

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA

# LETRAS

ÓRGANO DE LA FACULTAD DE LETRAS  
Y CIENCIAS HUMANAS

**Vol. 83, N.º 118, enero - diciembre 2012**  
**Lima, Perú**

# LETRAS



Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas  
de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Vol. 83, N.º 118, enero-diciembre 2012  
Publicación anual. Lima, Perú

## Comité de redacción

**Director:** *Dr. Marco Martos Carrera*

**Editor:** *Dr. Jorge Valenzuela Garcés*

**Editor asociado:** *Lic. Raymundo Casas Navarro*

**Comité editor:** *Dra. Martha Barriga Tello (UNMSM), Dra. Elisa García Barragán (Universidad Nacional Autónoma de México), Lic. Saúl Rengifo Vela (UNMSM), Dr. Tomás Albaladejo (Universidad Autónoma de Madrid), Dr. Miguel Angel Garrido Gallardo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), Dra. Liliana García (Universidad del Salvador, Buenos Aires), Lic. Eduardo Contreras Morosini (UNMSM), Dra. Juana Martínez Gómez (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Antonio Lorente (Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED), Dra. Rolena Adorno (Universidad de Yale).*

**Comité consultivo:** *Dr. Tomás Escajadillo (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Dr. Raúl Bueno (Dartmouth College), Dr. Raimundo Prado (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Dr. Willem Adelaar (Universidad de Amsterdam), Dr. Antonio Melis (Universidad de Siena), Dr. William Rowe (Birkbeck College, Universidad de Londres), Dr. Gilberto Bustamante (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Dr. Félix Quesada Castillo (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Dr. Wolfgang Wölck (State University of New York at Buffalo), Dr. César Ferreira (University of Wisconsin -Milwaukee).*

**Revista indizada en LATINDEX (Sistema Regional de Información en línea para Revistas Científicas de América Latina, España y Portugal), e- Revistas y en la base de datos PROQUEST.**

**Revista indizada en SciELO Perú (Scientific Electronic Library Online).**

ISSN: 0378-4878

ISSN on line: 2071-5052

Título clave: Letras (Lima en línea)

Título clave abreviado: Letras (Lima en línea)

<http://letras2.unmsm.edu.pe/re>

Hecho el Depósito Legal N.º 2013-03762

El contenido de cada artículo es de responsabilidad exclusiva de su autor o autores y no compromete la opinión de la revista.

**Canje y correspondencia:** Decanato de la Facultad de Letras. Ciudad Universitaria, Av. Venezuela s/n, Lima 1

**Teléfonos:** 452-1110 o 452-4641

**E-mail:** [decanolet@unmsm.edu.pe](mailto:decanolet@unmsm.edu.pe)

# LETRAS

ÓRGANO DE LA FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

---

Vol. 83, N.º 118



---

enero-diciembre 2012

ISSN: 0378-04878

## CONTENIDO

La crítica y la libertad de opinar ..... 5

### ESTUDIOS

**Santiago López Maguiña**

Lo humano y lo animal. Meditación semiótica sobre “Los gallinazos sin plumas” de Julio Ramón Ribeyro ..... 7

**Jorge Valenzuela Garcés**

El héroe intelectual. La figura del poeta mártir en “La literatura es fuego” de Mario Vargas Llosa ..... 65

**Esther Espinoza Espinoza**

La crónica de Ventura García Calderón..... 83

**Liliana García Daris**

La influencia de la india en Ricardo Güiraldes: su concepción cósmica .. 93

**Antonio González Montes**

Una visión narrativa del mundo europeo en *Los cautivos* de Julio Ramón Ribeyro ..... 107

<b>Álvaro Revolledo Novoa</b>	
El barro pensativo. Observaciones al conflicto entre cuerpo y razón en Descartes .....	121
<b>Sonia Luz Carrillo Mauriz</b>	
El estilo ensayístico en dos obras de escritoras peruanas del siglo XX: <i>Así hicieron las mujeres el Perú</i> de Judith Prieto y <i>Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú</i> de Maruja Barrig .....	133
<b>Rubén y Flori Martha Urbizagástegui Alvarado</b>	
Análisis bibliométrico de la lírica textual. El caso de Martina Portocarrero en vivo en el Teatro Municipal.....	153
<b>Víctor Hugo Martel Paredes</b>	
Hermes no está dentro de la estatua. El aristotelismo de Acosta .....	181
<b>Roberto Zamudio Campos</b>	
El sufijo nominalizador latino -or.....	199
<b>Jaime Villanueva Barreto</b>	
La <i>epojé</i> y la reducción como acceso a la vida trascendental.....	213
<b>REVISTA DE REVISTAS .....</b>	<b>233</b>
<b>RESEÑAS .....</b>	<b>241</b>

# LA CRÍTICA Y LA LIBERTAD DE OPINAR

Jorge Valenzuela Garcés

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

*jorgevalenzuela4@hotmail.com*

En la segunda parte de su ensayo *Sobre la libertad* (1859), titulado “De la libertad de pensamiento y discusión” Mill se ocupa de la defensa de la libertad de opinión como el mecanismo más efectivo para hacerle frente a los gobiernos tiránicos y corruptos, pero también a cualquier tipo de fundamentalismo ideológico. Para Mill es inaceptable que cualquier gobierno o partido político quiera imponerle ideas a la sociedad y, peor aún, que considere que haciéndolo, le hace un bien. La libertad de opinión, dice Mill, es esencial para la democracia porque permite cambiar el error por la verdad o hacer que la verdad brille con la fuerza que le proporciona la evidencia.

Para Mill, la libertad de opinión permite que los seres humanos puedan desarrollar un juicio y puedan someter lo que creen al escrutinio de los que piensan lo contrario. Mill lo dice en estos términos: “La libertad completa de contradecir y desaprobación una opinión es la condición misma que nos justifica cuando la suponemos verdadera a los fines de la acción; y por ningún otro procedimiento puede el hombre llegar a tener seguridad racional de estar en lo cierto”. Nadie, pues, tiene la verdad absoluta y cualquier negativa a la discusión, al acallar la libertad de opinar de los demás, supone una absurda infalibilidad, cuyo precio se paga con holocaustos sociales por todos conocidos. La actuación de ciertas organizaciones políticas extremistas sigue demostrando, como sostenía Mill, que cualquier verdad, cuando se sostiene en el espíritu sin la debida discusión racional, termina adoptando el semblante de un prejuicio y hasta de una superstición que, en el caso de la práctica política, puede llegar a ser letal como lo fue en el Perú hace treinta años. Por ello, para Mill, el cultivo de nuestro entendimiento debía consistir, esencialmente, en averiguar los fundamentos de nuestras propias opiniones, en primer término, como también el fundamento de las opiniones contrarias, sin proceder a su intolerante descalificación. De este modo, es decir, atendiendo a los fundamentos tanto en *pro* como en *contra*, las verdades que tenemos como tales bien pueden ser mejor comprendidas. Ese es el ejemplo de la dialéctica socrática, dice Mill, que consistía en una discusión negativa de las grandes cuestiones de la filosofía y de la vida, dirigida con un arte consumado a convencer a aquellos que meramente

habían adoptado los lugares comunes de las doctrinas admitidas sin atender a sus verdaderos fundamentos o razones. Para Mill lo importante, y esa es también nuestra tarea, es que aquellos que son incapaces de cambiar lo hagan a la luz de las evidencias y que, finalmente, entiendan que una democracia estrictamente justa, en la que todos tenemos el derecho de discrepar, es esencial para nuestra supervivencia política.

# ESTUDIOS

## Lo humano y lo animal. Meditación semiótica sobre “Los gallinazos sin plumas” de Julio Ramón Ribeyro

Santiago López Maguiña

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

*slopezgoro@gmail.com*



### *Resumen*

Este artículo constituye una reflexión semiótica sobre “Los gallinazos sin plumas”, relato epónimo de Julio Ramón Ribeyro. Nos proponemos demostrar que este es un relato alegórico sobre los inicios de la modernidad en la Lima de los años cincuenta. Para tal efecto realizamos un acercamiento a la oposición entre lo animal y lo humano, y nos concentramos en el análisis de la zona fronteriza que presenta el cuento a partir de la cual se hace la distinción entre los dos elementos de la oposición referida.

**Palabras claves:** Julio Ramón Ribeyro, “Los gallinazos sin plumas”, alegoría, modernidad.

### *Abstract*

This article is a semiotic reflection about “Los gallinazos sin plumas” eponymous story of Julio Ramon Ribeyro. We intend to show that this is an allegorical story about the beginnings of modernity in the Lima 50’s. To this case we make an approach to the opposition between animal and human, and we concentrate on the analysis of the border area that presents the story from which the distinction between the two aforementioned opposition elements.

**Keywords:** Julio Ramón Ribeyro, “Los gallinazos sin plumas”, allegory, modernity.

## 1. Introducción

“Los gallinazos sin plumas” es un relato prototípico en muchos sentidos. Intenta representar un estado de cosas característico del mundo urbano limeño de los años cincuenta, cuando se acentuaba el proceso de urbanización<sup>1</sup>. Mediante la historia de dos niños que recogen restos de basura por mandato de su abuelo a fin de cebar a un chanco, busca mostrar una forma de vida generalizada entre los pobres. En el plano discursivo, en segundo lugar, se destaca la importancia que presenta la dimensión de lo retórico<sup>2</sup>. En este relato sobresale especialmente el sentido alegórico que caracteriza buena parte de la obra de Julio Ramón Ribeyro que muchas veces lo acerca a la fábula o a la conseja, aunque la moraleja consiguiente no se formule explícitamente. En los cuentos de Ribeyro, el componente moral o moralizante es implícito y hay que interpretarlo.

En este ensayo estudiamos precisamente el simbolismo que constituye la base significativa del relato mencionado y prestamos atención a la construcción de la forma de vida de los pobres que en él se hace.

## 2. El simbolismo de los animales

### 2.1. “Gallinazos” y “Cerdo”

Desde el título, “Los gallinazos sin plumas”, se cotejan los temas de lo animal y de lo humano, lo que se expresa a través de un universo significativo formado por tres animales emblemáticos: “gallinazos”, “cerdo” y “perro”.

Los “gallinazos”, siempre figurativizados como una colectividad, son aves de carroña de plumaje negro, que frecuentan el paisaje limeño, especialmente alrededor de los montículos de basura y de los muladares, que hasta no hace mucho eran presencias cotidianas en Lima. Los gallinazos son, pues, animales asociados a lo cadavérico, a lo putrefacto, a lo sobrante, a lo que ya no tiene uso, a los excedentes que no tienen lugar.

El “cerdo”, figurativizado como una individualidad, es animal que tiene una enorme carga simbólica en las culturas en donde se lo conoce. Se le asocia tanto a contenidos despectivos como encomiásticos. Se le escarnece y se le aprecia. Es tanto repugnante como atractivo. Se le rechaza por su proximidad a lo inmundo, por su afición a alimentarse de desperdicios y por su propensión a revolcarse con deleite en el barro. Pero se le estima por el agradable sabor de su carne, razón por la cual es plato obligatorio de fiestas y banquetes. En conexión con esa configuración y con motivos narrativos relacionados a creencias mágicas en distintas culturas es signo de riqueza, de alegría, de bienestar. En el mundo occidental las alcancías suelen tomar la figura del cerdo, bajo el presu-



puesto mágico de que por su gordura y aspecto bonachón atrae dinero. Todo ello se refuerza en “Los gallinazos sin pluma” mediante el apelativo “Pascual”, que se suele dar a chanchos en distintas partes de Latinoamérica y España, por su relación con las fiesta de Pascua.

El cerdo y los gallinazos se aproximan y se distancian desde el punto de vista del centro de referencia humano desde el cual se despliega la narración. Se acercan por la relación que mantienen con lo putrefacto: ambos se alimentan con materias orgánicas en descomposición, pero se alejan por su condición comestible. Los gallinazos no se comen, los cerdos sí. Los gallinazos son repetentes, pero los cerdos no, a pesar de su asociación con lo pútrido pasamos por alto esa vinculación por las delicias que nos brindan sus carnes.

Los gallinazos y el cerdo que se reúnen por su familiaridad con lo putrefacto, se separan con relación al contacto que establecen con el hombre. El gallinazo es animal que el hombre no consume y que rechaza categóricamente, de forma tajante, mientras que el cerdo es animal que el hombre consume con gusto.

Hay más: el porcino mantiene con los hombres una relación casera, es animal doméstico, criado en casa para ser comido; los gallinazos, en cambio, mantienen con el género humano una relación exterior. Son animales de un mundo alejado de la casa.

Los gallinazos no son categorizados como animales salvajes, pues lo salvaje no solo entraña una noción de extrañeza respecto a lo familiar, sino una noción de amenaza respecto del centro de referencia del género humano. Pero si por antonomasia el animal salvaje es fiero, por extensión es salvaje todo animal que no puede ser domesticado y que se mantiene libre. De acuerdo a este razonamiento, por tanto, los gallinazos son salvajes. El sentido común además nos sugiere ubicar a esas aves de carroña dentro de la categoría de lo salvaje si tenemos en cuenta su propensión a alimentarse de comida podrida; es más, de carne en descomposición, peor aun, de carne de cadáveres.

Pero, además de estas relaciones, definidas con respecto a la posición inmediata y corporal de los animales respecto al centro de referencia humano, encontramos otras relaciones que se establecen gracias a la mediación de un saber mítico. Son aquellas que vinculan a las aves y al mamífero con estados de ánimo y con valores sociales. Respecto a lo primero, el cerdo es percibido como un animal alegre y festivo, mientras que los gallinazos son tristes y sombríos. Y respecto a la segunda dimensión, el cerdo es visto como un animal conectado con la riqueza debido a su gordura, mientras que los magros gallinazos se vinculan con la pobreza. Así podemos establecer las siguientes proporciones:

**1. Gallinazo : Cerdo :: Triste :: Festivo**

**2. Gallinazo : Cerdo :: Enjutez : Gordura :: Pobreza : Riqueza**

## 2.2. Lo pútrido en el simbolismo de los “gallinazos” y el “cerdo”

Un párrafo aparte debe dedicarse al simbolismo de lo pútrido con relación a los dos animales emblemáticos que estamos definiendo. Los gallinazos son célebres por su preferencia por la carroña, por los alimentos más putrefactos y pestilentes. El cerdo, en cambio, es famoso por su voracidad, que lo hace capaz de tragarse de todo, sin hacer ninguna selección. Este animal, sin embargo, aparece en el relato como un ser que tiene una sensibilidad algo selectiva, tiene preferencia por “verduras ligeramente descompuestas”. Esta ligera sensibilidad selectiva lo hace marcadamente diferente de los gallinazos con respecto a sus hábitos alimentarios. Los gallinazos son adictos únicamente a materias orgánicas de origen animal extremadamente descompuestas, mientras que el cerdo puede escoger y privilegiar lo aun fresco.

La disposición extrema de los gallinazos por ingerir carne en descomposición lo hace aparecer como un actante distante del género humano, que repele esa materia. La preferencia que manifiesta el cerdo por lo vegetal lo hace aparecer, en cambio, como un actante cercano, menos repugnante por eso. Puede plantearse a partir de esto la siguiente proporción:

### 3. Gallinazos : Cerdos :: Putrefacción extrema y animal : Putrefacción intermedia y vegetal

La putrefacción es la descomposición o desintegración de la materia orgánica, acompañada generalmente de emanaciones de mal olor y que en su grado extremo lleva a lo amorfo e irreconocible. Se opone a lo fresco, que es estado de la materia orgánica, que aun no sufre la descomposición que altere su integridad. En estas definiciones encontramos que el eje de lo fresco y lo podrido, se correlaciona frecuentemente con el eje del olor. Con la oposición entre lo bienoliente y lo fétido. Y con las oposiciones de lo completo y lo fragmentado, y de lo morfo y amorfo.

Todas estas oposiciones pueden exponerse en la siguiente serie semi – simbólica:

### 4. Fresco : Podrido :: Bienoliente : Fétido :: Completo : Fragmentado :: Morfo : Amorfo

e incluirse dentro del siguiente cuadro:

	Gallinazos	Cerdo
Alimento	Carne putrefacta	Vegetales putrefactos
Olor	Bienoliente	Fétido
Totalidad corporal	Resto	Completo
Morfología	Morfo	Amorfo
Constitución	Enjutez	Gordura
Expresión económica	Pobreza	Riqueza
Cultura	Salvaje	Cultura
Estado de ánimo	Tristeza	Alegría
	Muerte	Vida

### 2.3. *El simbolismo social de los animales*

#### 2.3.1. Los nombres

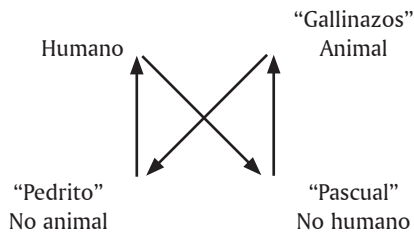
Los escenarios donde cada una de las especies animales habita se definen por la distancia que mantienen con relación al centro de referencia. Los más alejados de ese centro son los gallinazos. El más cercano, en cambio, es el perro, “Pedrito”, mascota de los actantes principales del relato, los niños encargados de recoger desperdicios para alimentar al cerdo “Pascual” que el abuelo cría con amor y ansiedad creciente para venderlo al mejor precio. Entre el perro no solo cercano, sino integrado en el mundo humano y los gallinazos se halla el cerdo, animal de corral que habita en casa de los seres humanos, pero que no es tan próximo a ellos como el canino.

El perro en esta distribución toma una condición casi humana, en oposición a los gallinazos definitivamente animales, mientras que el cerdo se coloca en una posición intermedia. Es animal doméstico y, por tanto, una presencia humanizada, pero separada del mundo humano en cuanto no se le permite una proximidad inmediata e íntima. El cerdo no recibe la confianza ni las muestras de cariño desinteresado que se le da al perro. Esa distancia marca su condición no humana. El perro, en cambio, por su proximidad al mundo humano, recibe una cualificación no animal. Curioso: al cerdo se le niega humanidad, mientras que al perro se le niega animalidad.

Ahora bien, tanto el perro como el cerdo son humanizados por el nombre propio que se les atribuye: “Pedrito” y “Pascual” respectivamente. Son nombres que, además de humanizarlos los individualizan. En oposición a los gallinazos, siempre designados en plural, marcándose de ese modo su ser colectivo. Con relación a los nombres propios, vale la pregunta acerca del significado dado a los animales en conexión a sus cualidades consideradas próximas o distantes de lo humano. Sin adentrarnos en su etimología ni en su historia, se sabe bien

que “Pedro” significa “piedra” y es el nombre del primer apóstol de Jesucristo, mientras que “Pascual”, evoca la fiesta de la Pascua. Estos significados nos dicen algo sobre la significación que estos nombres tienen en el relato, pero no lo suficiente, ni lo más importante<sup>3</sup>. “Pedro”, en diminutivo “Pedrito”, estaría indicando un rol básico y fundador. La ilusión de un principio, de una nueva vida. Mientras que “Pascual” indica con toda evidencia una propiedad festiva. Más significativa nos parece, sin embargo, la siguiente observación: “Pascual” es nombre que jamás se da a un “perro” y que parece estar reservada a los cerdos. Podría deberse al hecho de que es apropiado para un animal cuyas carnes y grasas se guardan para ser consumidas en una celebración especial. Asimismo “Pedro” es un nombre que difícilmente se aplica a los cerdos, aunque no es imposible. “Pedro” es un nombre que se otorga a los seres humanos o animales de un modo más flexible, y por razones diversas y fundamentalmente afectivas. Con esos nombres, entonces, se subraya la proximidad o la lejanía de los animales respecto de lo humano. “Pedrito” señala lo primero, “Pascual” lo segundo.

De acuerdo a la distancia que mantienen con lo humano, los animales pueden o no verse constituidos por cualidades humanas, lo cual es posible esquematizar de este modo valiéndonos del cuadrado semiótico:



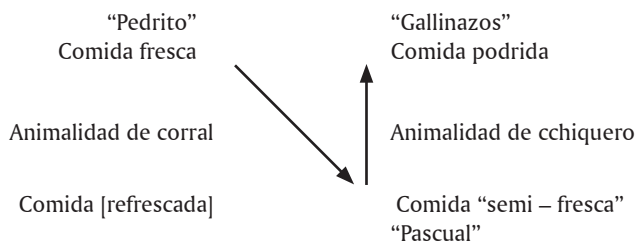
En lo antes dicho el esquema ya ha sido explicado, pero en él quedan explicitadas las posiciones de lo no animal y lo no humano. Lo no animal es la posición de una transición hacia lo humano, en tanto que lo no humano es una posición de separación y de transición hacia lo animal<sup>4</sup>.

### 2.3.2. Lo fresco y lo podrido

En la determinación de lo humano, los alimentos juegan un rol importante. Los humanos se caracterizan en el contexto del relato por el consumo de alimentos cocidos y frescos. Los animales, en cambio, por el consumo de alimentos crudos. El perro, sin embargo, por su cercanía al hombre también puede alimentarse de comida cocida o de restos de tal comida. Pero de acuerdo a las

características de su especie es animal que fundamentalmente se alimenta de carne cruda. El cerdo igualmente come alimentos cocidos, pero, siendo omnívoro, esos alimentos son parte de la totalidad heteróclita de lo que puede consumir y en ese horizonte no tiene pertinencia el hecho de que ingiera también alimentos cocidos. Sin embargo, lo heteróclito de su comida que aparece más bien similar a las mezclas de basureros y muladares donde predomina lo podrido, nos hace pensar que se halla asociado con lo podrido.

Los gallinazos definitivamente solo se alimentan de comida cruda y podrida. Lo crudo y lo podrido son rasgos pertinentes de su constitución sémica. Reteniendo solo las cualidades alimentarias, como acabamos de hacerlo con respecto a los gallinazos, diríamos que, en el caso del perro, lo pertinente es lo fresco, pero no lo cocido, mientras que, en el caso del cerdo, lo pertinente es lo podrido y no lo fresco. En el relato, sin embargo, se señala que “Pascual” específicamente tiene predilección, como ya lo hemos señalado, por “las verduras ligeramente descompuestas”. Este dato puede valer para entender que el cerdo se define por la determinación semántica de lo semi-fresco, si lo comparamos con el tipo de alimentos propio de los gallinazos. Con estos elementos podemos trazar el siguiente esquema:



El recorrido de lo fresco a lo podrido es, desde el punto de vista humano, el recorrido de una degradación. Lo podrido vale menos con relación a lo fresco, por motivos obvios de exponer. Los asumimos como de sentido común. Hay en todo caso consideraciones sensibles, que tienen que ver con el color, el sabor, la textura y el olor de los alimentos que no es el caso traer ahora a colación. Se trata de un recorrido lógico admisible plenamente por nuestra competencia lingüística y cultural. Difícil o imposible de aceptar, en cambio, es el recorrido inverso. Sería el recorrido de una ascensión. Lo podrido no puede devenir fresco, en cuanto asumimos al primer recorrido como irreversible en el mundo de la naturaleza. Lo podrido no se refresca para llegar a ser nuevamente fresco. Veremos, sin embargo, que puede tener lugar en el relato dicho recorrido, pero de una manera simbólica.

En el esquema situamos a la comida fresca y a la refrescada como propias de la cualidad de la animalidad de corral y a la comida podrida y semi-fresca como propias de la animalidad de chiquero. Esta categorización se relaciona con los escenarios a los cuales se asocian específicamente los actores animales de este relato y que es asunto que abordaremos más adelante.

### 2.3.3. Los roles familiares

Si vemos a continuación la relación que mantienen los animales con respecto a la familia protagonista del relato (formada por el abuelo, don Santos, los nietos, Efraín y Enrique, y el cerdo "Pascual"), en términos de los roles de pertenencia e inclusión que cumplen, podemos establecer lo siguiente, valiéndonos de la teoría de los múltiples de Alain Badiou<sup>5</sup>: el perro es animal que pertenece a la familia, pero no es parte de ella. Si bien es integrado al seno familiar por los nietos, no es aceptado por el abuelo. El cerdo en cambio, por voluntad del abuelo, pertenece y es parte de la familia. El perro y el cerdo viven en el corralón donde habita la familia humana, comparten con ella ese espacio social. El perro, sin embargo, participa de la intimidad de sus dueños, entra en sus habitaciones, trepa en sus camas, duerme con ellos o al lado de ellos, es tratado como un miembro más. Pero no cuenta para el abuelo en el reparto de los alimentos, principal criterio de inclusión, como lo vamos a ver, en el orden familiar instituido por el anciano. Este, en ese orden, cumple una función reguladora y, dicho con más precisión, legislativa. El cerdo, en cambio, aunque no participa de las relaciones de intimidad que el perro mantiene con la familia, pertenece a ella, cuenta en su seno como uno más y, al mismo tiempo, está incluido en su orden de repartición y clasificación, en la medida que recibe un trato privilegiado por parte del abuelo que determina que la familia se organice alrededor de su alimentación.

El cerdo, en consecuencia, es actante principal de la normalidad familiar, pues es en torno a la recepción de dones por parte de ese animal que la familia se define. Para el abuelo cebar al chanco, ya lo sabemos, significa que su costo de venta será más alto cuanto más gordura se logre. Alimentarlo es valorizarlo para ser intercambiado con creces, para recibir valores que excedan lo invertido. El abuelo opera sin duda como un empresario, que cifra en la gordura del cerdo sus esperanzas de obtener ganancias. Los nietos, por su parte, trabajan como operarios del objeto del abuelo, permitir que el porcino engorde a cambio de alimentación y seguridad.

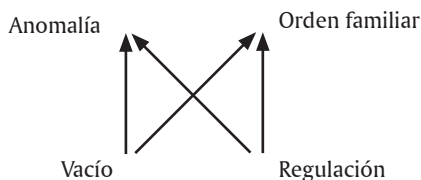
En esta situación encontramos que la posición de los gallinazos, el otro actante emblemático del relato, es la del que no pertenece ni es parte de la familia. La del que parece no contar en ningún sentido. Ocurre, sin embargo,

que el apelativo “gallinazos sin plumas” que se da a los nietos y a quienes como ellos recogen desperdicios cada mañana, en competencia con los carros de la baja policía, hace de los gallinazos seres que no perteneciendo, ni siendo parte de la familia, son actantes con los que puede establecerse relaciones de comparación: de identificación y de diferencia. Más adelante veremos que los gallinazos pertenecen a otro mundo paralelo y distinto del mundo propio de la familia con el que mantiene relaciones de exclusión.

#### 2.3.3.4. El centro de referencia legal

Se habrá advertido que las definiciones que se vienen haciendo se realizan a partir de un centro de referencia que hemos respectivamente identificado como humano, en el primer caso, y como correspondiente al de la familia protagonista del relato en el segundo caso. Más adelante veremos que el primer centro de referencia se ubica en la instancia de enunciación, mientras que el segundo se ubica en la instancia del enunciado. Quedémonos en esta instancia por el momento. En el nivel de la familia humana –dejamos para otra sección la definición de la categoría de lo humano– el centro de referencia se organiza alrededor de la figura del abuelo, quintaesencia o representante principal de esa entidad social, en tanto cumple papel de señor, del que ejerce dominio, del que legisla. El abuelo es el centro de referencia legal de la familia, es el que la define, el que delimita su horizonte de pertenencia. Interesa precisar aquí que a partir de ese centro son considerados parte de la familia, los nietos y el cerdo, pero no el perro. Este es una anomalía, una presencia que rompe el orden, que no puede ser incluida, mientras que los gallinazos, los otros animales de la zoología del relato, no cuentan en ningún sentido.

El siguiente esquema puede servir para sintetizar y aclarar lo dicho:



Una vez más precisamos que son parte del orden familiar el abuelo, los nietos y el cerdo. En ese orden, el perro aparece como una anomalía. Es una presencia en la familia, pero una presencia no aceptada. Los gallinazos, por su lado, forman parte de un orden inconsistente desde el punto de vista familiar, por lo cual se ubican en la posición del vacío, de aquello que no tiene orden, ningún principio que la regule. La regulación en este esquema debe entenderse

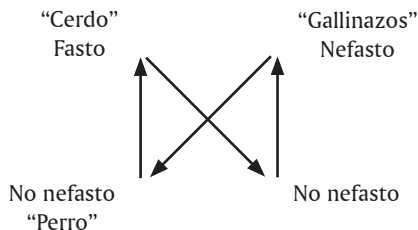
como la operación que niega la anomalía y presupone el orden. Tal operación en el universo familiar es desarrollada por el abuelo.

En el orden familiar, sin duda, el abuelo es el que domina y legisla, es el gran destinador de este orden. Este, sin embargo, se halla a su vez sometido a un dominio y a una legislación más importante y más poderosa. Es el dominio del mercado, que es el dominio de la ciudad voraz, que es mencionada al final del relato. En ese dominio, dentro de la familia, llega el momento en que el cerdo, cada vez más hambriento a medida que se le ceba, pasa a convertirse en amo, y entonces el orden familiar de llevar una carga semántica humana, pasa a llevar una carga semántica animal.

