de tu prójimo en tu corazón, ya has cometido pecado”⁴⁵ –dice el Evangelio. Es necesario penetrar más allá de la formulación negativa de la máxima evangélica. A lo que se refiere es la acción interior del hombre, la que implica intención y deliberación, como el sitio donde se resuelve la calidad de la misma y, por ende, la jerarquía de acto de autoformación. Jean Paul Sartre, el filósofo de la libertad de elección, nos presenta el mismo caso de una manera dramática en *Muertos sin sepultura*. Lucie, al regresar del interrogatorio y tortura, le dice a su compañero:

– LUCIE (con violencia) No me han tocado. Nadie me ha tocado. Yo era de piedra y no sentí sus manos. Los miraba de frente y pensaba: no pasa nada. (Con pasión.) Y no ha pasado nada. Al final me tenían miedo. (Una pausa.) Franáois, si hablas me habrán violado de verdad. Dirán: “Acabamos por tenerlos”. Sonreirán a sus recuerdos. Dirán: “Con la chica lo pasamos bien”. Es preciso hacerles sentir vergüenza: si no esperara volver a verlos, me colgaría en seguida de los barrotes de ese tragaluz. ¿Te callarás? (Acto II, Escena II).

La violaron, sí. Pero el ultraje no penetró en su espíritu, el único lugar donde anida el consentimiento o el rechazo. Los violadores pueden disponer del cuerpo de una mujer, pero no de su alma⁴⁶. La interioridad de Lucie como persona ha quedado impoluta. Es en esa interioridad donde se deciden las acciones valiosas, las que definen el tipo de autoformación humana. En pocas palabras, el proceso de autoformación es producto de una decisión personal e interna.

45 *Evangelio según S. Mateo*, c. 5, vs. 27-28.

46 Akira Kurosawa juega con este hecho magistralmente en *Rashomon*, al oponer los relatos divergentes de la esposa (jamás consintió) y el bandido (sí consintió).

2.3. El ideal renacentista.

La versión humanista del Renacimiento retoma los ideales del mundo griego, con la bendición de Dios. Los renacentistas dan la espalda a los ideales de los monjes y caballeros medievales y reinvidican el derecho y la dignidad del cuerpo humano. Pero lo más importante es el planteamiento de la autoformación que se desprende de estas palabras con las que – según Pico de la Mirándola– Dios se dirige al hombre tras su creación:

No te he dado, Adán, un lugar determinado ni un aspecto propio, ni una prerrogativa tuya, para que obtengas y conserves el lugar, el aspecto y la prerrogativa que tú deseas, según tu propósito y consejo⁴⁷.

El ser del hombre, por consiguiente, se conquista: es fruto del deseo y del propósito. Cada cual elige el lugar donde se realizará, es responsable del aspecto que tendrá (en la mitad de la vida, cada uno es responsable del rostro que tiene) y se hará merecedor de lo que haya conquistado. Para un toscano renacentista como Pico de la Mirándola, que vivía un mundo de evolución creativa y de espíritu aventurero, mezcla de sagacidad y audacia, ésta era la máxima adecuada para su obrar y su autoconstrucción.

El humanismo renacentista, al estar ligado a sus circunstancias históricas, devino en un modelo de hombre individualista bajo la égida de un grupo de hombres poderosos y voluntariosos. El caso de los Borgia es paradigmático: eran hombres de acción, pero no los guerreros bárbaros medievales, sino adalides cultivados y protectores de las artes, que estaban dispuestos a transgredir todas las normas y límites para lograr sus proyectos personales. El ideal humanista resultó siendo el de una clase rica y el de sus protegidos o adláteres. Los villanos, la plebe, estaban destinados a formarse sólo como vasallos sumisos.

Este hecho nos muestra otra perspectiva desde la que se ha de analizar el ideal humanista, vale decir, que el mismo es también un producto histórico, sujeto a los vaivenes de las concepciones sobre el hombre y su realización o formación como tal. Se puede decir que el ideal de formación del hombre es distinto en

47 Cit. María Teresa Yurén Camarena, 2000:20.

la concepción homérico-aristotélica que en la medieval, renacentista, la de la ilustración o las contemporáneas. Sin embargo, es asimismo posible encontrar un fondo común en medio del marasmo de la diversidad.

2.4. La Ilustración.

Para Homero, el hombre difería de los animales por poseer un lenguaje articulado y de los dioses por ser mortal; para los medievales el hombre, creado por Dios, debía pretender participar de la perfección divina; los renacentistas colocaron al ideal de hombre en un pedestal esplendoroso. Durante la Ilustración, se interrogaron sobre la naturaleza humana y sobre los signos que la caracterizaban, con respuestas dispares.

Para Herder el lenguaje marca el ascenso del hombre a la humanidad. En 1769 la Academia de Ciencias de Berlín propuso un concurso sobre el siguiente tema: "Si el hombre fuera dejado con sus facultades naturales, ¿sería capaz de inventar el lenguaje? En caso afirmativo, ¿con qué medios lo inventaría?". Respondiendo a esta interrogante, Herder escribió un ensayo en diciembre de 1070, titulado "Sobre el origen del lenguaje" (*Ueber den Ursprung der Sprache*), donde expuso dos tesis: La primera se oponía a la tesis de Süssmilch quien sostenía que el lenguaje era de directo origen divino. Para Herder, por el contrario, la razón humana era suficiente para crear el lenguaje. La segunda adversaba la tesis del origen divino de la razón y del lenguaje: "el uso de la razón es natural y necesario porque es el medio por el cual el ser humano adquiere las habilidades y la información necesaria para su supervivencia. En consecuencia, si la razón es suficiente para crear el lenguaje y si su uso es natural, entonces la creación del lenguaje será también natural"⁴⁸.

Es interesante la argumentación con la que Herder soporta las dos tesis. Respecto a la primera, considera que la función de la razón es dirigir, controlar y organizar la experiencia. Esto no puede realizarse sino por medio de signos que pueden identificar y recordar nuestras sensaciones. Este es el fundamento para que el hombre pueda apartarse temporal y espacialmente de sus experiencias. La segunda tesis concuerda con la que un siglo después será

48 Cfr. Routledge Enciclopedia, London.

enunciada por Habermas⁴⁹. ¿Por qué la razón y, por ende, el lenguaje son necesarios para la supervivencia del hombre? “If each new generation is not to be exposed to the same dangers and perils as past ones, its ancestors must teach them the skills and facts necessary for survival. The most effective means of doing so is, of course, language”⁵⁰. En consecuencia, por medio del lenguaje y la razón el hombre accede a su humanidad y se forma en el medio de ese lenguaje, individual y socialmente: individualmente, porque el ejercicio de la razón y el lenguaje es indispensable para la identificación y organización de nuestro mundo; socialmente, porque gracias a la transmisión de conocimientos necesarios para sobrevivir mediante el lenguaje el hombre va formando las competencias indispensables para afrontar la vida. Este fue el camino que hizo al hombre simultáneamente libre y dominador de su ambiente y propició su multiplicación y expansión por el globo terráqueo⁵¹. En suma, el hombre posee por naturaleza razón y lenguaje, configura su mundo en el medio del lenguaje y se capacita para la supervivencia por medio del lenguaje. Es importante, en este caso, la distinción de conformación *en y por medio de*, pues permite la distinción de la concepción constitutiva e instrumental del lenguaje. Desde la primera perspectiva, el lenguaje es el medio en el que se dan forma a las capacidades y disposiciones del hombre y, desde la segunda, es un instrumento práctico para realizar acciones en el mundo, semejante a lo que fue el hacha para el hombre de la edad de piedra.

En un célebre artículo publicado en 1784, “¿Qué es la Ilustración?”, Kant plantea una idea importante, la de responsabilidad con la autoformación de uno mismo. Dice:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su propia inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo

49 Cfr. 1976/81

50 *Ibidem*.

51 Rousseau, por el contrario, consideraba que el lenguaje que provenía de las pasiones primarias se fue luego modificando a medida que el salvaje se convirtió en bárbaro primero y por último en civilizado. En este tránsito el lenguaje fue perdiendo su raigambre pasional para irse convirtiendo en un instrumento racional, impropio para el hombre libre en estado de naturaleza.

de ella sin la tutela de otro. *Sapere aude*. ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración⁵².

En estas líneas se opone al hombre formado y al no formado. El primero es el que se atrevió a saber por sí mismo. El segundo está sujeto por pereza al esfuerzo ajeno. Esta incapacidad significa que alguien, ajeno a uno mismo, lo configura, le da forma y es por ello éticamente culpable, pues no se ha asumido la libertad propia de todo ser humano⁵³. La formación, por el contrario, tiene que ser necesariamente autoformación si se pretende la realización de un tipo de ser humano, el hombre ilustrado. Este hombre, según Kant y la Ilustración, es el que usa el instrumento propio y distintivo del hombre, la razón, el único medio de ser libre y feliz.

Como apunta Gadamer en su obra fundamental, *Verdad y método*, Hegel retoma de Kant la idea de formación (*bildung*) en relación con el de obligación para con uno mismo. Pero ¿qué significa esta autoformación? La autoformación del hombre implica la ruptura con lo natural, con lo inmediato. El orden de lo natural es el de la determinación; el orden humano es el reino de la libertad. En este sentido, el hombre “no es por naturaleza lo que debe ser” y, por esto mismo, tiene la opción de autoformarse, es decir, la de ascender de la particularidad de lo inmediato a la generalidad de la esencia humana. Como apunta Gadamer,

La esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general. El que se abandona a la particularidad es “inculto”; por ejemplo, el que cede a una ira ciega sin consideración ni medida⁵⁴.

Se trata, por consiguiente, de un ascenso de lo particular a lo general, espacio donde se despliega el espíritu en su universalidad. Lo particular, por consiguiente, no es sólo el entorno biológico que liga al hombre con lo inmediato, sino también al ámbito de las pasiones o los impulsos humanos, como la ira y el interés:

52 En: KANT, *Filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

53 RUSSEL hace una interpretación antojadiza de esta definición, pues la extrapola de la relación hombre-libertad, a la relación Europa-colonia.

54 1965/77: 42.

Esto se hace más claro en la idea de la formación teórica, pues comportamiento teórico es como tal siempre enajenación, es la tarea de “ocuparse de un no-inmediato, un extraño, algo perteneciente al recuerdo, a la memoria y al pensamiento. La formación teórica lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente. Consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también, y en encontrar puntos de vista generales para aprehender la cosa, “lo objetivo en su libertad”, sin interés ni provecho propio⁵⁵.

Ahora bien, este proceso no es para Hegel una aventura solitaria, sino que acontece siempre en compañía de otros hombres. Aquí también juega papel importante el de la responsabilidad para con uno mismo. Así como el hombre responsable se desliga de lo inmediato para ascender a lo universal, de la misma manera, el que se autoforma con otros no se sujeta a esos otros. De aquí procede la tesis de la dialéctica de la moral del amo y del esclavo.

La Ilustración define claramente no sólo la oposición entre no formado y formado, que había descrito Platón en *La República*, como veremos más adelante, sino el papel decisivo de la responsabilidad de asumir este proceso. Cada ser humano es responsable de atreverse o no a saber, de adherirse a la moral de los señores o de los esclavos, es decir, de ser dueño o no de su propio destino. Sin embargo, mientras Kant reflexiona sobre todo ser humano, Hegel aplica la anterior distinción para oponer lo europeo a lo no europeo, con la consiguiente consecuencia ideológica del eurocentrismo⁵⁶.

El enraizamiento ético de esta antítesis fue desarrollado dramáticamente por Nietzsche en su *Genealogía de la moral* (1998) y en *Así habló Zaratustra* (1992). Contrapone este filósofo a los “nobles” y a los “esclavos”, a quienes designa también con los epítetos de “plebe”, “rebaño”, “débiles”, “corderos”, etc. Éstos últimos siguen a los que *invertieron* los valores de la vida y por eso esperan en una vida futura, exaltan el sacrificio y la humildad, viven en función de la muerte, con la esperanza de una vida ulterior. Contra esta inversión de valores, propone la *transvaloración* de todos los valores, vale decir, una nueva orientación de proyección humana hacia la vida. Esto no puede suceder sino

55 Ibídem.

56 Cfr. Dussel, 1994.

con la instauración del nihilismo, simbolizada en la proclamación de “la muerte de Dios”⁵⁷.

Para Nietzsche se trata de un proceso de decadencia humana. Las antiguas razas nobles, a las cuales compara con los animales de rapiña ávidos de “botín y de victoria”, se han transformado en seres humanos débiles, al punto que le provocan asco. Entre esas razas superiores está desde luego “la magnífica *bestia rubia* que vagabundea codiciosa de botín y victoria”. La reiteración de este término podría conducir a una interpretación racista regional, es decir, alemana del concepto “razas nobles”. A lo que alude el filósofo es a los rasgos que caracterizan al espécimen de hombre germánico, pero que son propios de todas las razas nobles. La germánica es sólo una de ellas. Menciona otras: “las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos”⁵⁸; en cualquiera de éstas anida el orgullo de haber sido bárbaros, de haberse atrevido a todo. Este sentido de la transgresión de los límites estuvo cabalmente expresado en las palabras de Pericles en su famosa oración fúnebre dirigida a los atenienses: “hemos forzado a todas las tierras y a todos los mares a ser accesibles a nuestra audacia, dejando en todas partes monumentos imperecederos en bien y *en mal*”⁵⁹ (El subrayado es de Nietzsche).

57 Es importante aclarar que este término encierra un contenido antirreligioso, específicamente anticristiano, en un nivel superficial, pero alude en su nivel profundo a la transtocación de todos los valores.

De esta frase se desprende claramente que la frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios alude al Dios cristiano. Pero no es menos cierto, y hay que tenerlo presente de antemano, que el nombre de Dios y el Dios cristiano se emplean en el pensamiento de Nietzsche para designar el mundo sobrenatural. Dios es el nombre para el dominio de las ideas y los ideales. Este dominio de lo sobrenatural se considera desde Platón -mejor dicho: desde la última época griega y desde la interpretación cristiana de la filosofía platónica- como el verdadero mundo, el mundo real propiamente dicho. A diferencia del él, el mundo sensible es sólo el de esta vida, el variable y, por consiguiente el aparente, el irreal. El mundo de esta vida es el Valle de Lágrimas, a diferencia del Monte de la Bienaventuranza Eterna en la otra vida. Si, como todavía hace Kant, denominamos físico el mundo sensible en su más amplia acepción, el mundo suprasensible es el mundo metafísico. La frase «Dios ha muerto» significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó. Nietzsche entiende su propia filosofía como movimiento contrario a la metafísica, es decir, para él, contra el platonismo.

Sendas perdidas, Losada, Buenos Aires 1960, 2ª ed., p. 179-180.

58 Nietzsche, 1992: 55.

59 *Ibidem*.

Resuenan en las siguientes palabras la contraposición entre la irresponsabilidad para con uno mismo del esclavo, del vil, del vulgo, y la asunción del riesgo y de la vida por parte del noble⁶⁰:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores, este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí -forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar- su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo -su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto «nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices».⁶¹

Hay todavía para Nietzsche una especie humana a la que considera la “más despreciable: el último hombre”. Es despreciable porque emergió después de la proclama del nihilismo y, dotado de toda clase artimañas, seduce al rebaño prometiéndole la felicidad. Zaratustra los presenta de la siguiente manera:

La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.

“Nosotros hemos inventado la felicidad” -dicen los últimos hombres, y parpadean⁶².

60 Nietzsche no pudo captar que la misma audacia podía estar en la oposición del mediocre con respecto al santo o al pecador de la concepción cristiana.

61 Nietzsche, *ibídem*: 50.

62 Nietzsche, /1992: 39-40.

No son hombres “sapiantísimos” pues no miran de frente y con audacia, sólo “parpadean” a las masas dóciles. Ante éstas, el discurso de Zaratustra fracasa, porque en lugar de que el último hombre les produzca asco, la vil muchedumbre, los “necios”, “el rebaño”,⁶³ anhela ser el último hombre.

La propuesta nietzscheana es la negación y execración de este *hombre* con minúscula y la presentación del *superhombre*, como ideal supremo de realización. He aquí la escena de su revelación:

Quando Zaratustra llegó a la primera ciudad, situada al borde de los bosques, encontró reunida en el mercado una gran muchedumbre: pues estaba prometida la exhibición de un volatinero. Y Zaratustra habló así al pueblo: Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?⁶⁴.

Se trata, pues, de una misión humanística: *el hombre* con minúscula, envilecido y caído⁶⁵ debe ser sustituido por el *superhombre*, un nuevo ideal de realización humana. Ese superhombre no es Zaratustra; éste se reduce a ser su profeta. El superhombre no existe todavía sobre la faz de la tierra, sino tan sólo premonitoriamente anunciado por las razas superiores mencionadas que están en decadencia. Es la imagen, el modelo, la propuesta humanística nietzscheana.

Al superhombre lo caracteriza Nietzsche con varias metáforas: “guerrero”, “mar”, “rayo”, pero hay una favorita, “estrella”, “estrella danzarina”. El último hombre que predica la felicidad nunca podrá ser una estrella que surca en lo alto. El superhombre no sólo “sube a lo alto”⁶⁶, sino que por eso mismo es un incomprendido por el rebaño. Él es un “solitario”, un “despreciador”, una “estrella”, un “creador” que ama el peligro y el juego.

63 Ibídem: 101.

64 Ibídem: 34.

65 “¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y aun ahora es el hombre más mono que cualquier mono” (Ibídem: 34).

66 Ibídem: 103.

Se configura, entonces, una escala ontológica: el animal, el hombre (el rebaño y el último hombre) y el superhombre. Por eso mismo, hay una exigencia de ascensión en pos de una meta más allá del hombre:

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?⁶⁷

A pesar de la polar oposición con el humanismo medieval, hay algo común a todas las concepciones descritas: el hombre está en proceso de formación en relación a una meta, a un modelo ideal de realización, sea éste el *áristos* griego, el santo medieval, el humanista renacentista, el hombre ilustrado kantiano, el hombre que asciende a la universalidad hegeliano, el superhombre nietzscheano o el hombre nuevo marxista. Pero el marxismo, como se vio anteriormente, relaciona íntimamente su propuesta humanista con el lenguaje. Sin embargo, ninguna de estas concepciones teóricas profundiza en la relación formación humana y lenguaje, como lo forjan las filosofías contemporáneas, sobre todo a partir de Heidegger.

2.5. La idea de formación en la filosofía contemporánea.

La reflexión filosófica nos muestra que se preocupó de diversos y preferentes problemas a lo largo de su historia. Mientras los griegos se interrogan sobre el ser de la realidad, a los medievales les interesa el destino del hombre con respecto a Dios. El Renacimiento se ocupa también del destino del hombre pero con respecto a sí mismo. La filosofía moderna pretende fundar el conocimiento cierto y válido, de manera que pueda dominar la naturaleza externa mediante la ciencia y la técnica y sondear en la subjetividad que la posibilita. El tema de la filosofía contemporánea que se instaura en el s. XX e inicia el nuevo milenio es el lenguaje. Rorty nos habla del “giro lingüístico”⁶⁸, Habermas propone un modelo de comprensión de la problemática social y ética del hombre contemporáneo a partir de una reflexión sobre la comunicación lingüística y Vattimo se quedó corto cuando afirmó que la *koiné* de la filosofía

67 *Ibidem*: 34.

68 RORTY, Richard. *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1967/90.

de los ochenta era el lenguaje, pues esta continúa siendo la interrogante fundamental del siglo presente.

¿Cuál fue el punto de partida de esta revolución que tiene mayores dimensiones y consecuencias que la “revolución copernicana” decantada por Kant? Desde luego que se pueden señalar antecedentes que llegan a Herder, Schleiermacher, Dilthey y Humboldt. Pero la publicación de *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger marca un hito del pensamiento filosófico y de la reflexión sobre el lenguaje en particular.

2.5.1. Hombre, lenguaje y formación en la filosofía existencial.

La interrogante que le interesa a Heidegger y que había sido olvidada por la filosofía occidental es la pregunta por el sentido del ser. Pero el ser no puede ser interpelado por el filósofo para dilucidarla; por esta razón inicia su indagación por una analítica del único ser que se pregunta por el sentido del ser, es decir, del hombre concreto, el ser existente, al que denomina *Dasein*, *Ser-ahí*. Se trata, pues, de una filosofía no de la esencia o concepto del hombre, sino del hombre existente, real y concreto. Esto no significa que se trate del individuo, pues desde Aristóteles no se posible hacer ciencia sobre lo individual. ¿Cómo es posible una filosofía del hombre existente, es decir, concreto, sin que se caiga en la simple descripción del ente individual? Nos sirve para despejar esta incógnita la noción de universal concreto de Hegel⁶⁹ quien

69 Término que en la filosofía hegeliana matiza la oposición entre abstracto y concreto. En contra de la tesis generalmente admitida según la cual lo universal es necesariamente abstracto, Hegel sustenta que el universal puede ser abstracto o concreto. Según Hegel, la noción de universal abstracto, que es la propia del entendimiento, se refiere a lo meramente común a varios particulares, y por ello no puede afrontar el pensamiento de la contradicción, razón por la que un pensamiento basado en esta noción se limita a entender la realidad de manera parcial y estática, ya que dicha concepción de lo universal depende todavía de lo particular. Pero si desde la perspectiva, no del entendimiento, sino de la razón, negamos dialécticamente lo particular, obtenemos el concepto con todas sus determinaciones, lo que es llamado por Hegel un universal concreto. Es decir, según Hegel, el universal concreto es la síntesis dialéctica de lo meramente general abstracto y de lo particular. Como síntesis dialéctica efectúa una superación (*Aufhebung*) de ambos términos opuestos, yendo más allá de la mera abstracción y más allá de la mera particularidad, alcanzando la universalidad y la concreción. En la explicación de esta noción Hegel toma el concepto de lo concreto a partir de su significado etimológico, como *con-crescere* («lo que crece con»), lo que le permite expresar que el universal concreto aparece como el concepto en su plenitud, entendido en su totalidad y en su despliegue que incorpora todas sus ricas determinaciones y contenidos sin depender ya de lo meramente particular (Diccionario de filosofía Herder, 1996).

distingue entre lo universal abstracto y concreto. La ontología del Ser-ahí es la de un universal concreto.

Si el ser humano fuera concebido como una esencia, su definición sería suficiente para comprenderlo. Pero el hombre es ante todo un existente que hace, es un agente en el mundo. ¿En qué consiste la agencia fundamental del hombre, diferente de la de los animales que pueden “hacer” cosas tan extraordinarias como una colmena y que poseen una capacidad y fuerza de movimiento superior a la de los débiles humanos? Para responder adecuadamente a esta interrogante, debemos formular previamente otra interrogante: ¿Cuál es la estructura esencial de este “ser ahí”? Este centro estructural de “ser ahí” es el “estado abierto” del mismo⁷⁰. “Este ente -dice Heidegger- ostenta en su más peculiar ser el carácter del ‘estado de no cerrado’. La expresión ‘ahí’ mienta este esencial ‘estado abierto’⁷¹.”