#### **2.3.4. Lo fasto y lo nefasto**

Los gallinazos parecen no tener lugar en el mundo de lo humano. Parecen ser extraños a él<sup>6</sup>. Pero no hay duda de que a la vez son seres familiares. Aparecen cerca al hombre, se los ve en lugares que este frecuenta. Son entonces familiarmente extraños, que es expresión de lo que Sigmund Freud llama lo siniestro y que algunos han vinculado con lo fantástico, aquello acerca de cuya racionalidad técnica o científica se duda<sup>7</sup>. Lo fantástico se opone a lo maravilloso, en cuanto con esta categoría se designa a seres y fenómenos cuyo sentido no tienen alguna explicación técnica, y se distingue de lo raro, que aunque es racionalmente desconcertante, sí puede explicarse<sup>8</sup>. Los gallinazos se presentarían de acuerdo a esta perspectiva como seres siniestros, que tanto se muestran cercanos y familiares a los hombres, como alejados y extraños a ellos. Tanto pertenecientes al mundo propio de lo humano, como a otro mundo. Esa configuración se ve reforzada por su vinculación con la carroña, con los desperdicios orgánicos de origen animal, que los conectan con la muerte y los sitúan por tal razón entre la vida y la muerte, entre el acá de este mundo y el allá de otro mundo. Los gallinazos adquieren de esa manera una significación nefasta, lo que los coloca en oposición al chanco que presenta una significación relacionada con lo fasto. Los gallinazos anuncian lo funesto, lo luctuoso, mientras que el cerdo es símbolo de lo dichoso, de lo alegre. Respecto de los gallinazos y el cerdo, el perro ocupa una posición intermedia. Su ubicación corresponde a aquella donde ocurre la negación de lo nefasto y donde tiene lugar la presuposición de lo fasto, como puede verse en el siguiente cuadrado semiótico, aunque llega a ser un actante casi fasto. El perro, en efecto, no es animal de fastos, relacionado a fiestas, a celebraciones. Es un conviviente amable y afectuoso, un compañero de trabajo, pero raramente un actante de fiestas y jolgorios. Respecto de las glorias con que se asocia el cerdo, por las delicias de su carne, el perro se asocia con lo humilde.





Pero el ordenamiento de las posiciones que ocupan los animales respecto de lo humano presenta otra disposición si advertimos que el perro, “Pedrito”, es un animalito “escuálido y medio sarnoso” que ha sido hallado por uno de los nietos en el vertedero, y que se destaca porque “conoce bien el muladar y tiene buena nariz para la basura”. Se trata, por tanto, de un actante que se aproxima y hasta se sitúa en la misma posición de los gallinazos. No sólo porque frecuenta el sumidero para buscar alimentos, sino porque tiene las mismas aptitudes que las aves carroñeras. Como ellas, el perrito es diestro en escarbar entre las inmundicias. Por esa razón, aunque se relaciona estrechamente con seres humanos, al mismo tiempo se emparenta con las aves rapaces. El perro, por tanto, si bien es un animal que se humaniza, a la vez es un ser animal, en grado extremo. Pero de ninguna manera el perro se relaciona con lo nefasto. El perro, al contrario, niega ese estado.

### 2.3.5. Humanización de lo animal, animalización de lo humano

En un sentido inverso a la humanización de los animales en “Los gallinazos sin plumas” los humanos también se animalizan. El título del relato muestra tal conversión. Mediante él se asemeja los actantes humanos con los actantes rapaces. En ese sentido, los nietos obligados por el abuelo a recoger restos de basura se tornan seres no solo comparables o análogos a los gallinazos, sino que se vuelven rapaces. Son “gallinazos sin plumas”. La identificación es completa cuando, acuciados por el ansioso abuelo para recolectar más desperdicios para su cada vez más hambriento cerdo, acuden al muladar, que es el territorio propio de los gallinazos. Pasan entonces a formar parte “de la extraña fauna de esos lugares”, donde “los gallinazos acostumbrados a su presencia laboraban a su lado, graznando, aleteando, escarbando con sus picos amarillos, (...) [y que parecen ayudarlos] a descubrir la pista de la preciosa suciedad”. Los niños se hacen gallinazos, pero nótese que, a la vez, estos aparecen como laboriosos ayudantes de su búsqueda. Hay que destacar en este momento que, desde el punto de vista del enunciador–observador los gallinazos son animales que *laboran*, actividad que los marca respecto del cerdo. Para vivir y sobrevivir, los

gallinazos *tienen que trabajar*, el cerdo en cambio es un ser cuya vida y supervivencia no depende de él mismo. Para alimentarse requiere de otros. Es en ese sentido un *actante inepto* y, es más, *ocioso*. Pero, a la vez, es un animal exigente con aquellos que lo atienden y proveen. Cuando no se le da lo que necesita, gruñe y ruge con una intensidad que llega a ser ensordecedora en una determinada fase. En cuanto a los gallinazos son animales que se proveen de comida por sí mismos y lucen como una presencia laboriosa, no solo semejante a los nietos, sino capaz de proporcionar ayuda en la búsqueda de la “preciosa suciedad” que alimenta al chancho aparecen, en consecuencia, como una presencia teñida de contenidos humanos.

El cerdo se presenta así como un ser *privilegiado* al que debe brindársele sustento, mientras que los gallinazos son seres *desafortunados* que se mantienen por sí mismos. Bajo esta consideración, los gallinazos y los nietos, calificados de “gallinazos”, aparecen en una posición subordinada, contraria a la del cerdo que ocupa una posición dominante. Esta es, por supuesto, una posición que resulta de su proximidad afectiva con el abuelo, que es quien ocupa el lugar del actante con más poder en la esfera doméstica. El es el señor que domina en la casa, como ya hemos visto.

En estas relaciones de dominio y subordinación, de privilegio y de infortunio, los gallinazos y el cerdo se humanizan. Se muestran en roles que corresponden a clases sociales. Los gallinazos son trabajadores; el cerdo, en oposición, es un privilegiado para quien se trabaja. Es interesante notar que los nietos, en esta configuración, son como los gallinazos trabajadores que se ganan el sustento con el sudor de su frente.

El siguiente esquema registra los principales rasgos sociales que distinguen a los gallinazos del cerdo. Nótese que los rasgos de las aves rapaces también caracterizan a los nietos.

	Gallinazos	Cerdo
Actividad	Laboriosidad	Ociosidad
Autonomía	Independencia	Dependencia
Dominio	Sumisión	Dominación
Prerrogativa	Infortunio	Privilegio
Clase social	Trabajadores	Amos

Ha de observarse a continuación que, en esta configuración, el perro cumple un papel similar al de los gallinazos. Como ellos, el perro desarrolla actividades que le permiten sobrevivir. Recordemos que “Pedrito” ha adquirido habilidades especiales para escavar y descubrir desperdicios valiosos en medio del muladar.

### 2.3.6. El cambio social

El perro en “Los gallinazos sin plumas” es un animal de origen carroñero, que se humaniza cuando va a vivir a la casa donde habitan el abuelo, los nietos y el cerdo, pero al mismo tiempo, los nietos son ellos mismos carroñeros por obligación, servidores del cerdo que va a terminar tragándose todo cuanto le puedan dar.

El cerdo, por su parte, si bien se presenta también como animal que acaba alimentándose de carroña, comienza siendo un animal al que se da lo que él prefiere. En este caso se desarrolla un proceso. Al principio come desperdicios seleccionados por los nietos (ellos hacen una “rigurosa selección” de los tarros de basura), aunque come cualquier cosa: “En el fondo del chiquero, Pascual recibe cualquier cosa y tiene predilección por las verduras ligeramente descompuestas”. Al final se convierte en un ser voraz casi monstruoso que se traga todo, incluso al perro y al abuelo, los actantes extremos de la esfera familiar. En esta situación configurativa, el cerdo pasa a ocupar la posición de lo inclasificable, de lo anómalo, que en el desarrollo del relato ocupan los gallinazos. Pierde su condición doméstica y deja de pertenecer al ámbito de lo humano. Al engordar se convierte en “una especie de monstruo insaciable” y luego definitivamente pasa a convertirse en un ser impresentable y amenazador, cuyos “gruñidos mortificaban a los vecinos a una cuadra a la redonda”.

Hay que notar que los rasgos que distinguen al cerdo cuando se intensifican y extienden hacen de él una “especie de monstruo”. Antes, mientras tanto, el cerdo solo ocupa una posición más importante que los otros actantes. Una posición central. Cuando se convierte en monstruo, el porcino, y con él el abuelo que se identifica con su voracidad feroz, pasa a una posición que escapa a las clasificaciones de lo humano y lo animal. Todos los demás seres, en cambio, pasan a situarse en el campo de lo animal. Uno de los nietos, después de haber arrojado al abuelo al chiquero donde el cerdo chilla, cada vez más gordo y más hambriento, apura al otro, que yace enfermo, para huir de la casa: “¡Pronto! – exclamó Enrique, precipitándose sobre su hermano - ¡Pronto, Efraín! ¡El viejo ha caído en el chiquero! ¡Debemos irnos de acá!” Y respondiendo a la pregunta del segundo acerca del destino de la ayuda dice: “¡A dónde sea, al muladar, donde podamos comer algo, donde los gallinazos!”. Los nietos completan de esa manera un recorrido que comienza en el momento en que aparecen en una posición similar a los gallinazos. Al término de ese recorrido los nietos se ubican en el mismo lugar de las carroñeras, con todas sus implicancias semánticas.

En síntesis, vemos que en el desarrollo del relato el cerdo sigue el siguiente recorrido semántico: Animal → Humano → Monstruo, mientras que los nietos siguen, por su lado, el siguiente recorrido: Humano → No Humano → Animal carroñero, los cuales son recorridos no canónicos. Un recorrido canónico presentaría la lógica del cuadrado que a continuación consignamos:



ha construido. Uno puede pensar que tal vez solo existan allí rústicas o muy precarias viviendas, hechas de ramas, esteras, restos de madera y cartón. En la tercera zona se ubica, por fin, el muladar, donde se vierten los restos de basura procedentes de la ciudad. Este es un lugar fronterizo, marca el límite donde acaba la ciudad y donde comienza el afuera abierto donde se extiende el mar, lo otro desconocido, infinito, incontable.

El muladar no es solo una frontera geográfica, también es frontera material. Es lugar de mezclas donde se reúne lo inmundo, lo podrido, lo inservible. Allí se junta todo tipo de restos, todo tipo de materia, que se pudre y apesta. En oposición a esta frontera podemos encontrar otra: aquella donde reina la limpieza, lo fresco, lo completo y lo selecto, que se ubica espacialmente en las casas y, sobre todo, en las mansiones de la gente rica.

Hay que destacar, sin embargo, que las mansiones y las casas comunes son centros de recolección selectiva de mercancías, entre las que figuran especialmente, en la lógica local que el cerdo y el abuelo rigen, los alimentos y los objetos orgánicos. Pero a la vez de centros de recolección las residencias son centros de producción de basura, que, en última instancia, va a dar a los muladares donde los objetos terminan su proceso de descomposición. Por tanto, los lugares en que se concentra lo seleccionado son también los lugares en los que se produce lo mezclado. Los lugares a donde llegan los objetos orgánicos e inorgánicos íntegros y completos son asimismo los lugares de donde salen los desperdicios, los restos, los excedentes inservibles, que sirven para engordar al cerdo, cuya sabrosa carne podría ser potaje ofrecido en la mesa de los ricos propietarios de las mansiones. De esa manera se traza un círculo: lo que sale como desperdicio de las “casas elegantes” luego puede volver a ellas transformado en alimento, para salir nuevamente convertido en desperdicio. De allí surge la impresión de que los extremos espaciales que parecían excluyentes se vean como territorios de una misma circunscripción. Cierto, sin embargo, las fronteras cumplen una función delimitadora y separadora. Cierto que ellas distinguen lo propio de lo ajeno, lo familiar de lo extraño, el aquí del allá a partir del centro de referencia humano. Pero, a la vez, esas fronteras se aproximan y se diluyen en un mismo flujo circular.

Los actantes animales y los humanos en “Los gallinazos sin plumas” se definen principalmente por las relaciones que mantienen con el muladar. Los “gallinazos” humanos y animales, que buscan carroña y desperdicios. Pero también el cerdo, que se alimenta de restos que proceden del vertedero, y el perro que es encontrado por uno de los nietos mientras rebusca comida entre la inmundicia. El mismo abuelo, interesado en que se busque allí alimentos para su chanchito. Y más allá, toda la ciudad, de modo que ese lugar oscuro y pestilente que es el muladar se presenta como un efectivo centro del espacio urbano.

#### 2.4.1. Basura y muladar

Es de interés atender al hecho de que, antes de acudir al muladar, los nietos recogen restos de comida para el cerdo de los cubos de basura que la baja policía recolecta: “Un cubo de basura es siempre una caja de sorpresas. Se encuentran latas de sardinas, zapatos viejos, pedazos de pan, pericotes muertos, algodones inmundos (...) restos de comida (...) verduras ligeramente descompuestas (...) tomates podridos, pedazos de sebo, extrañas salsas que no figuran en ningún manual de comida”. Se trata de un conjunto heteróclito en que se mezclan toda clase de objetos, toda clase de restos inservibles, tanto orgánicos como inorgánicos. En ellos, sin embargo, es posible encontrar restos valiosos: “la preciosa suciedad” que en el caso de los nietos del relato deben recoger para alimentar a “Pascual” y restos que para ellos son apreciables: “un día Efraín encontró unos tirantes con los que fabricó una honda. Otra vez una pera casi intacta que devoró en el acto. Enrique (...) tiene suerte con las cajitas de remedios, los pomos brillantes, las escobillas de dientes usadas y otras cosas semejantes que colecciona con avidez”.

Un “cubo de basura” muestra los usos de la gente, sus prácticas sociales, sus formas de vida, y es también lugar de selecciones, que indican estrategias y formas de vida. Allí hay materiales para el cazador o el luchador (que encuentra medios para hacer una honda) y el coleccionista (que conserva “cajitas de remedios”, “pomos brillantes”, etc.). Lo mismo hay, por supuesto, materia prima para alimentar a un cerdo, la que resulta de “una rigurosa selección”, cuando todavía el cerdo no reclama ansioso que se le dé más comida. Un “cubo de basura” es, a pesar de todo, lugar de cribas y purificaciones.

En un muladar, en cambio, las cosas cambian. Visto de lejos, forma “una especie de acantilado oscuro y humeante, donde los gallinazos y los perros se desplazan como hormigas”. No tiene contornos definidos y humea a causa del extremo grado de descomposición del detritus. Aparece asimismo como un escenario donde las especies animales se confunden. Los gallinazos y los perros se ven igual, como hormigas. Pero es interesante anotar que sean percibidos como análogos a esos insectos himenópteros, de reputada laboriosidad. El muladar aparece así como un lugar donde seres animados, animales y hombres, se asemejan por su concentración en trabajosas búsquedas y recolecciones, que indican que allí se realizan operaciones de selección. El vertedero confuso desde lejos se presenta por tanto como un sitio en el que los seres se uniformizan en el trabajo.

De cerca, por otro lado, el muladar emana “un olor nauseabundo que (...) [penetra] hasta los pulmones”. Allí los nietos hunden los pies “en un alto de plumas, de excrementos, de materias descompuestas o quemadas” y para explorar ese material entierran las manos entre las inmundicias. “A veces, bajo un

periódico amarillento, descubrían una carroña devorada a medias. En los acantilados próximos los gallinazos espiaban impacientes y algunos se acercaban saltando de piedra en piedra, como si quisieran acorralarlos”. El muladar se define por su pestilencia, invasora del cuerpo, y que tiende a expulsarlo de sí. Es presencia de un mundo que no podría ser integrado en el mundo propio. Por otro lado, es conjunción que reúne todo lo abyecto, que es todo lo inservible, lo que no tiene lugar en la ciudad. Por último, es materia muerta, hecha tierra.

Los actantes del muladar son, por eso, aquellos que en cierta forma se entierran en él, exploradores que buscan restos que para ellos mismos no tienen valor, aunque para otros son valiosa inmundicia. Específicamente para el cerdo y para el abuelo, que forman una unidad actancial, opuesta a la unidad que forman los nietos. Fijémonos que lo que se hace tierra es lo cadavérico, lo que ha muerto o lo que está muriendo. El verbo enterrar, por otra parte, si bien indica literalmente poner bajo tierra y en el relato meter los pies en ella, también significa dar sepultura a un cadáver. Se puede constatar entonces que la tierra se asocia con la muerte. Los nietos que entierran sus pies en el muladar se vinculan por esa razón con la muerte.

Si la tierra se asocia con la muerte y, por consiguiente, también el muladar, que es un montículo de tierra maloliente, se asocia con ella, ¿qué decir de la basura? Los cubos de basura despiertan sorpresa y admiración, lo que se encuentra en ellos es de mirar y, por tanto, de desear. Los objetos que aparecen allí hacen falta. Tienen algún sentido, sirven para algo. Un cubo de basura está por eso relacionado con la vida. Cabe preguntar a continuación, ¿cuál es el elemento natural básico con el que se conecta simbólicamente? Nos parece que es lo aéreo, pues los objetos del basurero son susceptibles de recogerse, de levantarse, de moverse hacia arriba. Esa es, sin embargo, una propiedad dependiente de los actantes que toman los objetos en sus manos, de los que los mueven hacia sí, no una propiedad de los mismos objetos. Los objetos se hacen más bien aéreos porque son elevados. Sea lo que fuera, no se convierten en tierra o no pueden reducirse a polvo<sup>9</sup>. Aunque esta argumentación no sea del todo precisa, arriesgamos, sin embargo, la postulación de una asociación del basurero con el aire y con la vida<sup>10</sup>. De modo que puede establecerse la siguiente correlación semi-simbólica:

**Cubo de basura : Muladar :: Aire : Tierra :: Vida : Muerte**

Hay una consideración adicional que puede ser hecha a favor de la relación “cubo de basura” : aire. El elemento aire es materia gaseosa necesaria para la vida, pero es también medio a través del cual circulan otros gases más fuertes o más débiles, que desprenden aromas acariciantes o pestilencia hiriente. A pesar de esta última generalización, el aire es principalmente elemento indispensable para vivir. Que sea también medio en el que se desliza lo hediondo no anula su

propiedad más importante. De todas maneras, por el aire se transportan olores asquerosos, cuyo desplazamiento y magnitud expansiva puede facilitar (y, claro está, también obstaculizar), pero su condición de elemento necesario para la vida no queda nunca subordinado. Aun el aire contaminado da vida.

Hemos más que rozado el tema de las figuras olfativas y le debemos otorgar unas cuantas líneas, aunque es constatable que la presencia de las cualidades olfativas es limitada en el relato. Lo más saltante es el “olor nauseabundo” del muladar. Ese olor que llega hasta los pulmones, que toca y hiere a los nietos, que penetra el cuerpo propio y llega agresivamente a la carne, al centro sensible de donde nace la significación<sup>11</sup>. En oposición a tal olor violento, debería expandirse desde los “cubos de basura” un aroma atractivo y pacificador. No se produce, sin embargo, esa difusión. Hemos visto que la fuente de lo pestilente es el muladar en la lógica del texto, la fuente de lo perfumado deberían ser los “cubos de basura”. Este actante, sin embargo, no cumple dicho rol. En cambio, es una fuente inodora, en cuanto no desprende ningún calificativo odorante específico. Habría que decir de paso que lo aromático es emanación propia de lugares lejanos respecto a aquellos que frecuentan los nietos. Puede suponerse que sea emanación familiar de las “casas elegantes”. La basura para los niños, blanco de sus posibles irradiaciones olientes, no parece brindar por tanto algún olor, por eso en el orden simbólico general del relato lo pestilente y lo inodoro se correlacionarían con el par tierra–aire y con la oposición muerte y vida.

**Pestilente : Inodoro :: Tierra : Aire :: Muerte : Vida**

Una última consideración: lo inodoro y el aire se relacionan en diversos contextos discursivos con lo transparente, con lo limpio y con lo puro y, en consecuencia, con lo celeste (de celestial). En oposición, la pestilencia y la tierra en este relato y en otros contextos discursivos se vinculan también con lo oscuro, lo sucio, lo impuro, lo mezclado y, en simetría con lo celeste, con lo terrestre e infernal.

## **2.5. Escenarios temporales del vivir cotidiano**

Los momentos en que transcurre el relato se hallan definidos a partir de una frontera temporal figurativizada por el lexema “la hora celeste”<sup>12</sup>, cuyo importante rol significativo en la obra de Julio Ramón Ribeyro fue destacado hace casi treinta años por Luis Fernando Vidal<sup>13</sup>. Es la hora en que se realiza el arrojado y la recolección de desperdicios. Entre el fin de la noche y el comienzo del día, cuando terminan las horas de descanso y empieza la jornada diurna de trabajo.

“A las seis de la mañana la ciudad se levanta de puntillas y comienza a dar sus primeros pasos. Una fina niebla disuelve el perfil de los objetos y crea como una atmósfera encantada. Las personas que recorren la ciudad a



esta hora parece que están hechas de otra sustancia, que pertenecen a un orden fantasmal. Las beatas se arrastran penosamente hasta desaparecer en los pórticos de las iglesias. Los noctámbulos, macerados por la noche, regresan a sus casas envueltos en sus bufandas y en su melancolía. Los basureros inician por la avenida Pardo su paseo siniestro, armados de escobas y de carretas. A esta hora se ve también obreros caminando hacia el tranvía, policías bostezando contra los árboles, canillitas morados de frío, sirvientas sacando los cubos de basura. A esta hora, por último, como una especie de misteriosa consigna, aparecen los gallinazos sin plumas”.

La visión de la ciudad en este fragmento es del orden del parecer y no del ser. Las impresiones del observador no se ofrecen como efectivamente existentes, sino como percepciones fenoménicas, que resultan del contacto inmediato con los objetos y las cosas, y como efecto de lo que ellas muestran. Lo que se ve pertenece a otro mundo encantado y fantasmal, distinto del propio. Un mundo situado entre lo muerto y lo vivo, en la esfera incierta de lo sobreviviente y lo desaparecido, de lo que se esfuma y lo que vuelve a aparecer. Un mundo intermedio que corresponde lo fantástico. Aquí conviene anotar, siguiendo a Eric Landowski, que lo fantástico niega la rutina y puede implicar lo caótico<sup>14</sup>. Lo fantástico corta la sucesión de lo mismo, de lo que se repite, e introduce la no continuidad de lo nuevo y distinto, pero también anuncia la posibilidad de la fragmentación de lo discontinuo, de lo desencadenado, que atañe en el nivel de lo epistémico a aquello que no se puede prever o que escapa a las anticipaciones.

En el universo de lo fantástico se juntan seres que pertenecen y no pertenecen al mundo de la madrugada. Son individuos de paso: los noctámbulos, cuya configuración es coherente con la noche y con los espacios cerrados de los bares, mientras las beatas son actantes que se instalan en el espacio también cerrado y oscuro de las iglesias. Unos y otros son actantes que transitan por un mundo (las calles y avenidas) en el que se hallan fuera de lugar. Su parecer desdibujado y espectral tiene que ver con esa anomalía.

Hay otros seres que sí, en cambio, pertenecen al mundo de la madrugada. Y en cuanto son pertenecientes a él, no pertenecen por tanto a otros mundos. Ni a la esfera temporal de la noche, ni a la esfera temporal del día. Son los que se empeñan en luchar contra la basura (“los basureros”) y los que están obligados a hurgar entre los desperdicios (“los gallinazos sin plumas”).

Los recogedores de desperdicios son descritos de este modo:

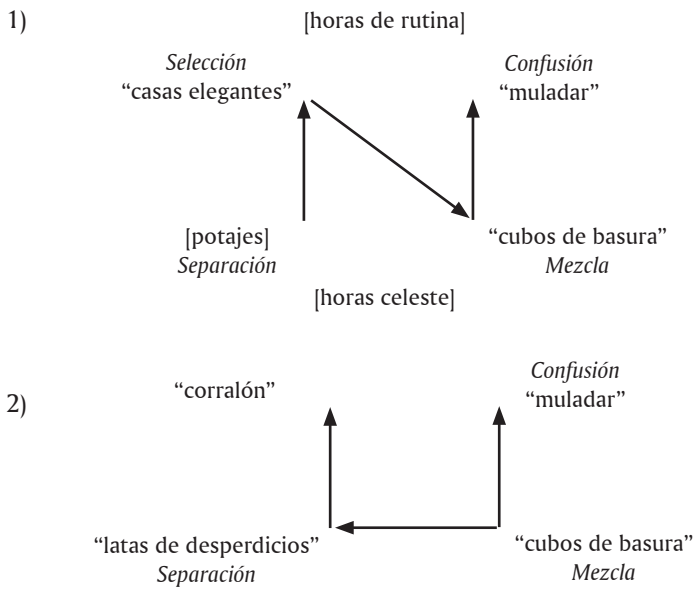
“Unos portan latas, otros cajas de cartón, a veces solo basta un periódico viejo. Sin conocerse forman una especie de organización clandestina que tiene repartida toda la ciudad. Los hay que merodean por edificios públicos, otros han elegido los parques y los muladares. Hasta los perros han adquirido sus hábitos, sus itinerarios, sabiamente aleccionados por la miseria”

Como los otros actantes de la madrugada estos parecen también seres de paso; los distingue, sin embargo, el hecho de que los primeros no desarrollan labor específica. Van a iniciarla recién o la han terminado. Estos, en cambio, son actantes laboriosos, que tienen un programa de trabajo, que están regidos por ciertos hábitos y rutinas. Con respecto a este punto es de destacar que, aunque la atmósfera de la madrugada es fantástica, y los personajes se muestren espectrales y siniestros, los “gallinazos sin plumas” y los animales que los acompañan en su ruta se muestren, en cambio, como personajes empeñados en realizar un trabajo, y se ubiquen en tal medida en la dirección que lleva a las rutinas laborales del día. Lo fantástico, en consecuencia, se combina con hábitos que van tornándose normales. Así que lo marcado por lo incierto y lo transitorio se combina con lo cierto y lo permanente.

Ahora bien, esa zona indeterminada es justamente el escenario donde los deshechos se convierten en objetos preciosos, donde la basura pasa a ser materia prima con que se alimenta cerdos que serán después potajes, objeto final para cuya producción se engorda a los porcinos.

Los potajes pertenecen al mundo de lo normal, de lo rutinario, lo mismo que las materias primas de las que son hechos; pero la materia prima con la que se alimenta a los animales, que es materia prima de los potajes, es, en cambio, parte del mundo de lo fantástico, de esa zona indeterminada de la vida y la muerte.

De lo dicho se pueden desprender los siguientes cuadros semióticos:

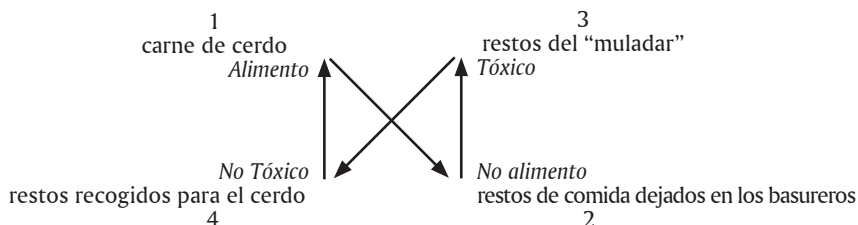


El primer cuadrado presenta un recorrido canónico que muestra el trayecto de los desperdicios, desde las “casas elegantes” hasta el “muladar”, que es el recorrido hacia el caos y el vacío. Por su parte, el segundo cuadrado ofrece un recorrido prohibido que dibuja un desplazamiento que, partiendo de los “cubos de basura”, pasando por las “latas” y “cajones” en los que se recogen los desperdicios, termina en el chiquero del chanco que, como el muladar, es un lugar donde todo se confunde. El primer recorrido es parte de lo legalmente permitido e integra el mundo natural o normal que se configura en el relato. El segundo recorrido es en cambio un recorrido prohibido, ilegal. No está permitido recoger restos de basura para luego alimentar cerdos. Esa es una acción ilegal. No está permitido recoger ningún resto de basura para ningún propósito. Las acciones ilegales de los niños son vistas y deben realizarse como acciones cubiertas de un barniz clandestino.

Pero los desperdicios tienen un tercer recorrido que engloba al anterior. Es el recorrido que va de las “casas elegantes”, pasa por el “corralón” y, por fin, puede terminar en las “casas elegantes”. Es un recorrido aparentemente legal, pero dentro del cual se halla encajado el recorrido ilegal que va de los cubos de basura que salen de las “casas elegantes”, pasa por la lata de desperdicios seleccionados, sigue en el corralón, donde el cerdo consume los restos, y puede terminar otra vez en las “casas elegantes”.

Casas elegantes → cubos de basura [+ hora celeste +] latas de desperdicios → Corralón → Casas elegantes. El recorrido por la “hora celeste” introduce en el circuito de lo mágico, donde los desperdicios pueden metamorfosearse en objetos completos y susceptibles de algún uso.

Hay, finalmente, un último recorrido, que es el más prohibido. Comienza en el muladar, pasa por el corralón y puede terminar en las casas elegantes, tras haber pasado por la carnicería. El escenario de la carnicería aparece indicado en la presencia del carnicero, interesado en comprar al cerdo. Es “un hombre gordo que tenía las manos manchadas de sangre”. Es el recorrido más prohibido porque el engorde del cerdo se hace con la materia más putrefacta, con lo considerado tóxico o presumiblemente venenoso. Cabe para ampliar el tema hacer el siguiente esquema:



En este esquema se observa un aspecto de la formación de los muladares con los sobrantes de la comida (1 → 2 → 3). Y observamos el recorrido inverso (3 → 4 → 1), perfectamente posible, de formación del alimento porcino con restos que podrían ser del muladar, que es posibilidad que se realiza perfectamente en el relato.

El segundo recorrido, siendo lógicamente admisible, no lo es socialmente. En el nivel social es un recorrido prohibido. No es aceptable alimentar a los cerdos, que van a ser beneficiados en carnicerías y camales, con alimentación infectada de bacterias nocivas. Pero este segundo recorrido también reafirma que el cerdo es capaz de una ingesta completamente indiscriminada con tal de saciar su descomunal apetito. Asimismo, muestra que su realización es consecuencia de la actuación anéctica del abuelo, quien no se responsabiliza por los efectos que sus actos puedan suscitar en el otro.

## 2.6. Una nueva vista de los cubos de basura y el muladar

Bajo las consideraciones antes expuestas no es difícil ver que entre el cubo de basura y el muladar hay una distancia que tiene un recorrido que muestra una tendencia degradante y decadente. Si en los recipientes de basura se descubren objetos “casi intactos”, cuya integridad los hace brillar, en el muladar, en cambio, los objetos desaparecen y se tornan materia informe y oscura. Los objetos de la basura muestran aun los contornos de su ser único, pero acoplable, en categorías más grandes y envolventes; los objetos del muladar se han desintegrado y ya no encajan en ningún orden ni clasificación. Se han convertido en materia vacua que no despierta la atención de los seres humanos, excepto si quedan “acorrallados” por los gallinazos y por el deber, por un querer que procede de un actante capaz de manipular, de intervenir sobre la voluntad de otros<sup>15</sup>.

Los objetos de la basura integran la configuración del paisaje temporal de la “hora celeste”, quedan envueltos por su atmósfera (por su aroma y su frescor) y entran, por consiguiente, en la categoría de lo fantástico, de lo inasible. El muladar se asocia, en cambio, con la negación del tiempo, mejor aún, con un fuera de tiempo. Fuera del campo del tiempo: una materia que permanece sin cambiar. El muladar es una presencia que no tiene duración, aunque crezca o disminuya. Es asimismo una presencia que ocupa un lugar que tampoco es un lugar. Es una excepción fronteriza que, sin embargo, hace posible los lugares. Una oscuridad informe que permite el esplendor de las formas. De otra manera, la basura es un objeto sin lugar permanente, aunque ocupa algún lugar de modo transitorio.

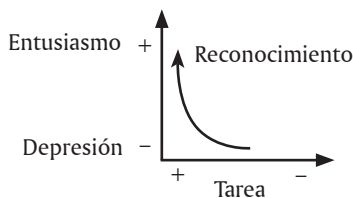
### 3. Reconocimiento y humillación

La fase en que los nietos recolectan restos de los cubos de basura es afectivamente eufórica para ellos. Cumplen un deber, pero también realizan deseos. Encuentran en los basureros objetos sorprendentes, agradables y útiles. La fase, en cambio, en que recogen desperdicios en el muladar es crecientemente disfórica. Ambas fases presentan variaciones distintas de intensidad y de extensión. En las dos ocurre primero una ascendencia tensiva: recogen cada vez más desperdicios, lo que les vale el reconocimiento del abuelo, traducido en elogios a su capacidad y en comida cocida y fresca.

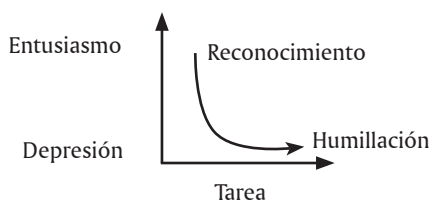
Luego, se produce una declinación: lo que recogen *no es suficiente* para satisfacer el hambre del cerdo, que crece a medida que engorda. Es decir, llega el momento en que la totalidad de lo que recolectan no alcanza nunca la medida de lo necesario. La producción de su trabajo resulta entonces siempre menor de lo indispensable. Pero hay que apuntar aquí que lo necesario con exactitud no tiene medida, es algo que se hace infinito. Es cierto, sin embargo, que el hambre del cerdo, que es la escala con que establece la medida de la recolección, tiene un límite: el límite que lo haga vendible para obtener una máxima ganancia, no obstante que ese es un límite que, mientras no se alcanza, es inculcable. No se tiene de él una perspectiva definida y finita.

Bajo estas condiciones, la recolección suficiente se va haciendo una tarea imposible, aunque los nietos se esfuerzan más. La tensión crece, por tanto, de manera decadente. La tarea se torna cada vez más penosa. En el muladar, desde el comienzo es ingrata y agresiva. Incluso uno de los niños se hiere en un pie y queda postrado con una infección, mientras que el otro pesca una gripe. Las acciones que se desarrollan en el muladar llevan el signo de la depresión. De ninguna manera lo que hacen allí es grato. Ello contrasta respecto a lo que hacen cuando recogen desperdicios en los cubos de basura. En tal situación la recolección es alegre, a pesar de que la tarea comporta suspenso. No tienen dominio completo sobre las circunstancias. Compiten con otros recolectores, se cuidan de los policías municipales, de las empleadas domésticas, tienen que apresurarse para no ser ganados por los carros de la baja policía. Su faena puede no ser coronada por el éxito, pero la actividad es agradable, eufórica. Hay entusiasmo, hay sorpresa.

En el escenario de las avenidas y calles donde los nietos recolectan desperdicios la tarea tiene, por tanto, una tensividad ascendente. Aumenta la euforia y la recogida es importante, lo que da lugar al reconocimiento.



En el escenario del muladar la tensividad, por el contrario, es decadente; aunque la recolección sea importante no hay euforia, lo que da lugar a la humillación.



En el primer escenario, representado por “la avenida Pardo”, que constituye por antonomasia la de un barrio de gente adinerada en el universo de Lima de los años cincuenta, años en los que parece desarrollarse la narración, el ascenso a una posición de reconocimiento no tiene como punto de arranque una posición de humillación. En el segundo escenario, el descenso a la posición de humillación se inicia, en cambio, a partir del reconocimiento. Se quita a los actantes lo que se les daba. Interesa precisar a continuación que el reconocimiento es sanción que surge de los nietos: es reconocimiento de sí, como seres o actantes satisfechos con respecto a lo que hacen y que, como ya se apuntó, es asimismo sanción que nace del abuelo y que se expresa en ensalzamientos a la capacidad productiva de los pequeños y mediante la comida que les ofrece.

Una observación que puede no resultar ociosa es la que atañe al hecho de que en el muladar también es posible que la tarea resulte bien cumplida y que por ello los niños reciban reconocimiento. Pero es indispensable anotar que en ese escenario, a pesar de todo, la tensión hacia la humillación es la tónica englobante.

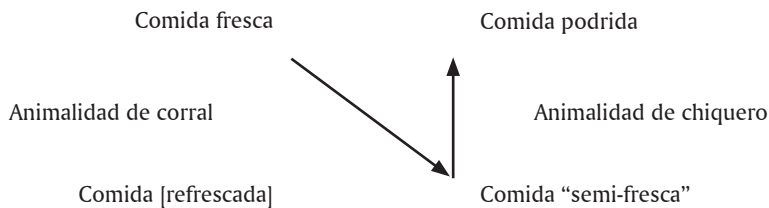
#### 4. Dominio y sumisión

Hay que considerar a continuación el tipo de relación que se establece entre el abuelo y sus nietos. Esta debería ser una relación filial afectuosa, amorosa, de acuerdo a los criterios y valores ideales de la cultura limeña en la que

se inscribe. Pero antes que presentarse en esos términos, muestra más bien las características de una relación laboral. El abuelo actúa como patrono de sus nietos, mientras estos son peones de aquel. Los nietos a toda vista están obligados a ganarse el pan y el techo. El abuelo, por su parte, se ve en el papel de un actante capaz de exigir a sus nietos el cumplimiento de tareas difíciles, de la misma manera que un patrón con respecto a sus operarios. De facto, puede plantearse que en el universo del relato ocurra una declinación degradante en el desplazamiento de la relación filial de la esfera de lo afectivo y familiar a la esfera de lo laboral y extraño. Ahora bien, ese desplazamiento se hace tanto más intenso hacia abajo en la medida en que las preocupaciones del abuelo se vuelcan y concentran en la alimentación de su cada vez más hambriento cerdo. El anciano se angustia ante la posibilidad de que el porcino no alcance las dimensiones que lo puedan hacer satisfactorio para su comprador. No se sabe bien cuál es ese límite y los gritos del animal crecientemente descontento parecen indicar que fuera infinito. Por eso, para los nietos, la tarea en la que se les empeña no solo no tiene fin, sino que aparece extraña. Una acción que no les reporta ni utilidad ni satisfacción, más allá del hecho de que, gracias a ella, pueden sobrevivir.

La narración se desarrolla de acuerdo a una coordinada lógica de incrementos, que suman a favor de la humillación de los nietos: creciente volumen del cerdo y creciente ansiedad del abuelo + creciente incremento de la tarea de los nietos = creciente aumento de la humillación.

La humillación se expresa en figuras de sumisión, en la obediencia de los nietos para realizar tareas cada vez más exigentes, en condiciones cada vez más desfavorables y en lugares cada vez más degradados. Uno de los signos sobresalientes de la humillación, como hemos dicho, es la comida cruda aunque fresca que en un momento el abuelo da a los nietos. La comida fresca, en contraste, es valorativamente excesiva para el cerdo. A este animal no se le alimenta solo con productos frescos, sino descompuestos, como lo hemos visto. La asimilación de comida podrida, en ese sentido, es signo de animalidad de chiquero y de muladar. La comida fresca, en cambio, es signo de animalidad de corral y de humanidad. A partir de estas consideraciones, uno puede imaginar un recorrido que va de la comida fresca a la podrida pasando por una fase interna que corresponde a la negación de lo fresco y que equivale a un proceso de fermentación, que en el texto que analizamos se figurativiza en lo “semi-fresco”. Podría entonces retomarse el cuadrado semiótico que trazamos en la sección 2.3.2.:



El recorrido de lo podrido a lo fresco, pasando por la negación de lo podrido, es imposible en el contexto del relato, pero lo planteamos como una posibilidad hipotética, surgida de la lógica del propio texto<sup>16</sup>. Ahora bien, si recordamos bien, en un momento determinado del relato uno de los nietos encuentra en los cubos de basura una fruta “casi intacta”, que luego de limpiarla se la come. ¿En qué posición del cuadrado ubicamos esa fruta? Sin demasiada argumentación podría situársele en la posición de lo semi-fresco. Si lo fresco es lo intacto en su dimensión más pura y exacta, que corresponde a lo que no ha sufrido menoscabo alguno, lo “casi intacto” que algún deterioro presenta podría ubicarse en esa posición. Pero también podría plantearse, desde un punto de vista lingüístico, que el adverbio “casi” también indica una dirección hacia lo íntegro, hacia lo completo. Por esa direccionalidad aparece como un objeto orgánico susceptible de asumirse como intacto. Pero la dirección hacia lo intacto, hacia lo fresco, se halla también, y sobre todo, determinada por el punto de partida del recorrido, que corresponde a la posición donde hallamos lo podrido, relacionado con la basura, que es de donde se recoge la fruta “casi intacta”. Una condición “casi intacta” que tras la limpieza de la fruta termina en la posición de lo fresco. Por consiguiente, el recorrido de lo podrido a lo fresco tiene una fase, en efecto, de refrescamiento, que se figurativiza en la recuperación de lo “casi intacto”.

Respecto de la comida podrida todavía cabe hacer una observación fundamental. El cerdo no solo se alimenta de comida podrida. Sabemos ya bien que él come de todo, incluso comida podrida. Es decir, come incluso aquello que los demás seres vivos no ingieren, excepto las aves de carroña. Ya vimos también que por eso se aproxima a los seres carroñeros, que se alimentan de animales muertos. Pues bien, esa característica del cerdo hace de él un actante que mezcla la comida, es decir, que no la selecciona. A modo de hipótesis creemos encontrar en esa indiferencia respecto a los tipos de comida con la que el cerdo se alimenta a un ser que desarrolla una actuación sin restricciones, que desborda los límites de lo permitido. Un ser que goza. Y ya lo vimos, ese ser que goza puede devenir monstruoso.



#### 4.1. *Sobrevivir*

Hay que volver a las figuras de la humillación: nos ocupábamos de la comida fresca y cruda que el abuelo da a sus nietos como un signo de degradación. Ahora podemos precisar que esa es comida de animales de corral. De animales cercanos a los seres humanos. Por consiguiente, el abuelo, mediante el signo de la comida que arroja a sus nietos, los degrada a una condición animal, pero no al punto de los animales de carroña, ni de los animales de chiquero que en la escala de lo animal es lo más bajo. La degradación a este nivel, si se toma como tal, se produciría con la obligación de recoger desperdicios en el muladar. Pero la orden de ir al vertedero de basura es asumida por los niños como parte de las tareas filiales que deben cumplir. El trabajo, ya lo hemos dicho, es un componente de las relaciones familiares. Y los actantes del trabajo en este relato, sea por la razón que fuere, no se sienten humillados. Es desde el punto de vista de la enunciación que pueden ser vistos en dicha condición. Más adelante tendremos ocasión de precisarlo.

La condición humillada resulta entonces de la intensificación de las obligaciones laborales, cuando las exigencias se hacen mayores. Nace, en segundo lugar, del tipo de sanciones. Y, por fin, surge de circunstancias inadvertidas, como la presencia del perro en la casa, que los nietos adoptan en el muladar y lo convierten en mascota, pero que el abuelo rechaza porque significa una boca más que alimentar y, por tanto, menos disponibilidad de comida para el chanco.

Los tres determinantes de la condición humillada constituyen agravios que crean un estado afectivo propenso a la agresividad o a la violencia directa contra el ofensor.

El Diccionario de la Real Academia Española da las siguientes definiciones para el verbo “humillar”: 1. tr. Inclinar o doblar una parte del cuerpo, como la cabeza o la rodilla, especialmente en señal de sumisión y acatamiento. 2. tr. Abatir el orgullo y altivez de alguien. 3. tr. Herir el amor propio o la dignidad de alguien. 4. tr. *Taurom.* Dicho de un toro: Bajar la cabeza para embestir, o como precaución defensiva. U. t. c. intr. 5. prnl. Hacer actos de humildad. 6. prnl. Dicho de una persona: Pasar por una situación en la que su dignidad sufra algún menoscabo. 7. prnl. ant. Arrodillarse o hacer adoración.

Ninguna de estas definiciones es adecuada con toda exactitud para dar cuenta del estado de humillación y del proceso de humillación que los nietos sufren por la intervención ofensiva del abuelo. El estado de humillación de los nietos corresponde sin duda al estado de sumisión y acatamiento, que se expresa en el cumplimiento degradante de recoger restos de comida en el muladar. Como en toda humillación, se ha producido un rebajamiento efectivo

o simbólico. La humillación como proceso se produce cuando los pequeños son ultrajados por su abuelo mediante el arrojado de verduras crudas sobre el colchón en el que duermen.

En el primer tipo de humillación los actantes viven en una condición humillada que no les despierta una respuesta de rechazo, que no comporta, en consecuencia, una sanción negativa hacia el ofensor. En el segundo tipo de humillación los actantes participan de una condición cuya vivencia suscita respuestas de rechazo y que lleva consigo una sanción negativa hacia quien los escarnece<sup>17</sup>. La primera humillación no se experimenta como consecuencia de un agravio, mientras que la segunda sí. De esa suerte experimentada, la humillación suscita una voluntad de venganza. O al menos alguna respuesta en reacción a la ofensa. Pero hay que indicar que en el relato aquélla se percibe desde la instancia de enunciación, por el enunciador y el enunciatario, no en la instancia del enunciado; la segunda humillación, en cambio, se percibe en ambas instancias.

La obligación al trabajo entonces es una humillación, que no es sentida como una ofensa por parte de los nietos. Pero la humillación que el abuelo les propina como consecuencia de la imposibilidad de seguir proveyendo al cerdo la cantidad de desperdicios que exige, sí es vivida como una humillación que resulta de una ofensa. Una interpretación decisiva, sin embargo, puede ser hecha. Parece ser al mismo tiempo que los nietos no reciben las ofensas del abuelo como motivos de humillación. No parece que sufrieran sus agravios de un modo subjetivo. Los chicos no se plantean dilemas, por ejemplo, entre el *deber* de trabajar que les impone su antecesor y el *querer* hacer cualquier otra cosa. Los nietos no se rebelan. No son capaces de hacer valoraciones, tomar decisiones, ni modificar el sentido de las acciones. No toman posición respecto de las órdenes que les da el abuelo, ni respecto de sus propios deseos. Cabe definir a los niños, por tanto, como no sujetos<sup>18</sup>. Ubicados en esa dimensión actancial, los nietos no pueden ser rebeldes ni resignados. Su actuación es, por el contrario, de tipo automático. Son, en efecto, en cierta forma autómatas con respecto al trabajo. Lo que no quita el hecho de que experimenten sensaciones y afectos de fraternidad, de amor y respeto, ni que sean incapaces de sentir culpa, aunque en situaciones extremas. Se arrepienten, por ejemplo, de haber causado la caída del abuelo en el chiquero donde luego, al parecer, será devorado por el cerdo. Pero esos sentimientos se hallan subordinados por el imperativo al trabajo y a la obediencia filial en general y son pasajeros y, en último término, y sobre todo, se impone el imperativo de la sobrevivencia, de la conservación de la existencia. Los nietos, después de todo, son seres que se subordinan o someten al dominio del abuelo y a sus exigencias laborales por necesidades de sobrevivencia.

La condición sobreviviente de los niños tiene al parecer dos dimensiones en el nivel temático: son huérfanos, recogidos por el abuelo, y principalmente, son actantes que llevan una vida en condiciones muy precarias, desfavorables e inseguras. No están bien alimentados, no reciben cuidados de salud, no cuentan con la protección correspondiente para su edad ni, en último término, pero no lo menos importante, no son queridos por su familiar inmediato más próximo, que ha recibido el encargo de criarlos. Los nietos en esas condiciones se esfuerzan por vivir, y esforzarse por vivir significa sobrevivir<sup>19</sup>. Los actantes predicados como sobrevivientes son aquellos para quienes la determinación mayor es la del querer seguir viviendo, aun cuando los factores que lo permiten son enormemente contrarios. Puede suponerse que un sobreviviente, así definido, no tiene una opción distinta que la de acogerse a las posibilidades que encuentra. Se trata de un actante; en el caso extremo, es capaz de hacer cualquier cosa para lograr su cometido de sobrevivencia<sup>20</sup> y que, por eso, pierde el sentido de la vergüenza. Giorgio Agamben, basado en *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas, ve que ese sentido, ligado al sentimiento de dignidad, constituye cualidad determinante en la definición de lo humano. La dignidad que históricamente fue el ropaje que distinguía a las autoridades, pasó luego de una serie de transformaciones, a designar lo propio del ser humano: su condición fundamental. Así comenzó a referir un sentimiento de honra y de pertenencia a la especie de los hombres, que implica el goce de derechos y privilegios, que no se suponen ajustados a otra especie. Por eso los niños en “Los gallinazos sin plumas” que han perdido la vergüenza y la dignidad ocuparían la posición de no hombres, que luego los lleva a situarse en una posición animal. Es más, como lo veremos dentro de un instante, en una posición monstruosa, más allá de lo humano y lo animal.

El sobreviviente es actante que sobrepasa el lapso de vida que le toca vivir (tiene la apariencia de un muerto, pero su alma está viva) o es aquel que vive a pesar de que debía haber muerto (tiene la apariencia de un ser vivo, y su alma sigue vive)<sup>21</sup>. En ambos casos el sobreviviente es aquel que sigue viviendo a pesar de que se presuponía su muerte. Su existencia entonces no tiene un carácter esperado (no sigue una lógica implicativa: si...entonces), sino un carácter inesperado (sigue una lógica concesiva: un enunciado se realiza, aunque, o a pesar de que, otro enunciado que precede al anterior exprese una objeción o dificultad para lo que aquel enunciado dice. Por ejemplo: *a pesar de que es pobre sigue viviendo*. Ser pobre es condición de muerte; aun así, si el sujeto sigue viviendo se contradice la premisa de la que la muerte tendría que ser la consecuencia). El caso de Primo Lévi, el poeta sobreviviente de los campos de concentración es ejemplar. Sobrevivir de esa terrible experiencia se presenta como un acontecimiento insoportable e imprevisto. Debía haber muerto, pero

sigue vivo. Y esta supervivencia da una apariencia de vida que no le es posible asumir<sup>22</sup>. En “Los gallinazos sin plumas” la sobrevivencia, en cambio, no suscita un estado de vergüenza, una experiencia desamparada y desnuda. El sobreviviente en ese relato aparece como un actante carente de vergüenza, aunque sí provisto de dignidad.

## 5. La posición del cuerpo

### 5.1. *El escarnio y el cuerpo excedente*

La negación de lo humano comienza con el epíteto “gallinazos sin plumas” otorgado a los nietos por el enunciador, que lo recoge del habla cotidiana, y, que, más tarde, es empleada por el abuelo en el desarrollo de la narración. El sentido en ambos casos no es, sin embargo, el mismo. En el primer caso el epíteto designa a los jóvenes que se dedican a la recolección de basura y que corren por las avenidas tras los carros de la baja policía, y parece tener una connotación objetiva. Funciona mediante la analogía con los gallinazos. A medida que se desarrolla la narración, la analogía, sin embargo se diluye y entonces se establece una identidad. Los niños que *ya son como* “gallinazos” pasan *a ser* “gallinazos”.

La analogía se funda en una equivalencia laboral. Mediante esta equivalencia se iguala metafóricamente la actividad recolectora de los niños, con el picoteo de los gallinazos que buscan alimento en la basura y en el muladar. Los gallinazos son trabajadores como los hombres. Pero a partir de esa analogía se establece una identidad: los niños que recogen basura son trabajadores del mismo modo que los gallinazos. La identidad con los gallinazos luego se hace definitiva. Los niños no sólo son idénticos laboralmente a los gallinazos, lo son también por su forma de vida, pues cuando desaparece el abuelo pasan a vivir en el muladar: para sobrevivir allí tienen que rebuscar restos de comida entre la podredumbre.

El epíteto dado por el enunciador no tiene una carga peyorativa, ni tampoco meliorativa. Su intención es ofrecer una visión “objetiva” y ejemplar de los recogedores de basura. Su punto de vista es selectivo: se concentra con intensidad en dar cuenta de esos actores de la vida cotidiana. Pero tiene al mismo tiempo una perspectiva englobante. La narración sobre los “gallinazos sin pluma” se ocupa de un caso generalizado. No de un hecho singular.

El epíteto lanzado por el abuelo tiene en cambio una orientación claramente peyorativa. Es aplicado a sus nietos para denigrarlos, para bajarlos de categoría, para situarlos en la posición de los animales más repulsivos de la fauna urbana. Su punto de vista es particularizante pues la atención con respecto a sus nietos es débil, y su conocimiento restringido. Los nietos no tienen impor-

tancia, no tienen valor, más que en tanto son fuerza laboral para alimentar al cerdo. Son categorizados o percibidos como seres básicos, indispensables para cumplir funciones laborales.

Otro epíteto lanzado por el abuelo a sus nietos se sobrepone al anterior. Se trata de un mismo calificativo que se aplica a los nietos con distintas modulaciones de intensidad y de extensión. Se repite en una entonación fuerte, pero más débil que la que señalaremos después: “¡Ustedes son basura, nada más que basura! ¡Unos pobres gallinazos sin plumas!”. Tiene una entonación más alta y una extensión mayor el siguiente insulto: “¡Mugre, nada más que mugre!, repetí toda la noche el abuelo” y, sobre todo, “¡Pedazos de mugre!”.

Los nietos no solo son rebajados a la condición de animales de rapiña, sino, aun más, son reducidos a la condición de restos, de mugre. No solo basura y mugre, sino restos de todo ello; quedan, por tanto, rebajados a la posición más humillante y vergonzosa que se pueda concebir: restos de restos.

Los epítetos en boca del abuelo degradan, llevan una tónica feroz que procede de un ser ambicioso y egoísta, también un sobreviviente que ha podido resistir unas condiciones de vida agresivas. Los epítetos que el enunciador aplica a los nietos tienen, en cambio, una tónica afable. Los calificativos del abuelo son insultos, los del observador son, en cierta forma, ternezas.

De acuerdo a estas observaciones, la fuerza laboral (expresión de la modalidad del poder) permite que los niños puedan ser equiparados con animales carroñeros, mientras que la sola corporalidad no modalizada, que no predicada con algún poder, es equiparada a restos de restos. Los nietos que pierden fuerza física para trabajar no tienen lugar en el mundo. Aquí es importante observar que el cuerpo en sí de los seres humanos no es un valor. El cuerpo humano, en otras palabras, no es valor suficiente para identificar a un ser como humano. Esa identificación es posible únicamente a condición de que el actante se halle dotado de un poder hacer. Un actante es humano si puede hacer, si es capaz de hacer algo, lo que le vale para vivir y para sobrevivir. En otras palabras, un actante es humano, por las predicaciones que recibe respecto a los roles administrativos, a los roles culturales, a los roles sexuales y a los roles técnicos que cumple o puede cumplir en un mundo bárbaro como el que está representado en el relato<sup>23</sup>. Inconcebible sería suponer que cumpliera roles políticos, artísticos, amorosos o científicos. Estos son roles que pertenecen a campos del ser, ajenos y extraños.

El cuerpo en sí, por tanto, es una condición para realizar acciones y actividades productivas, pero es condición supuesta a partir de la acción, no fuera de ella. El cuerpo que no actúa es, por el contrario, resto, resto de restos, que se figurativiza justamente como inactivo, como cuerpo enfermo.

Si el *cuerpo en sí* es inactivo, el *cuerpo humano* es activo. El primero puede ser un excedente inútil, mientras que el segundo es entidad integrada en una red complementaria y, sobre todo, contradictoria y conflictiva de relaciones. El cuerpo inactivo es cuerpo excedente, perteneciente al muladar y parte de él. El cuerpo suficiente es de un orden distinto. Para precisarlo, debemos señalar que el extremo de lo que sobra, de lo que excede en la lógica simbólica que venimos descubriendo en este análisis, tiene al menos cuatro dimensiones sensibles: 1) tiene una dimensión olfativa: el muladar presenta una hediondez invasiva y penetrante, que atraviesa el cuerpo propio y llega a la carne, a la que revuelve, aunque sin llegar al vómito; los “nietos” que llegan la muladar sienten su fuerte fetidez, pero ella no les produce arcadas, son capaces de soportarlo, más aun, no les molesta; 2) tiene una dimensión visual, es un montón de deshechos informe oscuro y humoso; 3) tiene una dimensión gustativa, que corresponde a una mezcla incierta de sabores, que ya está presente en el basurero: allí aparecen “extrañas salsas que no figuran en ningún manual de cocina”, y 4) tiene una dimensión auditiva, referida a los graznidos que emiten los “gallinazos” y también a los rugidos del “cerdo” cuando tiene hambre, que son de un orden sonoro irregular, de lo chillante, del chirrido.

Entonces, si el cuerpo excedente es cuerpo relacionado con lo pestilente, con lo oscuro, con lo chirriante, con lo informe, con lo mezclado, el cuerpo suficiente y completo, se relacionaría, en cambio, con lo odorante, con lo claro, con lo melodioso, con las formas (claras y distintas), con lo seleccionado, que por todo ello puede ser integrado en un sistema de relaciones, como el que idealmente se presenta en la ciudad.

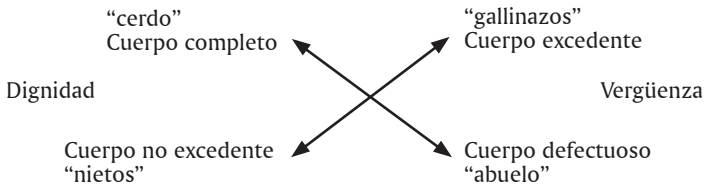
### **Cuerpo excedente : Cuerpo completo :: Muladar : Ciudad**

El reconocimiento de lo humano, entendido como el reconocimiento a la capacidad de trabajar, equivale, por tanto, a la asunción de que esa cualidad corresponde al ideal de un cuerpo completo, mientras que el desprecio de lo no humano e, incluso, de lo inhumano, entendido como la incompetencia para desempeñar labores, equivale a la afirmación de que estas cualidades corresponden a la vulgaridad, o para decirlo en lacanense, a lo real del cuerpo excedente.

## **5.2. El cuerpo ideal o el cuerpo valor**

Pero una aproximación distinta (casi completamente distinta) puede ser realizada, de acuerdo a la lógica del cuadrado semiótico: la negación del cuerpo completo podría equivaler a la de un cuerpo defectuoso, mientras que la negación del cuerpo excedente correspondería a un cuerpo adecuado u ordinario, capaz de amoldarse a los requerimientos del trabajo. Se nos ocurre

proponer la siguiente disposición, en la que asociamos a los distintos cuerpos reconocidos los principales actores del relato:



En esta disposición, el cerdo se relaciona con el ideal del cuerpo completo, a pesar, que el cerdo no es un actante activo laboralmente hablando. El porcino más bien hace trabajar o se trabaja para él, en la medida en que es objeto que se puede vender de acuerdo a cierta medida. Pero, por otro lado, este animal, para ser valioso, debe precisamente adecuarse a cierto patrón de volumen y peso ideal, que lo puedan convertir en un cuerpo completo. Lo valioso del cerdo no se halla, sin embargo, solo en la exquisitez de su carne, sino más que todo en su gordura: en la cantidad de carne y grasa que pueda ser capaz de proveer. Mientras no llega a ese ideal, claro está, ocupa la posición en la que hemos ubicado al cuerpo no excedente, que comparte con los nietos. Por tanto, con exactitud, el cerdo no ocupa el lugar del cuerpo ideal completo, sino que tiende a ubicarse o a ser ubicado en esa posición.

### 5.2.1. La gloria de la gordura y la humillación de la enjutez

Una rápida digresión: acabamos de señalar que el valor del cerdo se cifra sobre todo en su /gordura/. Este señalamiento nos hace pensar en la oposición con los gallinazos, presentada al comienzo de este ensayo. Si los porcinos se distinguen por la gordura, los gallinazos se diferencian por su /enjutez/. A estas dos cualidades sensibles del nivel de la visión se asocian respectivamente dos cualidades generales del nivel gustativo: la delicia de las reputadas carnes del cerdo, y el seguro desagrado de las carnes de los gallinazos, supuestas con tal valor por su vinculación con los objetos putrefactos de los que se alimenta. Al mismo tiempo, los valores sensibles que estos animales muestran se relacionan con dos cualidades que pueden tener un sentido moral: la abundancia de la gordura, que se liga en el caso de la imagen del cerdo al derroche festivo, y la austeridad, que se liga a la limitación y a la contención que motiva la escasez. Por fin, estas últimas cualidades morales se relacionan con los estados sociales de la riqueza y de la pobreza.