La expresión “estado abierto” puede inducirnos a concebir al hombre como un ente pasivo, en contradicción con lo anteriormente afirmado. El estar abierto de ese centro de la estructura del ser humano es la *cura*, palabra latina que significa cuidado. Este no es un existencial más del hombre, sino el centro estructural del mismo. “La totalidad de este todo estructural se desembozó como cura. En ésta se halla encerrado el ser del “ser ahí”, nos dice Heidegger⁷². Advirtamos lo que nos dice el filósofo: el ser el hombre es la cura. Por esta razón, la exégesis de la cura nos conduce al núcleo del ser humano. No es extraño que la explicación de la misma sea introducida con la narración de la fábula sobre Cura, que sirve para discriminar el ser del hombre de ser de los dioses o de los animales. El ser humano es cura, porque está proyectando su ser en el mundo. Estando proyectado al mundo, el Dasein es pre-ocupación, no en el sentido de temor, sino en el de estar **ocupado** hacia algo, **entregado** hacia una proyección. Esta entrega proviene del hecho de que el “ser ahí” es

70 Hemos **encontrado** la constitución fundamental del ente tem-tico, el “ser en el mundo”, cuyas estructuras esenciales centramos en el “estado abierto” (SZ: 253).

71 SZ: 149-50.

72 SZ: 253.

un ente al que “le va” su ser mismo⁷³. El estar entregado hacia su proyección, el que en esa entrega le vaya su ser mismo, nos muestra un hombre que hace su propio destino al estar proyectado a la apertura del mundo. De esta su proyección “interesada” depender qué ser es en cada caso⁷⁴.

Ahora bien, si el hombre en su íntima constitución existe como “estado abierto”, ¿con respecto a qué se proyecta esta apertura? Una puerta está “abierta” con respecto al ingreso a una casa o al tránsito a otra habitación, o una vía está abierta con respecto al acceso hacia otros parajes. ¿Hacia qué está el hombre abierto? Se puede contestar fácilmente que el ser humano está abierto con respecto a los otros entes del mundo. Pero debemos preguntarnos qué tipo de relación se establece entre el Dasein y ese mundo y hacia qué aspecto de esos entes está abierto. Vayamos primero a la respuesta a la primera parte de esta interrogante.

El Da-sein está definido como un “ser-ahí”, lo que quiere decir que se constituye como un “ser en el mundo”. La primera imagen que puede sugerir la traducción literal de Da-sein (Da = ahí; sein = ser) es que mundo es el lugar donde está el existente humano. Derivada de esta interpretación, se podría concebir a los objetos de ese mundo, concebido como lugar, como el conjunto de cosas entre las cuales está el Dasein. Al Dasein se lo puede considerar, en este caso, como a un sujeto cuyo correlato son los otros entes, concebidos como objeto. Pues bien, para Heidegger la relación del “ser ahí” y el mundo difiere radicalmente de esta relación “objetiva” entre una *substantia cogitans* y una *res extensa* cartesianas, o entre un yo trascendental y su correlato noemático husserliano. La exégesis del Dasein abrirá un tipo de relación diferente de esta relación, pues el “ser en el mundo” parte de un existente y del hecho existencial de estar “en” el mundo. Por consiguiente, el “ser en el mundo” no es una categoría

73 En el comprender el “por mor de que” es co-abierto la significatividad que se funda en él. El “estado de abierto” del comprender abarca, en cuanto “estado de abierto” del “por mor de que” y la significatividad, con igual originalidad el íntegro “ser en el mundo”. La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El “por mor de que” y la significatividad son abiertos en el “ser ahí”, quiere decir: el “ser ahí” es un ente al que, en cuanto “ser en el mundo”, le va él mismo. 160-1

74 Esta es una concepción antípoda a la del sujeto puro desinteresado. Por el contrario, el hombre se proyecta a la comprensión de mundo totalmente interesado. Incluso la búsqueda del conocimiento conceptual, como lo apuntó Nietzsche en su primera intempestiva, es totalmente interesada.

como lo es la espacialidad en Aristóteles o Kant, sino que es un carácter de la estructura del Dasein, un *existenciarlo*⁷⁵. No se trata, pues, de una correlación que se la pueda establecer circunstancialmente y a voluntad, sino de que en la condición misma de “estar abierto” se efectúa intrínsecamente la particular estructura del Dasein que consiste en su “ser en el mundo”. Desde esta perspectiva debemos entender que mundo es aquello a lo que se abre el Dasein, aquello a lo que se proyecta su intencionalidad como cuidado.

El mundo, pues, está constituido por una serie de entes “intramundanos” hacia los cuales el “ser ahí” se pro-eyecta y, de esta manera, “pro-eyectándose”, el Dasein “vive” en un mundo. ¿Cuál es la específica relación que se establece entre este “ser ahí” y los entes intramundanos hacia los cuales se pro-eyecta? No es la relación cognoscitiva del sujeto, como anteriormente se aclaró, sino la de un existente que es el único que se pregunta por el ser. Siendo esto así, se puede comprender una afirmación nuclear de la filosofía heideggeriana, y es que “este ente pueda comprenderse como siendo su “destino” estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él”⁷⁶ (El enfatizado es de W.N.).

De por medio no está la simple constatación de un tipo especial de relación entre “ser ahí” y los entes intramundanos, sino el reconocimiento de un “destino” del mismo “ser ahí”: el destino de “estar vinculado” a algo. El ser humano tiene **como destino el estar vinculado a los otros entes**. Pero ¿a qué aspecto de esos entes está el “ser ahí” así ligado? Al “**ser de los entes**”. El hombre se vincula primaria y fundamentalmente con “el ser de...”, vale decir, que el existente humano se orienta ante todo hacia “el ser de los entes” y no hacia sus categorías cognoscitivas. Se podría decir desde otra perspectiva que, para el ser humano, no es posible comprender nada sin que previamente no se lo comprenda como ser (pregunta por “el ser”) y, simultáneamente como ser algo (pregunta por “el ser del ente”). Sin lugar a dudas que este existente humano está unido a su entorno biológico desde sus raíces mismas, como lo imagina Hebel, pero, para el “ser en el mundo”, los otros entes no constituyen

75 “Ser en”, en nuestro sentido, mienta, por lo contrario, una estructura del ser del “ser ahí” y es un “existenciarlo” (SZ: 66).

76 SZ: 68.

primaria y existencialmente un entorno biológico estimulante ante el cual se reacciona con respuestas de índole neuro-biológica; los entes intramundanos se le abren como “siendo tales entes”, lo cual, a su vez, presupone que ante todo “son” y, al ser, son algo⁷⁷.

El contacto más próximo del Dasein con el mundo es con las cosas. Siendo contacto existencial, no es un contacto con mediación de los conceptos o esencias, sino que se trata de una correlación vital, práctica. Lo que se abre al Dasein es la *significatividad* de las cosas como utensilios. El ser de los entes cosas es el de “ser-a-la-mano”; su carácter es el de ser manipulables, su manualidad. Un martillo no se abre como una esencia universal que se expresa con una definición, sino como un utensilio que sirve “para algo”, por ejemplo, para clavar un clavo. El ser del martillo se muestra, pues, a través del “para qué” de su servibilidad. Pero este “para qué” está a su vez inmerso en una red más amplia de significaciones de servibilidad, dentro de la red “herramientas de carpintería”, por ejemplo. Así martillo, en la red de herramientas de carpintería, estará en el plexo de significatividades “destornillador, escoplo, cepillo”, etc. Esta apertura del significado de la servibilidad de las cosas depende de la orientación de la acción del hombre. El martillo puede abrirse como un instrumento para descalabrar a alguien, si la orientación de la acción humana es eliminar a otro prójimo; en este caso, la apertura de la significatividad se efectuará en la jerarquía de cosas para matar, cuchillo, pistola, etc.

Pero los objetos que le aparecen al Dasein en este entramado de significaciones no le surgen como mero conjunto de cosas, sino, justamente porque están dentro de un orden de jerarquías con respecto a la finalidad última de su servibilidad, se manifiestan también como valores relativos a dicha jerarquía. Con respecto a los mismos, el Dasein tiene una “disposición afectiva” pues el significado de los objetos y del mundo le “atañe” o, como dijimos anteriormente, le va su ser mismo en ello.

77 El ser humano, todo ser humano, posee la competencia existencial preontológica de estar proyectado hacia el ser de los entes intramundanos, porque posee la concepción preontológica del ser en cuanto tal. Dice Heidegger: “nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser -dice Heidegger-. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a formar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando preguntamos ¿qué es ser?”, nos mantenemos en cierta comprensión de “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que “es” significa. *Esta comprensión del ser, de “término medio” y vaga, es un factum*” (SZ: 15).

Ahora bien, si el hombre se proyecta a la apertura de la significatividad de las cosas, de los otros seres humanos o, incluso, de sí mismo, esta apertura es en su fundamento último un *comprender* significatividades. El comprender se enraíza entonces en la relación básica del hombre y el mundo. Al comprender el mundo, la mundanidad se constituye para el ser humano⁷⁸. Sin el comprender, no habría mundo ni hombre concebido como un "ser ahí". El comprender es, pues, un existenciario que trasciende el significado como comprensión intelectual, porque se arraiga en la profunda raíz del ser del hombre en cuanto proyecto en el mundo⁷⁹. En la ontología heideggeriana, comprender se refiere pues a la relación primaria del existente humano como proyectado al mundo. *Comprender* -dice Gadamer, interpretando a Heidegger⁸⁰ es *la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo ... Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma*⁸¹.

Estas palabras de Gadamer merecen un comentario. "Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma". Si la vida del hombre es un hacer, entonces este hacer primario es proyectarse a la comprensión del ser de los entes, lo cual implica "la comprensión de mis posibilidades (que) en definitiva (es) una comprensión de mi propio ser"⁸². Si tradujéramos esto a la concepción nietzscheana, diríamos que la voluntad de poder del hombre lo proyecta en este comprender existencial de manera tal que se juega totalmente su ser

78 Los animales no existen, sólo son; estos entes, por consiguiente, carecen de mundo.

79 *El comprender es el ser existenciario del 'poder ser' peculiar del 'ser ahí' mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el 'en donde' del ser consigo mismo.* En cuanto es el 'abrir' que es, el comprender concierne siempre a la total estructura fundamental del 'ser en el mundo'. En cuanto 'poder ser', es en cada caso el 'ser en' 'poder ser en el mundo'" (Gadamer, 1975/77: 162).

80 Heidegger se expresa con los siguientes términos; para su plena intelección se ha de tener que "por mor de que" significa por amor de que, pues el traductor utilizó el arcaísmo mor: El 'ser ahí' es, existiendo, su 'ahí', quiere decir en primer término: el mundo es ahí; su 'ser ahí' es el 'ser en'. Y este es igualmente 'ahí', a saber, como aquello por mor de lo que es el 'ser ahí'. En el 'por mor de que' es co-abierta la significatividad que se funda en él. El 'estado de abierto' del comprender abarca, en cuanto 'estado de abierto' del 'por mor de que' y la significatividad, con igual originalidad el íntegro 'ser en el mundo'. La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El 'por mor de que' y la significatividad son abiertos en el 'ser ahí', quiere decir: el 'ser ahí' es un ente al que, en cuanto 'ser en el mundo', le va él mismo" (Ib:160-1).

81 Gadamer: 1975/77: 324.

82 Maite Saarf Navarro, Dic. Herder.

humano: en términos heideggerianos, nos referiremos a la relación entre el proyectarse “por mor de que”, vale decir, con compromiso total, de manera que en esta aventura primordial le “va él mismo”, se juega su ser⁸³. En el comprender, el hombre se juega su ser. Y su mundo.

Ahora bien, el ser humano se proyecta hacia la apertura de la significatividad de los entes intramundanos y en esta proyección se juega su ser. La cura obra el hecho de que el hombre juegue su ser al proyectarse al mundo. Este hecho implica que el hombre es libre en esta su proyección. En efecto, dice Heidegger: “La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la ‘proyección’), es una ‘obra’ de la cura. De un modo igualmente original define la ‘cura’ aquella forma fundamental de este ente con arreglo al cual es entregado al mundo de que se cura (el ‘estado de yecto’)”⁸⁴.

El hombre, por consiguiente, no está determinado en el sentido de su proyección, sino que es un ser libre para proyectarse hacia sus posibilidades más propias o, por el contrario, hacia las más impropias. A esta dicotomía la denomina autenticidad o inautenticidad existencial. En el primer caso, el hombre “empuña ‘el por mor de qué propio’”, en el segundo se abandona a la influencia de el otro anónimo⁸⁵.

Hay otro implícito fundamental en esta teoría. Si el hombre se proyecta hacia su ser más propio o hacia su ser más impropio, esta proyección nos conduce hacia un “fundamento ontológico original de la existencialidad del ‘ser ahí’ [que] es la ‘temporalidad’”. Únicamente partiendo de ella se torna existencialmente comprensible la articulada totalidad estructural del ‘ser ahí’, de la cura”⁸⁶.

83 “La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El ‘por mor de que’ y la significatividad son abiertos en el ‘ser ahí’, quiere decir: el ‘ser ahí’ es un ente al que, en cuanto ‘ser en el mundo’, le va él mismo” (SZ: 160-1).

84 SZ: 219-20.

85 Se continúa con una oposición valorativa entre las actitudes humanas: magnánimo o villano griego, santo o pecador cristiano, grey o superhombre nietzscheano, amo o esclavo hegeliano, revolucionario o burgués marxista, etc.

86 SZ: 256.

El problema de la temporalidad es central en la ontología heideggeriana. Al comienzo de *Ser y tiempo* nos dice:

El “ser ahí” *es* en el modo de, siendo, comprender lo que se dice “ser”. Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el “ser ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es el *tiempo*. Este tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser⁸⁷.

En efecto, el “ser ahí” se concibe a sí mismo como proyecto, es decir, como arrojado hacia adelante, no a lo que es, sino a sus posibilidades más propias. Por esto, la exégesis del núcleo del hombre como “cuidado”, en el sentido antes anotado, concibe al Dasein como proyectado hacia la **anticipación** de su totalidad. Esta es una concepción ec-sistencial de “ser ahí”, pues el hombre está pensado no como una cosa entre las cosas, sino como un proyecto. Siendo proyecto, “El ‘ser ahí’ tiene que ‘llegar a ser’ él mismo lo que a’n no es” (SZ: 266). Este tránsito del Dasein es evidentemente su temporalidad. Su incompletud se totalizará en un trayecto hacia el futuro, partiendo desde un pasado y caminando por un presente, al encuentro del Ser. De aquí proviene la preminencia del futuro al que se aspira, pues el pasado ya no es y el presente se transforma en pasado al sólo detenerse a considerarlo. Es el futuro, pues, el que confiere sentido a la proyección del ‘ser ahí’ como deambulamiento hacia su per-fección, es decir, hacia su totalización.

Ahora bien, ¿cuál es el punto o momento de totalización del Dasein? “Con su muerte -dice Heidegger- el ‘ser ahí’ ha ‘llegado a la plenitud de su carrera’ (SZ: 267). Adviértase que se habla de “plenitud”, no de “fin” de la carrera de la existencia. La muerte, en efecto, más que fin (finar) u ocaso de la existencia, con su carga connotativa negativa, es ante todo la meta positiva, el acabamiento al que se corre, la **per-fección** de la existencia. Por esta razón el hombre es radical e ineludiblemente un “ser para la muerte”. Sin embargo, se han de evitar las connotaciones trágicas de este aserto y con mayor razón las supuestas implicaciones heroicas. La muerte para Heidegger no es un mero correlato temporal del nacimiento, ni un evento que se pretende provocar; es simplemente el *límite* irrebalsable del “poder ser” del cuidado.

87 SZ: 27.

El finar mentado con la muerte no significa un “haber llegado al fin” el “ser ahí”, sino un “ser relativamente al fin” de este ente. La muerte es un modo de ser que el “ser ahí” toma sobre sí tan pronto como es. “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir” (Der Ackermann aus Böhmen) (SZ: 268).

El hombre, pues, es un “ser para la muerte” porque, siendo esencialmente “poder ser”, la muerte es el “poder ser” “más peculiar, irreferente e irrebasable” (SZ: 274). El acaecer de la muerte es la meta del “estar abierto” del Dasein y es también el acontecimiento por el que el Dasein deja totalmente de “estar abierto”.

Se comprende ahora, una vez eliminado todo matiz patético, por qué el “ser para la muerte” atraviesa de parte a parte el movimiento de temporalización del *Dasein*. Lo “propio” del *Dasein* le viene conferido justamente por la muerte. Y esto por el “ser para la muerte” es la única posibilidad de una perspectiva totalizante del “ser ahí”; la única que orienta la sucesión uniforme de los instantes, y sobre todo porque la muerte revela, al tiempo que establece una frontera infranqueable, aquello que constituye su “esencia plenaria” (Q.I. p.g. 35): su “ipseidad” y, a la vez, aquello “a propósito de lo cual” el “ser ahí” existe, es decir, el mundo, la apertura del Ser (Schérer, 1975: 98).

Estamos ahora en el punto donde podemos regresar al tema del presente trabajo, el de la formación, desde la profundidad del núcleo del ser humano⁸⁸. Aunque es verdad que en *SZ* Heidegger no tematiza el concepto de formación, *bildung* (lo hará trece años más tarde como lo estudiaremos luego), está en realidad implicándolo al considerar que la esencia humana es proyectarse en su temporalidad hacia sus posibilidades más propias o impropias. Ante todo porque la proyección del ser humano en su temporalidad constituye el proceso y la acción de su autoformación. Asimismo, la capacidad de elección de la propia proyección humana implica que él está en la posesión de orientar sus posibilidades, es decir, de orientar su autoformación.

88 Como apunta Vattimo, al asumir la muerte de esta manera, se abren las posibilidades de la vida: “Vale decir que, según el Heidegger de *SZ*, siendo la muerte el futuro totalizante más propio del “ser ahí”, el asumirla como tal y no como un simple suceso irremediable le permite aceptar y proyectarse a “todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades” (1985/87: 45).

Esta es la tesis que sustenta Bernard Honoré en su importante libro *Sens de la formation Sens de l'être. En chemin avec Heidegger* (1990). Dice así:

L'ensemble des structures de l'existence –dice– constituant (*Verfassen*) l'être de l'étant que existe, nous a donné à comprendre qu'il forme l'être de l'étant, qu'il est en formation. Nous considérons donc que la formation caractérise l'existence. Elle es un existencial. Si les caractères du *Dasein* sont le manières possible d'être (*mögliche Weisen zu sein*), les caractères du *Dasein-en-forme*, de l'être-homme, sont à la fois des manières possibles d'être et de former. L'essence de l'être-homme tient autant de son *avoir-former* que de son avoir-à-être. L'être-homme est et forme tant qu'il existe, ce qui le différence essentiellement de tout autre étant.

«L'Étant pour qui il y va en son être de cet être-même se rapporte a son être-comme à sa possibilité authentique». En tant que *Dasein-en-forme*, l'être-homme se rapporte à son être-en-forme comme a sa nécessité la plus propre en tant que condition de sa possibilité⁸⁹.

No se trata sólo de una caracterización del hombre, sino que para Honoré la formación es un existencial del ser-ahí. El hombre, al ser-ahí, es precisamente un ser-en-formación. Ser hombre significa formarse, autoformarse como hombre. Este proyecto en su autoformación puede estar orientado hacia su autenticidad plena o no. El hombre es libre para autoformarse auténtica o inauténticamente.

Como lo anunciamos anteriormente, Heidegger reflexiona específicamente sobre el tema de la formación, *bildung*, en *La doctrine du Platon sur la vérité* (1942/68). Efectúa en esta obra una interpretación muy original sobre el mito de la caverna, relacionando dos temas que son centrales en el presente trabajo:

89 Honoré, 1990: 19. He aquí la traducción: "El conjunto de las estructuras de la existencia que constituyen (*Verfassen*) el ser del ente que existe [del hombre], nos ha dado a comprender que forma el ser del ente, que él está en formación. Consideramos, por consiguiente, que la formación caracteriza la existencia. Es un existencial. Si los caracteres del Hombre son las maneras posibles de ser (*mögliche Weisen zu sein*), las características del Hombre-en-formación, del ser-del hombre, tienen tanto de su *tener-que-formar* como de su tener-que-ser. El ser-del hombre es y se forma en tanto que existe, lo que lo diferencia esencialmente de todo otro ente. "El ser a quien le va el ser de su ser mismo se relacione con su ser como a su posibilidad auténtica". En tanto que *Dasein-en-formación*, el ser-hombre se relaciona a su ser-en-formación como a su necesidad la más propia en tanto que condición de su posibilidad".

formación y verdad. Desde nuestro punto de vista, este análisis nos interesa no tanto como una interpretación de la obra de Platón, sino como una de los más lúcidos análisis del concepto de formación. Esto nos obliga a detenernos en el mismo y a iniciar su tratamiento con la lectura de dicho mito. El diálogo se efectúa entre Platón y Glauco⁹⁰.

—Ahora imagínate nuestra naturaleza, por lo que se refiere a la ciencia, y a la ignorancia, mediante la siguiente escena. Imagina unos hombres en una habitación subterránea en forma de caverna con una gran abertura del lado de la luz. Se encuentran en ella desde su niñez, sujetos por cadenas que les inmovilizan las piernas y el cuello, de tal manera que no pueden ni cambiar de sitio ni volver la cabeza, y no ven más que lo que está delante de ellos. La luz les viene de un fuego encendido a una cierta distancia detrás de ellos sobre una eminencia del terreno. Entre ese fuego y los prisioneros, hay un camino elevado, a lo largo del cual debes imaginar un pequeño muro semejante a las barreras que los ilusionistas levantan entre ellos y los espectadores y por encima de las cuales muestran sus prodigios.

—Ya lo veo, dijo.

—Piensa ahora que a lo largo de este muro unos hombres llevan objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, y de mil formas distintas, de manera que aparecen por encima del muro. Y naturalmente entre los hombres que pasan, unos hablan y otros no dicen nada.

—Es esta una extraña escena y unos extraños prisioneros. dijo.

—Se parecen a nosotros, respondí. Y ante todo, ¿crees que en esta situación verán otra cosa de sí mismos y de los que están a su lado que unas sombras proyectadas por la luz del fuego sobre el fondo de la caverna que está frente a ellos?

—No, puesto que se ven forzados a mantener toda su vida la cabeza inmóvil.

—¿Y no ocurre lo mismo con los objetos que pasan por detrás de ellos?