### 5.3. *La fuerza laboral como valor*

No hay que perder de vista que estamos clasificando aquí al cerdo como objeto de valor. Como cuerpo de valor. Para homogeneizar el sistema deberíamos también considerar a los nietos como objetos. ¿Puede hacerse esa operación? Estimamos que sí. Los nietos pueden muy bien ser percibidos como un valor que el abuelo posee. Un valor que se cifra en su fuerza corporal, que se equivale a su fuerza laboral. Así que, desde este punto de vista, los actores del cuadrado se ubican en él como cuerpos–objeto. No cuerpos–sujeto, en la medida en que aparecen cumpliendo rol de posesiones.

### 5.4. *El cuerpo defectuoso*

Los gallinazos, por su lado, se ubican en el lugar del cuerpo excedente, por su vinculación con el montón amorfo e inservible que es el muladar. El abuelo a su vez responde bien a la ubicación del cuerpo defectuoso, por su condición mutilada. Su posición como objeto puede, sin embargo, ser discutida. ¿Un cuerpo mutilado, puede ser objeto de valor para algún actante? En la lógica del relato y sin salirnos de ella, una tal presencia solo vale para el propio ser en la que se halla instalada o para el cual es sustento vital, para el que, en otras palabras, permite una consistencia de entidad biológica. Dicho de otro modo, el abuelo es corporalmente valioso para sí, porque su cuerpo le da existencia. Ahora bien, desde el punto de vista de este actante, todos los otros tienen valor porque le sirven, porque pueden ser utilizados, no por lo que son, o por la afectividad, vamos a decir, humana y desinteresada (no utilitaria) que puedan despertar.

El cuerpo completo o el cuerpo perfecto, ideal, no tendría en consecuencia una determinación definitiva en la constitución laboral de los actantes, desde la perspectiva que se plantea en el último cuadrado. El cuerpo así expuesto mostraría lo propio de un objeto y no de un actante (no sujeto o sujeto)<sup>24</sup>.

Un actante actuante ante todo está determinado por un poder–hacer. El cuerpo adecuado a un actante actuante (permítanme esta reiteración abusiva) es, en cambio, el cuerpo del trabajador. Diríamos el cuerpo recubierto con las vestiduras del trabajo. El cuerpo completo, que constituiría el cuerpo reconocido –el cuerpo digno– sería entonces el cuerpo vestido para el trabajo; mientras que el cuerpo desnudo, el cuerpo indigno de la vergüenza, el cuerpo del hombre desnudo, del *homo sacer*<sup>25</sup>, se encontraría en la manifestación de los cuerpos defectuosos, como el del abuelo tullido y el de los gallinazos que se alimentan de carroña. Esos cuerpos, sin embargo, no desprenderían vergüenza por parte de los sujetos instalados en ellos. Son cuerpos vergonzosos vistos desde el exterior del mundo representado, pero no desde el interior. Desde esta perspectiva, la vergüenza es indiferente.



### 5.5. *El cuerpo completo como condición para el trabajo*

El cuerpo es necesario para el trabajo, pero de por sí no es entidad operadora, no es entidad que actúa. Es indispensable un hacer que lo convierta en operador. La condición, entonces, para que el cuerpo propio pase a constituir factor de operación o de transformación, es el poder de trabajo, que es un constituyente modal que se forma gracias a una práctica y a un aprendizaje, y que se establece como una memoria, o una reserva de útiles y herramientas cognitivas. La capacidad de trabajar no es necesariamente un componente innato y natural. Es adquirido y formado en la práctica de la reproducción de la vida cotidiana. No entraremos en disquisiciones etológicas y vamos a quedarnos por supuesto en el universo del relato. En este contexto parece que la capacidad de trabajar es resultado de una imposición natural y más concretamente de una exigencia determinada por las necesidades de supervivencia. ¿Qué actores son los que trabajan en el relato? No, precisamente, aquellos que han aprendido alguna labor u oficio. Trabajan quienes deben procurarse alimentación diaria: los gallinazos, el perro, los nietos. El poder–trabajar les viene, por tanto, a estos actantes de un imperativo biológico. Ellos trabajan porque es forzoso que lo hagan para lograr vivir. Es coacción que surge del hecho de vivir.

Se impone de inmediato la necesidad de responder a la pregunta ¿qué es vivir?, en el horizonte del relato que analizamos, a fin de esclarecer el sentido de este texto. Vivir es sobrevivir y ello significa conservar el cuerpo sano. La condición para ello es trabajar y trabajar con el cuerpo. Los actantes que trabajan no tienen otra herramienta, otro medio que trabajar con el cuerpo. Su cuerpo es la herramienta de trabajo. El cuerpo entonces es el medio y el cuerpo también es el fin: la conservación del cuerpo sano, del cuerpo completo.

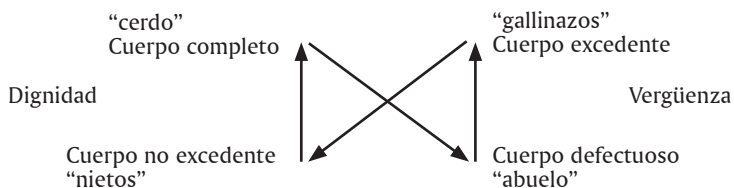
Así que, para conservar el cuerpo sano para vivir, es imperativo hacer trabajar al cuerpo. En esta formulación aparece más claro el hecho de que la capacidad de trabajar no nace del cuerpo propio, sino de una instancia distinta que *hace trabajar* al cuerpo. Se trata de una instancia que actualiza la potencialidad del cuerpo como agente de trabajo. Es decir, de un sujeto que asume a su cuerpo como capaz de trabajar y que, en términos que propone Agamben, equivaldría a la asunción de una vestidura o de una investidura<sup>26</sup>. El trabajo sería la investidura de la acción que tiene como objeto la supervivencia del cuerpo del sujeto, lo que es igual a decir del propio sujeto, que existe por el cuerpo.

Distinguimos en esta formulación dos instancias actanciales, la del cuerpo y la del sujeto. La primera es una posición no modalizada, que no recibe determinaciones que comprometen a su *ser*. El cuerpo, por eso, no es entidad que cambie de ser. No se quiere decir con ello que no varíe, que no evolucione, que no progrese o que no regresione. Él es afectado por los cambios de su

estado biológico. Lo que queremos apuntar es que no se trata de una entidad que cambie de estado social o moral. El cuerpo propio ni se socializa, ni se moraliza. Lo que cambia es el sujeto articulado o instalado en un cuerpo. Es esa entidad la que recibe determinaciones modales. La que *crea*, la que *quiere* o *debe*, la que *sabe*, la que *puede*. Es esa entidad la que dispone del cuerpo y la que lo hace operar, la que lo coloca en una dirección o en un sentido. Ahora bien, las determinaciones modales no son factores o condiciones inherentes a los actantes. Son condiciones más bien adherentes, que resultan de aplicaciones realizadas por otros actantes con el fin de orientar y fijar su actuación<sup>27</sup>. Desde esta perspectiva se puede sostener que funcionan como vestimentos o investimentos en un escenario determinado.

### 5.6. Permutas y el cuerpo del trabajo

A partir de estas consideraciones se puede replantear el cuadrado antes presentado, señalando una serie de permutas y traslados, esta vez ya no tomando a los actantes como objetos, sino como sujetos, investidos de la capacidad de trabajar. El cuadrado entonces se plantea de este modo:



En este cuadrado<sup>28</sup> se ofrece el panorama de un sistema cuyos actores son actantes sujetos. Lo que los distingue como tales es sobre todo su condición laboral: su capacidad para desarrollar una actividad transformadora, una acción específica sobre un objeto con un fin determinado.

#### 5.6.1. La dignidad del trabajo

En él encontramos, en primer lugar, a los gallinazos que por el afán laboral que ponen en la búsqueda de carroña, se han trasladado a una posición de dignidad que los humaniza. Es cierto que ser percibidos como trabajadores resulta de una operación metafórica. Tendríamos, en consecuencia, que asumir que la analogía expuesta tiene un efecto puramente figurativo, de limitada importancia significativa. Pero las metáforas son mecanismos de los que se vale el pensamiento o, mejor, que constituyen en primera instancia los discursos y

mediante los cuales se sistematiza y categoriza los mundos que representan<sup>29</sup>. De hecho, gracias a la comparación con seres laboriosos, los gallinazos se dignifican y humanizan en virtud de que parecen trabajar para vivir. Por el trabajo los gallinazos adquieren una vestidura humana, aunque por el cuerpo se colocan en una condición excedente, pues por naturaleza o por instinto, que viene a ser lo mismo, se conectan a los restos del muladar. La vestidura que los hace aparecer como sujeto es de orden cultural, mientras que el cuerpo revestido por el aparecer es de orden natural.

El segundo lugar encontramos a los nietos. Estos, como trabajadores, se ubican en la posición de los que poseen un cuerpo no excedente, en la misma posición, por tanto, que en el primer cuadrado, pero debe observarse que cuando se lisan y enferman, pasan a la posición de los actantes que poseen un cuerpo defectuoso. Así mismo ha de observarse que, al final del relato, después de enfrentar al abuelo y empujarlo involuntariamente al chiquero donde este entabla con “Pascual” una gresca feroz y mortal, los nietos liberados de la tutela de su antepasado no tienen otro lugar donde dirigirse para sobrevivir que al muladar, donde van a parar los restos de la ciudad.

El muladar, hay que precisarlo a continuación, no es lugar de valores definidos. Denota una posición ambigua, por lo que venimos analizando. Es, sin duda, lugar que marca el estado más bajo de degradación. Pero, a la vez, es lugar de desempeños laborales que dignifican y, por tanto, humanizan. Es el lugar donde los gallinazos laboran para vivir, y es el lugar donde los nietos trabajan con el mismo fin. Lugar de degradación, de los cuerpos deshechos y excedentes es también, sin embargo, lugar de elevación, donde los cuerpos pueden rehacerse gracias al trabajo. Sería, en consecuencia, lugar desde donde se inicia un nuevo trayecto revalorizador, cuyo punto culminante se alcanzaría con el establecimiento de un nuevo cuerpo completo, fruto de un nuevo ideal, fundado en el trabajo que se desarrolla para vivir.

### **5.6.2. El cuerpo deshecho**

En cuanto al abuelo, hay que decir que este es también un actante que, si bien mantiene la misma posición que en el primer cuadrado, en este tiende a desplazarse. Es sujeto que intenta con sus medios, cuando sus nietos enfermos no pueden hacer el trabajo, al que les obliga, recoger desperdicios para el cerdo cada vez más exigente a medida que engorda, aunque fracasa porque está incapacitado corporalmente para el trabajo. Ese esfuerzo lo humaniza. Pero en el desarrollo de la narración termina en el chiquero, entre el barro y los excrementos, devorado por el chanco. Termina, por consiguiente, como cuerpo convertido en deshecho, en comida de cerdo.

### 5.6.3. La monstruosidad de lo excedente

Por fin el cerdo, cuerpo completo ideal desde el punto de vista del abuelo, cuerpo para quien los nietos trabajan, actor central y clave de la lógica del relato, que tenía la posición sintáctica inicial de objeto, va convirtiéndose en sujeto: sujeto de un deseo *desmesurado* de comida, que exige con gruñidos y rugidos ensordecedores. En ese punto como sujeto de deseo y como exigente destinador, como señor del corralón, que es el rol en el que reemplaza al abuelo, que se convierte en su servidor, en el proveedor de sus deseos, pasa a convertirse en un actante distinto: en un inclasificable engendro. No pasa exactamente a la configuración de monstruo. El enunciador prefiere situarlo en el límite. Entre un ser normal, aunque caprichoso y por demás exigente, y un ser que escapa a las medidas de la norma. Es decir, entre el ideal cuya gordura en crecimiento ofrece la promesa de su realización como potaje y lo real de una entidad que escapa a la *mesura* sonora de lo conveniente. Aquí hay que sumar a las distintas cualidades sensibles que hemos ido destacando a lo largo de este ensayo, la cualidad de la sonoridad, que marca un tránsito: el paso de la normalidad a la anormalidad. El cerdo es, pues, un actor proporcionado, con respecto a la finalidad que como objeto se le confiere, y, a la vez, desproporcionado, con respecto a su feroz y sufrida subjetivación, en cuanto se hace presa de los deseos del que el abuelo es el intérprete.

Vistas las cosas desde el punto de vista de la naturaleza, el cerdo es desproporcionado (anormal) por el hambre que padece, que es sensación corporal de falta engendrada en realidad por los deseos del abuelo. El abuelo que quiere un cerdo muy gordo para venderlo mejor, desata y acentúa en grado extremo el instinto omnívoro del porcino. Así que si el cerdo se convierte en una entidad casi monstruosa, no es por una dinámica que atañe al propio animal, sino por efectos de las motivaciones de su dueño: por los sueños de una ganancia promisoriosa y quizás excepcional, pues no de otro modo puede entenderse la ansiedad de “don Santos” por la gordura del cochino.

Ahora bien, cuando el cerdo, objeto de valor que no es sino un medio para conseguir ganancias parece que va alcanzar el ideal de la gordura, el engorde adecuado y perfecto, surge la adversidad. Los nietos se enferman y encima de ello llevan un perro al corralón, una boca más que alimentar, menos alimentos, por tanto, que dar al puerco. En esos momentos, justamente, el cerdo que es un valor de uso, pasa a convertirse en valor en sí. A partir de allí vale más de por sí, sin importar ya lo que se pueda conseguir con su venta. Lo inesperado, sin embargo, amenaza y arruina la fantasía del anciano: verse vendiendo su rechoncho cerdo y recibiendo dinero.

Desde ese instante solo interesa saciar su hambre. El abuelo pierde a partir de entonces el sentido de su principal deseo y se impone, en cambio, el senti-

do insaciable de un ser cuya naturaleza voraz se ha desatado incontenible. En ese momento el porcino, con la desproporción de su voracidad, se mueve de la posición que lo llevaba hacia lo perfecto y completo (la posición de la medida y lo medible), a la posición extrema de lo desechable, por inmanejable y desmedido (la posición de lo desmesurado). Ha de notarse que lo medible es simultáneamente lo que puede seleccionarse (lo que puede ser separado y pulido), mientras que lo desmesurado es lo que se mezcla (lo que es juntado indiscriminadamente y de manera tosca).

Estas consideraciones se hallan relacionadas con una de las principales líneas temáticas del relato: el deseo desmedido produce una catástrofe natural y familiar. El abuelo con sus deseos de ganancias exorbitantes, que contrastan con la indiferencia afectiva que muestra hacia sus nietos, desencadena una calamidad: el hambre descomunal de un cerdo, que arrastra al viejo a la locura y a la muerte, y a los nietos al abandono absoluto, que al final, sin embargo, significará una liberación.

#### **5.6.4. Reflexiones finales sobre el cuerpo del trabajo**

Para concluir con estas reflexiones respecto al cuerpo del trabajo, nos parece necesario aun precisar que el cuerpo entendido como cuerpo completo, que es un cuerpo sano, es la condición necesaria del poder de trabajo. Se puede trabajar porque se tiene un cuerpo intacto, no defectuoso, no dañado. Pero el cuerpo completo en este caso no debe tomarse como una expresión de poder, sino como una condición y no la más importante. La condición más decisiva es la voluntad de trabajar con el fin de vivir o de supervivir. Esa voluntad no pertenece al orden de la naturaleza: no es innata, sino adquirida. La determina la comunidad, la cultura en la que los actores participan.

Es interesante con el fin de esclarecer estos puntos establecer cuál es el potencial del poder corporal. Para ello cabe distinguirlo del poder de dominio, que en el relato que estudiamos es el poder señorial que el “abuelo” posee. El primer poder es poder de una fuerza natural, el segundo es poder de una fuerza cultural y, específicamente, política. Este es un poder sostenido en un orden legislativo sustentado en un Estado, que, como bien sabemos, es aparato basado en estructuras simbólicas y en un aparato militar que controla la fuerza. La dimensión de lo estatal en un sentido más amplio es la de las normas y las leyes tanto escritas como no escritas. Las reglas de las costumbres ya son parte de esa dimensión. En este ordenamiento, el poder “señorial” es un poder delegado por el Estado y que se ejerce sin la posesión necesaria de un poder corporal. Pero este poder es una condición para que la actuación de cualquier actante pueda ser posible, aunque no se trata de una fuerza de por sí determinante, puesto que requiere para ponerse en funcionamiento de una instancia

subjetiva, que decide cuál es el objeto y cuál es el fin al que se apliquen. El poder señorial, el poder de dominio procede entonces de una instancia estatal que delega desde el exterior y que otorga un libre albedrío al actante al que se le concede. El poder corporal es, en cambio, una fuerza interna al sujeto, pero que no opera por determinación propia, sino que es manejado de acuerdo a ciertos protocolos y reglas culturales. El poder corporal siempre está regulado en cualquier cultura por instancias simbólicas y estatales.

## 6. La mirada: los límites de lo humano

Hay dos momentos en el relato marcados por el grado de gordura que va obteniendo el cerdo. En el primer momento, el cerdo en cierta medida puede contentarse con los restos que los niños son capaces de recolectar en las correrías que emprenden por las mañanas, durante la “hora celeste”, en competición con el carro de la Baja Policía y con otros recogedores de basura, y en lucha contra las sirvientas. En esta fase las acciones se desarrollan con cierto suspenso. Las competiciones que libran alcanzan una intensidad no muy marcada y un grado de concentración no muy alto. El suspenso es mediano. Los estados de ánimo de expectación, impaciencia o nerviosismo a causa de la incertidumbre que el cumplimiento de la tarea suscita se diría que son manejables y tenues. Los nietos logran realizar las órdenes del abuelo con felicidad y la tranquilidad reina en el corralón, pues tanto el cerdo y el abuelo respiran satisfechos, aunque hay días en que los niños no son capaces de cubrir la cuota de desperdicios requerida por el marrano. En la segunda fase del relato, en cambio, cuando los restos de comida se hacen insuficientes y los nietos deben acudir al muladar a buscar lo que aun no se ha descompuesto, el suspenso crece en intensidad y en concentración. El nerviosismo y la ansiedad aumentan. Las expectativas del abuelo por ver realizados los deseos de que su cerdo engorde se van reduciendo. La frustración lo hace colérico y al final parece ser presa de locura. En esa situación de cargada impaciencia uno de los nietos, “Enrique” “sentía crecer en su corazón un miedo extraño y al mirar los ojos del abuelo creía desconocerlos, como si ellos hubieran perdido su expresión humana”. Hay que seguir citando el texto:

“Por las noches, cuando la luna se levantaba, cogía a Pedro entre los brazos y lo aplastaba tiernamente hasta hacerlo gemir. A esa hora el cerdo comenzaba a gruñir y el abuelo se quejaba como si lo estuvieran ahorcando. A veces se ceñía la pierna de palo y salía al corralón. A la luz de la luna Enrique lo veía ir diez veces del chiquero a la huerta, levantando los puños, atropellando lo que encontraba en su camino. Por último reingresaba al cuarto y quedaba mirándolos fijamente, como si quisiera hacerlos responsables del hambre de Pascual”.

Por la expresión de la mirada del abuelo, desde el punto de vista de Enrique, aquel ha perdido su faz humana. Lo que el relato sugiere, sin duda, es que se ha vuelto loco. Es de interés destacar aquí que la locura se relacione con la mirada y que se conceptualice tanto como una manifestación desconocida para el sujeto que la descifra, que como una pérdida de “expresión humana”. La mirada adquiere una significación extraña, no identificable con lo humano, que tampoco, es importante decirlo en el contexto del relato, se asocia a expresiones animales. Es una expresión de otro orden. Es de subrayar, por otro lado, que la mirada de expresión humana es significante simbolizado, perfectamente identificable, que transmite tranquilidad. La pérdida de esa expresión lleva a la alteridad y transmite nerviosismo.

Desde el punto de vista de la enunciación, interpretamos que se trata de la mirada que corresponde a la locura por dos signos. En primer lugar, por la presencia de la luna llena, asociada por el folklore de muchas partes del mundo con la demencia. Se dice corrientemente de una persona afectada por la locura, o algún tipo de estado de ánimo nervioso o colérico, que está tocado o, en general, influido por la luna. En segundo lugar, el “miedo extraño” que suscita la mirada del abuelo en su nieto, que suponemos como una mirada perdida, sin dirección y sin control. Ese “miedo extraño” puede ser visto asimismo como indicio de un mal presentimiento y de un estado de ánimo incomprensible. Un estado de ánimo que no se acomoda a los modos de racionalidad que rigen el conocimiento de lo humano y que parece proceder mediante aproximaciones analógicas, pues lo que le ocurre al abuelo no es comparable con nada, específicamente con la actuación de ningún ser vivo.

El abuelo enloquecido cambia, por tanto, de estado. Era un actante previsible, ahora se ha tornado imprevisible. De actante programado, bajo el control de un saber, de una racionalidad, pasa a ser un actante desprogramado, fuera del control de cualquier saber, de cualquier racionalidad. Imprevisible y desconocido, este actante se vuelve amenazante, en la medida en que lo que no puede ser clasificado no es controlado y, en consecuencia, puede constituir un peligro: muestra un riesgo relacionado con lo desconocido e incierto.

La figura que expresa la locura en este relato es la del arrebataimiento, que el DRAE define como “Furor, enajenamiento causado por la vehemencia de alguna pasión, y especialmente por la ira”. Conocemos bien en semiótica la pasión de la cólera o la ira, estudiada por A.J. Greimas en un artículo canónico<sup>30</sup>. Ella se desencadena por la frustración producida por un desengaño, por una crisis de confianza. No es este el caso exacto, aunque hay algo de desencanto en la explosión conductual del abuelo. No le salen las cosas como él las imaginaba: realizar la ilusión de vender a su cerdo bien cebado, cuyos límites exactos no se saben bien, y que permite suponer que se trata de un objeto ilimitado,

infinito. Pero, por otro lado, el desvarío del abuelo es consecuencia de la creciente insatisfacción de “Pascual”, que se expresa en rugidos ensordecedores e insoportables. A este respecto, la reacción iracunda del viejo responde más bien, como ya lo indicamos antes, a una identificación con el animal de hambre desbordada. A partir de esta consideración podemos ver de otra manera el recorrido narrativo formado por dos períodos: los deseos monetarios del abuelo, paralelos a la indiferencia afectiva que muestra hacia sus nietos (que equivale a la ruptura del orden que origina la narrativa mítica estudiada por A.J. Greimas en *Semántica estructural* y en otros estudios<sup>31</sup> y que es quiebra característica de cualquier combinación narrativa) forman el primer periodo. El segundo periodo es consecuencia del anterior: corresponde al desencadenamiento de una catástrofe natural (el hambre descomunal del cerdo que lo convierte en un monstruo) y una catástrofe humana (la locura del abuelo y su muerte posterior, al parecer engullido por el cerdo). Este desarrollo presupone a su vez un periodo de normalidad, previo a la ruptura del orden, e implica un periodo de restablecimiento del orden y de revolución, que involucraría un reordenamiento. La normalidad semánticamente está marcada por la moderación, por una actuación medida, controlada, programada, mientras que la ruptura del orden está marcada por lo desmedido, por lo inmoderado, por lo no programado.

Lo inmoderado aparece en el deseo desmedido del abuelo. Supone, por supuesto, una moderación. No nos hemos ocupado hasta el momento de esta categoría fundamental en la obra narrativa de Julio Ramón Ribeyro. ¿Cómo se define lo medido? No hay en “Los gallinazos sin plumas” una determinación exacta de esa categoría. Puede, sin embargo, hacerse una aproximación. Me atrevo a proponer que corresponde a aquello que es posible adquirir. En la moderación, por tanto, existe una disposición a ajustar los deseos y las necesidades a condiciones de escasez, que son las condiciones reinantes en el mundo del corralón y de los suburbios. Los sujetos son capaces de adaptarse a satisfacciones limitadas, que los pocos objetos de los que pueden disponer les proporcionan. Se trata sobre todo de objetos alimenticios y bienes de uso que les permitan obtener esos valores. La inmoderación caracteriza, en cambio, al sujeto que no se adecúa a vivir y sobrevivir en la escasez. Ese sujeto, demasiado anheloso, produce catástrofe y sucumbe en la locura.

La moderación, en consecuencia, es una competencia que permite a los sujetos adaptarse a un mundo en el que impera la escasez. La inmoderación, en oposición, resulta de la pérdida de esa competencia. El inmoderado, por eso, es un actante que se desmodaliza<sup>32</sup>. Y un actante desmodalizado es un agente individualizado, cuya actuación no puede anticiparse. En “Los gallinazos sin pluma” el inmoderado abuelo, sin embargo, no deja de ser un actante estereotípico y, en consecuencia, previsible. Es verdad que desde el punto de vista de



sus nietos, pierde sus expresiones humanas, pierde la mirada con que el ser humano percibe, pierde los modos en que siente y comprende los mundos con los cuales interactúa, pierde saber y pierde poder. Pero a la vez, a pesar de la radical pérdida de cualidades que definen el ser y el hacer propios a los roles temáticos que configuran las funciones de un abuelo encargado de sus nietos huérfanos (protector, proveedor, etc.), incluso de los roles temáticos anómalos que lo caracterizan, como el rol de patrón, el abuelo enloquecido es un rol posible, esperado y perfectamente lógico, pues la locura es una consecuencia lógica en un mundo dominado por las carencias en la narrativa de Ribeyro de los años cincuenta.

Los anhelos desmedidos, que dan lugar a la alteración del orden, que producen catástrofes naturales y humanas, que producen incertidumbre, y la confusión resultante son, pues, normales en una situación de carencia. Insistiré en el hecho de que una situación de carencia y de escasez puede ser calificada de anormal si suponemos que lo normal equivale al reino de la abundancia y la satisfacción. Si no la abundancia, al menos lo satisfactoriamente adecuado para la reproducción ajustada a un ideal de vida normal, ajustada a una vida en la que se realicen mínimamente los requerimientos de alimentación, vivienda, vestimenta, seguridad, que justamente no parecen cumplirse a plenitud en el relato. Uno puede imaginar que apenas si se cumplen, sin completa satisfacción. Hay más bien carencias importantes que se figurativizan en el tipo de vivienda en la que habitan los nietos y el abuelo: la vivienda rústica en un corralón, que presenta características rurales, puesto que el corral tiene una huerta y los que habitan en ella viven cerca de animales domésticos. El chiquero, por ejemplo, se ubica muy cerca de la habitación donde los nietos duermen. En este contexto una figura representativa de las condiciones de carencia en la que viven es que lo hacen sobre colchones. Este dato metonímico, dicho sea de paso, descubre que el ideal de lo apropiadamente satisfactorio es dormir en cama. Hacerlo sobre colchón significa indudablemente padecer pobreza, vivir en condiciones de escasez.

O sea que si hay inmoderación en los deseos del abuelo, ello es consecuencia de un estado que obliga a una actuación moderada que no es satisfactoria. El abuelo, como los nietos, lleva una forma de vida que no ha elegido y con la que no se siente feliz. Pero también por parte de los niños no parece existir un deseo de cambio y se contentan con lo que reciben del abuelo. Su actuación, por eso, puede calificarse de moderada. El abuelo, por el contrario, sí aspira a algo diferente. Aspira a tener dinero. Y esa aspiración tiene un contenido de inmoderación. Nótese, por tanto, que el abuelo escapa con su actuación ambiciosa al comedimiento de la forma de vida que se impone en los nietos, que parece una forma de vida resignada, en la que el deber domina al querer.

Aunque, ya lo hemos visto, ni siquiera es resignada, pues estrictamente hablando a ellos no les cabe hacer elecciones. En oposición, la performance del abuelo parece sí corresponder a la de una forma de vida rebelde, en la que el querer se impone al deber<sup>33</sup>. Esa condición rebelde se nutre, sin embargo, de un deseo desmedido que lo empuja a la destrucción. Da la impresión de que pareciera el recorrido de un estado de ánimo y de una forma de vida rebelde cuya mayor intensidad y cuya mayor concentración desembocan en locura, en la disolución de la condición subjetiva. Ha de notarse además que el deber subordinado, pero presente potencialmente en la rebeldía, que contrasta y se confronta con el querer, y que opera además en cierto grado como un obstáculo al querer, se va debilitando y contrayendo hasta la nulidad. De modo que el actante rebelde en este caso determinado únicamente por el querer aparece en el relato desarrollando una actuación descontrolada y sin dirección. El querer desatado hace del actante una entidad actoral dominada por la pasión, antes que dominadora de la misma. Adviértase igualmente que el deber, modalidad que sostiene la responsabilidad paterna que como abuelo le corresponde cumplir a este actante respecto de sus nietos huérfanos, es una propiedad modal casi nula, mientras que el querer, que sustenta la ambición de ganar, es una propiedad muy intensa.

Un apunte más, que hemos hecho ya de pasada, la actuación afectiva del “abuelo”, indiferente con respecto a sus nietos, con quienes se relaciona de un modo laboral y a quienes trata como operarios, viola el ordenamiento de las relaciones filiales. El abuelo en ese sentido se comporta de un modo prohibido. Esa es una razón más que se suma a la ambición exagerada por vender al cerdo que constituye la causa de la ruptura del orden cuya consecuencia será la locura y la muerte.