—Sin duda.

—Y si estos hombres pudiesen conversar entre sí, ¿no crees que creerían nombrar a las cosas en sí nombrando las sombras que ven pasar.

—Necesariamente.

90 En la traducción que poseo se denomina Glaucón. La traducción que copio también utiliza este apelativo.

- Y si hubiese un eco que devolviese los sonidos desde el fondo de la prisión, cada vez que hablase uno de los que pasan, ¿no creerían que oyen hablar a la sombra misma que pasa ante sus ojos.
- Sí, por Zeus, exclamó.
- En resumen, ¿estos prisioneros no atribuirán realidad más que a estas sombras?
- Es inevitable.
- Supongamos ahora que se les libre de sus cadenas y se les cure de su error; mira lo que resultaría naturalmente de la nueva situación en que vamos a colocarlos. Liberamos a uno de estos prisioneros. Le obligamos a levantarse, a volver la cabeza, a andar y a mirar hacia el lado de la luz: no podrá hacer nada de esto sin sufrir, y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras antes veía. Te pregunto qué podrá responder si alguien le dice que hasta entonces sólo había contemplado sombras vanas, pero que ahora, más cerca de la realidad y vuelto hacia objetos más reales, ve con más perfección; y si por último, mostrándole cada objeto a medida que pasa, se le obligase a fuerza de preguntas a decir qué es, ¿no crees que se encontrará en un apuro, y que le parecerá más verdadero lo que veía antes que lo que ahora le muestran?
- Sin duda, dijo.
- Y si se le obliga a mirar la misma luz, ¿no se le dañarían los ojos? ¿No apartará su mirada de ella para dirigirla a esas sombras que mira sin esfuerzo? ¿No creerá que estas sombras son realmente más visibles que los objetos que le enseñan?
- Seguramente.
- Y si ahora lo arrancamos de su caverna a viva fuerza y lo llevamos por el sendero áspero y escarpado hasta la claridad del sol, ¿esta violencia no provocará sus quejas y su cólera? Y cuando esté ya a pleno sol, deslumbrado por su resplandor, ¿podrá ver alguno de los objetos que llamamos verdaderos?
- No podrá, al menos los primeros instantes.
- Sus ojos deberán acostumbrarse poco a esta región superior. Lo que más fácilmente verá al principio serán las sombras, después las imágenes de los hombres y de los demás objetos reflejadas en las aguas, y por último los objetos mismos. De ahí dirigirá sus miradas al cielo, y soportará más fácilmente la vista del cielo durante la noche, cuando contemple la luna y las estrellas, que durante el día el sol y su resplandor.
- Así lo creo.
- Y creo que al fin podrá no sólo ver al sol reflejado en las aguas o en cualquier otra parte, sino contemplarlo a él mismo en su verdadero asiento.
- Indudablemente.

- Después de esto, poniéndose a pensar, llegará a la conclusión de que el sol produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y es en cierto modo la causa de lo que ellos veían en la caverna.
- Es evidente que llegará a esta conclusión siguiendo estos pasos.
- Y al acordarse entonces de su primera habitación y de sus conocimientos allí y de sus compañeros de cautiverio, ¿no se sentirá feliz por su cambio y no compadecerá a los otros?
- Ciertamente.
- Y si en su vida anterior hubiese habido honores, alabanzas, recompensas públicas establecidas entre ellos para aquel que observase mejor las sombras a su paso, que recordase mejor en qué orden acostumbran a precederse, a seguirse o a aparecer juntas y que por ello fuese el más hábil en pronosticar su aparición, ¿crees que el hombre de que hablamos sentiría nostalgia de estas distinciones, y envidiaría a los más señalados por sus honores o autoridad entre sus compañeros de cautiverio? ¿No crees más bien que será como el héroe de Homero y preferirá mil veces no ser más «que un mozo de labranza al servicio de un pobre campesino» y sufrir todos los males posibles antes que volver a su primera ilusión y vivir como vivía?
- No dudo que estaría dispuesto a sufrirlo todo antes que vivir como anteriormente.
- Imagina ahora que este hombre vuelva a la caverna y se siente en su antiguo lugar. ¿No se le quedarían los ojos como cegados por este paso súbito a la obscuridad?
- Sí, no hay duda.
- Y si, mientras su vista aún está confusa, antes de que sus ojos se hayan acomodado de nuevo a la obscuridad, tuviese que dar su opinión sobre estas sombras y discutir sobre ellas con sus compañeros que no han abandonado el cautiverio, ¿no les daría que reír? ¿No dirán que por haber subido al exterior ha perdido la vista, y no vale la pena intentar la ascensión? Y si alguien intentase desatarlos y llevarlos allí, ¿no lo matarían, si pudiesen cogerlo y matarlo?
- Es muy probable.
- Ésta es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de nuestra condición. La caverna subterránea es el mundo visible. El fuego que la ilumina, es la luz del sol. Este prisionero que sube a la región superior y contempla sus maravillas, es el alma que se eleva al mundo inteligible. Esto es lo que yo pienso, ya que quieres conocerlo; sólo Dios sabe si es verdad. En todo caso, yo creo que en los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que percibimos con dificultad, pero que no podemos contemplar sin concluir que ella es la causa de todo lo bello y bueno que existe. Que en

el mundo visible es ella la que produce la luz y el astro de la que procede. Que en el mundo inteligible es ella también la que produce la verdad y la inteligencia. Y por último que es necesario mantener los ojos fijos en esta idea para conducirse con sabiduría, tanto en la vida privada como en la pública.

–Yo también lo veo de esta manera, dijo, hasta el punto de que puedo seguirte. [. . .]

–Por tanto, si todo esto es verdadero, dije yo, hemos de llegar a la conclusión de que la ciencia no se aprende del modo que algunos pretenden. Afirman que pueden hacerla entrar en el alma en donde no está, casi lo mismo que si diesen la vista a unos ojos ciegos.

–Así dicen, en efecto, dijo Glaucón.

–Ahora bien, lo que hemos dicho supone al contrario que toda alma posee la facultad de aprender, un órgano de la ciencia; y que, como unos ojos que no pudiesen volverse hacia la luz si no girase también el cuerpo entero, el órgano de la inteligencia debe volverse con el alma entera desde la visión de lo que nace hasta la contemplación de lo que es y lo que hay más luminoso en el ser; y a esto hemos llamado el bien, ¿no es así?

–Sí.

–Todo el arte, continúe, consiste pues en buscar la manera más fácil y eficaz con que el alma pueda realizar la conversión que debe hacer. No se trata de darle la facultad de ver, ya la tiene. Pero su órgano no está dirigido en la buena dirección, no mira hacia donde debiera: esto es lo que se debe corregir.

–Así parece, dijo Glaucón⁹¹.

Este mito puede analizarse desde varias perspectivas: la epistemológica, la que se detiene en la transición entre los grados del saber, desde el engaño de los sentidos que tienen aquellos encadenados que sólo ven las sombras que reflejan las figuras de las cosas en el fondo de la caverna, pasando por la opinión de los que advierten que se trata de sombras de figuras hasta la intelección de las ideas de los que salen de la caverna. Puede también analizarse desde el punto de vista ontológico: de la falsa realidad en el fondo de la caverna hasta la verdadera realidad afuera. A Heidegger le interesa la tercera perspectiva, la educativa. La educativa *stricto sensu*, no la pedagógica, la del proceso de autoformación y no la del papel que juega el maestro. Lo relevante desde el enfoque educativo es que se produce un proceso de transición, un

91 República VII, 514a-517c y 518b-d.(R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, p. 26-30).

pasaje, un ir y venir dentro de la caverna, como dice Honoré⁹², que se orienta a la salida de la misma para afrontar el encegucimiento producido por los rayos del sol fuera de la caverna.

El inicio de esta etapa, de esta transición, es el cambio de orientación, de la visión del fondo de la caverna a la marcha hacia la salida. Se trata de un cambio total de dirección, de un reviraje de la existencia. Aquí reside la esencia de la oposición entre lo que Platón llamó la *paideia* y la *apaideusía*, términos intraducibles, según Heidegger : el único término alemán aproximado que encuentra es el *bildung*, 'formación' opuesto a la 'no formación'.

Une telle accoutumance, cependant, exige avant tout un changement de direction, par lequel l'âme tout entière est placée dans la ligne de son nouvel effort, de même que l'œil ne peut bien voir ni regarder de tous cotés que si le corps entier a d'abord pris place en un lieu favorable.

.... Parce que le changement de direction concerne l'homme dans son essence et qu'il s'opère donc au fond de son être. Ce qui veut dire que l'attitude (*Haltung*) décisive résultant du changement de direction doit se préciser et devenir un comportement (*Verhalten*) bien établi, à partir d'une relation soutenant déjà l'essence de l'homme. Cette nouvelle orientation, cette adaptation de l'être de l'homme au domaine qui lui est chaque fois assigné, constitue l'essence de ce que Platon appelle la *paideia*⁹³.

La *paideia* es, pues, el nombre que emplea Platón, que Heidegger considera que es traducible por *bildung*, 'formación' y que, en la actual reflexión sobre este importante concepto, podemos hacerlo corresponder con los conceptos de formación, autoformación o autoeducación⁹⁴. Toda *paideia* es autoformación, aunque la misma implique necesariamente participación existencial con otros seres humanos. Aun cuando las acciones en las que se participa puedan ser colectivas, una clase, una conferencia o un diálogo, por ejemplo, el acto mismo de asumir el proceso que nos perfecciona o deteriora es un acto personal, es profundamente personal.

92 1990: 174.

93 Heidegger, 1942: 440.

94 Gadamer (2000) dictó una conferencia con el título "La educación es educarse", es decir, autoeducación. Tomo este concepto porque me parece exacto con respecto a la idea de autotomación que Galvani resalta en su ensayo de 1991.

Este proceso concierne “al fundamento mismo de la condición humana”, resalta Heidegger traduciendo libremente a Platón⁹⁵. ¿Por qué la autoformación surge de los cimientos mismos de la condición humana? Porque se trata de una acción humana constituida por dos momentos: el cambio y el compromiso existencial con el cambio⁹⁶. En este sentido, el cambio surge desde el centro mismo del ser humano, de su proyección hacia un futuro, de su aprender a ser más, lo cual, metafóricamente, está figurado como la proyección hacia la salida de la caverna. Este cambio, esta *paideia*, no es un simple proceso, sino un acto asumido totalmente por el ser humano. Cuando este proceso y este acto de autoformación son auténticos, el hombre se juega el alma entera.

La verdadera formación ... se apodera y transfigura al alma misma, al alma toda entera, primero conduciendo al hombre al lugar de su esencia y habituándolo luego a estar allí⁹⁷.

¿Significa lo anterior que la no formación es la ausencia de cambio, cuando sabemos que no es posible para el ser humano permanecer en el estado de ausencia de cambio? En la metáfora del mito, pareciera que podemos concebir el estado de inercia al imaginar al hombre atado y coaccionado para ver sólo las sombras. Pero eso no puede suceder nunca en la existencia humana. El hombre puede rechazar el comprometerse con la autoformación en pos de su propia esencia y metafóricamente permanecer en un estado de confianza, de plácido confort, de lasitud espiritual, sujeto a las exigencias cotidianas y rutinarias, de aceptación sumisa de su condición de estar desorientado, sin búsqueda de horizonte nuevo.

95 Heidegger, *Questions I et II*: 441-2-

96 Heidegger no comenta la razón del cambio señalada por Platón: al prisionero se lo libera y se lo obliga “a levantarse, a volver la cabeza, a andar y a mirar hacia el lado de la luz”. En este caso, alguien externo al prisionero, un pedagogo griego, lo fuerza a ejecutar algo, cambiar la dirección de su visión. Esta explicación no sólo carece de interés para Heidegger, sino que colide con el fondo de la concepción de autoformación.

97 “La vrai formation, au contraire, saisit et transfigure l’âme elle-même, l’âme tout entière, en conduisant d’abord l’homme au lieu de son essence et en l’y accoutumant» (ibídem). En SZ Heidegger fue buscando expresiones que expresaran esta idea intensamente: «Le va en su ser mismo», «empuña» su acción, etc.

La literatura nos presenta muchas imágenes de conformismo, de satisfacción, de espíritu burgués, en oposición al inconformismo, la permanente insatisfacción, el espíritu revolucionario, oponiendo a una Yocasta y un Edipo, una Ismene y una Antígona, a un Raskolnikov y un Smerdiakov. En la literatura boliviana, Franz Tamayo nos ofrece una descripción de las dos actitudes en la imagen de un mismo personaje, Psiquis, la ninfa marina que oye el llamado de la autoformación y rememora su estado anterior de satisfacción y armonía:

PSIQUIS (A las Oceánides)

Yo dejé la dulzura
De la onda inviolada,
Y cual en otros días
Me seguisteis fraternas.
Un encantado arcano
Me halaga y me despierta.
Soplo de un mundo ignoto
Y afán de nuevo cielo,
Es un ansia infinita
Y un anhelo invencible.
Sobre los labios áridos
Una sed implacable,
Sobre los ojos vívidos
Es un sueño obsesor.
Y a ese sueño no basta
Toda la luz del cielo,
Y esa sed no satura
Todo el frescor del mar!
Vivía. Entre las olas
Del viejo mar reidor,
Ninfa de mármol vivo,
Mi voz de ola trémula
Despertaba a la aurora.
Final y occidental.
Yo di a los remansos
El verde misterioso
De mis ojos oscuros
Como esmeraldas negras.
El frescor de las grutas
Marinas es mi aliento,
Y la espumante risa
De la ola en las playas

Fue mi risa de rosa.
Oh días, oh armonías!
Fue en uno de eso días
Tan silentes y claros
Que la onda es más onda
Y el mar parece amar,
Cuando azorada y trémula
Sentí en el corazón
La dulce mordedura,
De una oruga divina,
De un gusano de luz.
Una sirena rosa
Cantaba junto a mí.⁹⁸

Platón se refiere a la actitud renuente al cambio, cuando nos muestra la resistencia que ofrecen los hombres encadenados a que se los libere. Prefieren permanecer viendo las sombras de las cosas a las que habían estado acostumbrados toda la vida. Pero la *paideia* acontece sólo cuando el alma siente esa mordedura de una oruga divina o de un gusano de luz que le roe las entrañas, que no le dejará vegetar junto a las sirenas rosas del viejo mar reidor, que la impelerá a dejar el mar de la armonía y a ascender al monte de la existencia auténtica. Se trata de un cambio, de un reviraje, de una transfiguración de toda el alma:

Comme toutefois l'être de la *paideia* réside dans la *periagoge oles tes phiques*, elle demeure constamment, en tant que revirement, une victoire remportée sur la a. La *paideia* ... [fait] ressortir un facteur essentiel, à savoir précisément cette victoire de tous les instants sur l'absence de formation⁹⁹.

El término griego emplea Platón es muy gráfico. *Periagóge*, contiene el prefijo *peri*, alrededor, que nos indica de una vuelta de 180°, de un cambio radical; asimismo *agóge* es de la misma raíz que *agon*, lucha, combate. Los atletas se enfrentaban en el *agon*, los héroes trágicos transcurrían la *agonía*, la lucha en las situaciones límites. Pero es un cambio total, el combate de los combates de "toda el alma" *oles tes phiques*. La *paideia* es, pues, lucha y victoria, es formación o no es nada. Lo que se opone es, adviértase bien, *paideia* y

98 *La Prometheida o las Océánides*, La Paz, Juventud, 1986: 24-5.

99 Heidegger, *ibídem*: 448.

apaideusía, *paideia* y *apaideusía*, formación y ausencia de formación. Y en términos actuales: autoformación o nada. Autoformación, cambio pleno y permanente de toda el alma o deformación, es decir, nada. Con todas sus consecuencias.

He aquí un enfoque capital. La autoformación es un proceso que implica la orientación del hombre hacia una existencia auténtica de un modo radical. O el ser humano se hace más ser humano o se deteriora, se marchita, se autodestruye. Esta concepción concuerda, *mutatis mutandis*, con otras concepciones de vida, como la budista, la cristiana o la marxista. Según la primera, el hombre está en estado de ying, reposo, o yang, ascensión, superación. En el primer caso, permanecerá en la arista de una montaña y nunca alcanzará la cúspide. Para superarse, para alcanzar la cima es imprescindible que se sacuda del sueño o de la modorra, que se espabile y emprende el ascenso, que se autoforme en el esfuerzo de superarse con la mira de alcanzar las alturas humanas. Según la concepción cristiana, la autoformación consiste en el camino arduo de la santificación. Para ello, fue necesario cambiar radicalmente de orientación de la vida, pasar del ying al yang, como le aconteció a Pauto de Tarso cuando se le abrió el camino de la gracia y se atreve a emprender el difícil camino de la santidad. Es básicamente la misma situación del cambio de vida de la existencia alienada burguesa a la aventura de ser el hombre nuevo en la concepción marxista guevarista. Se trata de una toma de conciencia y de la asunción de una nueva orientación de la vida, con todos sus riesgos. No otra cosa nos menciona Platón y apunta Aristóteles, cuando se refieren a la exigencia de realización del héroe griego, cuyo paradigma era Aquiles, el cual prefiere morir joven pero en el agon del combate, y no arrastrado por las aguas como un pobre porquerizo¹⁰⁰

Antes de continuar, es oportuno reflexionar sobre una interrogante: ¿No nos conduce lo anterior a un maniqueísmo antropológico? ¿La condición humana puede ser analizada con criterios radicales de blanco y negro, de bueno y malo,

100 Aquiles para autoformarse como héroe, es decir, con la suma humanidad, debe esforzarse y sudar en el campo de batalla a sabiendas de que es el héroe de más corta vida. Por esta exigencia existencial, cuando el río Escamandro lo está arrastrando como al hijo de un pobre porquerizo, clama por la ayuda de su madre Tetis que no puede permitir que su hijo muera en una situación de existencia inauténtica (Cfr. Platón. *La República*). L. VII, p. 261; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: Jaeger, *Paideia*.

de autoformación auténtica y no solamente ausencia de formación sino deterioro y deformación? Estas son interrogantes importantes cuya respuesta la dejaremos para más adelante. Reiniciemos ahora el análisis heideggeriano sobre la concepción de formación de Platón.

Según este filósofo, el proceso de formación parte de un estado en el que la verdad del ser de las cosas está velada hasta la revelación de la misma y se desenvuelve en varias etapas que corresponden con varios grados de acceso a la verdad.

En el primer estado, los hombres están encadenados y sólo pueden ver las sombras de las imágenes de las cosas proyectadas al fondo de la caverna no por los rayos del sol que ingresan a la misma, sino por una hoguera que hace fuente de luz. Es necesario entonces un giro total, para que se orienten a la nueva dirección. Esto no ocurre sino con la ruptura de las cadenas y el cambio forzoso –según Platón- de orientación hacia la salida de la caverna. Los hombres que estaban acostumbrados a un tipo de visión deben abandonarla y orientarse en dirección contraria, hacia la luz.

En un segundo grado, el hombre liberado de las cadenas tiene un mayor grado de libertad, pues puede moverse dentro de la caverna y observar así las figuras de los objetos cuyas sombras eran proyectadas al fondo gracias al resplandor del fuego. El hombre, quien contempla ahora no los objetos mismos sino imágenes de los mismos, está –según las palabras de Platón- “más cerca de la realidad” y “ve con más perfección”. En un nivel mayor de develamiento de la realidad, “le parecerá *más verdadero* lo que veía antes”. Heidegger subraya el término “más verdadero” porque se trata de un grado superior al de la visión de las sombras, de un develamiento mayor del ser, pero no de un real develamiento. Esto acontece en el tercer grado.

El hombre es conducido ahora fuera de la caverna y puede ver las cosas directamente a la luz del sol. Ya no se trata de un develamiento mayor, sino de la máxima verdad, de la máxima revelación. Sin lugar a dudas que será necesario un proceso de adaptación para ver directamente las cosas sin deslumbrarse, pero “al fin podrá no sólo ver al sol reflejado en las aguas o en cualquier otra parte, sino contemplarlo a él mismo en su verdadero asiento”. Solamente en este nivel, dice Heidegger, puede realizarse la autoformación:

La «formation» ne peut donc réaliser pleinement son être que dans le domaine et sur le terrain de ce qu'il y a de plus dévoilé, c'est-à-dire de l'alethestaton, de ce qu'il y a des plus vrai, donc de la vérité proprement dite. L'être de la «formation» est fondé sur l'être de la «vérité»¹⁰¹.

Ahora bien, este proceso es el resultado de un acto de libertad y no es rectilíneo como los procesos mecánicos de la naturaleza. Implica una batalla, una "agonía" consigo mismo. Platón describe la renuencia del hombre desencadenado a abandonar sus viejas verdades proyectadas en el fondo de la caverna, nos revela que podría querer abandonar el camino hacia la revelación de la verdad fuera de la caverna, nos pinta a grandes y formidables brochazos el proceso de adaptación para superar el deslumbramiento que produce la visión primera del sol hasta el enfrentamiento con la misma fuente de la verdad. Heidegger analiza esta aventura en el contexto del hombre que se proyecta hacia la conquista de su ser más propio en el contexto del hombre libre y autónomo. No se trata, por consiguiente, de una visión maniqueísta ya desde Platón.

Pero ¿qué significa la revelación, la develación, el desocultamiento de la verdad más verdadera, la alethestaton, en Platón y Heidegger?

El término que corresponde con verdad en griego es *aletheia* cuya etimología es importante en la reflexión heideggeriana. Se compone de = negación, privación y = oculto, velado.

A l'origine vérité veut dire: ce qui es été arraché à une occultation. La vérité est cet arrachement, toujours en mode de dévoilement¹⁰².

Este develamiento es un fenómeno diferente en estos filósofos. Para Platón, la manifestación de la realidad de las cosas es una e-videncia, vale decir, el ver algo a la luz del sol, la revelación de una *idea* (del verbo griego *idein*, ver). Este ver es, pues, un conocer de manera adecuada, es decir, de un modo exacto. La fuente de esta evidencia exacta, ese sol que todo lo ilumina, es la *idea*

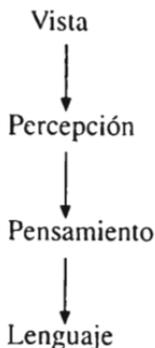
101 Ibidem: 448.