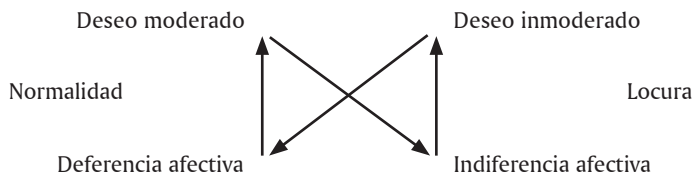
Si resumimos la secuencia tendremos lo siguiente: por el lado del “abuelo”: Inmoderada escasez (pobreza) → Inmoderados deseos → Inmoderadas pasiones (locura) → Fin catastrófico. Por el lado de los “nietos”: La desmesurada escasez que desata moderación: ajuste a la escasez → Moderados deseos → Moderadas pasiones (ternura) → Fin liberador.

## 7. Una liberación irrisoria

Repárese que los nietos que no quieren otra cosa que sobrevivir van a liberarse de una forma de vida en la que viven sometidos a los deseos de otro que los hace trabajar para sí y de una manera poco recompensada, mientras que el abuelo que también sobrevive y desea liberarse de esa forma de vida produce una catástrofe que le significa la locura y la muerte. Quien desea liberarse muere, entonces, y quien no lo desea, en cambio, sobrevive y puede liberarse, aun-

que se trate de una liberación irónica, pues los actantes que escapan a la sujeción que sobre ellos ejerce quien los sujeta, tienen que seguir sobreviviendo en condiciones de carencia que corresponden a una forma de vida de sujeción.

Un cuadrado semiótico permite una síntesis a lo dicho:



El deseo moderado de superar un estado de escasez cuando es negado por la indiferencia afectiva (por un deseo de compartir con la familia, al que se suma un sentido de responsabilidad filial) conduce a un deseo inmoderado. Este deseo, presente como consecuencia de la desidia que la familia suscita, cuando es negado se torna en deferencia y atención hacia los propios y en deseo moderado. Este un deseo que bien puede identificarse con la pulsión erótica, tendiente a la preservación de la existencia, en condiciones posibles, reguladas por un principio de realidad. El deseo inmoderado, por su lado, puede ser identificado con la pulsión de muerte, regido por una orientación al goce, que es un impulso a ir más allá del principio del placer, cuyos fines son reproductivos y conservadores.

De acuerdo a esta reflexión, se ve más claramente que lo inmoderado es cuenta que saca a los actantes de sí y que los conduce a un afuera, ajeno a la localidad que les es propia, mientras que lo moderado los mantiene en sí y en la localidad que les corresponde. Lo inmoderado, quizás por eso, está asociado con el desastre natural, mientras que lo moderado lo está con la benignidad, con la suerte, con la fortuna de vivir en un orden. La salida de sí supone una rebeldía peligrosa, la adecuación del mí mismo con el sí mismo supone un acatamiento pacífico.

Volvamos al punto de la liberación irrisoria. Esta presupone, sintagmáticamente hablando, una fase de sujeción. Con exactitud, ya lo hemos sugerido, no constituye una relación de dominio en la que el actante dominado haya sido obligado por la fuerza a someterse al dominador. La relación de dominio se funda en las reglas y acuerdos propios de una relación filial, que establecen un orden de intercambios afectivos y obligaciones recíprocas. Al amor que los mayores entregan a los menores, le corresponde a estos, en retorno, devolver una equitativa cantidad de afecto similar. Al cuidado recibido por los más pequeños, corresponde el reembolso a los mayores de un cuidado equivalente.

Pero también en este orden se establece una serie de obligaciones asimétricas: se reconoce una autoridad o señorío y se admite una condición súbdita o dependiente. En ese contexto, los nietos pueden desarrollar distintas labores, que incluyen sobre todo la que atañe al recojo de desperdicios para engordar al cerdo. Tales labores son en principio actividades admisibles dentro del orden familiar y dentro del orden social que refiere el relato, que es el orden de un estado de pobreza y en un contexto urbano marcado todavía por formas de vida campesinas, en las cuales el trabajo infantil es normal. En el desarrollo del relato, sin embargo, los niños son exigidos a realizar trabajos que les demandan no solo un esfuerzo mayor que el habitual, sino en condiciones desfavorables, más riesgosas y peligrosas que las que hacen diariamente. La cuota de restos que deben acopiar pasa a ser excesiva, en correlación con el hambre voraz del cerdo a medida que engorda. Es, por tanto, una cuota que nunca llega a ser satisfactoria. Los obstáculos para cumplir la tarea se hacen al mismo tiempo más difíciles de superar o manejar. En la etapa de actividades normales esos obstáculos son humanos y sociales: la baja policía, las empleadas domésticas, otros competidores. En la segunda etapa los obstáculos son materiales: tienen que ver con las dificultades que presenta el lugar donde se recogen los restos, que como bien sabemos es el muladar. En el primer periodo, los obstáculos pueden ser sobrepasados con facilidad; en el segundo, por el contrario, los obstáculos ofrecen más resistencia e incluso hacen retroceder y fracasar la tarea. Los nietos se hieren con los vidrios rotos que forman los motones caóticos del vertedero y se enferman. En esta etapa los niños se ven disminuidos en su capacidad de trabajo. El abuelo, sin embargo, aumenta la intensidad y la extensión de sus mandamientos. Los nietos menos pueden trabajar, el abuelo más trabajo les exige. Esta es una situación en la que se destaca una relación de dominio y subordinación muy fuerte y concentrada, que termina en el enfrentamiento entre nietos y abuelo, que va a culminar con la mortal pelea en la que el anciano se envuelve con el descomunal y hambriento cerdo. La situación de opresión llega al punto de resultar insoportable. No es consecuencia, sin embargo, de un estado de ánimo descontento por el trabajo más severo que los niños se ven obligados a realizar. No es consecuencia tampoco de la humillación de la que son objeto a causa de los resultados inferiores a los deseados que llegan a alcanzar. La situación se torna insoportable cuando el abuelo, loco de ira y ansiedad debido a que no puede saciarse la tremenda hambre del cerdo, echa al chiquero al querido perro de los nietos. Allí, cuando se ven los restos del animalito y trazas de sangre sobre el barro, la situación se hace inaguantable y uno de los nietos se arroja violentamente contra el abuelo, y provoca accidentalmente que el abuelo caiga el chiquero donde se enlaza en una batalla a muerte con el porcino. Esta acción no puede ser definida como

una rebeldía. Se trata más bien de una respuesta inmediata, una reacción de dominante afectiva antes que cognitiva. Los pequeños no planifican agredir a su abuelo. Como no se sienten ofendidos o insultados, incluso cuando son vejados explícitamente, no imaginan dañar al anciano, no tienen planes de insubordinación y venganza. La acción de empujar al abuelo en el chiquero es fruto de un estallido de cólera que tiene un efecto inesperado, que no se puede prever. Lógico, sin embargo, es suponer que si ese evento no hubiera ocurrido, era de esperar que se produjera algo similar. La voracidad del cerdo es de una intensidad que quiebra toda perspectiva y que crea una atmósfera propensa al caos y a la muerte. De modo que la caída del abuelo en el chiquero, que asegura su muerte, es un incidente que permite una reorganización del mundo por los nietos. A partir de entonces les quedará una vida independiente, no sujeta a dominio alguno. Pero se trata de una independencia no buscada. Es más, de una independencia fundada en un poder hacer limitado, restringido a las posibilidades selectivas que les ofrece el muladar, lugar a donde se ven obligados a ir para poder sobrevivir. Por eso decimos que se trata de una liberación irrisoria, aunque a la vez la performance que a partir de entonces van a desarrollar, sin tutelas ni amos, les pueda permitir una mejoría.

Tal horizonte, sin embargo, no se ofrece para los nietos. El destino que les está reservado es convertirse como el abuelo en alimento de un ser voraz y monstruoso como el cerdo, que es la ciudad, representada como un ser de “gigantesca mandíbula”. Un ser de enorme boca que metafóricamente remite al cerdo convertido en una “especie monstruo”, entidad voraz, que traga de todo. La ciudad aparece entonces como un actante que llega hasta a engullirse a sí misma. Los mismos nietos, por eso, liberados del abuelo que los traga, también metafóricamente, haciéndolos trabajar. No se produce entonces una verdadera liberación, pues los nietos de todas maneras, como todos en la ciudad, van a ser devorados por la monstruosa ciudad.

## 8. Excurso etnográfico

Acabamos de proponer que la relación que se establece entre el abuelo y los nietos tiene una dimensión caníbal, que el abuelo se engulle a los nietos haciéndolos trabajar. En vez de que él trabaje para ellos y para darles que comer. La metáfora del patrón que se come a los trabajadores, para indicar una relación de explotación abusiva, así como la metáfora de los padres que se comen a los hijos, para indicar una relación similar, son corrientes. Son parte del habla cotidiana, de las metáforas con las cuales vivimos<sup>34</sup>. Pero, por otro lado, en el mundo representado en el relato hay una suerte de encadenamiento voraz entre diferentes actantes, en la que los más grandes y poderosos se comen a los más pequeños y débiles en términos de poder político y de fuerza

física. En esa serie, la ciudad es la más poderosa: ella devora a quienes la habitan, fagocitándose incluso a sí misma. En esa cadena aparecen enseguida el carnicero, el cerdo, el abuelo, los nietos y el perro; pero encima del carnicero están los consumidores de carne de cerdo. Cada uno se traga al otro, o tiene que tragarse para sobrevivir. Y si no se lo traga, tiene que sacrificarlo.

También la metáfora del sacrificio aparece más o menos dibujada en el relato. El sacrificio entendido como una relación de intercambio que se establece entre los hombres y las divinidades, “como ofrenda en señal de homenaje y de expiación” que se hace a las deidades, tal como reza en el DRAE. Hay algo de ofrenda en la dedicación que se le brinda al cerdo, que aunque no aparece como una divinidad, se le ofrece el sacrificio de los nietos, para por su intermedio recibir bienes. El mismo abuelo también hasta cierto punto se sacrifica por el cerdo. Trabaja para él y quizás muere por él. Todos finalmente se sacrifican a la ciudad.

## 9. Mundos posibles

El mundo simbólico con el que se relaciona y en el que se ubica el cuerpo, suficiente o completo, no es el mundo donde pueda encontrarse al abuelo, a pesar que este es actante destinador de los infames epítetos que hacen de sus nietos restos de basura, como si él fuera completo. El abuelo, en cambio, es también parte de ese mundo de restos de basura que es el muladar, por tres razones: 1) aprovecha del muladar para alimentar al cerdo que adora porque con ello adquirirá el volumen que lo haga mejor vendible; 2) él mismo es un ser incompleto, de cuerpo enfermo e inactivo; y 3) habita en una casa que constituye “un mundo (...) fabricado de barro, de rugidos”, un mundo muladar.

Para precisar el tema de los mundos, debemos establecer que en el enunciado narrativo se dibujan cuatro mundos: el mundo del muladar, que no tiene presencia, ni tiene representación, porque está formado por elementos inclasificables, donde todo se mezcla, que se opone al mundo de la ciudad, de las “casas elegantes”, que tiene presencia y representación en cuanto allí se configura un universo de elementos claros, distintos y, por consiguiente, clasificables. Este es el mundo de lo normal, mientras que el mundo del muladar es el mundo del vacío y lo inconsistente, en la terminología de Alain Badiou, y que bien podría ser identificado con el concepto lacaniano de real, que es lo imposible de representar. Hay un mundo intermedio: el mundo de “la hora celeste” al que ya nos hemos referido, que es mundo, ya lo dijimos, transitorio y que se instala en el mundo de lo normal. Es en la hora en que “Una fina niebla disuelve el perfil de los objetos y crea como una atmósfera encantada”, en que aparece “fantasmal”, mágico. Los objetos presentados pierden representación: este sería el mundo casi acontecimental, al borde del vacío, en cuanto es lugar de eventos imprevisibles y que pueden cambiar el mundo normal. No es mundo

que da lugar a una nueva normalidad permanente, pero podría pensarse que lo anuncia. También es mundo donde se producen selecciones. Se selecciona lo que puede regresar al mundo normal, se selecciona lo que aun es clasificable o puede ser reclasificado, y es donde se decide lo que será mezclado. Hay, por fin, un cuarto mundo, que es el de los ideales, en el que se perfila lo que debe ser y no debe ser respecto a la normalidad. Es el mundo de las leyes, de las reglas y las clasificaciones, que no se manifiesta explícitamente en el relato, pero que lo subyace, pues sin él no se sostendría el orden normal.

Los cuatro mundos son interdependientes, lo que se observa a partir de la relación que cada uno mantiene con la basura: el mundo normal produce basura, parte de la cual va al muladar, de donde regresa convertida en alimento. El mundo intermedio, es un mundo transitorio donde se selecciona y también se mezcla. Es, como ya dijimos, un mundo claramente fronterizo, situado entre los dos mundos. El mundo ideal y de la legalidad es el que fija las regulaciones del mundo normal. Es el mundo del Estado.

Ahora bien, el mundo normal no es solo aquel de lo transparente, de lo claro y distinto, sino es el mundo de las representaciones, de los símbolos instituidos, de las regulaciones, del mercado y del dinero. No hay que olvidarlo, es el mundo de las transacciones y de las mediciones. Precisamente con la mira puesta en ese mundo que la actuación del abuelo adquiere sentido. Las acciones que realiza apuntan a obtener el valor más importante de ese mundo, una máxima ganancia monetaria. No se sabe bien, es cierto, si hay un fin distinto, más allá de la obtención de dinero. Parece que no. El abuelo, en efecto, pareciera no tener en la mira otro valor que el dinero. Lo que implica que en su horizonte no se halle la aspiración, por ejemplo, a un ascenso social. El abuelo es un actante del mundo putrefacto y está ajustado a él. Es, en consecuencia, un actante cuya actuación se ubica en el mundo de lo normal, en cuanto aspira a ganar, a obtener máximas ganancias, con escasos recursos, uno puede pensar en un capitalista típico, en un inversionista cualquiera. Pero el abuelo también se mueve en el mundo del muladar.

Bajo estos términos estamos en condiciones de plantear el punto central de la propuesta significativa de “Los gallinazos sin plumas”. Los mundos de la normalidad y del muladar, de lo normal y del vacío no son universos (o mejor múltiples o conjuntos) extraños entre sí. Los mundos de la mugre, de la basura y del deshecho, cuentan como parte del mundo de la normalidad. En dos sentidos: es lo que se descarta, lo que la ciudad arroja por inservible, pero es también aquello de lo que se provee para seguir produciendo. La basura en el último grado de putrefacción es contada como incontable, pero a la vez, como incontable no se cuenta. Se halla en la posición de lo que pertenece sin ser parte y de ser parte sin pertenecer. Dicho en términos figurativos: la basura es

un subproducto de la ciudad, que no sirve para nada, y al mismo tiempo es lo inservible convertido en materia prima, hecha útil. La basura del muladar es en ese sentido un elemento fundacional. Es lo inservible que sirve.

Esta ubicación sitúa al mundo del muladar en una posición intermedia y fronteriza, en tanto a la vez que incluida está excluida, y viceversa, respecto del mundo de la ciudad. El muladar marca un límite entre un afuera y un adentro. Pero resulta que la misma ciudad aparece configurada al mismo tiempo como un conjunto perteneciente al mundo del muladar y del chiquero, de la podredumbre extrema que ella produce. Lo normal se incluye así en el vacío real de lo pútrido. Se podría decir que se disuelven los límites y que el horizonte de presencias que se abre en la narración ofrece un panorama confuso, donde ya nada cuenta sino como deshecho en el estercolero.

Es evidente la analogía que se traza entre el cerdo y la ciudad: ambos son actantes que engullen de todo, pero puede postularse que, en virtud de tal semejanza, la ciudad, que aparece como una entidad viva, se encargue de las determinaciones semánticas del cerdo. La ciudad, objeto inanimado, aparece como ser animado, animalizado, de acuerdo al proceso general que presenta “Los gallinazos sin plumas” en el que lo humano se animaliza. Este proceso de correlación semi-simbólica tiene dos direcciones que responden a dos modos de categorización metafórica y alegórica, que a lo largo de este ensayo hemos esbozado.

El cerdo cumple dos roles temáticos esenciales en el relato, de los que algo hemos apuntado. Hemos ido postergado la precisión de esos roles, hasta tanto no dilucidáramos otros puntos. El cerdo es un actante en torno al cual se desarrollan las acciones principales de la narración. Es un bien precioso, pero a la vez es un actante destinador, que comanda y dirige acciones, sobre todo las del anciano, pues define sus obligaciones y sus deseos. El cerdo, sin embargo, cuya gordura es un rasgo de valor fundamental, no es el bien final al que aspira el abuelo. El bien final es el dinero. Pero la gordura del cerdo, que supone un importante volumen cárnico y graso, es una condición necesaria. La gordura del cerdo es el medio y poder indispensable para lograr el objeto final. Ella es signo de las cualidades culinarias que se supone el porcino proporciona, de sus posibilidades como manjar, que lo convierten en ser deseable, irresistible. Para el abuelo es un objeto de poder, en tanto que para otros es una exquisitez anhelada.

La gordura como signo de buen sabor sostiene la condición del cerdo como actante exigente, al que su dueño le concede cuidados y al que le debe un trato ajustado a sus requerimientos. El cerdo para este último aparece entonces como un amo despótico y feroz. Y el abuelo, en esta situación, es el siervo. Las exigencias del chancho, como ya se dijo, no tienen límite. Su voracidad es



infinita. A ella le corresponde la actuación cumplidamente abastecedora del abuelo, quien, sin embargo, no puede hacerlo por sí mismo, sino mediante el dominio que ejerce sobre sus nietos. El abuelo es siervo del cerdo, con cuya venta obtendrá una pingüe ganancia cuyo monto depende de la gordura del cerdo, y a la vez es amo de sus nietos, a quienes obliga a trabajar para alimentar al animal. Se forma así una cadena de dominio y sumisión, que tiene una doble dirección: la dirección de la provisión, que comienza con la recolección de desperdicios, y la cadena de la recompensa. En la cadena de la provisión se sirve al cerdo, aunque el destinatario final es el consumidor de la ciudad. Al final será la ciudad. En la cadena de la recompensa, se obtiene alimentación y seguridad.

La cadena de la provisión, sin embargo, no se cumple con satisfacción, porque la voracidad del cerdo, como la de la ciudad es infinita. La cadena de la recompensa igualmente no se realiza plenamente, porque no se alcanza a cerrar la cadena de la provisión. Ambas forman una relación de intercambio que al final no se efectúan.

## 10. Puntos de vista

La narración es presentada desde el punto de vista de un enunciador que orienta su mira con intensidad hacia presencias actorales que viven en un mundo de escasez, a las que va captando con una concentración creciente. La narración, sin embargo, parece ofrecer de entrada una visión englobante. La ciudad que puede ser identificada como Lima, por algunos indicios metonímicos, es vista al amanecer. “A las seis de la mañana la ciudad se levanta de puntillas y comienza a dar sus primeros pasos”. Pero la ciudad aparece primero individualizada y predicada como un ser animado y biológico. Esa individualización tiene una doble valencia: se la muestra como una presencia concentrada y única, que puede ser mejor marcada si pensamos en lo que no aparece. En lo que queda ausentificado debido a esa aparición, que corresponde a todo lo que no es la ciudad única. Otros lugares del Perú, sus otras ciudades, mucho más pequeñas que Lima, el campo, las selvas amazónicas. Las narraciones urbanas que se publican en la década de los cincuenta ponen énfasis en las inmensas dimensiones que ha cobrado la capital del Perú respecto al resto del país. Y “Los gallinazos sin plumas” no es el único relato que la presenta bajo una expresión monstruosa.

La visión que la narración ofrece tiene una estrategia selectiva: mira con intensidad hacia una presencia y lo hace con una extensión concentrada. La ciudad de esa manera enfocada, es mostrada, por otra parte, como una aparición ejemplar. La ciudad es en realidad la única.

La narración asimismo se concentra en una hora del día: las seis de la mañana, hora calificada de mágica en la que comienza la jornada diaria. Tras presentar la ciudad como una presencia única, luego la muestra como un escenario en el que se despliega acciones propias de la madrugada. La estrategia con que se ve el horizonte pasa a ser englobante. La mirada es fuerte, pero no se concentra en ninguna presencia en especial: “Una fina niebla disuelve el perfil de los objetos y crea como una atmósfera encantada. Las personas que recorren la ciudad a esta hora parece que están hechas de otra sustancia, que pertenecen a un orden de vida fantasmal”. El escenario que se abre ante el observador muestra a la vista el ambiente propio de un mundo fantástico, que quiebra la continuidad de la rutina. No es, sin embargo, un ambiente ubicado en la dimensión del ser, sino en el del parecer. Puede, en consecuencia, parecer, pero no ser. Y, en efecto, el discurso afirma que lo que aparece bajo la atmósfera de la madrugada no tiene la consistencia de los estados de cosas pertenecientes a este mundo. Su materia, en cambio, pertenece a lo que no puede ser asido con precisión. La mirada que despierta en este caso es intensa, pero la captación es exigua. Las presencias que despiertan fuertes flujos de atención se disuelven en su captación, se diluyen para los sentidos. Los actantes no desarrollan acciones que impliquen transformaciones. Pasan ante la vista y no permanecen. Su duratividad es breve, casi fugaz. Solo unas presencias son seleccionadas de un modo enfático: las de los “gallinazos sin plumas”.

Como la ciudad única, los “gallinazos sin plumas” constituyen una presencia especial y ejemplar, en la que el observador sensible centra su visión. En un primer momento aparecen como personajes de la ciudad y de esa hora mágica que es la “hora celeste”. El punto de vista con que se los muestra es parte de una acumulación de presencias en el escenario de la gran urbe. Pero al mismo tiempo se los destaca y la narración se concentra en ellos. La concentración tiene dos enfoques o focalizaciones. Es siempre heterodiegética, pero en un caso la visión es externa a los actantes focalizados y en el otro, interna. En el primero, la narración es omnisciente; en el segundo, la narración se centra en los “gallinazos sin plumas”. Cuando el punto de vista de la narración es omnisciente, la estrategia es englobante y cuando la narración se centra en los “gallinazos sin plumas”, en los nietos, la narración adopta tanto una estrategia selectiva como particularizante. Su foco de atención entonces es lo que los niños ven y sienten. Y en ese sentido los pequeños se ubican en el centro de referencia del discurso.

Es importante registrar el recorrido que sigue la enunciación. Tras un despliegue del panorama de la ciudad en la madrugada, se centra en las acciones cuyos protagonistas principales son “Efraín” y “Enrique”, los nietos a quienes “don Santos”, el anciano propietario de “Pascual”, hace trabajar en vez de cui-

dar, alimentar y educar, y la travesía termina con una nueva vista de la ciudad desplegada en primer plano. En la primera escena, la ciudad despierta y se mueve como cualquier habitante. El significante “ciudad” es incluido en la serie de sus habitantes. En la última escena, la ciudad aparece como ser vivo que traga a quienes pertenecen a ella. El significante es unidad que engloba y suprime diferencias. A este respecto ha de notarse que, en el primer segmento, en la ciudad se muestran personajes tipos o prototípicos es cierto (las beatas, los noctámbulos, los policías, etc.) pero individualizados de acuerdo al rol temático que cumplen. En el último segmento del relato la ciudad aparece como una entidad que anula toda especificidad. Como el cerdo engulle de todo y en ese proceso mezcla y homogeniza.

La focalización narrativa centrada en los nietos ofrece la presencia de un enunciador que sigue y conoce el mundo de aquellos niños; es más, que siente como ellos y que, en consecuencia, asume sus sentimientos. La proximidad es bastante importante, pero no al punto de confundirse el enunciador con los actantes. Hay una distancia que permite ofrecer una visión que informa de cerca, pero desde el exterior. Desde una exterioridad que hace posible presentar la puesta en escena de actantes que ocupan la posición del Otro, del diferente respecto a la posición del enunciador. El mundo de la escena predicativa parece ser otro respecto al de la enunciación, pero el conocimiento que el enunciador manifiesta hace ver que se trata de un mundo cercano y familiar. Esta presunción se refuerza si pensamos en que los espacios sociales, ocupados por actantes que pertenecen a clases diferentes, y que corresponde a los lugares donde viven los ricos y los pobres, el espacio de las “casas elegantes” y el del “corralón”, no parecen ser sitios ubicados a distancia. En una distancia que hiciera a unos y otros completamente desconocidos. Esta además es una situación que se presenta en otros relatos de Julio Ramón Ribeyro, algunos de los cuales vamos a estudiar en otros momentos. Los ricos y los pobres son vecinos. Aun así, a pesar de la proximidad y la familiaridad, el mundo de los pobres es un universo ignorado. Está frente al de los ricos y al de los no pobres, pero no se toma conocimiento de su existencia. Hay una acción de desconocimiento. De otro lado, la presencia de los pobres tiene una figuración clandestina. Lo que se narra es parte de acciones y de ejecuciones que se realizan de manera oculta y sin el amparo de la ley. De ese modo el enunciador expone incidencias de un mundo que si bien es próximo y familiar, es a la vez otro mundo extraño y distante.

El otro mundo urbano que se despliega va presentándose de manera progresiva. El discurso evidencia el propósito de mostrar la existencia y la vida de actores que viven en la escasez. La focalización se centra en un “corralón” donde habita una familia cuyo jefe se dedica a la cría y ceba de su cerdo para luego venderlo. La observación del “corralón” sigue una estrategia que desde

el punto de la intensidad se va haciendo fuerte, mientras que desde el punto de vista de la extensión se concentra aunque a la vez es acumulativa. Cada aspecto, cada presencia del “corralón” es una aparición esperada clara y distinta, desde el punto de vista del centro de referencia que constituyen los nietos. Lo mismo las calles donde realizan su cotidiana tarea de recoger desperdicios son presencias conocidas. Si a continuación se considera el desarrollo de las acciones, que tienen su eje en el engorde del cerdo, ellas van haciéndose cada vez más tensas a medida que se acerca el límite que marcará el fin del cebado. El nerviosismo crece al tiempo que las sobras faltan. El suspenso y la ansiedad se instalan en la narración. El ritmo se hace más veloz. Las acciones que se suceden se ven impresas por una lógica de sucesiones imprevistas, regidas por la concesión. Los cambios inesperados se precipitan y en el propio mundo de los nietos surge otro mundo, el mundo desconocido de la locura, que anticipa la catástrofe y la muerte. Pero también la liberación irrisoria, la de los subordinados. La tensión que se desarrolla es ascendente y culmina en el estallido final de una pelea a muerte y una liberación irónica.

Toda esa progresión comienza con algunas manifestaciones, fugaces, fragmentarias y cuya realidad completa no se conoce. Por eso la narración se presenta como una penetración en tal mundo. En esa dirección puede decirse que “Los gallinazos sin plumas” ofrecen una narración cuyo propósito es revelar ese otro mundo. Un mundo de escasez, de cruel competencia, de feroz dominio paternal, de alteradas, invertidas y brutales relaciones familiares, que por proyección alumbran un campo de enunciación opuesto en el que reina la abundancia, la colaboración, la protección paterna, la concordia en las relaciones familiares o al menos un cierto equilibrio y seguridad. El mundo de los “gallinazos sin plumas” es asimismo un mundo en el que hay gente miserable que vive de la recolección de desperdicios que encuentra en los botes de basura que la gente dichosa, adinerada o acomodada, pone frente a las puertas de sus casas. Es el mundo de los que viven de sobras, de los restos, de lo que ya no sirve, mundo que contrasta con el de la instancia de enunciación donde se vive de lo entero y de lo plenamente útil.

La revelación de interrelación de los “miserables” con las sobras y con lo putrefacto que las acompaña hace de ellos actantes cuya humanidad se confunde con lo animal. La narración, sin embargo, parece proponerse exponer un orden de valores y sentidos en el que la línea divisoria que separa las categorías mezcladas se diluye. Desde la instancia de la enunciación esa división funda el orden de las categorizaciones y de las valoraciones, pero su confusión en la narración irradia su fuego de indistinciones hasta la enunciación derritiendo en ella sus umbrales divisorios: en todos los mundos, todos somos humanos y animales. El otro mundo de los miserables, es también nuestro propio mundo.

## Referencias bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre – Textos.

AGAMBEN, Giorgio (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

BADIOU, Alain (1998). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

BADIOU, Alain (2009) *Lógica de los mundos*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

BELEVAN, Harry (1977). *Antología del cuento fantástico peruano*. Lima: UNMSM.

COQUET, Jean – Claude. *La quiete du sens. Le langage en question*. Paris: Presses Universitaires de France.

FONTANILLE, Jacques (2001). *Semiótica del discurso*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica.

FONTANILLE, Jacques (2007). *Soma y sema. Figuras semióticas del cuerpo*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

GREIMAS, A. J.(1989) *Del sentido II*. Madrid: Ed. Gredos.

GREIMAS, A. J (1971) *Semántica estructural*. Madrid: Ed. Gredos.

GREIMAS, A.J. (1970) En Barthes, Roland. *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Nueva Visión.

LAKOFF, George [y] Johnson, Marck (2001). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ed. Cátedra.

LANDOWSKI, Eric (2009) *Interacciones arriesgadas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

LANDOWSKI, Eric (2004). *Passions san nom. Essasi de socio–semiótiqne III*. Paris: Presses Universitaires de la France.

LÉVI–STRAUSS, Claude (1968). *Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÉVI–STRAUSS, Claude (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

QUIJANO, Aníbal (1977). *Imperialismo y “Marginalidad” en América Latina*. Lima: Mosca Azul Editores.

RASTIER, Francois (2005). *Ulysse a Auschwitz. Primo Levi, le survivant*. Paris: Les Editions Du Cerf.

TODOROV, Zvetan (1978). *Introducción a la literatura fantástica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

VIDAL, Fernando (1975). “Ribeyro y los espejos repetidos”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima. Vol I. N° 1. Primer semestre de 1975. Pp. 73 - 88.