102 "En su origen, verdad quiere decir: lo que es quitado a un ocultar. La verdad es este arrancar, siempre en el modo de develación" (ibidem, 449).

suprema de bien de la que participan todas las ideas. Analógicamente al ojo humano, la mente es de naturaleza solar, es decir, esta orientada al conocer exacto. El develamiento de la *aletheia* resulta revelación de la idea; la verdad queda sujeta al yugo de la idea, comenta Heidegger. En esta perspectiva, es posible definir la verdad o falsedad de algo por su concordancia entre los entes y la idea de los mismos, manifiesta en una proposición aseverativa, como lo analizó Aristóteles. La correlación entre verdad y concordancia entre pensamiento y cosa, entre idea y ente, continuó en la Edad Media; se subjetivizó en la fundamentación de las ideas evidentes por sí mismas de Descartes e, incluso, subyace la concepción de Nietzsche cuando concibe la verdad como una suerte de error por conveniencia, es decir, aceptando implícitamente la oposición de verdad como error y no error. Heidegger considera que esta historia del pensamiento metafísico de Occidente nos ha conducido, en la actualidad, a la orientación hacia el conocer exacto que postula la era de la técnica. Se trata de una desviación inicial de la concepción griega sobre verdad como des-ocultación, *a-lethiea*, para conducirnos a la concepción de verdad como conocimiento y lenguaje exactos que permiten el dominio de las causas que determinan la transformación de la naturaleza y de las causas que promueven el acceso y el ejercicio del poder con racionalidad y efectividad. Para concluir, la formación, la *paideia*, deberá consistir en el tránsito de la visión de las apariencias de la ideas, a la visión de la ideas como tales. Una educación orientada al conocer bien para, aplicando las ideas técnicamente, orientarla al vivir bien. Desde el punto de vista de la educación en el lenguaje, éste es considerado como un instrumento del pensamiento para el conocimiento exacto. Resulta, por lo tanto, interesante advertir de dónde proviene la concepción del uso instrumental del lenguaje. Recordemos, si no, que Platón expulsa a los poetas de la República ideal porque usan un lenguaje no instrumental. ¿Qué significado puede tener el lenguaje de los poetas que se refiere a las solas apariencias y no es instrumento del pensamiento?¹⁰³

103 Rorty comprendió perfectamente que el camino propuesto por Platón de considerar la verdad como develación de la idea conduce, a través de Descartes a la concepción pragmatista de Dewey que él acepta, matizándola de una interpretación de Heidegger muy sesgada: "Esto significa que la única forma en que podemos seguir la empresa de Platón es volvernos pragmatistas –identificar el sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad. La única cosmología que podemos afirmar con certeza (que) nos recomendó Platón es nuestra propia cosmovisión (comunitaria o individual), nuestra forma de disponer las cosas para su manipulación, la forma que dictan nuestros deseos" (1991/93; 55).

Según Heidegger, esta es la secuencia conceptual que se deriva de la tesis de Platón:



En esta escala, el lenguaje preciso ha de seguir al pensamiento, como su instrumento más importante. Por esta razón, es necesario depurar el lenguaje de las impurezas que provocan los malos entendidos. La perfección del mismo es el lenguaje lógico-matemático, el cual, en la ciudad del pensamiento moderno es comparado por el primer Wittgenstein con los barrios bien delineados y ordenados, en contraposición de los barrios desordenados y caóticos del lenguaje ordinario.

Heidegger camina por otros senderos. Según se vio anteriormente, la característica fundamental del ser ahí es la de esta abierto a la apertura de los entes intramundanos¹⁰⁴. Esta apertura de los entes es la develación de la *aletheia*. Repito la definición de Heidegger anteriormente citada:

En su origen, verdad quiere decir: lo que es quitado a un ocultar. La verdad es este arrancar, siempre en el modo de develación¹⁰⁵.

Hay dos aspectos en esta definición original: primero, que se trata siempre de una develación y, segundo, que es un quite a un ocultar. Respecto a lo primero,

104 Con el ser del "ser-ahí" y su "estado de abierto", y con igual originalidad que ellos, es el "el estado de descubiertos" de los entes intramundanos" ZS: 242

105 1942/68: 449.

develación no significa manifestación de la idea que ha de ser conocida, sino desocultación del ser de los entes que ha de ser revelado. Lo que el sol ilumina en las cosas fuera de la caverna no es lo cognoscible de las mismas, sino la desocultación del ser de las mismas. La develación de ser de las cosas, lo más inmediato al ser humano, no es su definición conceptual (¿Qué es esto?), sino su utensibilidad (¿Para qué es esto?). Con más precisión, lo que se devela es la significatividad de la utensibilidad de las cosas¹⁰⁶ y, en el caso de los semejantes, de la no utensibilidad de los otros, porque son como uno mismo. En cuanto a lo segundo, que se trata de un *quitar, arrebatar, arrancar* la develación. En palabras de Heidegger:

La verdad (el “estado de descubierto”) tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al “estado de ocultos”¹⁰⁷.

La aletheia, por consiguiente, tiene dos caras : develación y ocultamiento. En su estudio “Sobre el origen de la obra de arte”, utiliza otros términos: desnudez y encubrimiento, apertura y cierre, iluminación y oscurecimiento, etc. No se trata, por lo tanto, de la oposición entre verdad y falsedad, propia de la concepción conceptualista heredada de Platón, sino de la situación existencial primigenia, la que enfrenta ser humano con la manifestación-ocultamiento de la verdad del ser de las mismas. Este es el punto de partida que establece la diferencia entre la filosofía existencial y la opone al platonismo y a la metafísica occidental. Después de la crítica a Platón, Heidegger corona su estudio haciendo notar que el carácter privativo de la a-letheia contiene ese rasgo positivo fundamental:

Necesariamente en primer lugar es una apreciación de lo que la esencia “privativa” de la aletheia contiene de “positivo”. Este contenido positivo debe ser, en primer lugar, aprehendido como el rasgo fundamental de mismo

106 Significatividad, no significado que puede estructurarse en una estructura de significados conceptuales, sino el sentido de la develación de su utensibilidad en un plexo existencial de valoraciones de utensibilidad relativos a la orientación de la acción. Un martillo sirve para clavar en la orientación de un tipo de trabajo que requiere que algo se clave y sirve como proyectil en la orientación de acciones de defensa u ofensa.

107 A l'origine vérité veut dire: ce qui es été arraché une occultation. La vérité est cet arrachement, toujours en mode de dévoilement. 449

ser. Pero es necesario que de entrada estalle la angustia donde ya no es más como siempre el ente solo, sino por una vez el ser, que merece ser mirado por nuestras interrogaciones. Esto es porque tal angustia es inminente pues la esencia original de la verdad reposa siempre sobre la oscuridad de su origen¹⁰⁸.

Estamos en el núcleo del pensamiento existencialista heideggeriano y, para nuestra tesis, en el centro de la concepción sobre educación en el lenguaje. Las interrogantes son: ¿En qué consiste esa apertura-velamiento de la verdad del ser? ¿Cuál es el horizonte en el cual acontece este advenimiento? ¿Se puede afirmar que este horizonte es el *topos* del ser, como lo afirma Beaufret interpretando a Heidegger, entendiéndolo no como una ubicación espacial, sino como una continuación y, al mismo tiempo, como una reorientación de *Ser y tiempo*?¹⁰⁹ Por último, ¿cuál es el papel que juega el lenguaje en este acontecimiento del ser?

Si mencionamos la reorientación de SZ, hemos de señalar el punto de partida de la obra fundamental del primer Heidegger. Este es que el ser ha de ser pensado en el horizonte de la temporalidad. Ser y tiempo son insolubles. Pero el tiempo para Heidegger no es el pensado por Aristóteles, un tiempo dividido en pasado, presente y futuro como puntos en la línea del tiempo, es decir, un tiempo concebido espacialmente como una sucesión de instantes. Esta concepción, como lo vio lúcidamente San Agustín, nos conduce a la aporía del tiempo: el pasado y el futuro no son, pues el primero dejó de ser y el último todavía no es. Sólo nos resta el presente, considerado como un punto inextenso entre los dos primeros, pues, por esto mismo, el presente es ese punto que, en cuanto se lo piensa, ha transcurrido, vale decir, dejó de ser. Una concepción opuesta, pero a partir del mismo fundamento, es la de considerar el tiempo como un todo eterno. La figura de la esfera perfecta corresponde con esta concepción metafísica de la temporalidad.

108 Nécessaire en premier lieu est une appréciation de ce que l'essence «privative» de la *aletheia* contient de «positif». Ce contenu positif doit être, en premier lieu, appréhendé comme le trait fondamental de l'être lui-même. Mais il faut que d'abord éclate la détresse ou ce n'est plus comme toujours l'étant seul, mais pour une fois l'être, qui mérite d'être visé par nos questions. C'est parce qu'une telle détresse n'est encore qu'imminente que l'essence originelle de la vérité repose toujours dans l'obscurité de son origine. 469

109 Elle est le début d'une *topologie* de l'être qui n'en n'était toutefois, en 1927, qu'à son début, 1995:

La temporalidad existencial difiere radicalmente de la anterior. Presente, pasado y futuro no difieren por la secuencia de instantes, sino que son más bien existencialmente (*ek-staticamente*) contemporáneos, es decir, que para el ser en el mundo, el hombre, la temporalidad se manifiesta como un presente que prolonga el pasado y anticipa el porvenir. El ser es captado desde el presente como presencia. Derrida, en “Ousía y gramme”, un artículo a propósito de una nota de Heidegger sobre el presente, nos proporciona un hilo conductor para comprender esta situación o topos fundamental. La nota de Heidegger, que aparece en la página 37 y la repite al final del SZ, es la siguiente:

La prueba extrínseca de ello –pero sólo esto– es la determinación del sentido del ser como *parousía* u *ousía*, que significa ontológico-temporariamente “presencia”. El ente se concibe, en cuanto a su ser como “presencia”, es decir, se le comprende con respecto a un determinado modo del tiempo, el “presente”¹¹⁰.

El comentario de Derridá se dirige a lo esencial de las palabras de SZ:

Lo que, en el orden ontológico temporal, quiere decir “presencia” (*Anwesenheit*) es “la determinación del sentido del ser como *parousía* o como *ousía*”. El existente es captado en su ser como “presencia” (*Anwesenheit*), es decir, que es comprendido por referencia a un modo determinado del tiempo, el “presente” (*Gegenwart*)¹¹¹.

Dos aspectos fundamentales contienen estas palabras: 1) La determinación del sentido del ser se la comprende con referencia a un modo del tiempo, el presente; 2) El ente existente es captado o concebido como “presencia”. Por consiguiente, el develamiento de la verdad del ser acontece en la relación existencial del único ser que se pregunta por el ser, el hombre, y la manifestación de esa verdad como presencia. Desde otra perspectiva, en *La carta sobre el humanismo*, Heidegger nos habla sobre el destino del ser humano en su esencia misma, vale decir, como “*Ec-sistencia*”. El hombre, en su esencia, está

110 SZ: 37.

111 “Ousía y Gramme”, Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*. En: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, p. 65.

proyectado a la manifestación de la verdad como presencia¹¹². Esta es una concepción que responde al destino del hombre y no a la interrogante de si existe o no, a su *Existencia*. El hombre ex-siste quiere decir, el hombre se actualiza, se hace, se proyecta hacia la apertura de la verdad del ser¹¹³. Por esta razón se lo denomina en el mismo estudio “guardián del ser”, “pastor del ser”.

El hombre, por lo tanto, está proyectado a la develación de la verdad del ser y esta apertura acontece como presencia desde el modo temporal del presente. Pero ¿en qué consiste esta develación? En *quitar, arrebatar, arrancar* la verdad del ser de los entes a la nada, de esa “oscuridad de su origen”, como dice Heidegger. Lo positivo es la manifestación, lo negativo el encubrimiento. Pero la develación es que lo que estaba oculto, lo que era nada, se manifieste como verdad del ser. Esto es lo que constituye su presencialidad, su ser presencia, parousía, en el mundo humano. La mundanidad de los seres humanos, esa casa del ser, se puebla o, más exactamente, se constituye con esas presencialidades que son otras tantas develaciones. *Y esto sucede en el medio del lenguaje*. El arranque del ser de los entes intramundanos acontece en el medio del lenguaje. En este contexto es comprensible la célebre metáfora sobre la casa del ser:

112 El *vuv*, elemento del tiempo, no sería si es temporal. No es temporal más que al convertirse en temporal, es decir, dejando de ser, pasando a la nada en la forma del ser-pasado o del ser futuro. Incluso si se le considera como no-existente (pasado o futuro), el ahora es determinado como núcleo intemporal del tiempo, núcleo no modificable de la modificación temporal, forma inalterable de la temporalización. El tiempo es lo que ocurre a este núcleo y lo afecta de nada. Pero, para ser, para ser ser, es necesario no ser afectado por el tiempo, es preciso no devenir (pasado o futuro). Participar de la entidad, de la ουσία, es, pues, participar del ser presente, de la presencia del presente, si se quiere de la presencialidad. El ser es lo que es. La *ousia* es, pues, pensada a partir del εσσι (ibídem; 73-4).

113 La ec-sistencia pensada ec-státicamente no coincide ni en cuanto a su contenido ni en cuanto a su forma con la *existentia*. Ec-sistencia significa -en su contenido- el salirse a la verdad del ser. *Existencia-(existence)* significa *actualitas*, actualidad (=efectividad) a diferencia de la mera posibilidad como idea. Ec-sistencia nombra la determinación de aquello que el hombre es en el destino de la verdad. *Existentia* continúa siendo el nombre de la actualización (=efectivación) de aquello que es algo en la aparición de su idea. La frase “el hombre ec-siste” no responde a la pregunta de si el hombre efectivamente es o no, sino que responde a la pregunta por la “esencia” del hombre (1948.: 79-80). Complementaria de la anterior cita es la siguiente: La metafísica se cierra al simple contenido esencial, que el hombre es esencialmente sólo en su esencia, en cuanto el ser le dirige la palabra. Únicamente en este embargo (=interpelación), “ha” hallado aquello en lo cual habita en su esencia. Sólo desde este habitar “tiene” él “habla”, entendida ésta como la morada que conserva en su esencia lo ec-stático. El estar en el despejo del ser, lo llamo yo la ec-sistencia del hombre. Sólo al hombre pertenece este modo de ser (Heidegger, 1948/85: 76).

Lo que, empero, ante todo “es” es el ser. El pensar consume la referencia del ser a la esencia del hombre. No hace ni efectúa referencia. El pensar sólo le ofrece al ser como aquello que le ha sido entregado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser tiene la palabra. La palabra -el habla- es la casa del ser. En su morada habita el hombre¹¹⁴.

El ser se manifiesta como lenguaje porque su revelación acontece en el medio del lenguaje. “Lo que ante todo ‘es’ el ser” y no la nada. Pero ese ser no puede decirse, es decir, pensarse, sino de los entes particulares. Por lo tanto, este pensar el ser de los entes particulares, es determinarlo de una manera más básica, que la determinación del lenguaje representativo. Es el sustraer los entes a lo indefinido del todo y, en el medio del lenguaje, ponerlos en la casa del ser. Como dice Vitiello, del lenguaje que está en la base de todo pensar, sea este lenguaje representativo o no:

¿Qué es lo que nos separa y nos aleja de lo Abierto? No es el pensar representativo, ni la conciencia cartesiana. Sino lo que está en la base de todo pensamiento, sea representativo o no.

El lenguaje.

Immer ist es Welt / und niemals Nirgends ohne Nicho (El mundo siempre es y nunca un mundo sin “no”) Y hay mundo cuando el trirreme es trirreme y no hombre o Dios, cuando ir a Megara *no* es permanecer en Atenas. Hay mundo cuando existe el “no”. El “no” del lenguaje que denomina y de este modo de-termina, de-fine. El “no” del lenguaje que hace brotar al mismo tiempo mundo y pensamiento resquebrajando, hendiendo, surcando el espacio puro, invisible *del Ningún sitio*. El “no” del lenguaje que *orixei to aoriston* define lo indefinido, y como segundo Dios Polla Poiein thn mian, hace de uno muchos¹¹⁵.

Vitiello toma de Aristóteles los ejemplos del poder de la palabra. Un trirreme es un trirreme y no hombre o Dios, una calle es una calle y no un barco, un gol es un gol y no una falta. La palabra, pues, hace manifestar un ente como tal ente. “Tiene un extraño don la palabra y es que la palabra hace la cosa”, dice Lacan. En *Escritos I* va más allá todavía: la palabra hace al hombre:

114 Esta traducción proviene de la edición de la “Carta sobre el humanismo” de 1948/85: 65. Sin embargo, la traducción más usual es la siguiente: “El lenguaje es la casa del ser, en esa morada habita el hombre” (Cfr. Bollnow, 1984: 13; Apel, 1973/85; Bruce, 1982).

115 Vitiello, V., 1993: 222.

Es el mundo de las palabras es el que crea el mundo de las cosas, primeramente confundidas en el hic et nunc del todo en devenir, dando su ser concreto a su esencia, y su lugar en todas partes a lo que es desde siempre. El hombre habla pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre (I: 95-6).

También Nietzsche, al reflexionar sobre la originalidad, nos advierte cómo la palabra nos hace advertir y ver algo que está ante los ojos y sin embargo nos había pasado desapercibido:

Elle est précisément la découverte de l'être, ou plutôt de la question de l'être, qui n'est pas, pour les Grecs, ce «verbe nul», que dira Valéry, mais, verbe des verbes, la nomination de l'essentiel. Dans le *Gai Savoir* (párrafo 261), Nietzsche s'interroge sur l'originalité. Et il se répond a lui-même: «C'est voir quelque chose qui ne porte pas encore de nom (...) bien que tout le monde l'ait sous les yeux. Tels sont pourtant d'ordinaire les hommes que c'est seulement le nom de la chose qui commence à la leur faire voir. Les originaux, le plus souvent, ont été les donneurs des noms.»¹¹⁶.

¿Dónde reside tal potencia, según Vitiello? En la capacidad del lengua de decir “no” a lo indefinido, es decir, la de definir con el nombre el ser de los entes. Esta potencia del lenguaje de decir “no” es justamente arrancar, arrebatar, despejar, desocultar, iluminar la verdad del ser de las cosas, sustrayéndolas a nada. No decimos la nada de los entes. La nada simplemente no es. Pero los entes ante todo son y luego son algo en el medio del lenguaje. En este preciso sentido, el lenguaje está en la base misma del pensar el ser, de la develación de la verdad del ser.

Estamos ahora lejos de la concepción instrumental del lenguaje, lo que no significa que se reniega de esta función importante. Lo que examinamos ahora es la concepción fundante del lenguaje, en cuanto que el mundo y el hombre mismo se constituye en el medio del lenguaje. Si la esencia del hombre es estar abierto a la develación de la verdad de los entes, esto significa que simultáneamente está ec-sistiendo, se está lanzando a dicha apertura en el medio del lenguaje. En el lenguaje, en las múltiples formas de lenguaje, se constituye la casa del ser, vale decir, el universo humano. El lenguaje está en la base misma, más profundamente que las raíces, del árbol donde anida el hombre.

116 Beaufret, 1975: 89.

Lenguaje y pensamiento son los originarios de la manifestación del ser de las cosas. Las cosas y los objetos intramundanos ante todo son y son algo para el hombre por el poder de la palabra. Más todavía, el hombre habita el lenguaje, como lenguaje, como resume Ott la filosofía del último Heidegger: “Man lives in language, as language” ¹¹⁷.

Ahora bien, ¿en qué consiste la autoformación del ser humano, la *paideia*, en el contexto que acabamos de describir? ¿Qué significan para Heidegger las met·foras del fondo de la caverna donde se proyectan sombras de las imágenes de las cosas, del proceso de transición que culmina en la salida de la caverna y el enfrentamiento con la develación de la verdad del ser de los entes? ¿Qué significa para la filosofía crítica postmetafísica y post heideggeriana la *paideia* en el lenguaje?

Si el ser humano está proyectado a la apertura de los entes denominadas cosas, de los otros seres semejantes a sí mismo y a un complejo plexo de formas simbólicas, el proceso de su autoformación será parejo con la ampliación permanente de su horizonte existencial. El proceso mismo de toda su existencia, como lo puntualiza Honoré, es un proceso de autoformación. Proyectarse a su poder ser significa efectuar su autoformación. Hasta la muerte. ¿Sin embargo, no constatamos que también el hombre puede vivir deformándose, deteriorándose, autodestruyéndose? Y, a pesar de que la palabra es el medio de la autoformación, ¿podremos desconocer el hecho de que el lenguaje puede tener también una virtud corrosiva y autodestructora? En otras palabras, ¿es necesario contraponer a la acción de autoformarse la de autodeformarse en la palabra?

Para responder a estas interrogantes, es necesario referirse a tres caracterizaciones del ser humano y a una consecuencia: 1) La autenticidad o inautenticidad existencial se realiza en el medio del lenguaje; 2) El ser humano, desde su nacimiento, ha caído en el mundo cultural de una lengua y de una tradición de lenguaje(s); 3) En la raíz del vivir en el lenguaje y con la misma profundidad de la función develadora del ser del lenguaje, se instaura la presencia de la relación comunicativa del mismo, contra Heidegger; y 4) La

117 OTT, Heinrich, “Hermeneutic and Personal Structure of Language”. En: KOLKELMANS (Ed.), 1972: 169.

esencia de la autoformación ha de ser analizada según los anteriores contextos existenciales.

Como se vio anteriormente, la proyección del ser humano puede orientarse hacia lo más propio o hacia lo más impropio de sí mismo. Indicamos también que en ambos casos le va su ser mismo en esas orientaciones y que esta posibilidad es el supuesto de la libertad de la acción humana. Por último, aclaramos que pueden darse varias concepciones sobre lo que se entiende por autenticidad existencial. Todo esto acontece en el medio de un contexto cultural, es decir, en una realización histórica de formas o de juegos de lenguaje. Por último, la autoformación se realiza en el medio de estas formas de lenguaje o de formas culturales en las que el hombre se desarrolló o, en términos heideggerianos, a las cuales cayó. Esto requiere otra puntualización.

Decir que el ser humano habita en el lenguaje no significa que su morada sea el lenguaje el general, sino una lengua y unas formas de lenguaje de una cultura histórica. Habitamos el castellano, el aymarú, el quechua o el chino. Ahora bien, en nuestra existencia cotidiana, aspiramos formas de lenguaje estereotipadas porque son las que nuestra cultura ha aceptado y repite de generación en generación. En este caso, la autoridad de esos juegos de lenguaje es un “se” anónimo: *se dice, se cuenta, nuestras costumbres, nuestra forma de vida*, etc. Esto, según Heidegger, es un hecho, pues es el conjunto de los juegos de lenguaje a los que hemos caído y en los cuales vivimos cotidianamente. En esta situación existencial inauténtica, “La comunicación –dice Heidegger- no “comunica” la primaria relación del “ser relativamente al ente de que se habla”, y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de *transmitir y repetir lo que se habla*. Lo hablado “por” el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice”¹¹⁸. A este hecho de nuestra existencia la llama las “habladurías”.