ZILBERBERG, Claude (2007) *Semiótica tensiva*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

## NOTAS

1 Cf. Quijano, Aníbal: 1977.

2 Cf. Fontanille, Jacques: 2001

3 Cf. Lévi–Strauss, Claude: 1968

4 ¿Cómo no mencionar el análisis que Claude Lévi–Strauss dedica a los nombres de animales en *El pensamiento salvaje* (1964): “[Las aves por] la estructura anatómica, la fisiología y el género de vida se sitúan más lejos de los hombres que los perros, a los cuales no se les da nunca un nombre de pila humano sin provocar algún malestar o aun, inclusive, un pequeño escándalo. Nos parece que la explicación está contenida ya en esta observación.

Si, más fácilmente que en el caso de otras clases zoológica, las aves también reciben nombres de pila humanos según la especie a la que pertenecen, es porque pueden permitirse asemejarse a los hombres, precisamente por lo mucho que difieren de ellos. (...) Por este hecho, forman una comunidad independiente de la nuestra, pero que, en razón de esta independencia misma, se nos manifiesta como una sociedad otra, y homóloga de aquella en la que vivimos (...)

Por consiguiente, se dan objetivamente todas las condiciones para que concibamos al mundo de las aves como una sociedad humana metafórica (...)

(...) esta relación metafórica imaginada entre la sociedad de las aves y la sociedad de los hombres, va acompañada de un procedimiento de denominación que pertenece al orden metonímico (...); cuando se bautiza a especies de aves con los nombres de Pierrot, Margot o Jacquot, se toman esos nombres de pila de un lote que es patrimonio de los seres humanos, y la relación de los nombres de pila de las aves con los nombres de pila humanos es, casualmente, la de la parte con el todo.

La situación es simétrica e inversa en el caso de los perros. No solamente no forman estos una sociedad independiente, sino que, como animales domésticos, forman parte de la sociedad humana, aunque ocupan un lugar tan humilde que no se nos ocurriría pensar (...) en llamarlos como humanos (...) Por el contrario, les reservamos una serie especial: Sultán, Príncipe, Negro, Diana (éste último nombre de pila humano, pero percibido primero como mitológico), etc.; que son casi todos nombres de batalla que forman una serie paralela a los que se llevan en la vida corriente, o dicho de otra manera, nombres metafóricos. Por consiguiente, cuando la relación entre especies (la humana y la animal) se concibe socialmente como metafórica, la relación entre los sistemas de denominaciones respectivas cobra el carácter metonímico; y cuando la relación entre especies se concibe como metonímica, los sistemas de denominaciones cobran un carácter metafórico.

He aquí, ahora, otro caso: el del ganado, cuya posición social es metonímica (forma parte de nuestro sistema tecno – económico), pero diferente de la de los perros, por cuanto al ganado se le trata más francamente como objeto, y al perro como sujeto (...). Ahora bien, los nombres que damos al ganado, provienen de una serie distinta de la de las aves o los perros; generalmente son términos descriptivos que evocan el color del pelo, el porte, el temperamento. Recio, Bayo, Blanquita, Cariñosa, etc. Estos nombres tienen a menudo un carácter metafórico; pero difieren de los nombres dados a los perros en que son epítetos procedentes de la cadena sintagmática, en tanto que los segundos provienen de una serie paradigmática; por tanto, los unos dependen más de las palabras, y los otros, más bien, de la lengua.

Consideremos, por último, los nombres dados a los caballos. No a los caballos ordinarios que, según la clase y la profesión del propietario, pueden situarse a distancia más o menos cercana del ganado o de los perros, y cuyo lugar se torna más incierto todavía en virtud de las transformaciones técnicas rápidas que han señalado a nuestra época, sino a los caballos de carrera, cuya posición sociológica está claramente establecida por relación a los casos ya examinados. En primer lugar, ¿cómo clasificar esta posición? No se puede decir que los caballos de carrera formen una sociedad independiente a la manera de las aves, puesto que son un producto de la industria humana y puesto que nace y viven yuxtapuestos en potreros concebidos en atención a

ellos, como individuos aislados. No forman parte de la sociedad humana, ni a título de sujetos, ni como objetos: son más bien la condición des-socializada de la existencia de una sociedad en particular: la que vive de los hipódromos o que los frecuenta. A esta diferencia corresponde otra en el sistema de denominación, aunque la comparación nos obligue, aquí, a hacer dos reservas: los nombres dados a los caballos de carrera se eligen practicando reglas particulares, diferentes para los de pura sangre y los de media-sangre, dan testimonio de un eclectismo que procede más de la literatura sabia que de la tradición oral. Dicho esto, no es dudoso que los nombres de los caballos de carrera contrasten de manera significativa con los de las aves, los perros o el ganado. Están rigurosamente individualizados puesto que (...) no está permitido que dos individuos lleven el mismo nombre; y aunque compartan con los nombres dados al ganado una formación tomada de la cadena sintagmática: Océano, Azimut, Ópera, Maravilla, Telégrafo, Luciérnaga, Orvietano, Week-end, Lapislázuli, etc., se distinguen por la ausencia de connotación descriptiva (...)

(...)

Por tanto, si las aves son humanos metafóricos y los perros, humanos metonímicos, el ganado es inhumano metonímico, y los caballos de carrera son inhumanos metafóricos: el ganado no es continuo más que por falta de semejanza, los caballos de carrera son semejantes por falta de contigüidad. Cada una de estas categorías ofrece la imagen ‘en hueco’ de una de las otras dos categorías, que guardan a su vez entre sí una relación de simetría invertida” (pp. 297 – 302).

5 Cf. Badiou, Alain: 1989.

6 Cf. Badiou, Alain: 1989.

7 Cf. Fontanille, Jacques: 2001.

8 Al respecto seguimos las bien conocidas tesis de Todorov (1978) y Belevan (1977).

9 El polvo es una figura frecuente en la narrativa de Julio Ramón Ribeyro, que expresa los conceptos de muerte y degradación.

10 En la narrativa de Julio Ramón Ribeyro puede encontrarse esa asociación en otros relatos, específicamente en “Los merengues”.

11 Cf. Fontanille, Jacques: 2007.

12 Puede ensayarse un contraste y una asociación con la “zona gris” que aparece en la novela de Primo Lévi *Si esto es un hombre*, destacado por Francois Rastier. No es espacio ni luminoso ni oscuro. Cf. Rastier, Francois: 2005.

13 Cf. Vidal, Fernando: 1975.

14 Cf. Landowski, Eric: 2004.

15 Cf. Landowski, Eric: 2009.

16 Cf. Lévi-Strauss, Claude: 1964.

17 Cf. Zilberberg, Claude: 2007.

18 Cf. Fontanille, Jacques. Op. Cit.

19 Cf. Rastier, Francois: 2005.

20 No podemos acá tomar partido respecto al debate que emprende Francois Rastier frente a las meditaciones de Giorgio Agamben sobre el tema de la sobrevivencia en los campos de concentración. Cf. Op. cit., y Agamben, Giorgio: 2000.

21 Hacemos una reelaboración a partir de formulaciones realizadas por Francois Rastier: Op. Cit.

22 Una reflexión y debate sobre el tema puede ser encontrado en el citado libro de Francois Rastier.

23 Cf. Badiou, Alain: 2008.

24 Cf. Fontanille, Jacques: 2001. Véase también Coquet, Jean-Claude: 1997.

25 Término actualizado por Giorgio Agamben que se usaba en el lenguaje jurídico de la antigua Roma para designar a quienes podía matarse con absoluta impunidad. Cf. Agamben, Giorgio: 1998

26 Recordemos que se suele decir que “el trabajo dignifica al hombre”, lo que equivale a decir, si tomamos el sentido antiguo del término dignidad, a que el trabajo viste al cuerpo dotándolo de decencia y autoridad y reputación.

- 27 Este es un asunto que ha sido tratado por Jacques Fontanille en *Soma y sema*. Op. Cit.
- 28 En este cuadrado, por otra parte, los actores que se incluyen pertenecen a especies distintas, son animales (porcino y aves de carroña) y humanos. Ocurre, sin embargo, que todos ellos se homogenizan de acuerdo a dos criterios: 1) los “nietos” como lo hemos visto se asemejan e identifican con los “gallinazos” y 2) lo mismo el “cerdo” y el “abuelo”, en la medida en que en cierto momento el viejo pasa a unimismarse sensiblemente con el porcino, a sentir como él la falta de comida.
- 29 Cf. al respecto el ya clásico libro de Lakoff y Johson: 2001
- 30 Cf. Greimas, A.J: 1989. Véase también Fontanille, Jacques. *Semiótica del discurso*.
- 31 Cf. Greimas, A.J. *Semántica estructural y Análisis estructural del relato*.
- 32 La noción de desmodalización ha sido introducida por Jacques Fontanille para designar el proceso mediante el cual un actante se individualiza, pierde su carácter estereotípico. Cf. *Soma y sema*.
- 33 Cf. Fontanille, Jacques. *Semiótica del discurso*.
- 34 Cf. Lakoff y Johnson. Pp. Cit.



# El héroe intelectual. La figura del poeta mártir en “La literatura es fuego” de Mario Vargas Llosa

Jorge Valenzuela Garcés

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

*jorgevalenzuela4@hotmail.com*



## *Resumen*

En este artículo nos ocupamos de analizar el modo en que Mario Vargas Llosa construye, en el texto “La literatura es fuego”, la imagen del héroe intelectual a partir de la vida del poeta Carlos Oquendo de Amat. El texto “La literatura es fuego”, leído el 11 de agosto de 1967, en Caracas, a propósito de la concesión a Vargas Llosa del Premio Rómulo Gallegos, es uno de los más extraordinarios discursos dados por un escritor al momento de recibir un premio literario. El énfasis con el que se construye la imagen del escritor inconforme a partir del recuerdo de un poeta como Carlos Oquendo de Amat y la forma en que la literatura es presentada como una actividad crítica, corrosiva e indomeñable, convierte este discurso en una muestra del desarrollo que, entonces, el campo intelectual había alcanzado en relación a los niveles de conciencia que los escritores de la época tuvieron respecto a su propia condición, a su oficio y a sus relaciones con el poder.

Para el análisis empleamos el marco de la crítica cultural y nos centramos en las relaciones que los intelectuales, a través del ejercicio de la literatura, establecen con el poder.

**Palabras claves:** Mario Vargas Llosa, héroe intelectual, Carlos Oquendo de Amat, “La literatura es fuego”.

## *Abstract*

In this article we deal to analyze how Mario Vargas Llosa built, in the text “La literatura es fuego”, the image of the intellectual or cultural hero from the life of poet Carlos Oquendo de Amat. The text “Literature is fire” read the August 11, 1967, in Caracas, about Vargas Llosa granting Rómulo Gallegos award, is one of the most extraordinary speeches

given by a writer upon receiving a literary award. The emphasis with which the writer builds maverick image from memory of a poet like Carlos Oquendo de Amat and how literature is presented as a critical activity, corrosive and indomitable, makes this speech in a sample of development that, then, the intellectual field had reached in relation to levels of consciousness that the writers had about their own condition, to their craft and their relations with the power.

For the analysis we use the framework of cultural criticism and focus on the relationships that intellectuals, through the practice of literature, establish with the power.

**Keywords:** Mario Vargas Llosa, Intellectual hero, Carlos Oquendo de Amat, “La literatura es fuego”.

## 1. El escritor-intelectual y la revolución en “La literatura es fuego” de Vargas Llosa

Una firme resistencia ideológica al poder político y económico del capitalismo norteamericano, en un contexto marcado por la existencia de gobiernos burgueses o de extrema derecha, caracteriza, en términos generales, al campo intelectual hispanoamericano de los años sesenta. Por ello, como actitud general ante la vida, la actitud antiburguesa es esencial para comprender a escritores, críticos literarios, sociólogos, antropólogos y filósofos cuyo discurso, fundado en la necesidad del cambio y de la democratización de la sociedad, construye, simultáneamente, la figura del intelectual radicalizado, figura protagónica en el proceso de consolidación de un público atento al desarrollo del arte y de la literatura. En este contexto, los escritos de Sartre y de Marcuse, representantes del discurso de la llamada nueva izquierda<sup>1</sup>, son esenciales para entender el proceder y la toma de posición de muchos de ellos.

Como ideología general, el campo intelectual vive la influencia del marxismo en sus dos vertientes: la moscovita y la maoísta, aunque el desarrollo de la experiencia viva del castrismo resulta siendo la dominante en América Latina a partir del triunfo de la Revolución Cubana (1959). De hecho, en muchas agrupaciones políticas y literarias de los sesenta, e incluso de los setenta, se vive la discrepancia entre las posiciones maoístas, que empezaban a tener una fuerte presencia después de la ruptura del monolítico Partido Comunista

---

1 En su momento, la llamada “Nueva izquierda”, que congregó el pensamiento de Sartre, Marcuse, Fanon, y Ernesto “Che” Guevara, se constituyó en la guía de los escritores del “boom”. En su orientación, el pensamiento de la nueva izquierda se alejó de la sumisión a la línea de partido y a la obsecuencia que caracterizó a las posiciones del comunismo de inicios de siglo XX. En términos generales, el pensamiento de la “nueva izquierda” reivindica, como sostiene Maurice Cranston, al Marx que denuncia la enajenación del hombre y no al Marx economicista.

Internacional, y las moscovitas y castristas que, a su manera, habían construido un camino nuevo en el proceso del cambio revolucionario en el continente.

La idea de la revolución en marcha o de la revolución como un proceso cuyo final inevitable se imaginaba asociado al triunfo pleno de las mayorías democráticas (básicamente campesinas y obreras) y la construcción del hombre nuevo, desenajenado, es central y justifica el pensamiento y las acciones de muchos de los escritores de la época que ven en la experiencia de Cuba el futuro que le espera a todo el continente.

De hecho, la solidaridad de muchos de los intelectuales-críticos-escritores de entonces se evidencia en manifiestos, tomas de posición y en múltiples formas de apoyo a la Revolución cubana y a su gran aparato de difusión continental que fue ese centro de irradiación política y cultural llamada Casa de las Américas. Por todo lo dicho, desde fines de los años cincuenta hasta mediados de los años ochenta en América Latina, el reconocimiento de un intelectual como tal se generaba a partir de un proceso de legitimación que se iniciaba cuando el escritor podía ser identificado como alguien con una filiación y una fe izquierdistas sustentadas en la defensa de Cuba.

Sobre la base de convicciones asumidas a través del discurso de ciertos sociólogos como Wrigth Mills o Paul Baran y filósofos como Sartre, nuestros escritores, en el contexto revolucionario de los años sesenta, estuvieron aptos para intervenir en la escena política. Es el momento en el que asumen esta doble identidad de escritores-intelectuales y se produce su incursión en los espacios públicos precisamente para ganar esa dimensión que el solo ejercicio de la escritura literaria no podía darles. La idea es que los escritores debían contribuir no solo con la obra sino con la propia vida a la transformación de la sociedad y que su papel debía ser central en ese cambio.

Paul Baran, por ejemplo, identificaba al intelectual como alguien capaz de abarcar y comprender la totalidad social, y le asignaba la función de recordar que “las partes, al parecer autónomas, dispares y desarticuladas de la experiencia social bajo el capitalismo –la literatura, el arte, la política, el orden económico, la ciencia, la condición cultural y psíquica del pueblo– pueden ser comprendidas e influidas solamente en la medida en que sean visualizadas como componentes de la totalidad integrante del proceso histórico” (1961:17). Baran, así, reconoce en el intelectual a un agente capaz de “iluminar los obstáculos que impiden un orden más humano y racional”. En él, también, la idea de que “las clases gobernantes consideran al intelectual un agitador, un utópico, un subversivo” es importante.

¿Cómo gana dimensión política la función del escritor-intelectual? se pregunta Baran. Él responde postulando, en principio, que el escritor es un agente incómodo para el poder instituido a través de la estructura de los Estados

antidemocráticos y que es oponiéndose a ese poder como el escritor justifica su función social. Esta idea, central en los planteamientos de Baran, será decisiva en el discurso “La literatura es fuego” de Vargas Llosa. Lo es también la idea que Carlos Fuentes empieza a difundir en los años sesenta cuando reconoce que la legitimidad ideológica de la literatura solo se da cuando esta se instaura como un discurso de resistencia frente a cualquier tipo de poder. Sin esta resistencia, la literatura dejaba de ser peligrosa y perdía, incluso, su potencia explicativa. Como sostenía Morin, el escritor debía y podía dejar de ser solamente un creador de ficciones para convertirse en un intelectual: “Si un escritor escribe una novela, decía, es un escritor, pero si además habla de la tortura es un intelectual y su tarea es serlo”.

Son estas convicciones las que le dan consistencia y sentido a lo que Bourdieu llama campo intelectual durante los años sesenta y es a partir de ellas que los entonces escritores-intelectuales se dirigirán a sus respectivas sociedades como Vargas Llosa lo hace cuando, en el discurso que titula “La literatura es fuego” se dirige a las sociedades latinoamericanas anunciando el peligro que entraña ese ser anómalo que es el escritor y su práctica, la literatura, entendida como una insurrección permanente<sup>2</sup>.

De esta forma, los escritores se integran, desde el ejercicio de la literatura, a las vanguardias políticas y así justifican su existencia en los procesos revolucionarios como el de Cuba, que había demostrado la importancia que podían llegar a tener las vanguardias intelectuales en el llamado momento de insurrección, decisivo para propiciar las condiciones para la revolución. Vistos así, los intelectuales se integraban a una cadena de eventos importantes colaborando en la construcción de las condiciones subjetivas para la realización de la revolución.

Para Mario Vargas Llosa era clara la distinción entre el intelectual y el creador de ficciones y más claros aún los problemas que podían producirse al no darse la deseada sintonía entre ambas condiciones. En medio de su fe en el socialismo, y cuando es encuestado a mediados de los sesenta sobre el papel del intelectual en los movimientos de liberación concluye con lo siguiente: “Pero entiendo que en el caso del creador se plantea un desgarramiento irremediable, ya que en el creador el elemento determinante no es nunca racional

---

2 La expresión “insurrección permanente” es empleada por primera vez por Vargas Llosa en marzo de 1966, en un artículo periodístico que publica en *Expreso* y que titula precisamente “Una insurrección permanente”. En él, lo que Vargas Llosa defiende es la absoluta libertad de los escritores para ejercer la crítica dentro de la Revolución o, mejor dicho, asumiendo el compromiso político con ella. Esta libertad revela una de las creencias de la época que Vargas Llosa sostiene mejor que nadie y que es visible en su discurso “La literatura es fuego”: la fidelidad a la vocación literaria es anterior a cualquier otra, incluso la política, y ningún escritor puede ser perseguido o encarcelado por ejercer su derecho a la crítica.

sino espontáneo, incontrolable, esencialmente intuitivo. Y el escritor no puede poner ese elemento al servicio de nada de una manera premeditada. En cierta forma el creador se plantea así una verdadera duplicidad, o por lo menos una terrible tensión: quiere ser fiel a una determinada concepción política y al mismo tiempo necesita ser fiel a su vocación. Si ambas coinciden, perfecto, pero si divergen se plantea la tensión, se produce el desgarramiento. No debemos empero rehuir el desgarramiento; debemos, por el contrario, asumirlo plenamente y de ese mismo desgarramiento hacer literatura, hacer creación. Es una opción difícil, complicada, torturada si se quiere, pero imprescindible” (Vargas Llosa, 1966: 98).

En este contexto de creencias resulta absolutamente coherente que, para Vargas Llosa, el poeta Oquendo de Amat constituya el paradigma del creador y del intelectual en el que se da lo que él llama la coincidencia entre las concepciones políticas y el ejercicio libérrimo y honesto de la literatura. En el furor de la prédica socialista de los años sesenta, la militancia comunista de Oquendo y su azarosa vida como activista político entre obreros y estudiantes (la misma que lo terminaría conduciendo al destierro a Panamá) cumplían con creces lo que podía entenderse como consecuencia política. Oquendo de Amat, era pues, el intelectual comprometido, pero también el creador, el “hechicero consumado de la palabra”, la máxima expresión de la vanguardia poética en el Perú; pero también el hermano comunista, el esclarecido integrante de la vanguardia política.

Por otro lado, Oquendo también respondía a los propósitos de modernización que un escritor como Vargas Llosa, integrante del *boom*, buscaba a través de sus textos. Recordemos que en Vargas Llosa se da una fuerte influencia de la narrativa europea y norteamericana de principios del siglo XX. De hecho, los del *boom* están lejos de las formas del arte promovido oficialmente por la unión soviética y por los comisarios del stalinismo y más lejos aún de las paralizantes e ingenuas poéticas del realismo socialista. Pensemos, en este sentido, en el Cortázar parodiando esos modelos y asumiendo en *Rayuela* los vertiginosos principios del surrealismo libertario.

Era previsible, entonces, que la reflexión en torno a las artes, y a la literatura en particular, se viera afectada por el discurso político dentro del cual el discurso estético debía encontrar su propia pertinencia. Por ello es comprensible que al escritor, ya convertido en un intelectual comprometido, se le asignasen algunas tareas o la resolución de ciertos problemas frente a los cuales debía de asumir una posición políticamente clara, sobre todo por las urgentes demandas (pobreza, ignorancia, subdesarrollo económico) de un contexto como el latinoamericano.

Un ejemplo de esta preocupación de los críticos literarios por orientar la labor de los novelistas, o de establecer ciertas pautas para la discusión en torno a los problemas del escritor en un contexto revolucionario, nos lo da Ángel Rama, quien en 1964 publica un texto clave: “Diez problemas para el novelista latinoamericano” en la ya famosa revista *Casa de las Américas*, en un número dedicado a la nueva novela latinoamericana<sup>3</sup>.

El artículo de Rama, que acompaña una nutrida muestra de lo mejor de nuestra narrativa continental, se presenta como una invitación a la reflexión sobre los problemas más acuciantes que atañen a la condición del escritor. En él, Rama comienza por diagnosticar el presente latinoamericano como un “tiempo urgido, desgarrado, contradictorio, como en época de revolución inminente” (1964:3) y a la creación artística como una manifestación de ese presente que es urgente representar. La idea es bastante clara: los novelistas latinoamericanos deben ser plenamente conscientes de las limitaciones que su sociedad les impone para ejercer su oficio y de los efectos que la inserción social de su discurso pueden producir. Además, si se observa bien, a Rama le interesa advertir sobre los desafíos que el ser escritor implica y las responsabilidades que ello conlleva en un continente como el nuestro.

Para los efectos de nuestra indagación, consideramos que es posible y conveniente atender a algunas de las preocupaciones que Rama plantea en este artículo y ligarlas a las que revela Vargas Llosa en su discurso “La literatura es fuego” en tanto el discurso recoge, como ningún otro documento, esas preocupaciones proyectadas desde la conciencia de un escritor que ya ha empezado a desarrollar una irreductible posición crítica en un contexto marcado por el compromiso político con Cuba.

## 2. Las bases económicas y la obra artística en “La literatura es fuego”

Cuando Rama analiza las bases económicas que dinamizan la actividad productiva del continente (1964: 5) dentro de las cuales el escritor latinoamericano realiza su labor, cumple, a la vez, con denunciar una situación insostenible: a los creadores literarios les es prácticamente imposible lograr el ejercicio es-

---

3 Este número de la revista, el número 26, correspondiente a octubre-noviembre de 1964, es clave en el desarrollo de la difusión de los narradores del “boom” y en la consolidación de un “partido de escritores” en torno a la Revolución cubana. Además del artículo de Rama, que abre la revista, se incluyen adelantos de novela de autores como Carpentier, Cortázar, Onetti, Sábato, Fuentes y Vargas Llosa y se muestra la capacidad crítica de algunos de ellos. Este número tiene una editorial que se titula “Nuestra respuesta” y denuncia las presiones de la OEA para que tres países rompan relaciones con Cuba. La respuesta frente a esa agresión política es la muestra literaria que contiene la revista.

pecializado de su oficio. En un contexto político caracterizado por la existencia de Estados burgueses interesados en fomentar la formación de intelectuales (abogados, médicos, educadores) útiles a sus proyectos de consolidación histórica, la literatura y los escritores son librados a las irregulares demandas de un mercado de lectores casi inexistente. Bajo estas condiciones los escritores, según Rama, se ven obligados a la realización de tareas reconocidas por un Estado de carácter utilitario o se ven obligados a ejercer solitariamente su oficio.

Este aspecto de la condición del escritor es tratado por Vargas Llosa en su discurso cuando se refiere a la figura del poeta Carlos Oquendo de Amat. Del puneño exalta el extraordinario valor de su obra a pesar de las duras condiciones de sobrevivencia y del implacable celo con que lo castigó la sociedad a lo largo de su vida. Vargas Llosa no encuentra en su obra el “apresuramiento, la improvisación, la falta de tensión y de rigor” que Rama evidenció, incluso, en escritores de la talla de Sarmiento o Martí. No hay en la obra de Oquendo falta de concentración artística ni exceso de inspiración, exceso que terminaba convalidando las tesis románticas de la creación y hacían del escritor un ejecutor apenas consciente de su obra.

En “La literatura es fuego” Vargas Llosa consolida estas ideas al reconocer en Oquendo al poeta que resistió, en la pobreza, los avatares de un sistema en el que el escritor debe “desdoblarse, separar su vocación de su acción diaria, multiplicarse en mil oficios que lo privaban del tiempo necesario para escribir y que a menudo repugnaban a su conciencia y a sus convicciones” (1983:135). Oquendo, por ello, para Vargas Llosa, no cejó, no renunció a su vocación, no se convirtió en otra cosa que no fuera un intelectual y no trabajó sobre la fatiga, como dice Rama citando a un escritor uruguayo, ofreciendo de este modo, solo el remante de su talento, las sobras de su esfuerzo.

En la perspectiva de Vargas Llosa, Oquendo es, pues, un héroe intelectual, alguien que no hipotecó su genio y que no renunció nunca al honesto ejercicio de la literatura, para dejar un ejemplo. Oquendo se constituye, de este modo, en un escritor modelo, aquel que asumió, con todas sus consecuencias, la condición de creador literario en un páramo cultural, en un medio hostil a su oficio y a la literatura. Es cierto que la figura del héroe se construye sobre la base de acciones en las que queda retratado su interés por el otro llegando al sacrificio y a la inmolación de la propia vida. Pues bien, Oquendo consumió su vida ofreciéndola al arte y en esa actitud, que no conoció claudicación posible, se consolidó su heroísmo.

Oquendo, en la mira de Vargas Llosa, podía tener un apellido cortesano, de virrey, pero era un hombre de escasos recursos económicos, “un provinciano hambriento y soñador que, en Lima, vivió en el barrio del Mercado, en una cueva sin luz” (1983:132). La descripción del poeta vanguardista en estos tér-

minos consigue ahondar en las condiciones de pobreza que le tocó vivir y se constituye en un argumento más de su heroicidad cultural.

Oquendo, no obstante pertenecer a una élite tan exclusiva y excluyente como la de la vanguardia, no pudo dejar de convertirse en un marginal. El ser un “hechicero consumado, un brujo de la palabra, un fulgurante explorador del sueño” no lo libró de su destino fatal, destino trágico que le cobra la vida a aquellos que persisten en la vida respetando su propia dignidad.

### 3. Cosmopolitismo y nacionalismo en “La literatura es fuego”

Oquendo es descrito en el discurso de Vargas Llosa como un “joven que había leído con fervor los primeros escritos de Breton” y cuya obra, *Cinco metros de poemas*, poseía “una delicadeza visionaria singular”. Con estos dos elementos el autor filia a Oquendo al vanguardismo y de esa forma lo inserta dentro del primer círculo con el que opera Rama para determinar la incorporación social del escritor. Nos referimos a “la escuela dentro de la cual se organizan los principios formales, los tratamientos temáticos de seleccionados materiales, las ideas sobre el arte, las tradiciones y jerarquías valorativas” (1964:8) con las cuales el escritor se construye una identidad literaria. Al elegir a Oquendo, Vargas Llosa hace un elección importante porque está eligiendo a un doble marginal, es decir, a un escritor que produce un tipo de producción poética cuyo consumo social es muy limitado y cuya situación estética respecto de la escuela dominante también resulta siendo marginal. El caso de Oquendo se agrava si pensamos que Vargas Llosa lo observa como un provinciano cuya integración a la élite del vanguardismo citadino se realizó de manera problemática, por decir lo menos.

Más importante resulta, sin embargo, entender que Vargas Llosa eligiera a Oquendo sobre lo esencial que resultaba para él, como para los escritores del “boom”, relacionarse con una tradición occidental como la vanguardista (si no pensemos en la obra de Cortázar) y reconocer, con la gratitud del caso, la influencia que tuvo la vanguardia en la renovación de la novela en nuestro continente. Para eso le sirve Oquendo, para mostrar la necesaria permeabilidad de una literatura que se quiere moderna y para mostrar, a partir del carácter libérrimo y revolucionario de la vanguardia, la forma en que la literatura debe ejercerse.

Con la elección de Oquendo, además, Vargas Llosa nos muestra la necesidad de dialogar con Occidente y lo imprescindible que es evadir el elitismo sin raíces, ese elitismo que fomenta la simple imitación de los modelos europeos y que Oquendo logra sortear con la originalidad de su obra.



La fluidez con la que Oquendo transita entre lo local y lo extranjero al filiarse a la vanguardia revela, como sostiene Rama, el poder de las influencias enriquecedoras, algo que escritores como Vargas Llosa sin duda valoraron siempre al declararse enemigos del telurismo literario, del realismo que llamó “primitivo”. Con Oquendo queda clara la fusión de las llamadas literaturas autóctonas<sup>4</sup>, en su versión indigenista, con las extranjeras en la consolidación de una literatura nacional.

Al convocar a Oquendo, Vargas Llosa reivindica el carácter universalista de la práctica literaria y vital de un escritor y no olvida la necesaria y mutua fecundación, de las tradiciones nacionales y extranjeras. De este modo sigue a Rama cuando este sostiene que “La literatura existe por vocación universalista, y sin ella, no hay actitud creativa plena” (1964:12).