Una consecuencia de lo anterior es la “avidez de novedades”. Ya no se trata de la apertura a la verdad de los entes, a la comprensión de lo que ellas son, sino a la mera acumulación de información, muy propio de nuestro siglo. “No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este

ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse al mundo. De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico ‘no demorarse’ en lo cotidiano. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de lo que hace frente. En su no demorarse se cura la avidez de novedades de la constante posibilidad de la “ ‘disipación’ ”¹¹⁹. La avidez de novedades convierte la comprensión en una posesión de información. Gabriel Marcel, en “Esbozo de una fenomenología del haber”,¹²⁰ y Erick From, en *Tener y ser*¹²¹ describen esta relación de una manera magistral.

Gadamer y Ricoeur se ocuparon detenidamente de la importancia de la “apropiación” de la verdad de los entes intramundanos, especialmente de los discursivos. En lugar del perderse en la autoridad del “se” anónimo y de la simple posesión de informaciones, la comprensión de los textos debe consistir en una apropiación de lo que el texto como tal “dice”, en otras palabras, de “hacer hablar” al texto de manera que su comprensión e interpretación sea una experiencia existencial auténtica. Este es un aspecto de la apertura a la verdad de los entes simbólicos estructurados como textos de toda índole que no fue desarrollado por Heidegger. Se ocupó casi exclusivamente de los textos artísticos, escultura, monumento, poesía, como veremos más adelante. Pero, entre los entes intramundanos, los discursos de los otros iguales a mí ocupan un lugar también primordial. En las sociedades ágrafas, estos discursos, bajo la forma de mitos, relatos, himnos o fórmulas ceremoniales, constituyen aspectos fundamentales del mundo cultural histórico de las mismas. En las sociedades contemporáneas, a través de los medios impresos, audiovisuales o cibernéticos, el cúmulo del mundo simbólico discursivo es progresivamente inalcanzable. Pero están ahí, en nuestro mundo compartido, de manera que en cualquier momento se puede tener la experiencia superficial de acumularlos como novedades o de hacerlos hablar auténticamente. En el primer caso, se añaden al número de cosas que se poseen, en el segundo ya no se trata de una mera incorporación a mi mundo, sino de la experiencia de la apertura de mi horizonte existencial. La autenticidad o inautenticidad de la experiencia de la

119 Ibídem: 192.

120 MARCEL, GABRIEL, “Esbozo de una fenomenología del haber”, *Diario Metafísico*, 1968/69.

121 FROM, Erich, *Tener o ser?* México, Fondo de Cultura Económica, 1976/78.

escucha o lectura de discursos difiere según las la orientación de la acción de cada uno. En el primer caso, en cada experiencia apropiadora de textos que abren mundo, se produce también una apertura y ensanchamiento del horizonte existencial del lector; éste es un oyente de la verdad del texto y, utilizando términos de Marcel, ese lector o estudioso está aprendiendo a ser. En el segundo, el lector o estudioso es un acumulador de informaciones; está aprendiendo a tener.

Hasta este momento, podríamos concluir que el proceso de autoformación en el lenguaje es la acción del hombre orientada a la develación de la verdad de los entes en el medio del lenguaje en una aventura existencial personal. El tránsito se daría desde el contacto pasivo con el lenguaje, perdiéndose en la multitud de habladorías, sin apropiación profunda de formas de lenguaje. Es lo que Bühler denomina los “andrajos de lenguaje” con que se viste el hombre inauténtico. El salir de la caverna y abrirse a la manifestación de la verdad, en el caso de la existencia auténtica, implica una apropiación de esa apertura, ya sea de la significatividad de los entes intramundanos, de los productos simbólicos de los otros seres humanos, de la especial caracterización de los otros iguales a mí, de los próximos y, por último, de la intimidad subjetiva personal.

Entre los entes discursivos, Heidegger privilegia de manera creciente en sus últimas obras a las obras de arte y, especialmente, a la poesía. Dejaré, sin embargo, es tema para el final de este trabajo. Me ocuparé ahora de un asunto poco privilegiado por este filósofo y que merece la atención de muchos filósofos post heideggerianos. Me refiero a la relación entre lenguaje y comunicación intersubjetiva, específicamente, al lenguaje como diálogo desde la perspectiva de la autoformación humana.

Heidegger dedica unos párrafos al problema del lenguaje como instaurador de las relaciones humanas en *SZ*, cuando lo presenta como una caracterización de la autenticidad e inautenticidad existencial. En este último caso, el lenguaje puede ser un medio en el cual el hombre se pierde en la autoridad de las ‘habladorías’ en lugar de apropiarse directamente de las cosas. Lo mismo puede acontecer en las relaciones humanas. En lugar de establecer una relación recíproca fundada en la apropiación del ser de mi ‘*alter ego*’, como decía Virgilio, se la fundamenta en lo que se ha oído o se dice de él.

En el 'ser uno con otro' original se intercalan inmediatamente las habladurías. Cada cual está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El 'ser uno con otro' en el uno no es en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del 'uno para otro' actúa un 'uno contra otro'¹²².

Esta cita contiene algo más que las consecuencias de la distorsión que producen las habladurías cuando se interponen en las relaciones humanas. Apunta a los rasgos que, negativamente, alteran la relación "original" del hombre con el hombre y, positivamente, indican en qué consiste esa relación original. Desde el primer punto de vista, la originariedad de la relación no puede consistir en un acechar al otro para luego actuar contra él, es decir, para manipularlo (inautenticidad), pero tampoco consistirá en una relación de solidaridad y responsabilidad con el próximo, como postulan Apel y Levinas, entre otros. A lo que reduce Heidegger la relación auténtica es a "una apretada, pero indiferente compañía". *Apretada* sí porque se trata de una relación original del hombre con otro hombre, pero al mismo tiempo *indiferente*. ¿Cómo comprender esta afirmación, cuando en *Hölderlin y la esencia de la poesía (1937)* concuerda con el verso de Hölderlin quien dice que nosotros los hombres "somos diálogo"? ¿Puede establecerse un verdadero diálogo entre compañeros indiferentes entre sí? Para resolver esta aparente contraposición, si no contradicción, es indispensable referirse a cómo concibe Heidegger el diálogo.

En una conferencia pronunciada en 1930, Heidegger parte de los siguientes versos de Hölderlin:

El hombre ha experimentado mucho,
nombrado muchos celestes,
desde que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros.
(Hölderlin, Obras, IV, 343).

¿Qué significan las palabras "desde que somos diálogo"? Desde luego: nosotros los hombres somos un diálogo. También: el ser del hombre se funda en el habla y ésta acontece primero como *diálogo*; más todavía, esto no es sólo una manera como se realiza el habla, sino que el habla sólo es esencial como diálogo.

Si nos referimos al habla como un repertorio de palabras y de reglas sintácticas, es “sólo el primer plano del habla”. Pero ¿qué se llama ahora un “diálogo”? Evidentemente el hablar unos con otros sobre algo. Así entonces el habla es el medio para llegar uno al otro y entenderse con él. Aquí está el quid de la cuestión: aunque hablar y oír son igualmente originarios, el poder oír no es una consecuencia del hablar, sino antes al contrario es su supuesto profundo. El habla, como primigeniamente oír, el oír; es en su esencia lo primario y se convierte así para el hombre en “el bien más propio”, aunque al mismo tiempo en “el más peligroso”.

Pero –comenta Heidegger a Hölderlin- ¿en qué sentido es un “bien” para el hombre este que es el más peligroso? El habla es su propiedad. Dispone de ella con el fin de comunicar experiencias, decisiones, estados de ánimo. El habla sirve para entender. Como instrumento eficaz para ello es un “bien”. Sólo que la ausencia del habla no se agota en eso de ser un medio de entenderse. Con esta determinación no tocamos su propia esencia, sino que indicamos nada más una consecuencia de su esencia.

El habla no es sólo un instrumento que el hombre posee entre muchos, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes. Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío. Sólo donde rige el mundo hay historia. El habla es un bien en un sentido más original. Esto quiere decir que es bueno para garantizar que el hombre puede ser histórico. El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre¹²³ (El subrayado es de W.N.)

No se niega con estas palabras la función comunicativa del lenguaje ni el medio en el cual se da el mutuo entenderse, sino que –según Heidegger- en esto no se agota el poder del lenguaje en el ser humano, por una razón: el lenguaje “*es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes*”. Para que pueda ocurrir el lenguaje como mutuo entendimiento, es necesario que previamente el hombre haya habitado la casa del lenguaje como ser humano, es decir, que se haya constituido un mundo humano en el medio del lenguaje y, para ceñirnos a la cita, que se le haya publicado, manifestado, abierto la verdad del ser de los entes, como se analizó

anteriormente. El requisito último es que las cosas sean ante todo ser y simultáneamente sean algo, es decir, que hayan accedido al hombre como su mundo, lo cual acontece sólo por el lenguaje: “Donde termina la palabra nada puede ser”¹²⁴, dice Stefan George, citado por Heidegger. Sólo entonces el hombre habita un mundo como diálogo. No es posible concebir al hombre entendiéndose sin que se haya habitado previamente la casa del ser, en cuyo interior puede darse la posibilidad del mutuo entendimiento.

Pero ¿dónde y cómo ocurre un diálogo tan intenso que convierte al hombre en diálogo? Se trata de un evento *sui generis* donde no intervienen dos agentes concientes y con propósitos previos, sino que los ejes articuladores del mismo son el ser y el hombre. En una de sus obras capitales últimas, *De camino al habla* (1959/87), describe este diálogo donde el hombre no habla, sino sólo escucha. Con una metáfora atrevida, se refiere al habla del habla donde el ser habla y el hombre escucha. Pero el ser no puede hablar pues no podría ser ninguna forma de agencia. Pero el ser se manifiesta en el hablar del habla, es decir, en la manifestación o desoculte del ser de algo por el lenguaje. Este hacerse presente el ser en el lenguaje es el habla del habla, donde el hombre establece su morada. Este hablar del habla es la patencia del ser en el lenguaje. Por esta razón, el ser humano ha de “aprender a morar en el habla del habla”¹²⁵, vale decir, en la casa del lenguaje. Desde este punto de vista, “El hombre es en su esencia -que es propia de la historia del ser- aquél ente cuyo ser, en cuanto ec-sistencia consiste en habitar en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser”¹²⁶.

El pensar del hombre no hace al ser, lo repito, pero ese pensar es el que “contruye la casa del ser” (Heidegger, 1948/85: 114). El construir la casa del ser significa pensar el ser, es decir, que el hombre entra en relación consigo mismo y con los entes y así los constituye en mundo, los mundaniza. El ser se patentiza, entonces, en el horizonte significativo, que es el horizonte del lenguaje. En

124 Wittgenstein también no decía que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, pero refiriéndose al lenguaje que se refiere al mundo objetivo de las ciencias naturales. A Heidegger le interesan estas citas de George porque se refiere a la situación existencial del hombre donde “Sólo la palabra a nuestra disposición confiere ser a una cosa”.

125 *Ibidem*: 30.

126 *Ibidem*: 96.

este sentido hay que entender que el ser se dirige “sólo al hombre” (Ib:76). En este mismo sentido cobra cabal validez la afirmación de que es en el mundo del lenguaje donde al hombre se le da “la más alta posibilidad de ser hombre”. “En el pensar el ser tiene la palabra” y, al tenerla, el hombre realiza su esencia. De esta manera, el hombre *pensante el ser* se constituye en el “guardián” y “pastor” del ser¹²⁷.

Debemos interrogarnos ahora en qué consiste el proceso de autoformación y, más específicamente, que significa autoformarse o educarse en el lenguaje, desde el existencialismo heideggeriano.

Heidegger critica la concepción humanista de la tradición metafísica, en dos aspectos: primero, que parte de una determinación de la esencia humana (*animal rationale, res cogitans, espíritu*, etc.) y, como consecuencia, propone un prototipo de ser humano según el cual se han de formar los hombres¹²⁸. Este ideal debe ser concebido como permanente, en cada caso, sea cual fuere la perspectiva desde el que se lo formuló. De esto concluye que “todo humanismo es y será metafísico” e impide una adecuada formulación sobre el hombre como ec-sistente.

El vuelco heideggeriano consiste en que en lugar de formular un modelo de hombre, se lo sitúa en su topos profundo, es decir, en su situación ec-sistencial primaria: “mejor que decir que el hombre es un ser ahí—explícita Heidegger, es un ser en “el allí”, en la acción de ec-sistir en la presencia del ser, vale decir, en el despejamiento del ser. La frase “el hombre existe” quiere decir: “el hombre es esencialmente de tal modo que es *el “allí”*”, esto es, en el despejo del ser. Este “ser” del allí, y sólo él, tiene el trazo fundamental de la existencia, quiero decir, el ec-stático estar en la verdad del ser”¹²⁹. Desde el punto de

127 “El hombre no es el déspota del ente. El hombre es el guardián del ser. Con este ‘menos’ no pierde nada el hombre, sino que gana -porque arriba a la verdad del ser-. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad. Este llamado viene como el disparo del que arranca el lanzamiento del existir. El hombre es en su esencia -que es propia de la historia del ser- aquel en cuyo ser, en cuanto ec-sistencia consiste en habitar en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser” (Heidegger. 1948/96).

128 Cfr. “Carta sobre el humanismo”, 1948: 76 ss.; “Meditación sobre la ciencia”, 1984: 137.

129 1948: 78.

autoformación, en lugar de optar por un modelo de ser humano, se ha de optar por *la situación de la máxima autenticidad humana*, que es la de proyectarse a la presencia del ser y del ser de los entes.

Volviendo al Mito de la Caverna, los hombres encadenados que sólo ven sombras de imágenes corresponden con los que se pierden en la autoridad del “se” anónimo de las habladorías, del afán de novedades de la avalancha de información mediada por los reproductores de otras informaciones, de la ambigüedad en las relaciones con el ser de las cosas y con los otros coexistentes. Pero, mientras para Platón es necesario que los que los libertadores los fuercen a cambiar de orientación, en la concepción existencial, el ser humano es acción orientada *libremente* hacia la autenticidad o inautenticidad humana. Su proyección es necesariamente autoformación libre y asumida hacia la develación del ser de las cosas, de los otros, de sí mismo. El vuelco de toda el alma es en este caso la *autopaideia*, la *autoformación* en el despejo del ser en el medio de la palabra. Más todavía, esta autoformación implica no sólo un enriquecimiento del horizonte existencial del hombre, sino fundamentalmente un auto perfeccionamiento que sólo acaba con la muerte. El ser humano auténtico, el abierto al despeje incondicional del ser, al autoformarse, se hace cada vez *más ser*, en el sentido de que su ser mismo se incrementa, se expande, se perfecciona, en forma correlativa a como su horizonte existencial se va también proyectando e inventando.

¿Cuál es el punto culminante de la existencia humana, cuando se sale de la caverna y se sitúa ante el presenciar el ser de los entes? Heidegger dice: la vida teórica “es la forma perfecta de la existencia humana”:

Sin embargo, en esta distinción siempre tenemos que hacer constar que: para los griegos es el *bíos teoréticos*, la vida espectadora, en su forma más pura como pensar, a su vez, el supremo hacer. La *theoría* es en sí, y no sólo por una utilidad añadida, la forma perfecta de la existencia humana. Pues la *teoría* es el puro vínculo con los aspectos de lo presente, los cuales, a través de su lucir, conciernen a los hombres, haciendo ellos relucir lo presente de los dioses¹³⁰.

Hay, pues, niveles de autoformación. De la inautenticidad de las habladorías, del afán de novedades y la ambigüedad se ha de transitar a la más auténtica de

130 *Ibidem*: 119-20.

las acciones: el pensar el ser. El homo theoreticus, quien no es necesariamente el scientificus, es el que está en “el ahí” de la presencia del ser. Estas palabras de Bollnow, pueden resumir lo anterior:

‘De la misma manera que el hombre, en las palabras de W. V. Humboldt, ‘va tejiendo el lenguaje a partir de sí mismo’ y al mismo tiempo ‘se entreteje en él’, así constituye el lenguaje no precisamente una jaula que aprisiona al hombre sino una casa en la que éste puede vivir confiadamente. Tal la profunda formulación de Heidegger: ‘El lenguaje es la casa del ser. En esa morada habita el hombre’. Pero como el hombre ‘sin morada’ de nuestros días ha fracasado en tal habitar, la misión consiste, siguiendo la palabra de Heidegger, en que ‘los mortales aprendan nuevamente a habitar el lenguaje’¹³¹.

Cabe, sin embargo, preguntarse si puede existir un hombre “sin morada”, que sería el hombre sujeto y entregado a la banalidad de las formas de lenguaje que tienen sumergido al hombre en el vaivén de los estereotipos de lenguaje. No parece una interpretación metafórica correcta de la metáfora sobre la casa del ser. Aun en el peor de los casos, el del hombre vestido con andrajos de lenguaje, sigue él habitando aunque sea una casucha del habla. Puede estar muy alejado de la preocupación por la pregunta acerca del sentido del ser, pero aun así sigue habitando la casa del lenguaje y las cosas le siguen develándose ante todo como que son y simultáneamente como que son un ente particular, droga, alcohol, posesiones, etc.

Hay otra interrogante más fundamental sobre la teoría heideggeriana acerca del la primigenidad de la relación hombre-ser-como diálogo, donde el primero es sólo el oyente del habla del ser. Claro está que sin esa primigenia manifestación del ser y del ser de los entes no hay mundo humano ni vida propiamente humana. No hay éter donde el hombre florezca. Es también una constatación primordial que esta relación no es posible sino en el medio del lenguaje, como casa del ser. Pero el lenguaje es justamente humano precisamente porque es un lenguaje con otros iguales. Concebir a un ser humano como un ente solitario es tan absurdo como concebirle fuera del mundo humano que se constituye en la revelación del ser de las cosas. Interesado en esta última relación, reduciendo su reflexión a la profundidad del tema hombre-

131 Bollnow, 1984: 13.

ser-lenguaje, Heidegger considera que el hablar comunicativo no es el modo primigenio de la relación hombre y lenguaje, como lo señalamos anteriormente. Este punto de vista es el que critican muchos continuadores del proyecto postmetafísico de Heidegger, desde Apel y Vattimo hasta Levinas, porque el lenguaje es la *casa común del ser* y, por ende, es en su raíz más profunda esencialmente comunicativo. Si bien es verdad que es en el lenguaje donde se constituye el mundo humano y el hombre, como pastor del ser, es el oyente de un diálogo que crea el mundo humano, es igualmente cierto que sólo hay lenguaje al habitarlo con otros seres de lenguaje. La acción humana más acción puede ser el pensar, pero todo pensar implica no como presupuesto lógico sino como condición existencial básica, el comunicar lo pensado. Se piensa el ser o cualquier otro objeto del pensar, pero se lo piensa en un mundo de vida con otros seres que piensan, se expresan y comunican. Más todavía, contra Heidegger, en la raigambre más profunda del ser humano. en la misma en la que se define su proyección existencial auténtica o inauténtica, está la orientación de su acción comunicativa. “Tal como es el lenguaje, así es también el hombre”, nos dice Bollnow¹³²; *tal como es la orientación de su lenguaje, hacia el mutuo consenso o hacia el éxito, así también es el hombre*, lo afirmamos, efectuando una necesaria complementación a las palabras de Bollnow.

Se está produciendo un viraje fundamental al considerar la posición básica del hombre en el mundo. Ya no puede ser el sujeto solitario que sale de la caverna de Platón a contemplar ideas exactas, tampoco es el Dasein heideggeriano que se proyecta a la apertura del ser como presencia, *es el hombre con otro hombre que se abren a la presencialidad del ser mirándose simultáneamente el uno al otro*. Se habita un mundo humano, en “el allí” de la manifestación del ser, no sólo al lado de otro en una “apretada pero indiferente compañía”, como propugnaba Heidegger, sino, indispensable, irrenunciable e ineludiblemente, junto con otro que no sólo es un igual a mí, sino otro que me apela de tal

132 “Pues en un sentido riguroso rige lo siguiente: tal como es el lenguaje, así es también el hombre. Si el lenguaje de un hombre es pobre o rico, desordenado o diferenciado, caótico o claramente distribuido, difuso o nítidamente definido, así será el hombre que habla: igualmente pobre o rico, caótico u ordenado, nebuloso o definido. Esto no debe tomarse aquí como expresión psicológica: el que por su lenguaje pueda conocerse al hombre es algo que se sobrentiende. Se trata en este caso de algo más profundo: no decimos que el hombre *es* tal como luego se manifiesta en el lenguaje, sino que *se convierte* en tal en virtud de su lenguaje. El hombre no posee, pues, una naturaleza fija, sino que va adquiriendo ésta en la forma en que desarrolla su lenguaje”, Bollnow, 1966: 191.

manera que la relación primera es con ese interpelante. La presencialidad del ser y simultáneamente la apelatividad del otro igual que mí mismo son los dos originarios de la ec-sistencia humana. En términos heideggerianos, el hombre está proyectado a la develación del ser de los entes *junto con otros hombres iguales a él mismo*. Tal es el vuelco de la filosofía postmetafísica actual. La interrogante fundamental es entonces la siguiente: ¿es el lenguaje un instrumento para lograr fines o es un medio para establecer el consenso entre seres humanos? Y de ella se deriva la siguiente: ¿Cuáles son las consecuencias de las respuestas posibles en la concepción sobre la autoformación en el lenguaje?

Antes de responder a estas interrogantes, es necesaria una aclaración sobre este punto de nuestra reflexión. Cuando Heidegger denuncia el olvido del sentido del ser por parte de la metafísica, se refiere a lo que contienen las palabras de esta imputación: son las teorías filosóficas derivadas del platonismo las que dieron las espaldas al problema del ser. Las filosofías postmetafísicas, existencialistas, hermenéuticas, críticas o algunas postmodernas pretenden superar este olvido. Desde que los griegos pre-platónicos se preguntaron por el ser hasta su olvido y rememoración, han transcurrido más de dos milenios. Pero esto no significa que el hombre, desde que fue hombre, haya sido algo diferente al ser humano que se proyecta a la apertura del ser de los entes, junto con otros iguales, y que no haya así constituido su mundo humano en el medio de otros iguales a él mismo. La filosofía heideggeriana no constituyó, no creó los hechos primordiales del hombre, sino tan sólo los reflexionó y describió fenomenológicamente. En otras palabras, el hombre actual o el primitivo, el hombre europeo, africano o americano, todo el que sea tipificable como hombre, es y fue y será un ec-sistente que se proyecta a la apertura del ser en el medio del lenguaje y, más allá del heideggerianismo, es un ec-sistente que junto con otros constituye un mundo humano y, justamente porque esto acontece con otros seres humanos, este acontecimiento sucede temporalmente o, con mayor precisión, históricamente. Esta es una conclusión importante: por el hecho mismo de que el hombre habita el lenguaje con otros hombres, él mismo y el conjunto de sus cohabitantes es y son históricos. El hombre no nace al lenguaje, ya lo dijimos, sino nace a una lengua y a unos lenguajes concomitantes con la misma, es decir, nace a una comunidad histórica de lenguaje. En términos contemporáneos, nace a y habita en una cultura histórica. En resumen, no es la filosofía la que hace al hombre un habitante del lenguaje, sino que tan sólo

nos revela que ese hecho fundamental y primigenio es el propio del hombre, de todo hombre.

De aquí se deriva la importancia capital de reflexionar sobre la relación de los hombres en el medio y a través del lenguaje y sobre su autoformación en sus relaciones intersubjetivas. Asumo como punto de partida la teoría de los universales pragmáticos de Karl Otto Apel¹³³ y Jürgen Habermas, y como punto de arribo las teorías de Gadamer, Ricoeur y Levinas.

La teoría de los universales pragmáticos parte de la postulación de las condiciones irrebasables de toda comunicación, es decir, de la posibilidad de realización del lenguaje mismo. ¿Cuál es el fundamento, la gleba que hace posible el lenguaje? Vitiello, siguiendo a Heidegger¹³⁴, la encuentra en su potencialidad de hacer acceder el ser en el lenguaje. Pero esta energía suprema sólo puede acontecer cuando el lenguaje afirma, niega, interroga, ordena, promete, es decir, cuando el lenguaje es acción comunicativa interna o externa. El pensar es entonces un diálogo consigo mismo, el más profundo de los diálogos. Por esto, hay que interrogarse sobre la condición irrebasable, la gleba profunda, de todo diálogo posible considerado como acción interna o externa, el diálogo con uno mismo o con los demás.

133 Apel es uno de los filósofos más comprometidos con el tema del lenguaje como diálogo. Aunque no pertenece a la escuela marxista crítica de Frankfurt, está muy relacionado con ella, especialmente con Habermas, el más importante de la misma. De su enorme bibliografía menciono por más pertinentes al tema los siguientes: "The a priori of communication and the foundation of the humanities" (1972), "Acerca de la idea de una pragmática trascendental del lenguaje" (1974), "The Transcendental Conception of Language Communication and the Idea of a First Philosophy (Toward a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy)", "The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatic of Language" (1975b), "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje" (1972 e/73); "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales" (1972), "La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant" (1992), "La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur", *Ethique de la discussion* (1994).

134 Vitiello comenta sobre la reflexión acerca del lenguaje, pues ésta se efectúa desde el lenguaje mismo, desde dentro del lenguaje. Busca su último fundamento y lo encuentra en la capacidad de decir NO a la indiferencia de la totalidad que es lo mismo que la nadaidad. Dice así: "Heidegger recuerda la imagen cartesiana del árbol de la filosofía, cuya raíz es la metafísica, el tronco la física y las ramas las demás ciencias; en consecuencia se pregunta: ¿en qué suelo penetran las raíces del árbol? ¿de qué fondo extraen el alimento? [Cfr. Wegmarken, p. 361. trad. Italiana]. Está en cuestión el *Boden*, el *Grund*, el fundamento. Partiendo del lenguaje, la pregunta se vuelve a lo que sostiene

Apel y Habermas develan este fundamento: *el lenguaje y el ser humano como tal están orientados al mutuo entendimiento*. “El concepto de acción comunicativa —dice Habermas— desarrolla la intuición de que al lenguaje le es inmanente el *telos* del entendimiento”¹³⁵. Apel, por su parte, afirma: “nosotros, los hombres, como seres dotados de lenguaje -a diferencia de los animales- estamos condenados a “concordar” (*verständigen*) en los criterios de sentido y validez de nuestro obrar y conocer”¹³⁶.

Estas afirmaciones nos colocan en el fondo mismo del problema: Si el *telos* del lenguaje es el mutuo entendimiento y si el hombre está “condenado” a concordar, lo que en última instancia se está afirmando es que la posibilidad misma del lenguaje requiere como prerequisite ineludible su orientación al consenso y que al ser humano como tal sólo puede concebirse como comunicativo y orientado al mutuo entendimiento. Pero la teoría de los universales pragmáticos va todavía más allá: pretende “identificar y reconstruir

y alimenta al lenguaje, a lo que mueve al lenguaje. Sigue estando en cuestión el movimiento, la reflexión, pero ahora no como fin último de la investigación. La linfa sube desde las raíces al tronco y a las ramas, pero ¿dónde se genera? ¿Es posible recorrer el camino hacia atrás, descendiendo de las ramas al tronco hasta las raíces, alcanzar el límite, allí donde la potencia generadora se separa...? ¿Llegar allí donde la Nada se hace movimiento? (1993: 216). Esta es la formidable potencia del lenguaje, que hace que las cosas sean para el hombre.

- 135 Por su importancia, presento la cita completa: “El concepto de acción comunicativa desarrolla la intuición de que al lenguaje le es inmanente el *telos* del entendimiento. El entendimiento es un concepto de contenido normativo, y que va más allá de la comprensión de una expresión gramatical. Un hablante se entiende con otro acerca de una cosa. Tal acuerdo sólo pueden alcanzarlo si aceptan las respectivas emisiones como ajustadas al asunto de que se trate. El acuerdo acerca de algo se mide por el reconocimiento intersubjetivo de validez de una emisión que en principio es susceptible de crítica. Ciertamente que no es lo mismo entender el significado de una expresión lingüística o entenderse acerca de algo con ayuda de una emisión que se tiene por válida; con igual claridad hay que distinguir entre una emisión tenida por válida y una emisión válida; sin embargo, las cuestiones de significado no pueden separarse del todo de las cuestiones de validez. La cuestión básica de la teoría del significado, a saber: qué quiere decir entender el significado de una expresión lingüística, no puede aislarse de la pregunta de en qué contexto esa expresión puede ser aceptada como válida, pues no se sabría qué significa entender el significado de una expresión lingüística si no se supiera cómo tiene uno que servirse de ella para entenderse con alguien acerca de algo. Incluso las propias condiciones de comprensión de las expresiones lingüísticas permiten ver que los actos de habla que pueden formarse con ellas se ordenan, se enderezan, a un acuerdo racionalmente motivado acerca de lo dicho. En este sentido la orientación por la validez posible de las emisiones pertenece a las condiciones pragmáticas, no ya sólo del entendimiento, sino incluso de la propia comprensión del lenguaje. En el lenguaje, la dimensión del significado y la dimensión de la validez están internamente unidas la una con la otra” (1988/90: 79–80).

las condiciones universales del entendimiento (*Verständigung*) posible¹³⁷. Se trata, por consiguiente, de señalar el fundamento último de la acción humana fundamental, la comunicativa orientada al consenso, y de enunciar un postulado de los universales pragmáticos mismos: cualquiera que obre comunicativamente debe erigir inevitablemente las “pretensiones de validez universal” que se enumeran a continuación, “precisamente éstas y no otras”:

- la de estarse *expresando* inteligiblemente,
- la de estar dando a entender *algo*,
- la de estar dándose a entender,
- y la de entenderse *con los demás*¹³⁸.

Dos afirmaciones importantes contiene la teoría enunciada: en primer lugar, los universales pragmáticos no son unas condiciones de posibilidad, sino “precisamente éstas y no otras” y, en segundo, *no se trata de establecimiento de condiciones, sino de erigir pretensiones de validez*, aunque, eso sí, universales. No me detendré a explicar el significado de estas pretensiones¹³⁹, porque el problema pertinente ahora es explicar cómo esta teoría del consenso no es rebatida por los evidentes hechos contrafactuales que indican que las acciones humanas, con mucha frecuencia, están orientadas no al consenso, sino al disenso. Los hombres engañan, efectúan falsas promesas, mienten, esconden sus verdaderos sentimientos. Más todavía, pareciera que una ley de la mentira y el engaño rigió y rige las relaciones humanas a nivel personal, grupal y mundial. ¿Está el hombre condenado al engaño o al consenso? ¿Anidan en el lenguaje mismo las raíces de su orientación al mutuo entendimiento o al engaño? ¿Es posible establecer cuáles son las formas de lenguaje fundamentales y cuáles las derivadas?

Habermas esgrime un argumento para mí decisivo al respecto. El análisis de la mentira o el engaño evidencia justamente que estas formas de acciones verbales no son posibles si los comunicantes presuponen que se emplea el

137 *Verständigung* puede traducirse como mutuo entendimiento, consenso, acuerdo. Habermas, 1976/79: 299.

138 *Ibidem*.

139 Cfr. Navia, 2001.

lenguaje para mentir o engañar. Ambos deben presuponer lo contrario: el engañado, que no se lo engaña; el engañador, que el otro no sospecha que se lo engaña. Sólo así puede acontecer esa distorsión del *telos* del lenguaje. Por esta razón es imposible que *mentir, engañar, falsear, tergiversar*, etc., puedan constituirse en verbos realizativos:

- Te miento que fulano es el asesino.
- Te engaño cuando te estoy diciendo que te amo.

Por el contrario, dadas las circunstancias adecuadas, son perfectamente posibles los siguientes actos verbales con las secuelas correspondientes de mentira y de engaño:

Te juro que fulano es el asesino. (Miente)

Te amo, como jamás pude amar en la vida. (No es sincero)

Para que se pueda producir el efecto perlocutivo de la mentira o el engaño, es decir, para que el efecto de las palabras produzcan la falsedad y el engaño de la víctima, no es sólo requisito que ésta presuponga que esas formas de lenguaje están orientadas al mutuo entendimiento, sino que el hecho de que el *telos* del lenguaje es el consenso posibilita las formas distorsionadas de la mentira y el engaño. En otras palabras, porque el presupuesto universal de que la acción comunicativa está orientada al concordar sobre la verdad de una afirmación, sobre la sinceridad de una expresión y sobre la legitimidad de una apelación, por eso mismo son posibles las formas derivadas del lenguaje, como el engaño y la mentira. Con una condición: que se oculte la intención del hablante, como lo advierte Strawson. Por esta razón, no existen en las lenguas verbos perlocutivos como *mentir o engañar*, como se mostró más arriba. En conclusión, la orientación al mutuo entendimiento del lenguaje hace posibles las formas distorsionadas y derivadas del lenguaje; la orientación inversa imposibilitaría el hecho mismo del lenguaje¹⁴⁰.

140 La presunción de Wittgenstein de imaginar una comunidad de lenguaje donde sólo se mienta puede ser comprendida en una metodología descriptiva, como la de sus *Investigaciones filosóficas*, pero resulta impensable en una perspectiva hermenéutica. Se eliminaría de cuajo la posibilidad misma de lenguaje.

El habitar en un mundo de comunicación orientada al consenso le permitió al hombre construir un mundo de conocimientos y experiencias conjuntas acumuladas en la memoria de los miembros de una comunidad de lenguaje. De esta manera fue factible la transmisión de conocimientos e informaciones de generación en generación. Los conocimientos se organizaron en sistemas científicos, jurídicos o religiosos; las experiencias se acumularon en conjuntos de normas y valoraciones o en instrucciones de acción que pueden ser compartidas por los miembros de una comunidad. Cuando alguno de los primeros esquimales logró inventar la construcción de una vivienda caliente hecha con hielo, el iglú, o cuando un harawaka logró elaborar comida no corruptible empleando yuca venenosa, el casabe, la técnica de elaboración de una vivienda y de un alimento almacenable fue transmitiéndose como un sistema de instrucciones de acción que pasó de una persona a otra y de una generación a otra.

El descubrimiento de la escritura permitió el acopio de conocimientos sistematizados en forma de ciencia, técnica, historia, crónica, manual, enciclopedia, en bibliotecas inmensas. Podemos acceder a una información valedera y valiosa sobre el macrocosmos o el microcosmos, sobre el pasado y el presente lejano, incluso sobre el futuro, gracias a las construcciones científicas, a las reconstrucciones históricas y, en pocas palabras, a la inmensa cantidad de textos disponibles. La invención de sistemas cibernéticos de acumulación y transmisión de informaciones está, en estos momentos, revolucionando las posibilidades comunicativas, como otrora lo hizo la invención de la escritura. Hace unas décadas resultaba inimaginable que miles de millones de seres humanos puedan compartir una experiencia común, como un campeonato de fútbol, por ejemplo, en forma simultánea y en todo el globo terráqueo. Las autopistas de la información han abierto horizontes inmensos a miles de millones de seres humanos y se puede vislumbrar un mundo donde la mayoría de los seres humanos esté accediendo a estas aperturas inconmensurables del mundo de la información.

Dos limitaciones ocurren, sin embargo, en esta apertura de la información. La primera, que un inmenso porcentaje de la misma es de una pasmosa banalidad y, en muchas ocasiones, radicalmente falsa o distorsionada. Corresponde con las habladurías a las que nos referimos más arriba. La segunda, que gran parte de la información transmitida nos abre mundos mediados por la autoridad de

los especialistas; este hecho, sin embargo, no puede ser calificado como esencialmente negativo. Podemos ahora opinar sobre la constitución del núcleo del sol, aunque nunca hayamos observado ni las radiofotografías o los espectrogramas de su perihelio, ni conozcamos la metodología de los estudios astronómicos actuales. Confiamos en que los científicos y los divulgadores especializados nos proporcionan proposiciones orientadas al mutuo consenso sobre la verdad y validez de las mismas. Partimos aceptando implícitamente la caracterización de ciencia tal como la enunció Peirce: “la ciencia es lo que la comunidad irrestricta de investigadores dice que es ciencia”. Adviértase que Peirce no se refiere a un conjunto de conocimientos sobre la realidad considerados verdaderos, sino a lo que *dice* una comunidad (la de investigadores) y que la característica de ésta es que es *irrestricta*, vale decir, no está sujeta a ningún tipo de coerción externa (política, religiosa, social, económica, etc.). Es fácil traducir esta palabra por la postulación de que esa comunidad se rige por su orientación al mutuo entendimiento. Cuando nos proyectamos a la comprensión de lo que esos científicos dicen, estamos concientes, sin embargo, de que habitamos en un plano secundario y muchas veces lejano de la verdadera experiencia de la comprensión del fenómeno tal como lo experimentan los especialistas. Se trata de una información de segunda mano, mediada por cuasi habladorías (pero no tales) aceptadas como válidas. Enriquecen y amplían el horizonte de nuestra mundanidad, desde luego, aunque no se constituyen como experiencias existenciales auténticas.

La misma proyección hacia la comprensión de la realidad por parte de los científicos está mediada por un complejo de teorías y metodologías previas que circunscriben previamente lo que luego “verán” o descubrirán. Como dice Heisenberg, la naturaleza responde con lenguaje matemático a las interrogantes que previamente le formuló el científico y, por ende, los experimentos descubren sólo aquella faceta que se eligió, en caso de éxito. Se trata del contacto con la realidad a través de las ideas exactas que postulaba Platón. Que las consecuencias prácticas de los descubrimientos científicos y tecnológicos sean enormes e importantes para la vida o muerte de los seres humanos no convierte este tipo de experiencias en aperturas de la verdad del ser de los entes a los que se refiere.

Algo radicalmente diferente acontece con la apertura de mundo en la experiencia del arte en general y de la poesía en particular.

No sabemos desde cuando, pero desde épocas inmemoriales hasta nuestros días el hombre habita un mundo de formas artísticas. Que las mismas hayan estado ligadas a rituales o expresiones comunitarias, o que su producción o recepción acontezcan en la más estricta intimidad, esto no es relevante al hecho que mencionamos. Tampoco es relevante que se trate de obras extraordinarias u obras que podríamos llamar menores. El hecho fundamental es que las obras de arte están ahí, en nuestro mundo, rodeando nuestra existencia y que, como seres humanos, nos proyectamos también a la apertura de la verdad de esas obras. En otras palabras, me refiero a que, por un lado, hay un conjunto de obras *sui generis* que son obras de arte (las denominemos así o no) y, por otro, por el hecho de que somos seres humanos, estamos propensos y proyectados a la recepción de lo que esas obras nos dicen. ¿En qué consiste esta experiencia? ¿Qué es lo constitutivo de una obra de arte que pueda producirla? ¿Cuáles son las condiciones para que pueda acontecer ese fenómeno?

El punto de partida es que todo ser humano es capaz de tener la experiencia de ser movido, conmovido, impactado, acariciado, golpeado, estremecido por la obra de arte; por una obra o por una clase de obras de arte. Sea música, danza, escultura, pintura, imágenes cinematográficas, poesía, representación dramática, vestido, tapiz, narración, alguna, algunas o todas estas formas. Desde los primeros hombres que pintaron, modelaron y grabaron en las cavernas, en las rocas o en los utensilios hasta la especialización actual, los hombres buscaron elaborar objetos que produzcan ese efecto especial que denominamos experiencia estética del arte. Construyeron así un mundo de objetos que rodean al hombre en la intimidad del hogar o en los espacios públicos. La característica de ellos es que producen un efecto especial en los que los contemplan u oyen: conmueven a los seres humanos.

Entre las múltiples formas de obras artísticas, la música ocupa un lugar muy especial. No importa que se trate de un concierto de música clásica o de un concierto de música popular o que se produzca como experiencia solitaria en una casa, en la soledad de la montaña o en el medio del bosque. Platón nos habla en el *Ion* de la “embriaguez” que produce la música y Fr. Luis de León describe lo que provoca la música de su amigo Salinas:

El aire se serena
Y se viste de hermosura y luz no usada
Cuando oigo, Salinas,
La música extremada,
Por vuestra sabia mano gobernada.

Steiner describe ese efecto con singular propiedad:

To the majority of human beings, music brings moments of experience as complete, as penetrating as any they can register. In such moments, immediacy, recollection, anticipation are often inextricably fused. Music "enters" body and mind at manifold and simultaneous levels to which classifications such as "nervous," "cerebral," "somatic" apply in a rough and ready way¹⁴¹.

Otro tanto puede acontecer con la contemplación de un cuadro, de una escultura o de un monumento, o con la lectura de una poesía o una novela. Nosotros hablamos de la experiencia única de haber sido tocados por una obra de arte. Hay libros, hay obras que poseen el poder de cambiar la vida de quienes las experimentan.

Para que esto acontezca, es necesario que la obra esté ahí, delante de nosotros, espectadores u oyentes. La escultura está ante nuestros ojos, la música ante nuestros oídos cuantas veces queramos, la poesía ante nuestros ojos y oídos. Son cosas que se presentan ante nosotros o que nosotros constituimos en presencia. Pero la obra de arte es algo más que las sustancias químicas sobre una tela, que el granito de una estatua, que las ondas sonoras de un concierto o una poesía. Algo especial acontece cuando se produce ese fenómeno que llamamos experiencia de la recepción de la obra de arte.

Pongamos el ejemplo que Heidegger nos propone: la experiencia de contemplar un cuadro de Van Gogh que presenta unos zapatos de campesino¹⁴².

141 1978/89: 43.

142 Meyer Shapiro se opone a la interpretación de Heidegger, aduciendo que se trata de una representación no de unos zapatos de campesino, sino de los de un hombre de ciudad, es decir, de los zapatos del propio Van Gogh (Cfr. Derrida, 1978/2001: 270 ss.)

“Pero ¿qué es todo lo que hay que ver ahí? [...] Por el cuadro de Van Gogh ni siquiera podemos determinar dónde están esos zapatos. En torno a ese par de zapatos de campesino nada hay para lo cual sirvan ni con vistas a qué se hicieran: sólo hay un espacio indeterminado. Ni siquiera terrones de gleba o fango del camino rural, lo cual por lo menos podrían indicar para qué se utilizan. Un par de zapatos de campesino y nada más. Y sin embargo... Por la oscura apertura del gastado interior del zapato se avizora lo fatigado de los pasos del trabajo. En la burda pesadez del zapato se ha estancado la tenacidad de la lenta marcha por los surcos que se extienden a lo lejos y todos iguales del campo azotado por un rudo viento. Sobre la piel está lo húmedo y hastiado del suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad de los senderuelos al caer el día. En el zapato vibra el apagado llamamiento de la tierra, su silencioso regalo del grano maduro, y para ella su inexplicable fracaso en los áridos yermos del campo invernal. A través de ese instrumento corre la aprensión sin lamentos por la seguridad del pan, la silenciosa alegría por haber vencido una vez más la miseria, la angustia ante la llegada del parto y el temblor ante el asecho de la muerte. Este instrumento pertenece a la tierra y se guarda en el mundo de la campesina. A base de esa pertenencia cobijada surge el instrumento mismo en su descansar en sí mismo¹⁴³.”

Estas palabras no son una simple descripción de lo que se ve en el cuadro, sino que transmiten una interpretación de lo que esos zapatos revelaron a Heidegger. Esta revelación es un acontecimiento. Un acontecimiento que puede ocurrir en forma instantánea o puede producirse paulatinamente, como cuando nos detenemos, nos familiarizamos y, por último, nos encontramos con aquello que la obra produjo. Se advierte, por ejemplo, en la descripción de Heidegger, un demorarse, un proceso de penetración en la obra, un habitarla con toda plenitud.

Este acontecimiento tiene los siguientes actores: 1) El que está proyectado de por vida al encuentro de las obras de arte (las leemos, las buscamos en una exposición o concierto, las visitamos reiteradamente) o el que se topa con ella fortuitamente (¿Qué música maravillosa es esa? ¿Cómo es posible que se haya pintado esto?); y 2) La obra que dice o significa algo inaudito o inexpresado. Esto es importante: la obra de arte, toda obra de arte, dice o significa algo.

143 1950/60: 25.

Llegamos así a las interrogantes fundamentales: ¿Qué hace, qué dice, qué manifiesta la obra de arte, tal que su presencia produce ese impacto en el hombre? ¿Qué es la obra de arte? Partamos de las siguientes disquisiciones de Heidegger: “La obra de arte revela a su manera el ser de lo existente. En la obra acaece esta revelación, es decir, el desnudamiento, es decir, la verdad de lo existente. El arte es el ponerse en la obra la verdad”¹⁴⁴. “Visto de ésta [desde su esencia], el arte es una consagración y un refugio, donde lo real obsequia al hombre, siempre de nuevo, su brillo hasta ahora oculto, a fin de que en un tal claror él vea más puramente y oiga más claramente lo que alienta en su esencia”¹⁴⁵.

Según esto, el arte es ante todo una revelación de la verdad de lo existente y, por eso mismo, un obsequio que brilla y refulge con un claror siempre nuevo.