#### 4. Sociedad y literatura en “La literatura es fuego”

Al referirse en “La literatura es fuego” a la sociedad dentro de la cual se gestó la obra de Oquendo de Amat, Vargas Llosa parte de un hecho lamentable que ya había diagnosticado años atrás y que había denunciado en entrevistas y pronunciamientos: las egoístas e insensibles sociedades latinoamericanas terminan liquidando a sus escritores. Citemos: “Es verdad, no todos nuestros escritores han sido probados al extremo de Oquendo de Amat; algunos consiguieron vencer la hostilidad, la indiferencia, el menosprecio de nuestros países por la literatura (...) Es verdad que no todos pudieron ser matados de hambre, de olvido o de ridículo” (1983: 133).

La cita es útil para referir el modo en que el autor construye la figura del héroe intelectual y del espacio en el que este se genera. Oquendo, nos dice Vargas Llosa, lamentablemente fue derrotado por la sociedad y por ello es un ejemplo útil, un caso singular cuya biografía puede decirnos algo, un caso de ensañamiento social contra un poeta extraordinario que persistió, en la medida de sus fuerzas, en aquello que era la razón de su existencia: la creación poética.

Para el autor de “La literatura es fuego”, la sociedad latinoamericana le “ofrece al escritor un verdadero festín de razones para ser un insumiso y vivir descontento” (1983:135). La enumeración de defectos es larga y en ella está contenida toda la historia de desaciertos de un continente que es visto como un espacio propicio para la injusticia, la ignorancia, la explotación y la miseria.

4 El sustrato andino de la poesía de Oquendo ha sido estudiado con atención por Dorian Espezúa, quien llega a la conclusión, contra posiciones como la de José Varallanos, que Oquendo tuvo la influencia de la vanguardia indigenista. Esta influencia sería visible en una sensibilidad híbrida, heterogénea o transcultural, visible en un conjunto de dicotomías (por ejemplo, campo-ciudad) presentes en algunos de los textos de los 5 *metros de poemas*.

Oquendo es un paradigma, una cima inalcanzable que sirve a Vargas Llosa de ejemplo para que todas las burguesías indolentes del continente reconozcan en él al verdadero creador, al puro, al poeta, a aquel que puede morir por sus ideales. En consecuencia, Oquendo es utilizado para demostrar lo insensible que pueden ser nuestras sociedades frente al arte y a la literatura.

Vargas Llosa denuncia, a través de Oquendo, a las burguesías latino-americanas debido a su ineptitud, ruindad e injusticia en el campo cultural, y al hacerlo las hace responsables de la muerte del poeta. Las denuncia en tanto las encuentra responsables del analfabetismo real y del funcional, y de la indiferencia frente a la literatura, responsables de la inexistencia de editores, de lectores y de un espacio para el desarrollo de la vocación del escritor.

Sumido en el infierno del silencio y de la incuria de la sociedad, el escritor que representa Oquendo para Vargas Llosa es el escritor de vocación, el “hombre que libraba batallas sabiendo desde un principio que sería vencido” (1983:133), el hombre que en medio de su marginalidad se empeñó “contra toda razón”, en ejercer un oficio que en la circunstancia latinoamericana resultaba casi irreal”. Visto así, Oquendo suma otra característica a su condición de héroe intelectual: el de ser un luchador de causas perdidas de antemano, el noble que libra batallas que considera justas al margen de la posibilidad de poder ganarlas.

Oquendo, pues, para Vargas Llosa, sufrió un clima de absoluta hostilidad social, padeció la carencia de lectores interesados y dispuestos a invertir en cultura. En su caso, además, tuvo que soportar la hostilidad de aquellos contrarios a las prácticas y modos empleados por los vanguardistas quienes combatieron, precisamente, los modos burgueses de pensamiento. Fue visto, en suma, como un “loco benigno” sin espacio ni influencia social, pero al que había que separar, depurar de la sociedad.

Sin un público lector en el Perú, a pesar de la existencia de una burguesía y de ciertas capas medias interesadas en la literatura, Oquendo se vio obligado a salir del Perú, inflamado por sus ideas libertarias y por la esperanza de encontrar un mejor espacio para el desarrollo de su vocación y de sus ideales de justicia.

El tratamiento del horizonte social en el discurso “La literatura es fuego” le sirve a Vargas Llosa, finalmente, para la formulación de una advertencia que se genera en un contexto en el que, al parecer, la situación del escritor empieza a modificarse por el cambio de actitud de las sociedades para con ellos. No hay que olvidar que, después de todo, Vargas Llosa está siendo reconocido con el mayor premio literario de la historia del continente americano. Esa advertencia es contra aquellas sociedades que piensan que pueden, ahora, asimilar al escritor después de haberlo reconocido con la profesionalización de su oficio, “integrarlo, conferirle una especie de estatuto oficial” (1983: 134). Así, pues,

Vargas Llosa concluye con la idea de que las sociedades solo pueden esperar del escritor “un torrente de agresiones”, una acerba crítica al poder en el que se sustentan, ser unos insurrectos permanentes.

## 5. La figura del escritor y el “fuego” de la literatura

La figura de escritor construida por Vargas Llosa en su discurso es la del hombre que protesta, critica y lucha contra las “deficiencias, vacíos y escorias que lo rodean” y cuya arma, la literatura, es el fuego que destruye y purifica, que extermina y permite el nacimiento de lo nuevo. Reconoce a la contradicción como el dinamizador de la polémica y extiende el oficio del escritor al del permanente perturbador social.

Vargas Llosa retoma la figura del escritor como la del sujeto descontento e insatisfecho cuya problemática relación con la realidad lo ha empujado a cometer el “ambicioso desatino de inventar realidades verbales” (1983:134). Aquí habría que anotar que esta concepción no deja de ser romántica al asignarle al escritor una tarea, en algún sentido, absurda e imposible. Considerar desatinada su labor, aunque la referencia sea hiperbólica, contradice el poder simbólico del lenguaje y la influencia que, finalmente, a través del arte, tiene en los seres humanos.

Pasado el tiempo, y sin caer en ningún anacronismo, pareciera que Vargas Llosa determina en su discurso la responsabilidad de escritor a partir de las demandas de un campo intelectual que espera de él una postura radical. Su concepción del ejercicio de la literatura y de la vocación como una insurrección permanente pretende ser un sucedáneo del activismo propiamente revolucionario de la época y proyecta la imagen de un escritor militante, pero también la de un escritor que milita en las líneas del fuego crítico que puede ejercerse desde la literatura. Por ello no es gratuita la elección de Oquendo, cuya militancia literaria y política, probada con su propia inmolación, representaba, precisamente, esa imagen en la que Vargas Llosa quería verse reflejado.

En el discurso “La literatura es fuego” queda planteada la idea de que, incluso, en el contexto del triunfo revolucionario, la tarea del escritor es la del censor, pero también la del analista. Olvidar este papel supone una traición a los principales valores que puede ostentar un creador de ficciones, esos valores que, alrededor del eje de la libertad, le permiten, como un privilegiado, advertir la complejidad de los hechos humanos y entender que llegar a la verdad siempre supone un camino de sacrificio. Estos valores, centrales en el pensamiento de la nueva izquierda, serán centrales en el discurso de Caracas y cuestionan la línea única, la sumisión a un pensamiento central y, más bien, reivindican la figura individual del escritor.

Las creencias de Vargas Llosa sobre el poder regenerador o mejorador de la literatura y la utilidad que esta puede tener en la vida del hombre son retomadas en este discurso. Es destacable la fe con la que expresa este convencimiento que, de hecho, no ha decaído hasta hoy: “La literatura contribuye al perfeccionamiento humano impidiendo el marasmo espiritual, la autosatisfacción, el inmovilismo, la parálisis humana, el reblandecimiento intelectual o moral. Su misión es agitar, inquietar, alarmar, mantener a los hombres en una constante insatisfacción de sí mismos: su función es estimular sin tregua la voluntad de cambio y de mejora, aun cuando para ello deba emplear las armas más hirientes” (1983:135).

Cuando Vargas Llosa sostiene que “en el dominio de la literatura la violencia es una prueba de amor” (135), está reconociéndole a la literatura una característica central que en los años sesenta también afectaba al discurso político pues no había posibilidad de cambio social si no se operaba violentamente contra las injustas estructuras de dominación social. Vargas Llosa vincula literatura y violencia no solo en su obra novelística, sino en sus propias reflexiones sobre la naturaleza de la literatura y si lo hace en el discurso de Caracas es para mostrar lo implacable que pueden y deben ser los escritores contra su propio país.

El fuego de la literatura es, pues, una metáfora que ilustra la regeneración que el fuego lleva a cabo cuando destruye algo impuro y permite el nacimiento de lo incontaminado, de lo puro. Es ese fuego que se viabiliza a través de “ironías, de sátiras, que irán de lo adjetivo a lo esencial, de lo pasajero a lo permanente, del vértice de la base a la pirámide social” (1983:134) y que serán proferidas por el escritor en cualquier circunstancia y sin mediar autorización o diálogo posible.

Finalmente, el fuego de la literatura es configurado como ese fuego que es el ardor con que se excitan las pasiones humanas, como el amor y como el odio que, en el marco que propone el discurso, se constituyen en sentimientos o emociones sin los cuales el escritor estaría imposibilitado de representar eficientemente la realidad.

## 6. Oquendo: el poeta mártir

La figura del poeta mártir se construye a través de la sentida evocación de la figura del poeta Oquendo de Amat, a través de la reconstrucción imaginada de una vida que Vargas Llosa siente próxima y que es necesario recuperar del injusto olvido en un momento (el del esplendor de la revolución, el de la lucha del Che Guevara quien aún no había sido ejecutado) en que se hace necesario convivir con ese recuerdo y exaltarlo.

Contra la muerte, que en el caso de Oquendo es el olvido de su imagen y de su obra, Vargas Llosa convoca su recuerdo y lo instala en medio de una celebración (la entrega del premio) con el propósito de que opere activamente sobre un presente conflictivo y sobre las concepciones morales de todos aquellos que lo están escuchando en la ceremonia de premiación.

Oquendo de Amat es, en palabras de Vargas Llosa, un ejemplo, quizá el mejor, de la forma en que un creador debe asumir su vocación, el mejor ejemplo de quien nunca la traicionó, “sirviéndola a medias y a escondidas, sin porfía y sin rigor (1983: 134). Oquendo es elegido por Vargas Llosa a partir de una necesidad: la de mostrar a un poeta cuya inmólación por el arte y entereza moral pueda inmunizarlo de cualquier sospecha, de cualquier posibilidad de ser identificado como cómplice de un gobierno (el de derechas de Leoni en Venezuela) que lo premiaba a través de su Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes.

Por ello, la representación de la imagen de poeta-mártir, construido por el novelista peruano funcionará en el discurso de premiación como un operador moral, como una defensa contra quienes en ese momento están pensando que Vargas Llosa ha claudicado aceptando el Premio Rómulo Gallegos. Esto puede comprenderse si atendemos, como dijimos, a la naturaleza del contexto político venezolano del momento, viciado por el autoritarismo de un gobierno que, además, y de manera grave, había roto relaciones con Cuba.

En su discurso, Vargas Llosa habla de “el fantasma silencioso de Oquendo instalado aquí, a mi costado” y de esa forma, al convocar su recuerdo, lo convierte en una presencia poderosa, arrancándolo por unos momentos del mundo de los muertos. Oquendo es una presencia heroica que satura moralmente el espacio en que es leído el discurso y se hace presente para cumplir con una función que el éxito le impide cumplir al propio Vargas Llosa. Quizá movido por una conciencia que se debate entre la culpabilidad que supone no haber sufrido los embates sociales como el Oquendo que reconstruyen sus palabras y el deseo de ser reconocido continentalmente, a Vargas Llosa le parece imprescindible asociarse a su recuerdo, pero sobre todo a su significación.

El discurso nos refiere a un Oquendo en tres momentos de su existencia. Nos lo muestra en vida, en el momento de su muerte y después de muerto. La síntesis vital no resulta nada halagüeña. La vida de Oquendo no puede resumir más desolación, más infortunio, más desgracia. La mención a su “nombre sonoro y cortesano, de virrey”, es utilizada para demostrar que, a pesar de tener un apellido con esa estirpe colonial, las condiciones sociales en las que se desarrolló no le fueron favorables. La mención no hace sino mostrar que Oquendo, siendo de alguna manera, por cierto bastante lejana, parte de esa burguesía parasitaria de Puno, decidió exiliarse en su propio mundo.

“Hechicero consumado, brujo de la palabra, osado arquitecto de imágenes, fulgurante explorador del sueño”, son algunas de las hermosas calificaciones que Vargas Llosa emplea para valorar el quehacer poético de Oquendo. En ellas observamos al autor calificando a la poesía como un oficio de iniciados, un saber que supone la posesión de algo privilegiado, un saber que se comparte porque se es uno más de la cofradía que posee la llave del misterio de la creación.

Vinculándolo con aquella escuela que sintonizaba con su teoría de los demonios, es decir, con el surrealismo, Vargas Llosa se siente cómodo con Oquendo porque en el fondo no contradice sus creencias literarias y porque lo considera su par; porque, como él, se entregó, en la creación, al sueño, a lo irracional, a la sinrazón. “Un joven que había leído con fervor los primeros escritos de Breton” dice para referirse a Oquendo, y con esas palabras confirma la fuerza avasallante del surrealismo que había inspirado la violencia y la verdad de otro desafortunado que admiró: César Moro.

¿Cuál fue el precio que Oquendo tuvo que pagar para ser fiel a sus creencias y a su oficio? Según Vargas Llosa, la soledad, la pobreza, la oscuridad, esa terca infelicidad que lo persiguió hasta después de muerto, ese conjunto de circunstancias que lo “probaron” llevándolo hasta los extremos de la destrucción.

Después de ubicar a Oquendo en ese extremo, Vargas Llosa se refiere al “destino sombrío” de los escritores en América Latina, a la irremediable condición del escritor en un continente que no lo valora y que además lo margina. La diagnosis no puede ser más desalentadora.

Para Vargas Llosa, Oquendo no pudo vencer la hostilidad, la indiferencia, el menosprecio de la burguesía por la literatura. No las pudo vencer porque “vivió y escribió en condiciones excepcionalmente difíciles”, pero sobre todo porque “vivió rodeado de gente que en su mayoría no sabía leer o no podía comprar libros o no le deba la gana de leer”. Oquendo escribió en condiciones adversas no solo porque no existía entre nosotros una sociedad de lectores o no estaba preparada para acoger su obra, sino porque esa sociedad no podía materialmente otorgarle un lugar. Y no podía porque esa sociedad había sido incapaz de producir editores interesados en la poesía, porque esa sociedad no había generado una clase intelectual capaz de hacer de la poesía un arte en el cual esa sociedad pudiese verse a sí misma. ¿Qué valor podía tener, entonces, un poeta y, más aun, su poesía?

En un universo clausurado, en un país en “donde la injusticia es ley”, en un país considerado como un “paraíso de ignorancia, de explotación, de desigualdades cegadoras, de miseria, de alineación económica, cultural y moral”, era, sin duda alguna, imposible llegar a ser un escritor.

Este es el momento en el que Vargas Llosa realiza, en su discurso, esa inflexión que abre las compuertas de ese nuevo mundo que lo tiene fascinado:

Cuba, mundo al que presenta como el ideal al que hay que acercarse, como el único que ha sabido acoger en su seno a los escritores.

## 7. La imagen de la Revolución cubana en “La literatura es fuego”

La revolución cubana generó en los escritores del “boom” dos demandas: la primera se articuló a la necesidad de responder a las preguntas de un público joven que empezaba, desde su acceso a las universidades, a reflexionar sobre la identidad y el destino de América Latina; la segunda se articuló a la preocupación por el modo de consolidar lo que Cuba había empezado a lograr algunos años antes con el triunfo de la Revolución. Estas dos demandas, que el campo intelectual hispanoamericano procesa a través de sus críticos y escritores, configuran el perfil del llamado intelectual comprometido de izquierda y le otorga sentido a su papel como tal. Sumemos a esto el impulso o la voluntad en muchos de los intelectuales de la época de llevar a la realidad el cambio a partir de una concepción socialista del mundo en la que los países del continente americano establecían o desarrollaban lazos de hermandad cuya naturaleza los convertía en parte de una sola patria, la latinoamericana.

Vargas Llosa, como la mayoría de escritores de su generación, participó de ese “partido intelectual” alrededor de las expectativas despertadas por la revolución cubana que ya a mediados de los sesenta se había convertido “en el epicentro de la formación de la familia intelectual latinoamericana” (Gilman, 2003: 113), al punto que “cumplió, además, una función de referencia obligada en las intervenciones de muchos intelectuales” (113). En el texto titulado “Crónica de Cuba”<sup>5</sup> publicado en 1967, año del discurso “La literatura es fuego”, Vargas Llosa escribe lo siguiente: “Hay que recorrer un complicado camino para llegar a Cuba. El bloqueo que desde años impuso Washington a la isla, no tenía solo como objetivo privarlas de las importaciones que, hasta la revolución la habían hecho sobrevivir, sino también y sobre todo, ponerla en cuarentena política y cultural, expulsarla de la familia latinoamericana, excluirla como un leproso para evitar el contagio. El bloqueo que, en el campo material, ha afectado, sin duda, seriamente a la economía cubana (aunque no ha conseguido asfixiarla, como esperaban los hombres de la OEA) en el dominio cultural ha resultado un clamoroso fracaso: se trata de algo que puede enorgullecer a los intelectuales latinoamericanos. Ni las dificultades que presenta el viaje a Cuba desde el punto de vista material (México es el único país que mantiene vuelos

5 Esta crónica fue publicada en el libro homenaje *Cuba, una revolución en marcha* editado por Ruedo Ibérico en 1967. Puede encontrarse en la sección final titulada “Testimonios”. Este libro es un voluminoso suplemento de más de quinientas páginas que recoge discursos, poemas y crónicas a favor de Cuba, escritos por intelectuales como Juan Goytisolo, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, entre otros.

hacia La Habana, pero el latinoamericano que sale por allí, además de ser fotografiado y fichado como un indeseable, está prohibido de retornar a su país por la misma vía), el absurdo periplo que por ejemplo obliga a un venezolano a viajar hasta Praga o Madrid para llegar a La Habana, ni las represalias que muchos gobiernos latinoamericanos toman contra los ciudadanos que violan la interdicción (que figura en los pasaportes, como en el caso del Perú) de visitar el país apestado, han impedido a los artistas y escritores de este Continente llegar a la isla, comprobar, con sus propios ojos, lo que ocurre allí y dialogar o discutir con sus colegas cubanos” (1967:509).

Las referencias que Vargas Llosa hace en esta crónica al fracaso del bloqueo cultural impuesto a Cuba como consecuencia del bloqueo económico, nos sirven para medir el entusiasmo con que los intelectuales vivían la revolución y el apoyo que le proporcionaban a pesar de los obstáculos para llegar a la isla. Ya en 1962, en un texto que tituló “Crónica de la revolución”, Vargas Llosa mostraba una fe y un entusiasmo exultantes por lo que sucedía en Cuba, los mismos que hacia 1967 no habían decaído en absoluto a pesar del caso de los escritores rusos Andrei Siniavski y Yuri Daniel quienes, en 1966, fueron enjuiciados y condenados por criticar y satirizar las formas de ejercicio político en la URSS y a pesar del encarcelamiento de Alexander Solzhenitsin, quien había lanzado críticas feroces contra la política cultural de las autoridades soviéticas.

En esos años Vargas Llosa se refería, debido a esos casos, a la actividad literaria como una insurrección permanente, criticando las políticas de la Unión Soviética y notando que los escritores no debían renunciar jamás a la libertad de protestar, ni al hecho de ser los “profesionales del descontento, los perturbadores conscientes o inconscientes de la sociedad, los rebeldes con causa, los insurrectos irredentos del mundo, los insoportables abogados del diablo” (1983: 136). En ese contexto, el discurso “La literatura es fuego”, cobra su verdadero sentido, pues reclama, en un sentido amplio, el ejercicio de esa libertad.

El hecho de que Vargas Llosa reivindicase a Cuba en un contexto como la Venezuela de Leoni, es un acto de valentía. Es cierto que matizado por el propósito de “limpiarse moralmente” de cualquier posible simpatía o compromiso con los gobiernos de derecha y más específicamente con el gobierno venezolano, pero, desde todo punto de vista, honesto. El escritor peruano acepta el premio Rómulo Gallegos de novela con una condición: que la aceptación no suponga ni la más leve sombra de compromiso ideológico, político ni estético con el Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes de Venezuela.

Vargas Llosa, así, se acerca al final de su discurso avizorando, en el horizonte latinoamericano, la realización de lo que para él ya es una realidad en Cuba. Él lo dirá así: “Pero dentro de diez, veinte o cincuenta años habrá llegado a



todos nuestros países, como ahora a Cuba, la hora de la justicia social y América Latina entera se habrá emancipado del imperio que la saquea, de las castas que explotan, de las fuerzas que hoy la ofenden y reprimen. Yo quiero que esa hora llegue cuanto antes y que América Latina ingrese de una vez por todas en la dignidad y en la vida moderna, que el socialismo nos libere de nuestro anacronismo y nuestro horror” (1983:135).

Es importante notar, en estas palabras prospectivas y utópicas, la idea de la inevitabilidad del triunfo del socialismo, muy común en la época, triunfo que equivalía a la recuperación de nuestra dignidad, por un lado, y, por otro, el ingreso a la modernidad que solo es vista en el discurso como un movimiento emancipador, como un momento que se aleja del pasado, al que busca cancelar radicalmente.

Marcado el compromiso con el socialismo y ajustada la fe con Cuba, puede observarse que la sacralización de la figura de Oquendo le sirve a Vargas Llosa para reprocharle a las parásitas burguesías latinoamericanas toda su indiferencia con los escritores y el arte y, simultáneamente, para edificar la imagen del escritor convertido ya en un héroe intelectual, cuya devoción por el ejercicio crítico de la literatura debe conducirlo inevitablemente a una insurrección permanente, a una inconformidad sustancial. Ese es el sentido final del discurso “La literatura es fuego”, esto es, sostener que un escritor jamás podrá desarrollarse en ámbitos reñidos con la justicia y que debe serle fiel a su vocación a pesar de lo injusto que pueda ser la sociedad con él.

La filiación vargasllosiana a una fe en la que el modelo revolucionario de sociedad cubana es el paradigma se ajusta a las esperanzas de los escritores intelectuales de izquierda de la época. Que el futuro contradijera los valores que Vargas Llosa defendía entonces con respecto al régimen de Castro obligándolo a romper con la Revolución cubana (en realidad pasarían sólo cuatro años para que explotara el Caso Padilla) es, desde luego, una situación que no toca a Oquendo ni a su imagen imperecedera. Su imagen y su recuerdo construidos en “La literatura es fuego” seguirán siendo los del poeta mártir, los de un hombre entregado a la búsqueda de la justicia y al honesto amor a la literatura.

## Referencias bibliográficas

- BARAN, Paul (1961) “El compromiso del intelectual” en *Revista Casa de las Américas*, 7; pp. 14-21.
- BOURDIEU, Pierre (1995) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- CRANSTON, Maurice (1972) *La nueva izquierda. Seis ensayos críticos*. México: Editorial Diana.
- GILMAN, Claudia (2003) *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores Argentina.

- RAMA, Ángel (1964) "Diez problemas para el novelista latinoamericano" en *Casa de las Américas*, 26; pp. 3-43.
- VAN DIJK, Teun (2006) *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Sevilla: Gedisa.
- VARGAS LLOSA, Mario (1966) "Respuesta a la encuesta "El papel del intelectual en los movimientos de liberación nacional" en *Revista Casa de las Américas*, 35; pp. 97-98.
- VARGAS LLOSA, Mario (1967) "Crónica de Cuba" en *Cuba, una revolución en marcha* (selección, montaje y notas de Francisco Fernández-Santos y José Martínez). Paris, Ediciones Ruedo Ibérico; pp. 508-510.
- VARGAS LLOSA, Mario (1983) "La literatura es fuego" en *Contra viento y marea* (1962-1982). Barcelona, Seix Barral; pp. 132-137.

# La crónica de Ventura García Calderón

Esther Espinoza E.

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*



## *Resumen*

Este estudio brinda una lectura del libro de crónicas *Bajo el clamor de las sirenas* de Ventura García Calderón, en el que ofrece su visión de la barbarie instalada en el centro de la civilización, mediante la guerra. La mirada del autor logra extraer de esa experiencia la oportunidad para universalizar los valores franceses, capaces de convocar a todos los pueblos y culturas, en una nueva era de avance tecnológico.

**Palabras claves:** Crónicas, primera Guerra Mundial, Ventura García Calderón, frivolidad, modernidad, crisis.

## *Abstract*

This article studies the book of chronicles *Bajo el clamor de las sirenas* of Ventura García Calderón, which offers his vision of barbarism installed in the center of civilization, through war. The look of the author manages to draw from that experience the opportunity to universalize the French values, able to summon all the peoples and cultures in a new era of technological advancement.

**Key words:** Chronicles, First War, Ventura García Calderón, Frivolity, Modernity, Crisis.

## **Introducción**

El estudio de las crónicas de Ventura García Calderón obedece, en primer lugar, a un interés en el género que ha sido motivo de mis últimas investigaciones en relación al horizonte de la crónica en el Perú, desde Enrique Carrillo hasta Vallejo. Esta investigación quiere sumarse a la labor de reivindicación que en recientes estudios, en especial dentro de la Universidad de San Marcos, se viene realizando en torno a la figura de Ventura García Calderón y que, en definitiva, va a terminar revisando toda la crítica referida a la obra de este

escritor. Es posible pensar en una lectura anacrónica como base de la confusión, de lectura sesgada, de relegación por razones ideológicas o por el uso de categorías externas al fenómeno literario que es ante todo un fenómeno de lenguaje. Como quiera que esa crítica se ha producido en torno a su obra narrativa, no la vamos a abordar aquí. El caso es que, como suele suceder con los escritores modernistas, su tendencia es difícil de definir, su eclecticismo confunde y por si fuera poco, sus crónicas se integran tardíamente al estudio de su obra literaria. Linda Egan analiza la obra cronística de Monsiváis partiendo de lo señalado insistentemente por este autor: la crónica es literaria porque su lenguaje es estético.

La idea de la literatura como ficción es una idea del siglo XIX y ha perjudicado el estudio de las crónicas dentro del espectro de la literatura, en especial en Latinoamérica. Los últimos estudios sobre la literatura de la no ficción, abonan a favor de una integración de la obra cronística dentro de la obra literaria de los autores y extienden su interés hacia la autobiografía, los diarios etc.

José Martí, Enrique Gómez Carrillo, Valdelomar o Vallejo, como VGC, son autores que viven en una etapa crucial en la historia de Occidente. Es la época en que el optimismo por la modernidad es cuestionado por la brutalidad de la guerra, es la época del nacimiento de un nuevo arte a la luz del conocimiento científico y de las nuevas tecnologías, también es el tiempo de las masas que exigen protagonismo en la escena política y cultural. Pero también es la época de búsqueda de modelos, del superhombre que habría de continuar y dirigir la siguiente etapa civilizadora. Francisco García Calderón, hermano de nuestro escritor, habría de hacerlo en sus ensayos pero proyectando salidas a partir de su análisis de la realidad peruana y latinoamericana. Él también fue un referente para los latinoamericanos afincados en París y en opinión de nuestro recordado filósofo sanmarquino, Juan Abugattás, “la agenda del debate social y político de la primera mitad del siglo XX, en nuestro país, fue puesta fundamentalmente por dos personas: Gonzáles Prada y Francisco García Calderón” (168: 2005). Esta situación de crisis en la que escriben VGC y los otros autores referidos, le confiera actualidad a las crónicas de *Bajo el clamor de las sirenas*, después de todo, la modernidad se expresa en esa constante crisis. El lenguaje estetizado de la crónica modernista de VGC, las referencias clásicas, el interés por el lenguaje popular, la erudición, el análisis de la prensa y del escenario en el que cree ver la definición del destino del mundo, hacen de esta serie una muestra muy interesante de su lectura de los tiempos modernos.

La primera hipótesis que guía nuestro análisis es que las crónicas de *Bajo el clamor de las sirenas*, revitalizan el tema de la civilización y la barbarie, solo que en este caso la barbarie es interna, se halla instalada en el centro de la civilización y es producida por ella misma. Se trata ahora de una barbarie tec-

nológica o sustentada sobre la base del avance armamentista que entusiasma a los ingenieros. Es la misma eficiencia y modernidad que ve Valdelomar en la Escuela Militar de Chorrillos en 1910 y que juzgara con entusiasmo como signo de recuperación de un país como el Perú que, precisamente, había sido sometido por su inoperancia tecnológica, además de otras razones. VGC no asocia los cañones con el legado francés, atribuye a Francia un poder basado en razones inmateriales que no se pueden medir por peso. Sin embargo, ante el avance alemán señala: “La cordura, la suprema razón, necesitan como Minerva, casco y lanza” (1986: 165).

Una segunda hipótesis es que la estrategia discursiva, regida por un hablante “frívolo”, busca enfatizar la forma de entender el mundo desde la perspectiva francesa, capaz de unir en una misma experiencia la elegancia y la muerte, la dignidad y el sufrimiento, todo esto “sin perder la sonrisa”, aunque esta misma sonrisa sea una máscara. La frivolidad es una estrategia ideológica para enfrentar la guerra, con la convicción de que el mundo habrá de rendirse ante Francia o mejor dicho, ante los valores universales que propone Francia para el futuro.