Cabe ante todo preguntarse qué de nuevo hay en ese desnudamiento de la verdad de lo existente, diferente a toda revelación de la verdad del ser en el medio del lenguaje que acaece en toda la existencia humana, como vimos anteriormente. Si el hombre constituye mundo al manifestarse la verdad del ser de los entes durante toda su existencia, ¿cuál es la diferente manera de manifestarse la verdad en la obra de arte? Mientras en la relación del hombre con las cosas y con los otros iguales a sí mismo, la *aletheia*, la verdad se manifiesta mediante las múltiples formas de lenguaje, en el caso del arte, esa *aletheia* es puesta, instalada, consagrada en la obra misma. En el cuadro de Van Gogh, se instaló lo que *es* en su más profunda realidad el par de botas de campesino (o campesina) como instrumento o, desde otra perspectiva, lo que se manifiesta en la tela es la zapatidad o la instrumentalidad de los zapatos de campesino. En otras palabras, sale a relucir la desnudez de la verdad del ser de esos zapatos. Ella está instalada en la obra, en ella se manifiesta y brilla con esplendor propio. Y esta instalación es la que afecta al hombre que experimenta la obra de arte.

Pero es necesario precisar en qué consiste esta *aletheia* que se instala y manifiesta en la obra. “Ser obra significa instalar un mundo” –puntualiza Heidegger. La obra de arte instala mundo, la obra de arte tiene mundo. Esta

144 1950/60: 31.

145 1954/84: 111.

es la gran diferencia de la obra de arte que revela mundo tocando el alma del hombre con los espectáculos que nos ofrece la naturaleza que nos provocan placer: un atardecer, una montaña, el brillo del sol sobre las olas, una golondrina. Pueden los fenómenos naturales producirnos un inmenso placer, pero no tienen mundo. El Illimani, el Everest, con toda su magnificencia, no tienen mundo. Las leyendas sobre el Illimani o sobre el Everest sí pueden tener mundo. Las montañas, los valles, los lagos están ahí siempre iguales a sí mismos, incluyendo sus cambios provocados por las alteraciones del ciclo de la luz solar. Pero la obra de arte, la verdadera obra de arte, emerge a la existencia y, al hacerlo, surge con ella un mundo nuevo.

La instalación de la verdad en la obra es producir un ser tal que antes no era aún ni jamás volverá a ser¹⁴⁶.

Porque en los colores, en las notas musicales, en los movimientos, en las palabras se instala y consagra la verdad de lo existente, la obra de arte tiene mundo. La *Ilíada* encierra una concepción del mundo de vida griego, al punto que Nietzsche denomina a Homero “el padre” de la Grecia antigua. Toda una concepción sobre la posición de la mujer en la suprema tragedia del Gólgota se abre en “La Piedad” de Miguel Ángel. Cuando Safo acuñó que el amor era al mismo tiempo “dulce y amargo”, *gliku pugros eros*, instauró por primera vez en la literatura ese “nuevo modo de ser”¹⁴⁷, para utilizar palabras de Ricoeur. La pintura, la escultura, la danza, la música nos manifiestan esos nuevos modos de ser y, por ende, nos abren nuevos mundos. Hay obras extraordinarias, como *Don Quijote*, *La Divina Comedia*, *Cien Años de Soledad*, *el Ramayana*, que revelan mundos enteros de vida; hay otras que nos ofrecen pequeñas parcelas de mundo. Hay otras como la pintura abstracta o la música pura que nos ofrecen mundos no traducibles por palabras. Pueden ser formas de colores o combinación de colores informes, que escapan a la captura por medio de la palabra. Pero ellas están ahí, manifestando tonalidades, matices de sensibilidad, rupturas o nuevas emergencias estéticas, revelando mundo. Esos mundos no pueden ser enunciados mediante proposiciones, pero sí significan algo. Significan lo que son: obra musical, poesía pura, colores y combinaciones inéditas de formas, etc.

146 1950/60: 50.

147 Ricoeur, 1998: 106.

Pero esta emergencia de mundo en la obra de arte no sólo es un evento, sino que es un combate, una lucha, una agonía, en el sentido del *agon* griego. Esta lucha acontece en el seno de la obra, sobre todo en la gran obra artística. Heidegger la señala oponiendo, metafóricamente, *iluminación-oscurecimiento, apertura-cierre, revelación-ocultamiento* de la verdad del ser de la obra. En ella acontece este litigio intenso. Si toda apertura de la verdad implica un ocultamiento, si el advenimiento de la *aletheia* emerge de la negatividad de la nada, este acontecimiento se produce en la obra de arte en forma paradigmática como un combate inmenso. Heidegger utiliza la oposición metafórica entre mundo y tierra, apertura el primero, cierre el segundo. He aquí la fuente del conflicto de las interpretaciones, para utilizar términos de Ricoeur. Si la sonrisa de la *Monalisa* se abre a muchas interpretaciones, esto acontece porque se está simultáneamente abriendo y cerrando a cada una de ellas. La narrativa contemporánea provoca una lucha de interpretaciones entre un lector desconfiado con un autor desconfiable¹⁴⁸. El arte vanguardista o la poesía hermética son, constitutivamente, manifestación y ocultamiento de sentidos. No acontece con el arte la univocidad de sentido del lenguaje lógico-matemático propio de las ciencias naturales; parece, por el contrario, que lo propio del arte es la equívocidad y la opacidad. Más todavía, como dice Gadamer refiriéndose a la poesía de Celan, “the task of understanding is not to make poetry transparent, but to enter into that space of transparency and non-transparency”¹⁴⁹.

La historia del arte y la literatura nos muestra muchos casos en los que el ocultamiento y el cierre de la verdad de la obra pueden ser totales. Para la mayoría de los oyentes del estreno de “*La Consagración de la Primavera*” de Stravinsky, obra que según Claude Debussy inició la música contemporánea, la obra estuvo completamente cerrada; según ellos, no era arte. Pero la obra estaba ahí, instalada a la espera de la apertura de su verdad. Hoy, ningún conocedor de música clásica, duda un instante sobre la manifestación y revelación del ser de esa composición musical. Este hecho tiene gran importancia en la autoformación en el arte y la literatura.

148 Cfr. Ricoeur, 1985: 296.

149 Risser, 1997: 16.

Un resumen de lo hasta aquí expuesto nos lleva a las siguientes enunciaciones:

- Sin lugar a dudas, el hombre es un ser biológico y molecular, muy próximo en el nivel de las espirales genéticas a los antropoides superiores. “Nos guste o no aceptarlo, somos plantas que, sostenidas por la raíz, debemos surgir de la tierra” –nos recuerda Hebel.
- Diferimos, sin embargo, de los animales, porque surgimos de la tierra “para poder florecer en el éter y dar frutos en él” –continúa Hebel. Este éter es el lenguaje en el cual el niño se hominiza y se perfecciona o deteriora el hombre.
- El ser humano es un ser en formación, una formación asumida, producida y orientada por él mismo, es decir, es un ser en autoformación. Esta autoformación puede estar orientada hacia lo más auténtico o inauténtico del ser humano.
- La autoformación consiste en una proyección hacia la apertura del ser de los entes, de los otros iguales a uno mismo y de uno mismo, en el medio del lenguaje. Por obra del lenguaje (las múltiples formas de lenguaje), se le abren al hombre las significatividades de los entes que existen en su morada humana. Esta es una aventura personal originaria mediante la cual cada uno amplía su propio horizonte existencial.
- Igualmente originario es el aspecto comunicativo del lenguaje. El hombre se hominiza en un mundo de comunicación mediante el lenguaje, se abre al ser de los entes en el medio de una comunidad histórica de comunicación, vale decir, en una cultura. Su aventura humana implica una autoformación personal y, simultáneamente, una autoformación con otros. “Solo no soy nada, es preciso que otro me nombre” (Brecht).
- Hay una forma paradigmática de la apertura de la verdad del ser que es la experiencia de la obra de arte, especialmente, la de la poesía¹⁵⁰.

150 Se podría resumir esto con estas palabras de Heidegger: “Pero el lenguaje no es solamente ni en primer lugar expresión fonética y escrita de lo que pretende comunicarse. Hace circular lo abierto y oculto, no sólo primero en palabras y frases, sino que el lenguaje es lo primero que lleva a lo abierto lo existente como existente. Donde no está presente un lenguaje, como en el ser de la piedra, planta o animal, tampoco lo existente tiene condición de abierto y, en consecuencia, tampoco la tiene lo inexistente y lo vacío. Como el lenguaje es lo primero que designa lo existente, ese designar es lo que lleva por vez primera lo existente a la palabra y al aparecer. Este designar nombra lo existente por vez primera para su ser desde éste. Ese decir, es un esbozar lo claro en que

3. Autoformación en el lenguaje y la literatura.

3.1. Autoformación y responsabilidad para con el lenguaje.

El concepto de autoformación supone una postura ética con respecto al proceso de formación humana. Autoformarse implica una elección en la vida, la de orientarse hacia su autoformación, y una responsabilidad, la de jugarse por este proceso fundamental de la vida. Se autoforma quien resuelve hacerlo y lucha por lograrlo. Si esto es así, aunque la reflexión sobre el proceso de deformación o autodeformación es importante, excluimos de este estudio su tratamiento y nos ocupamos de la aventura existencial de autoformarse.

Ahora bien, como este proceso acontece en el medio del lenguaje, debemos ahora reflexionar sobre el problema de *la responsabilidad para con el lenguaje*. ¿Qué entendemos al enunciar este principio de acción? ¿Se trata del cuidado de la expresión lingüística que propugnan las academias: “limpia, pule, da esplendor”? ¿Se trata del cuidado lingüístico y ornamental del uso social del lenguaje? ¿Se trata tal vez de la exigencia de un uso eficaz del lenguaje, tal que cumpla con su intención perlocutiva?

Sin lugar a dudas que hay un aspecto comunicativo y, por ende, social en la exigencia de responsabilidad en el uso del lenguaje. Pero la filosofía hermenéutica se sitúa en un nivel más profundo: el de la relación entre el uso del lenguaje y la autoconstrucción o autoformación permanente del ser humano como usuario del mismo. “Cada nuevo instante es un nuevo despertar; un nuevo acercamiento y adueñamiento del ser y de su obra de ser en la forma del “yo-soy-de-nuevo”: una nueva hipóstasis; un nuevo presente; un nuevo “yo” que recomienza como un “otro-tiempo”¹⁵¹. Con este nuevo despertar y acercamiento del ser tiene que ver la responsabilidad con respecto al lenguaje. Porque ese adueñamiento del ser significa la manifestación de verdad del ser

se enuncia como lo que lo existente viene a lo abierto... El decir para esbozar es poesía: la leyenda del mundo y de la tierra, la leyenda del ámbito de la lucha y, en consecuencia, de la morada de toda proximidad y lejanía de los dioses. La poesía es la leyenda de la desnudez de lo existente” (1950/60: 59-60).

151 Costa, 1997: 41. Cit. Cecilia Navia: “Contribución de Levinas al concepto de autoformación” (inédito).

a través de la palabra. De la palabra viva, justa, exacta, reveladora. La conquista de esa palabra no se relaciona con el enriquecimiento acumulativo de un acervo de lenguaje, sino con la autoformación de un “yo-soy-de-nuevo” en el medio del lenguaje.

Este yo-soy-de-nuevo sólo puede ser fruto de una conquista personal: la apropiación de un lenguaje auténtico. Es una conquista porque es el resultado de un combate sin tregua. Las palabras pueden tener también una faceta tentadora, cuando ellas nos ayudan para cubrir, en el fondo mismo de nuestra alma, los autoengaños mediante falsas y distorsionadas justificaciones de nuestras intenciones y acciones. El ser humano es un buen fabricante de máximas que recubren de oropel nuestras bajas pasiones. A la inversa, la fidelidad a la palabra sincera, veraz y verdadera es el resultado de una victoria contra los auto-engaños hipócritas. Esta batalla se dirime en nuestra más profunda interioridad y el resultado es un ser-de-nuevo o no, en otras palabras, un ser-más o un ser-menos. En esta lid, no hay medias tintas, porque lo que está comprometido es nuestro ser mismo. En pocas palabras, el lenguaje neto, sin tapujos, auténtico es constitutivo de nuestro ser más propio. Igualmente constitutivo es el uso comunicativo del lenguaje.

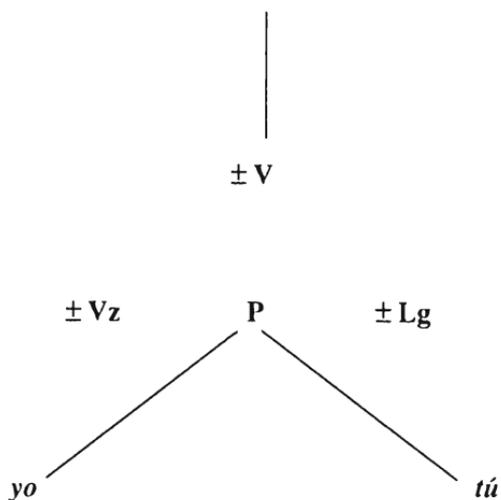
3.2. Autoformación y responsabilidad comunicativa.

Se pueden analizar dos aspectos de la responsabilidad con respecto a su uso comunicativo: 1) con respecto al lenguaje mismo y 2) con respecto al otro polo de la comunicación, el alocutor.

Para analizar el primer aspecto, acudimos de nuevo a la teoría de los universales pragmáticos. Ésta formula un modelo de comunicación triádico, en contraposición al diádico de la teoría de la información: en el acto comunicativo, alguien dice algo a alguien sobre algo.

MODELO DE COMUNICACIÓN

Objetos y relaciones

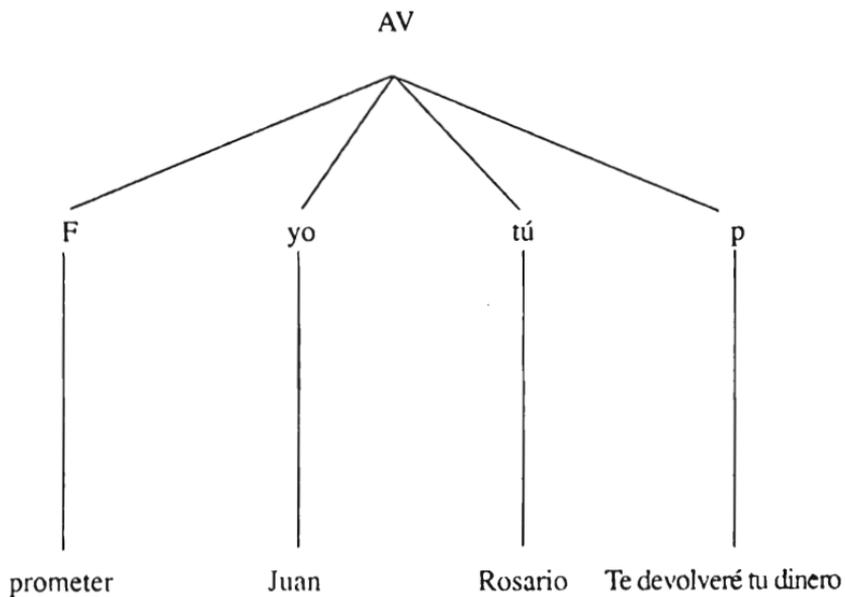
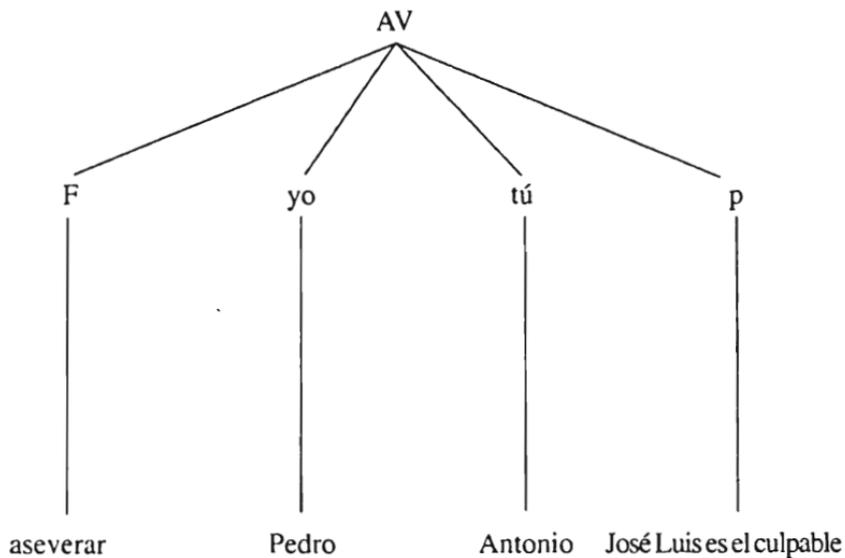


El hablante y oyente no son simples polos de la comunicación, emisor y receptor, que pueden intercambiar sus roles, como lo postulan las teorías de la comunicación derivadas de la teoría de la información. Son seres humanos que establecen una relación entre sí, a través de actos verbales, es decir, de formas de acción lingüística o paralingüística. Por esto mismo, son agentes que, al emitir frases, están realizando acciones que implican intenciones y propósitos de las mismas. Estas frases tienen entonces una estructura autorreflexiva, es decir, por un lado se dicen algo, elemento proposicional de las mismas (**p**), y, por otro, modalizan la proposición con una fuerza ilocutiva (**F**), es decir, **F(p)**¹⁵². Si se dice, por ejemplo:

José Luis es el culpable.
Te devolveré tu dinero.

152 Cfr. Navia, 2001, c. VI.

Podemos diagramar estos actos verbales de la siguiente manera:



En el primer caso, Pedro asegura (Fuerza ilocutiva) a Luis sobre la verdad de un hecho presente (p). En el segundo, Juan se compromete (Fuerza ilocutiva) sobre el cumplimiento de un hecho futuro (p).

Como sabemos por la lógica de proposiciones, sólo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas ($\pm V$) como pretensión postulada por el hablante. Es, pues, el hombre que asevera sobre algo quien apuesta por la verdad de su aseveración, a tal punto que asume la obligación de defenderla en caso de cuestionamiento. Quien asevera auténticamente algo sobre algo está dispuesto a defender su verdad. Simultáneamente, está conciente de que su afirmación es sólo una pretensión de verdad, no un establecimiento autoritario de una verdad. Por eso, en caso de disconformidad, una defensa auténtica sobre la validez de su enunciado debe fundamentarse exclusivamente en el mejor argumento. El asumir la verdad de algo es un compromiso ético con la racionalidad de mejor argumento, por encima de las conveniencias subjetivas o grupales.

La promesa que modaliza el segundo ejemplo es uno de los más significativos actos humanos. Por encima de los análisis estructurales que demuestran la complejidad de un acto verbal compromisorio, la promesa se enraíza en el centro ético del ser humano. Quien promete no sólo ejecuta un acto verbal cuya fuerza ilocutiva es su veracidad ($\pm Vz$), sino que se compromete con la raíz misma de dicho acto que no puede ser otra que la sinceridad o veracidad de su promesa. La fidelidad con su promesa marca su nivel humano. Se trata de un acto totalmente libre de ajustarse al significado ético de la promesa. En el cumplimiento de la misma le va su ser íntegro. En pocas ocasiones se realiza una inherencia profunda entre lenguaje y vida, de acuerdo con el apotegma de Séneca: "Decir lo que se siente, sentir lo que se dice, concordar la palabra con la vida".

Hay un aspecto aparentemente superficial de esta responsabilidad y es del cuidado particular del uso del lenguaje escrito. No estamos soslayando el problema de la responsabilidad frente al lenguaje oral, pero, en el mundo contemporáneo y especialmente en los países pobres, el lenguaje escrito tiene una exigencias que debe asumir el hombre. Ante todo, el hombre debe atreverse a dejar grabadas sus opiniones y pareceres. El que escribe se expone a la crítica de los demás, es decir, al intercambio lingüístico con sus semejantes. En segundo lugar, quien escribe

está ejecutando un acto artesanal que debe ser cumplido con toda responsabilidad. A una escultura no le puede faltar un pedazo ni le son permitidas las imperfecciones. A un texto escrito no le pueden faltar elementos indispensables a la estructura de dicho texto (narrativo, expositivos, instructivo, etc.) ni puede ser presentado sin las normas de escritura y presentación correspondientes. En este sentido, la corrección ortográfica adquiere una dimensión no solamente social, sino netamente ética. Escribir un texto donde no falte ni un punto ni una coma implica exigirse el cumplimiento de un compromiso personal con el lenguaje.

Por último, el lenguaje instaura diversos tipos de relaciones sociales que marcan a los usuarios del mismo. Según se considere al otro de la comunicación, así será el ser del hombre que habla. ¿Es el otro con el que me comunico un símbolo de mí mismo, un *lupus inimicus*, un *alter ego*, un próximo, un compañero, un cómplice o es un mero instrumento para lograr fines particulares? Muchas son las perspectivas desde donde se analiza al otro ser humano que coexiste conmigo y con quien me comunico¹⁵³; en este acápite me referiré sólo a las que se derivan del uso comunicativo del lenguaje.

El lenguaje como tal –y lo dijimos– está orientado al mutuo consenso racionalmente fundado; pero sus formas derivadas no poseen la misma orientación. Aquí radica la concepción autoformativa del uso del lenguaje, que enriquece el ser del quien lo usa, de la concepción profesional o instrumental del uso del lenguaje, orientada a la posesión de destrezas de su uso, que convierten a su usuario en un agente efectivo de la acción comunicativa. El *tú* de la comunicación difiere radicalmente en ambos casos.

Si el acto comunicativo está orientado a la eficiencia o éxito de su acción, el oyente es concebido como un instrumento o medio para el logro de los fines de la misma¹⁵⁴. En este caso, lo decisivo es la selección de los medios racionalmente más funcionales para lograr el éxito de la acción. Si el otro es un compañero con el que se comulga identidad de finalidades, es un coagente de mi acción. Su jerarquía valorativa dependerá de su nivel de competencia para participar efectivamente en la acción común. Si el otro no es un partícipe

153 Cfr. Navia, 1995.

154 Cfr. Navia, 2201, c. VII.

de mi acción o es un copartícipe vacilante, la acción comunicativa lo debe alinear en la orientación de mi acción, mediante las múltiples formas de persuasión. Como el objetivo es el éxito de mi acción con la cooperación del otro, el tú debe ser persuadido con cualquiera de los recursos de lenguaje disponibles: el argumento racionalmente fundado o los pseudo argumentos como las falacias en sus múltiples formas. En caso necesario, se ha de recurrir al engaño o a la mentira. En suma, el tú de la comunicación es un mero instrumento de mi acción.

La correlación entre los participantes de la acción comunicativa difiere radicalmente si el *telos* del lenguaje es el mutuo entendimiento. El *tú* de la comunicación ha de ser uno igual al *yo* que habla. La relación entre ambos debe ser, por principio, simétrica. Este es un postulado que se deriva de la naturaleza misma del lenguaje y de la comunicación, como lo enuncia la teoría de los universales pragmáticos. Volvamos a examinar los actos aseverativos y compromisorios desde esta perspectiva.

Si el alocutor es otro yo, cuando los roles se alternan, es decir, cuando el tú se ha convertido en hablante, la posición ética del yo inicial es diferente a si se lo considera como mero instrumento de mi acción. La postura básica es la de que se ha de respetar lo que el otro dice con la misma actitud con la que respetamos nuestro propio decir. El escuchar de la comunicación se convierte en otro existencial fundamental, pero con una gran diferencia de la concepción heideggeriana. Para éste, el oír era lo fundamental en la relación patencia del ser y hombre; para la concepción comunicativa que exponemos, el oír unos a otros se asienta en la relación hombre-hombre, yo - tú igual a mí. No se trata de un tú ajeno e inferior, sino de un tu de la misma jerarquía ontológica que el yo. Se trata de un tú que es mi tú. Por esto, el oírlo, es escucharlo es tan originario como el apelarlo. Aquí radica el fundamento ético del respeto a la otredad.

Siendo el alocutor otro yo, él también está en una posición de erigir la validez de sus pretensiones de verdad, veracidad o legitimidad. En consecuencia, el compromiso para escuchar sin distorsiones las fundamentaciones del otro sobre la validez de sus proposiciones proviene de la más profunda postura ética del oyente. En caso de discordancias, no se trata entonces de triunfar sobre el otro con cualquier argumento, sino de participar en la búsqueda conjunta del mejor

argumento. El principio básico de este diálogo hombre a hombre verdadero es, como dice Gadamer, partir por principio de que el otro tiene o puede tener la razón. El resultado final es que el yo y el tú concuerdan sobre la verdad de una proposición o sobre la insuficiente fundamentación de la verdad de la misma. El acuerdo es siempre sobre la cosa, dice Gadamer:

Ya en el análisis de la hermenéutica romántica hemos podido ver que la comprensión no se basa en un desplazarse al interior del otro, a una participación inmediata de él. Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias... la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación. Ahora consideramos que todo este proceso es lingüístico... El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa¹⁵⁵.

El caso de las promesas es todavía más profundo. Al prometer, el yo asume una responsabilidad de una acción futura que afecta al tú. Esto quiere decir que el yo se proyecta hacia el cumplimiento de algo que es importante para el tú. El yo no se compromete ahora con la validez de una proposición que, en cierta medida, es ajena al yo y al tú, sino con una acción importante para el tú. Ahora bien, en el caso de las aseveraciones, la función referencial de la proposición apunta a una acción cumplida o a un estado de cosas dado ("Esto es o fue así"); en el caso de las promesas, por el contrario, no hay referencia sino sólo mención a las acciones futuras del yo. El que promete, por consiguiente, está comprometiéndose al cumplimiento de una acción futura. Más todavía, está apostando a la fidelidad con respecto a lo que se dice, lo cual implica a su vez una fidelidad con respecto al tú a quien se promete. Desde este punto de vista, en una promesa el yo se juega todo entero. Este jugarse el alma proviene de su proyección al tú. Si rompe esa fidelidad a la palabra empeñada no sólo está incumpliendo algo lingüísticamente, sino que está destruyendo un lazo indeclinable que estableció con el tú. Al prometer, el yo se liga al tú en lo más hondo de las posibilidades de relación entre seres humanos, en la fidelidad a la palabra empeñada al tú. Tocamos ahora el núcleo de la trascendencia ontológica de la promesa: el que es fiel a su promesa está simultáneamente confirmando un lazo indestructible con el tú y, al mismo

tiempo, creando o recreando su propio ser. Quien cumple una promesa está construyendo el ser de sí mismo como un auténtico fiel a su promesa. Por esto, se trata de es una de las aventuras en la autoformación en el lenguaje más profundas del ser humano.

Una consecuencia importante surge de las anteriores reflexiones: la educación en el lenguaje es un proceso de autoformación responsable y libre con respecto al uso del lenguaje como aventura personal y con respecto al tú de la comunicación como aventura compartida con el otro del lenguaje. En su raíz más profunda, la autoformación es el producto de un acto ético libre. Sin la decisión asumida por el que se autoforma, no es concebible una educación en el lenguaje. Sin la plena conciencia de que le va su ser mismo en este proceso, no puede darse la condición ética que lo sustenta. Sin la participación del otro o de los otros iguales a mí mismo en la conquista de la autoformación, no puede producirse el proceso de autoformación; éste es siempre una autoformación *con otros*. Por último, la autoformación es fruto de una conquista indeclinable e interminable¹⁵⁶.

3.2. Autoformación y educación en la literatura.

La autoformación en la literatura, como en las otras formas artísticas, representa una forma especial de educación. Como ya lo dijimos, las obras literarias están ahí, en nuestro mundo cultural, ya sea como tradición oral, como formas expresivas en nuestra vida cotidiana o como textos escritos. También, como en el caso de la pintura, la escultura o la música, en contacto con nosotros, no siempre se abre la verdad instalada en las mismas. Esto ocurre no porque la obra carezca de ese mundo revelador, sino porque, como seres limitados en nuestras competencias, no estamos suficientemente autoformados como para acceder a la revelación de su verdad. En otras palabras, existen niveles de autoformación para acceder a la manifestación de las obras artísticas y, por ende, de las literarias.

156 Surge ahora una interrogante: si la educación en el lenguaje puede ocurrir sólo si emana de una decisión ética del que resuelve autoformarse, ¿deberán transformarse las clases del lenguaje y literatura en cátedras de ética y moral? ¿Convertiremos a los docentes de lenguaje y literatura en predicadores de buenas costumbres? Nada más contrario a la teoría que estamos exponiendo, porque no puede concebirse la autoformación dirigida, orientada o influida por otro, aunque éste sea el profesor.

Hay una clara diferencia entre la autoformación en el lenguaje natural y la autoformación en los lenguajes artísticos. En el primer caso, ella proviene de la raíz ética del hombre; en el segundo, de la maduración de las competencias correspondientes. Éstas no son agencias humanas, sino capacidades receptivas, incluso diversas en los hombres particulares. Son diferentes las competencias para la apreciación musical, para las artes visuales, para la poesía, para la narrativa o para el teatro y parece que es normal una predisposición personal para apreciar ciertos tipos de arte más que otros. Es marcada la diferencia entre la capacidad de experimentar y crear obras de arte; ésta última está reservada a algunos privilegiados. En este estudio nos reducimos a la apreciación o recepción de la obra de arte, porque la autoformación en la apreciación del arte es tarea común de todos los hombres.

Desde otro punto de vista, al ser hombres que habitamos una cultura, existe un proceso de perfeccionamiento de nuestra sensibilidad para apreciar formas artísticas ligadas a una cultura. Se puede afirmar que heredamos un tipo de sensibilidad propia de la historia de la sensibilidad de nuestra cultura. Este hecho resulta muy marcado en las formas musicales: para nosotros resulta muy extraña, inicialmente, por ejemplo, la música hindú, árabe o china. Lo mismo puede decirse de las formas literarias.

Ahora bien, munidos con ese bagaje de competencias que desarrollamos desde niños en nuestra cultura, es posible un proceso de autoformación en las formas artísticas o literarias más sofisticadas de nuestra propia cultura y en las formas de culturas ajenas. Este es uno de los procesos de autoformación que más amplía el horizonte de nuestra mundanidad. Mientras estamos abiertos a más formas artísticas y literarias, mayor nuestra potencialidad de acceder a mundos nuevos. A la inversa, cada experiencia de arte, por ejemplo, la experiencia de la apreciación de una poesía, de un cuento o de un drama, provoca una ampliación de nuestro horizonte existencial.

Para que esto acontezca, es necesaria una condición: *habitar la obra* de arte. Por habitarla entiendo el morar y el demorarse en ella. Está ahí, ante nosotros, pero es necesario que nos introduzcamos en la obra para ser alcanzados por ella. Este proceso, que consiste en descubrir lo que estaba oculto, es un morar en su proximidad y un detenerse en ella. Gadamer utiliza las expresiones metafóricas de “vivir en la poesía”, de “estar en la proximidad” de lo que es la poesía:

Ce qui est là, présent, ce qui y existe, c'est la parole. Que cela soit valable pour telle ou telle époque, que cela parle à notre époque dans des contenus qui lui sont spécifiques, parce qu'il est alors l'objet de discussions, cela n'a aucune importance. Seul importe que la parole fasse être là ce qu'elle évoque de telle sorte que cela soit à portée de la main. Voilà ce qu'est la vérité de la poésie: elle réside en que qu'elle parvienne à "mettre à proximité"... Un poème véritable... nous fait faire l'expérience d'une *proximité*¹⁵⁷.

El desarrollo de nuestras competencias estéticas puede ser cuasi natural o resultado de un aprendizaje lento y arduo. En el primer caso, la familiaridad de la obra puede provocar que seamos capturados en forma inmediata cuando estamos cara a cara frente a ella. En el segundo, la verdad de la obra no se revela inmediatamente sino que ha de ser inquirida y buscada expresa y lentamente. Esto es más evidente en el caso de la experiencia de formas artísticas cultural o temporalmente alejadas o de obras contemporáneas radicalmente nuevas. Es indispensable, por ejemplo, encontrar la clave para apreciar la música hindú, el teatro japonés o la poesía medieval; hay que aprender a mirar la pintura, a oír la música o a leer la poesía contemporánea.

Pero la experiencia de la obra de arte, especialmente de la literatura, no se reduce a la mera apreciación estética de la misma, al importante pero simple ser capturados por ella. La literatura, por estar hecha de palabras de principio a fin, posee una peculiar virtud: ella revela mundos donde nos es posible reconocernos a nosotros mismos. Todas las experiencias humanas (sublimes o miserables, auténticas o inauténticas, extraordinarias o cotidianas), toda la gama de sentimientos (exultantes o deprimentes, alegres o dolorosos, delicados o brutales), todas las posturas teóricas o ideológicas (religiosas o ateas, morales o inmorales, revolucionarias o burguesas), todo lo humano real o posible está encerrado en las obras literarias. Siendo esto así, la autoformación en la literatura tiene dos facetas opuestas pero complementarias: por un lado, es una de las más formidables aventuras para penetrar en mundos desconocidos y, por otra, es una de los medios más notables para intensificar la autocomprensión de uno mismo y la comprensión de los demás.

El que la obra literaria tenga facetas tan múltiples y contradictorias es la condición para que el proceso de autoformación en la literatura pueda analizarse

desde un aspecto ético. La educación en la literatura, trascendiendo las concepciones esteticistas, implica una postura ética por parte del receptor de la misma. En efecto, las obras literarias pueden contener mundos diferentes y opuestos, concepciones sobre la vida, el hombre y sus problemas fundamentales radicalmente divergentes. Ante ellas el lector no puede ser un receptor pasivo del mundo que lo pretende capturar, su recepción debe ser, por el contrario, activa y crítica. La obra puede ser éticamente neutra; el lector no, pues es un ser ético que tiene responsabilidad sobre su comprender, interpretar y aplicar o no las nuevas revelaciones a la vida propia. La misma literatura contemporánea, en oposición a la literatura didáctica o propagandística, tematiza esta necesidad, pues exige un combate entre el lector y el autor de la obra, al instaurar un autor desconfiable que requiere un lector desconfiado¹⁵⁸. Este enfrentamiento auténtico con la diversidad de mundos éticos que revela la literatura es una de las experiencias básicas para la autoformación en la libertad responsable del hombre autónomo contemporáneo.

En este estudio nos hemos circunscrito a la pura relación entre lenguaje y literatura con los conceptos de autoformación y educación. Soslayamos por ende la reflexión sobre el importante tema del uso instrumental de la literatura para la educación en el uso del lenguaje. Asimismo, dejamos para otro estudio el análisis sobre el uso instrumental del lenguaje y las consiguientes consecuencias metodológicas para la práctica escolar que se pueden derivar de esta importante reflexión. Lo que hemos pretendido destacar es que el concepto autoformación en el lenguaje y la literatura nos revela hasta qué punto es cierto que nosotros los hombres, seres biológicos y moleculares enraizados en la naturaleza, florecemos sin embargo en el éter de la cultura que es primordialmente mundo de lenguaje, donde germinan esplendorosamente los frutos del arte y de la literatura.

Para concluir, la educación en el lenguaje y en la literatura, la forma de lenguaje más sofisticada, rebasa los linderos de las concepciones disciplinarias en la práctica escolar o académica, porque atinge al ser humano mismo. Hay

158 Ricoeur se refiere a la actual literatura corrosiva que exige un combate con el autor implicado. "Que la littérature moderne soit *dangerouse* n'est pas contestable. Le seul réponse digne de la critique qu'elle suscite... est que cette littérature vénéneuse requiert un nouveau type de lecteur: un lecteur qui «répond», 1985: 296.

disciplinas científicas y sobre todo técnicas que no exigen el compromiso ético de parte de los que se introducen en ellas. Por el contrario, el proceso de autoformación en el lenguaje y la literatura se relaciona intrínsecamente con el de la concepción no de un modelo de ser humano, sino de una orientación existencial del hombre. La autoformación en el lenguaje y la literatura exige la proyección y orientación de la vida propia por el sendero de la autenticidad humana. Solo la fidelidad a esta orientación convierte a la autoformación en una verdadera creación.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl Otto APEL, Karl Otto,
1972a "The a priori of communication and the foundation of the humanities", *Man and World*, 5, 1, 3-37.
- 1972/80 *Towards a Transformation of Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul.
- APEL, Karl Otto,
1973/85 *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus.
- 1973/85 "Lenguaje y orden: Análisis de lenguaje versus Hermenéutica del lenguaje", 1960/73. En: *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus.
- 1973/85 "Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra la metafísica", 1967/73. En: *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus.
- 1973/85 "Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica", 1966/73. En: *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus.
- 1973/85 "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, 1972e/73. En: *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus.
- 1974/77 "Acerca de la idea de una pragmática trascendental del lenguaje", SIMON, J., *Aspectos de la filosofía del lenguaje*, pp. 227-262.

- 1987/91 *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- 1992 “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant”. En: APEL, Karl Otto- DUSSEL, Enrique, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI.
- DERRIDA, Jacques,
1967a *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- 2001 *La vérité in pintura*, Roma, Newton Compton, 1978/81. Trad. Castellana: Buenos Aires, Paidós.
- “Ousia y Gramme”. En : *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra,
- GADAMER, Hans-Georg,
1973/1999 *¿Quién soy yo y quién eres tú?*. Comentarios a “Cristal de alientos” de Paul Celan, Barcelona, Herder.
- 1986/92 “Sobre el círculo de la comprensión”. En: *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme.
- 1975/77 *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- 1976/82 “Man and Language”. *Reason in the Age of Science*, Cambridge, MIT, Press.
- 1976/98 *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- 1986 *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa.
- 1986/92 *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme.
- 1987/91 *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- 1982 *L'art de comprendre, Hermeneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier.

- 1982/91 *L'Art de comprendre. Ecrits II, Hermeneutique et Champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier.
- 1992 *L'Actualité du beau*, Aix-en-Provence, Alinea, 1992.
- 1993/96 *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF.
- 1998 *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos.
- 2000 "La educación es autoeducarse", Barcelona, Paidós.
- GALVANI, Pascal,
 1991 *Autoformation et fonction de formateur*, Des courants théoriques aux pratiques de formateurs les Ateliers Pédagogiques Personnalisés, Lyon, Chronique Sociale.
- GREISCH, Jean,
 2001 *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon.
- HABERMAS, Jürgen,
 1970 "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry* 13, 205-218.
- 1971 "Toward a Theory of Communicative Competence", Dreitzel.
- 1976/79 "What is Universal Pragmatics? *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press.
- 1976 "Some distinctions in Universal Pragmatics", *Theory and Society*, 3, 155-167.
- 1976/81 *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- 1989 *The theory of communicative action* (2 t.), Boston, Beacon Press, 1981/84. Traducción castellana. Barcelona, Taurus.
- 1983/85 *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- 1989 *Teoría de la acción comunicativa*, Complementos y estudios previos, Madrid, Cátedra.

- 1991/92 *De l'ethique de la discussion*, Paris, Les editions du Cerf.
- HEIDEGGER, Martin,
1927/67 *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1930/48 *De l'essence de la vérité*, Louvain, E. Nauwelaerts.
- 1942/68 *La doctrine du Platon sur la vérité*. En: HEIDEGGER, *Questions II*, Paris, Gallimard.
- 1948/85 "Carta sobre el Humanismo". En: SARTRE, J. P.- HEIDEGGER, M, *Sobre el humanismo*.
- 1950/60 *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada.
- 1950/60 "El origen de la obra de arte". En: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada.
- 1950/60 "¿Para qué ser poeta?, "Wosu Dichter? En: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada.
- 1952/82 *Arte y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, (1937).
- *Hölderlin y la esencia de la poesía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1959/87 *De camino al habla*, Barcelona, Serdal Guitard.
- *Question*, I, II y III, Paris, Gallimard.
- HONORE, Bernard,
1990 *Sens de la formation Sens de l'etre. En chemin avec Heidegger*, Paris, L'Harmattan.
- NAVIA, Cecilia,
----- "Contribución de Levinas al concepto de autoformación" (inédito).
- NAVIA ROMERO, Wálter,
1995 "Los otros en filosofía", *Escarmenar*, 1.

- 1982 *Fundamentos teóricos de un modelo de competencia comunicativa* (tesis de maestría), (inédito).
- 1989 *Formulación de un modelo integral de competencia comunicativa* (tesis doctoral), (inédito).
- 1990 “Comunicación y Paradigma de Diálogo en M. Heidegger”, *Filosofía*, 1, 101-128.
- 1994 “Jacques Lacan”.
- 1996 “La hermenéutica en M. Heidegger”. En: *Estudios Bolivianos II*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.
- 1999 “La filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”. En: *Estudios Bolivianos VII*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.
- 2001 *Comunicación y hermenéutica, consecuencias sociales y educativas*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.
- 2001 “La educación en el lenguaje y la literatura”. En: *Revista de Lenguaje y Literatura*, 1, 1, 9-17.
- VITIELLO, Vincenzo,
 1993 “Heidegger/Rilke: un encuentro en el “lugar” del lenguaje. En: NAVARRO CORDON, Juan Manuel; RODRIGUEZ, Ramón (Eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Complutense.

BLITHZ LOZADA PEREIRA

Tiene Maestría en “Políticas, Organización y Gestión de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación” en la UMSS. Es titulado como *Magíster Scientiarum* en Ciencias Políticas por el CIDES, y ha efectuado un Diplomado en Ciencias Sociales en la FLACSO. Es licenciado en Filosofía y tiene estudios de Economía.

Fue Director del IEB, (1998-2002), y tuvo responsabilidades de dirección en otros espacios de la UMSA. Actualmente es profesor de la Facultad de Derecho. Participa en el Directorio de Administración del Instituto Normal Superior Simón Bolívar. Publicó cuatro libros, y es coautor de 30 artículos sobre temas de cultura, política, educación y filosofía. Organizó varios programas de postgrado cumpliendo labores de docencia.

XIMENA MEDINACELI

Es historiadora, con licenciatura en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) (La Paz – Bolivia) y Maestría en la Universidad de la Rábida (Huelva – España). Actualmente es candidata al doctorado en la Universidad de San Marcos (Lima-Perú). Es directora del Archivo de La Paz, docente de la Carrera de Historia y docente investigadora del Instituto de Estudios Bolivianos, (UMSA). Es miembro de la Coordinadora de Historia y de la Sociedad Boliviana de la Historia. Los temas centrales de interés para investigación y publicación, en estas entidades, son temas étnicos, de etnohistoria y género.

MARÍA LUISA SOUX

Historiadora con Maestría en Historia Latinoamericana y Diplomado Superior en derechos de los pueblos indígenas, doctorante en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima-Perú); docente de la Carrera de Historia de la UMSA, en las materias Historia, moderna y taller de investigación. Miembro de la Coordinadora de Historia y la Sociedad Boliviana de la Historia. Entre sus publicaciones, individuales y en equipo, se encuentran: *Siporo, historia de una hacienda boliviana*, *Apolobamba*, *Caupolicán*, *Franz Tamayo: historia de una región paceña*, *La coca liberal*, *De terrateniente a anas de casa*, además de participación en la elaboración de textos escolares para primaria y secundaria. Trabaja actualmente sobre temas de historia política e historia de la cultura.

BEATRIZ ROSSELLS

Antropóloga. Licenciatura en Sociología en la Universidad de París VIII, Postgrado en Antropología en la Universidad de Cambridge (Inglaterra), Diplomado en Historia y Antropología (DEA) en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales París, doctorante en la misma institución. Investigadora titular del Instituto de Estudios Bolivianos. Docente de la Carrera de Historia. Trabaja en temas de historia de la cultura y de sociedad e identidad. Ha publicado entre otros “La Gastronomía en Potosí y Charcas siglos XVIII y XIX” “Caymari vida”: La emergencia de la música popular en Charcas”.

PILAR MENDIETA PARADA

Es historiadora, con estudios de postgrado en Ciencias políticas. Doctorante en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima). Es docente de la Carrera de Historia, UMSA, miembro de la Coordinadora de Historia. Sus principales trabajos están relacionados al campo de la etnohistoria, historia política y de género. Entre sus principales publicaciones se encuentran *Comadres de las alturas: La mujer alteña y CONDEPA*, *La Central Obrera Boliviana: entre el mito y la realidad*, *Entre el caudillismo y la modernidad*, *Poder local y conflictos políticos en Inquisivi: el caso de Mohoza (1880-1899)*.

ANA REBECA PRADA M.

Es Doctora en Letras de la Universidad de Maryland en College Park (Maryland, EEUU). Es catedrática en la Carrera de Literatura e investigadora en el Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades (UMSA). Ha publicado con Virginia Ayllón *La otra mirada* (Santillana), antología de cuentos de mujeres; y, con Virginia Ayllón y Pilar Contreras, *Diálogos sobre escritura y mujeres* (Sierpe). Tiene en prensa *Viaje y narración: Las novelas de Jesús Urzagasti* (IEB/Sierpe). Ha publicado además artículos sobre narrativa boliviana y latinoamericana en diversas revistas especializadas en Bolivia y en el exterior.

WÁLTER NAVIA ROMERO

Obtuvo una maestría y un doctorado en lingüística en la Universidad Autónoma de México. Ha sido profesor de literatura en el colegio Alemán de La Paz, y catedrático en la Universidad de Oriente en Cumaná y en la Universidad de los Andes en Mérida (Venezuela). Es profesor titular de la Carrera de Literatura e investigador del Instituto de Estudios Bolivianos (UMSA). Dicta cursos en distintas Maestrías del Postgrado de Ciencias del Desarrollo. Ha publicado *Aproximaciones a la metáfora creadora* (1992) en Venezuela y varios artículos sobre lingüística y filosofía en revistas y periódicos nacionales y extranjeros. Dirige una investigación sobre educación en el lenguaje y la literatura, en coordinación con el Instituto Normal Superior Simón Bolívar. Es Director del Instituto de Estudios Bolivianos.