En ese sentido, como corolario de la idea anterior, el hablante se expresa mediante un **nosotros** insistente y coherente, a pesar de que hace mención a su infancia en el Perú. Asume la identidad francesa que es como asumir la identidad del mundo. Su **nosotros** tiene la fuerza del soldado que defiende en la escritura al país que está siendo cercado, en terrenos ideológicos por enemigos a los que es preciso neutralizar. Se trata de crónicas en pie de guerra, escritas por un escritor peruano (conocido como tal en el medio a pesar de haber nacido en Francia) que asume la identidad universalista francesa.

## La mejor arma es la frivolidad

En el comentario que Enrique Gómez Carrillo hace al primer libro de crónicas de Ventura García Calderón titulado *Frívolamente* (París, Garnier, 1908) compara el arte de la muerte que practican los japoneses con el gesto del frívolo. “Yo sé que voy a morir y en el fondo padezco, pero este mi dolor no ha de convertirse en molestia para los demás” (1968:104). La máscara, es el arma del frívolo, con la cual puede enfrentar las situaciones más graves y los temas más profundos, sin inmutarse. Al igual que el dandy o precisamente porque practican el mismo arte, el frívolo no se inmuta, tanto si se trata de la muerte, de la guerra, de un asunto ligero o de un tema erudito. De modo que el sentido que adquiere el término se aleja de su acepción literal, se define más bien en relación con la práctica del cronista, el frívolo es alguien que hace en la crónica lo que el dandy hace en la vida, es decir, escribir sin perder la sonrisa, sobre los temas más graves. VGC, dice Gómez Carrillo, no quiere hacer “poesía durable”, a pesar de que tiene arte para ello, y más bien prefiere hacer “prosa cronique-

ra”, considerada por su cotidianeidad como efímera; incluso confiesa: “Porque yo he nacido cronista, nada más que cronista” (1968:104). El autor, a diferencia de la mayoría de escritores que practicaron este género en la época, está orgulloso de su suerte literaria, ve en lo efímero la trascendencia que se atribuía a la poesía. Los tiempos han cambiado, para los cronistas latinoamericanos que se iniciaron en los periódicos a fines del siglo XIX, era impensable “nacer cronista”, la crónica, en los años de la Primera Guerra, ya se había asentado con comodidad en ese espacio intermedio entre el arte desinteresado del literato y la exigencia comercial del público. Pero, como anunciara en 1910 Enrique Carrillo “Cabotín”, sus días estaban contados. El público, esa “turba melenuda” del poema “El Duque”, de Eguren, habría de exigir pronto nuevos productos a los creativos periódicos.

*Bajo el clamor de las sirenas*, es una serie de 27 crónicas escritas entre 1914 y 1919, la mayoría de ellas en París y otras en Madrid u otros lugares de Europa y publicadas en *La Nación* de Buenos Aires, *El Imparcial* de Madrid, *El Comercio* de Lima. En ellas acomete, probablemente, uno de los temas más difíciles para un cronista “frívolo”: hablar de París en guerra. La escritura cronística hace correr un riesgo extremo al escritor, la periodicidad de los escritos muestra el proceso mismo de la creación que se va gestando día a día, ante los ojos de los lectores que, a diferencia de nosotros que vemos la obra acabada, acudieron a la lectura fresca del momento para observar los recursos que el escritor exhibía frente a una realidad cada vez más compleja. ¿Cómo hablar de París, el centro simbólico de la civilización y de la modernidad, ahora en guerra? La fórmula del japonés que enfrenta la muerte con elegancia, es crucial para explicar la perspectiva de hablante, enfrentar las situaciones más graves de la experiencia humana, sin perder la sonrisa. La pose del escritor modernista, dandy y frívolo, se pone a prueba con la guerra, o mejor dicho, la guerra va hacer evidente que el hombre de las élites juega sus últimas cartas, “la frivolidad es nuestra mejor arma”, dice VGC asumiendo el **nosotros** que su nacimiento parisino le otorgaba con legitimidad, y de este modo defiende la actitud del hombre moderno y elegante, afincado en París, la ciudad que creó la frivolidad y que ahora no debe renunciar a ella. Para VGC no resulta sorprendente que los franceses más conservadores, como Donnay (dramaturgo conservador francés), pregonen que ha llegado la hora de expiar el pecado de la liviandad y la ligereza parisiense, porque “padecen de una epidemia de moralismo”. Pero para las mentes más preclaras, que él atribuye a los intelectuales de la Sorbona, la virtud y el vicio continuarán en la misma proporción después de la guerra. Precisamente ese afán moralista que encarna también una posición política, le permite desplegar sus convicciones acerca de la mentalidad parisiense. La frivolidad que se expresa principalmente en la crónica, como en la tragedia griega, concentra en la máscara de permanente sonrisa, la fuerza del dios Dionisos que rechaza

los efluvios negativos provenientes del exterior, pero no expone la sangre en escena, ni busca la lástima del público, sino la compasión, que es condolerse y a la vez identificarse, sumarse a la defensa. Se trata de acción, no de depresión. Para VGC, la guerra ha expuesto los valores que deben forjar al ciudadano del mundo, identidad con Francia, que es al mismo tiempo una propuesta de pluralidad, de tolerancia, de convocatoria y de democracia parlamentaria.

Las crónicas van a ser necesariamente una defensa, con las armas de la retórica modernista, de un sistema político parlamentario (porque excluye y critica al colonialismo supérstite que es el origen del odio), de libertades democráticas y de costumbres cosmopolitas, que el mundo entero debe reconocer y aceptar como creados en Francia. La duda ofende, y los españoles que se mantuvieron aparentemente neutrales creen ver en la guerra del centro de Europa una expiación y una oportunidad, la estampida de los turistas atraería sus despilfarros hacia España y con ello la salida de la pobreza. Pero VGC se muestra escéptico e ironiza con el éxito que tendrán los pobres de la Puerta del Sol que piden “una perrilla para un panecillo” que esquilmarán a los millonarios, pero que serán exitosos cicerones en la era del turismo.

España había demostrado muy poca solidaridad ante la guerra. El conservadurismo, la religiosidad cerrada del pueblo español, su poca disimulada atracción por los modelos autoritarios, se expresó en la prensa. España es en cierto modo el país donde se ha detenido el tiempo, su mentalidad le impide aceptar el liderazgo francés e intervenir defendiendo sus valores.

leyendo los periódicos se descubre no solo la admiración al fuerte sino un rencor muy hondo y motivado. La mitad de los diarios, por lo menos, comenta los éxitos de Francia con ironía, ve apuntar con avidez en cada horizonte galo, junto a la flecha del campanario, el casco de un hulano. Los periódicos que así tienen urgencia de ver sitiado a París se llaman *El Correo Español*, *La Tribuna* y tal vez *ABC* (1986:121).

Pero Francia tiene parte de culpa, “nuestra glotonería colonialista” dice, es el origen del rencor español y el odio alemán. Pero aun así París es la Babilonia podrida. Nadie reconoce ahora su larga historia de lucha por la libertad. VGC vincula la estrechez de la mirada española, con la religión y la situación económica, todo es parte de un mismo fenómeno.

Porque esta España desangrada por guerras, exhausta por piraterías de políticos, nutrida con gazpacho y con promesas, necesita sobre todo comercio y no política, concentración económica y no expansiones coloniales (1986:106).

Se trata del ideal liberal moderno expresado con claridad, que propone romper con el pasado. La guerra ha expuesto la verdadera careta de los conservadores.

La misma aversión que siente el mundo entero por Alemania imperialista y petulante, la sienten los reaccionarios del universo por el país volteriano que expulsara a los frailes (1986: 122).

El análisis es profuso, pero siempre mediante imágenes, símiles y expresiones de un lenguaje que no abandona el arte. La retórica modernista recurre a los espacios predilectos, como China y Estambul, y a la importancia de las cosas fútiles como la moda o el corte de pelo, para demostrar que se ha iniciado una era universal basada en los moldes franceses o mejor dicho que ahora sí, no solo Europa, el mundo entero debe afrancesarse.

En China, apresuradamente, los libertarios van a casa del peluquero a ser occidentales en seguida, se despojan de la túnica de seda, revisten una levita mal cortada. ¿Y cómo comienzan la vida libre? No cantarán las viejas loas monorrítmicas a su Confucio negro, sino la Marsellesa en Chino, destrozada pero eficaz. Cuando proclaman la república española, le ponen en el acto el gorro frigio a la Virgen del Pilar, que siendo madre del igualitario de Galilea, era republicana fácilmente. (1986:122)

Para el anticlerical escritor, París no solo ha sido centro del mundo hasta entonces, sino que ahora, en la guerra contra el tirano alemán, se libra la guerra contra la tiranía universal. La nueva identidad planetaria, el afrancesamiento universal, se basa en el respeto de las libertades. Las repúblicas del mundo deben propender hacia las democracias, y los países de Europa deben entender que ha terminado la era de los imperios. El futuro se propone como una sumisa aceptación del centralismo francés, pero no en una fórmula que niegue las libertades políticas sino en un llano reconocimiento de que el mundo moderno ha sido creado por Francia

Acostumbrada a dirigir el mundo hace más de cien años, Francia no puede callar su legítimo orgullo. El mundo está recibiendo de París el último corte de faldas y el *dernier cri* del estilo o del pensamiento. Los sombreros, la literatura, las costumbres, los vicios, toman el molde de la gran ciudad. El adulterio parece inventado allí, no porque no existiera desde la Biblia, sino porque los únicos novelistas que leemos y lo describen son franceses (1986:123).

La máquina francesa de la ideología ha cubierto todos los campos y no hay porqué mirar a otras tradiciones si existe una tan completa, el trabajo ya está hecho, la adhesión es lo que queda. En su hiperbólica defensa VGC deja en claro ante los moralistas y los conservadores, que la guerra habrá de fortalecer el legado de Francia porque es la manera de engancharse con otras herencias europeas, que hasta entonces han sido cribadas por el tamiz francés, que las ha difundido y defendido.

Las ideas son peligrosas, repite con Nietzsche, pero sería tal vez mejor que la profesión de pensar esté reservada a solo “unos cuantos sabios prudentes”. Esta guerra ha hecho que sus convicciones sobre la capacidad de pensar y de crear ideología se confirmen, teme a las multitudes porque no las conoce ni comprende y las asocia, como todo intelectual de la época con desorden y vulgaridad. El odio a Francia podría basarse también en el engreimiento del fran-



cés plebeyo “para quien todo forastero es bárbaro, su ignorancia agresiva de la vida extranjera, su silueta elegante, su fatuidad, sus barbas sucias” (1986: 124).

## Nosotros los franceses...

VGC nació en París en 1886, pero se instaló allí después de pasar su infancia en el Perú, en 1906, luego de la muerte de su padre. Junto con su hermano Francisco fueron miembros de una generación de escritores latinoamericanos, pero fueron vistos como el núcleo de esa generación. Al decir de LAS, “es el más francés de los peruanos y también el más tercamente peruano de cuantos nacieron en París”. En reciente estudio, Jorge Valenzuela Garcés, verifica contundentemente el prestigio que tuviera su obra y su figura de intelectual, propuesto además para el Premio Nobel de Literatura en 1933 por un grupo de destacadísimos intelectuales.

Para el momento en que escribe las crónicas, la voz plural que asume VGC no es la de un extranjero recién llegado. Todo lo contrario, nuestro autor se ha asentado en el mundo cultural francés, de modo que todo aquel que llegara a París, se vinculaba con él, como bien lo testimonian Vallejo o Valdelomar en sus crónicas y como sucedió con Alfonso Reyes que viene huyendo del México de Madero en 1913. Este autor, dice de VGC, de acuerdo a la cita de Luis Loayza:

“Es un perfecto parisiense (...). Conoce todos los teatros y espectáculos, trata a todo el mundo, sobre todo está al tanto de cada sala de té que se inaugura. Es el primer hombre que conozco que hablando con señoras, con visitas, las divierta sin dejar de ser literato y sepa mezclar admirablemente el tema literario que se agita en el fondo de todas sus conversaciones con los atractivos visuales y objetivos de la vida real y actual. Rarísimo don, para mí al menos del todo vedado. Tiene una alegría intelectual tan constante que se siente uno, que me sentí yo –pobre representante de un pueblo triste, pobre analista sin fe más que en el procedimiento y nunca en las finalidades- muy inferior a él” (1990: 120).

La superioridad del que se siente triste, enfermo de pobreza, contrasta con la vitalidad intelectual, la alegría del peruano que incluso es didáctico con las damas, que significaba saber llegar a las mentes más simples, lo cual era parte de su espíritu democrático, como si sus conocimientos no tuvieran que ser exclusivos para mentes dotadas.

En su ensayo autobiográfico *Nosotros*, VGC recuerda su adolescencia y refiere lo común de un muchacho en el Perú, pero al hacerlo responde desde el latinoamericano que es y en ello unifica la experiencia. “¿Cómo era un adolescente peruano y podríamos decir hispanoamericano en los comienzos del siglo XX? (1986: 519). Aquí explica lo que sería el origen de la capacidad de comprender distintas situaciones humanas, lenguas y culturas. En Lima la inestabilidad política, homolagada en cierta forma con la inclemencia de los temblores

y terremotos, instalados en la memoria familiar debido a que su madre había sobrevivido al terremoto de Arica de 1868; las lecturas del colegio francés estancadas en el romanticismo decimonónico, era necesario leer a Renán y a Voltaire para menoscabar la autoridad de sus maestros católicos. Pero la multa vieja le cuenta cuentos de aparecidos y de fantasmas y de una muchacha llamada Blancaflor, infanta desobediente que ha huido de España y es perseguida por su cruel padre hasta estas tierras. Durante la guerra civil tuvo que pasar días de encierro y angustia, las balas atravesaban las blandas paredes de quincha, los incendios en la ciudad campeaban y las torres de las iglesias eran tomadas como torreonos para bombardear otras iglesias. Finalmente dice refiriéndose a sí mismo: “Este niño no irá al colegio en ocho días, pero ha aprendido en una semana mucho más que en varios años de Humanidades” (1986: 522). Y haciendo un distinguo se condeue de los francesitos de la preguerra que no sabían de balas y obuses porque no habían pasado su infancia en el Perú.

En sus crónicas de *Bajo el clamor de las sirenas* utiliza siempre el nosotros y es sobre este pronombre que se sostiene la identidad que proponen los textos. Innegablemente vinculado al Perú, por su obra y su nacimiento, su terca identificación con París ni es excluyente ni anula sus orígenes. París le ha permitido aflorar un sentimiento que se instala debido a la inminente destrucción por la guerra y que no hace sino alertar sus defensas psicológicas aprendidas en el Perú. El proceso de asimilación de la identidad no se detiene y más bien se ha ampliado con la guerra a los otros no europeos.

“Negros inmensos, formidables, con un vellón enredado por cabello y el más agresivo continente, pero con extraña dulzura en los ojos, de felpa (...). No le tienen miedo al frío, al combate perpetuo, a la metralla, sino a las botas. Cuando les ordenan avanzar, su primer acto es descalzarse y tirarlas” (1986: 149).

La escena se reconstruye porque es importante comprender la procedencia de estos soldados, el otro mundo de donde vienen, donde no se usan zapatos, no es civilizado, pero sus hijos son valientes. Su valentía y sus acciones han merecido una medalla, pero en el momento mismo de la premiación saben que serán castigados por indisciplina y entonces acuden a una artimaña, a una picardía algo patética: robar las botas de un enemigo y jurar que son suyas. Su valentía es indómita, casi no pueden comprender las normas de la guerra, pero tampoco se comprende su rechazo a usar zapatos, para la entrega de la medalla o para luchar en la guerra, ambos grupos franceses o africanos, tendrán que renunciar a parte de su conducta cultural, aunque finalmente las botas sean ajenas.

“Y no comprenden que se trate a los alemanes con tanto mimo. A este admirable negro circundado de amuletos, porque es hijo de marabú, fue preciso detenerlo a viva fuerza, una noche. Avanzaba en la sombra hacia el lecho de un alemán, esponjado y felino, como en los ataques de su tierra bravía, con el cuchillo que no abandona entre los dientes” (1968: 150).

La imaginación de nuestro escritor se sobresalta ante el representante de esta raza tan vital, que finalmente se incorpora, con su religión y incluso, al “mundo civilizado” de la guerra europea y con ello a ese “nosotros” que invoca en sus crónicas. Las fórmulas de la identificación son equívocas desde el origen, pero generan estrategias más básicas de agrupamiento humano. “París es para ellos como una sucursal de la Meca y el Kaiser algún profeta disidente” (1968: 150).

La guerra no ha hecho sino sacar a flote al salvaje que llevamos dentro.

“Y si les habláis a los convalecientes casi indemnes de regresar al combate, se entusiasman. No es solamente el deseo de concluir con el invasor. Es otra cosa. Recuerdo que un amigo que habitara largos años en la selva amazónica, se aburría en su delicioso home de Leicester Square” (1968: 151).

Resulta interesante cómo este peruano-francés evoca la vida de las tierras amazónicas como espacio donde “se tiembla el alma”, quien ha probado esa vida, como en la tierra bravía del África, “desdén casi las felicidades familiares de nuestra vida burguesamente muelle”. La guerra parece haber sido el factor de acercamiento de estas realidades, la africana, la amazónica, la de la infancia en Lima en la guerra civil y ahora la francesa.

## El futuro

Dos ideas amenazan, para nuestro escritor, el futuro de Francia después de la guerra. La idea la sostienen las mentes más conservadoras, una nueva moral en la que las mujeres pierdan su gracia y su sonrisa, su veleidad y su forma de disfrutar la vida. Pero tal argumento tiene una contradicción que los conservadores no ven, las mismas muchachas veleidosas que flirteaban con los turistas en París, son ahora enfermeras delicadas y maternales. Teme también que se sancione la frivolidad. En la última crónica “Le jour de glorie et arrivé”, del 14 de julio de 1919, resalta la espectacularidad y el protagonismo de la multitud. En las trincheras no solo se había creado una nueva Francia sino también un nuevo lenguaje, afirma. Invoca la presencia de Rubén Darío que habría cantado la victoria inigualablemente, observa la necesidad de “aliarse” con la Quinta Avenida y celebra a la Francia de pie, con sus veinte razas de fiesta.

## Conclusiones

*Bajo el clamor de las sirenas*, siendo un texto que habla de otro espacio, debe estar incorporado a la reflexión sobre la literatura peruana porque se trata de un peruano que habla desde “el centro del mundo” a los latinoamericanos, para que se identifiquen con la causa francesa.

El texto propone una utopía universalista, donde los pueblos del mundo se identifican bajo una misma identidad civilizadora de corte francés, pero proyectada hacia la modernidad. Este hecho no deja de ser una conquista provocada por la guerra.

La estrategia del hablante que usa la máscara de la frivolidad, como la de los coreutas del coro griego, constituye una postura ideológica que se asume como coraza ante la orfandad de la guerra, pero que constituye la fuerza de una mentalidad moderna que no se asocia con la moralidad hipócrita del catolicismo, representado en el pueblo español, sumiso ante el autoritarismo y anclado en el pasado.

Una vez más este estudio, entre los recientes referidos a la obra de Ventura García Calderón, confirma la importancia de su obra dentro de la construcción de la tradición literaria en el Perú, aportando precisamente una visión moderna, plural, universal y tolerante, en plena crisis del “antiguo régimen”. Resulta de gran importancia su visión abierta hacia el futuro que trata de explicar.

## Referencias bibliográficas

- ABUGATTÁS, Juan. (2005) *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Ministerio de Educación.
- CORNEJO POLAR, Antonio (1989) *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP
- DELGADO, Luis Humberto (1949) *Diálogos con Ventura García Calderón*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- ESPINOZA, ESPINOZA Esther (2002) “La crónica modernista y su realización en *Viendo pasar las cosas*” en *Letras* 103-104; pp.263-272
- ESPINOZA, ESPINOZA Esther (2004) “La crónica de Carrillo y Valdelomar frente al proyecto modernizador” en *Ínsula Barataria*, 3; pp.58-65.
- ESPINOZA, ESPINOZA Esther (2010): “Apuntes sobre Vallejo cronista” en *Tesis* 4; pp. 7-23.
- EGÁN, Linda. (2004) *Cultura y crónica en el México contemporáneo*. México: FCE.
- GARCÍA CALDERÓN Ventura. (1986) *Obras escogidas*. Lima: Edubanco.
- GONZÁLES, Aníbal. (1989) *La crónica modernista hispanoamericana*. Madrid, José Porrúa Turanzas,
- LOAYZA, Luis. (1990) *Sobre el 900*. Lima: Mosca Azul Editores.
- MARTÍNEZ BONATI, Félix. (2004) *La agonía del pensamiento romántico*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- RAMOS, Julio. (1989) *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México: FCE.
- ROTKER, Susana. (2005) *La invención de la crónica*. México: FCE.
- ROTKER, Susana (1992) *Fundación de una escritura. Las crónicas de José Martí*. La Habana: Casa de las Américas.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto (1981) *La literatura peruana*. Tomo IV, Lima: Juan Mejía Baca.
- VALENZUELA GARCÉS, Jorge (2011) “La experiencia narrativa de Ventura García Calderón: del decadentismo modernista a la cuentística del exotismo regionalista” En: Ricardo Silva Santisteban (ed.) *Ventura García Calderón. Narrativa Completa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; pp.9-61.

# La influencia de la India en Ricardo Güiraldes: su concepción cósmica

Liliana García Daris  
Universidad del Salvador  
bgdaris@fibertel.com.ar



## *Resumen*

El autor argentino Ricardo Güiraldes produjo una obra que se distingue por la temática relacionada con su tierra, las pampas y las costumbres de sus habitantes. Sin embargo, tiene una faceta casi oculta que es su afinidad con la filosofía hindú. Esa espiritualidad lo condujo a una concepción globalizada del universo y, dentro de él, al hombre. El sentido de la armonía entre el macrocosmos y el microcosmos consistirá en lo que él experimenta como un concepto de unidad planetaria.

**Palabras claves:** India, Gandhi, Satyagraha, Ahimsa, Ricardo Güiraldes.

## *Abstract*

The Argentine author Ricardo Güiraldes produced a work that takes as a central topic his land, the pampas and the customs of his people. Nevertheless it has an almost secret facet that is his affinity with the Hindu philosophy. That spirituality led him to a conception of the universe and inside it the man. The sense of the harmony between the macrocosmos and the microcosm will be what he feels as a cosmic conception.

**Keywords:** India, Grandhi, Satyagraha, Ahimsa, Ricardo Güiraldes.

## **Introducción**

A Ricardo Güiraldes lo asociamos casi impensadamente con *Don Segundo Sombra*, texto que se focaliza en el guacho y la vastedad de la pampa argentina, sin embargo su interés por la vida no concluía en los confines de Argentina.

Todo lo incentivaba a búsquedas de conocimientos universales y de un lenguaje literario que pudiese tallar la identidad de su nación y, simultáneamente, se expandía en la búsqueda de un conocimiento de lo universal.

Pensador, poeta, cuentista y novelista, Ricardo Güiraldes<sup>1</sup> mostró una curiosidad respetuosa hacia la cultura de la India. Quedó embelesado de su espiritualidad y bajo su influjo ahondó en él la búsqueda profunda de la Verdad. Sin embargo, son muy pocos los textos en que él mismo u otros autores investigadores de su obra hacen referencia a esta temática. Casi parece esfumada.

El multiculturalismo, concepto de gran uso en esta época, aunque no expresado con este término, está presente en su obra. Encontró en la vastedad de las llanuras el soplo inspirado de sus narraciones, acercándose a las corrientes impresionistas y expresionistas, y así pintó su realidad. Un reconocimiento importante lo logró con su obra *Don Segundo Sombra*, en la cual irguió la figura del gaucho, y en ella reveló el alma de la pampa argentina. La narrativa de inspiración regionalista se amplió luego a una dimensión más extensa.

Aunque Güiraldes se destacó en la novela, fue un poeta en la prosa; no obstante, se podría ver cómo se insinúa en su obra un toque de lirismo. Investigador de la vida en todas sus representaciones y culturas, viajó a zonas lejanas alrededor de 1910, visitó China, Japón, India Ceilán y Egipto. América Central lo deslumbró por la exuberancia de su naturaleza. Lo nuevo y lo distinto ejercían una extraña seducción sobre él. Güiraldes fue un rastreador de verdades, de las cotidianas y de las trascendentes.

Nació en una familia perteneciente al círculo selecto de la sociedad argentina; sin embargo, amplió el estrecho marco que lo rodeaba para contemplar y entender las angustias y zozobras de la gente de su tiempo. Se solazaba con pensamientos relativos a aparentemente opuestos: las cuestiones sociales, políticas, al unísono en la búsqueda de lo espiritual, que analizaba con sutileza para descubrir el hilo de oro que une las aparentes dicotomías.

La sociedad argentina de ese tiempo valoraba enormemente la cultura europea, en especial la francesa. Tal era el deslumbramiento, que su familia, como tantas otras, se trasladó a París, donde vivieron desde 1887 a 1890. El francés, podría decirse, fue su otra lengua, junto con el alemán.

Junto a Adán Diehl emprende en 1910 un largo viaje que incluyó la India y otros países ya mencionados del Asia. En 1905 conoció a Adelina del Carril, con la que se casó en 1913. Ella fue una gran seguidora de la tradición hindú y su

---

1 Güiraldes, Ricardo (1886-1927). Su obra mas conocida es *Don Segundo Sombra*. Entre otras de envergadura podemos citar *El Cencerro de Cristal*, *Cuentos de Muerte y de Sangre*, *Xamica*, *Rosaura*, y *Raucha*. Su esposa, Adelina del Carril, luego de la muerte de su marido, publicó otros trabajos y aún quedan obras inéditas a la espera de que su hijo adoptivo Ramachandra Gouda se haga cargo de ellas.

interés se lo transmitió a su esposo. Tras la muerte del escritor, Adelina viajó a la India “en busca del alma de Ricardo”. Vivió trece años en Bangalore y volvió a la Argentina, donde se estableció con su hijo adoptivo hindú Ramachandra Gouda, en un *ashram* de Bella Vista.

Güiraldes buscaba un modo de ejercitación para el perfeccionamiento y dominio de sí mismo. Es lo que indica el subtítulo que le habría puesto Adelina del Carril al cuaderno Anclajes: *Cuaderno de disciplinas espirituales*.<sup>2</sup>

Güiraldes registró la vía de sus anhelos espirituales, los que se publicaron en 1932 con el título de *El sendero*<sup>3</sup>. En sus páginas se pueden descubrir huellas de lo que habrían sido los diálogos consigo mismo en la búsqueda de lo sagrado.

Güiraldes orientó su ascetismo hacia el *Raja Yoga*, el cual se distingue por intentar hallar conocimientos metafísicos pretendiendo develar la esencia trascendental de lo humano, la conciencia del Yo único y verdadero, sin opuestos ni dualidades, que es un estado luminoso de gozo y equilibrio, de pura conciencia sin sujeto ni objeto, al que se alcanza por el desapego. La conquista del ego conlleva a participar en la totalidad de cuanto es, el Uno. En algunas anotaciones de *El sendero*<sup>4</sup>, Güiraldes define el sentido que debería tomar en su caso el trabajo de despojamiento: renuncia a los placeres mundanos, sobre todo al sensualismo, la renuncia a la vanidad, en sus diversas manifestaciones, incluso en la preocupación por publicar la obra literaria. Decisión nada fácil para un escritor.

Sin duda, otros mundos amplían nuevas miradas de la vida. Entendiendo que la cultura no era privativa de Occidente, disintió con los que intentaban marcar la superioridad de la cultura de la ‘raza blanca’. Explícitamente afirma:

“Schuré quiere forzarnos la mano y a pesar de su respeto por Oriente, hacernos creer que toda idea superior nos viene de la raza blanca (y por ella entiende los rubios)”<sup>5</sup>

---

2 Güiraldes, Ricardo *Anclajes*: En GIORDANO, Alberto. *Ricardo Güiraldes en su Diario: los ejercicios espirituales de un hombre de letras*. Anclajes, Santa Rosa, v. 13, n. 2, dic. 2009. Disponible en <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-4669200900200002&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-4669200900200002&lng=es&nrm=iso)>. accedido en 23 jun. 2012

3 Güiraldes, Ricardo. *El sendero: Notas sobre mi evolución espiritualista en vista de un futuro*. Losada Buenos Aires 1967, pp. 75.

4 Ricardo Güiraldes, *El sendero. Notas sobre mi evolución espiritual en vista de un futuro*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1985. <http://www.temakel.com/texolveldsenderorg.htm>. Ver Ricardo Güiraldes, *Poemas místicos*, en *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé, 1985. 511-513. <http://www.temakel.com/texolveldsenderorg.htm>. Entrada 4 junio 2012

5 Gouda, Ramachandra. *Antología de Cuadernos con Memoria 2 y 2.1*. 2001. *Así pensó y escribió Ricardo Güiraldes*. Argentina. pp. 61. Este texto fue compilado luego de la muerte del autor. Los artículos de este libro eran inéditos.

Güiraldes insistió en resaltar lo autóctono como componente del multiculturalismo. Desde la afirmación de la identidad, rescataba la cultura viva de las civilizaciones, sin aceptar la exclusividad o superioridad de alguna en especial.

Intuitivamente apprehendió que la totalidad se presenta con muy diferentes coloraciones, por lo cual no esfumó las diferencias: las realzó, destacando el papel de la integridad ética.

“Una nacionalidad sin fisonomía moral es como un cuerpo sobrellevando una de esas innobles cabezas leoninas que la lepra ha trocado en una informe masa sin rasgos. No es admisible la materia humana sin una expresión interior y tampoco es admisible un territorio vacío de alma colectiva”.<sup>6</sup>

Creía que el alma de los pueblos es la fuerza que los impele a buscar caminos diferentes y mejores. La fuerza está fundada en la moral; de ahí su simpatía y admiración por Gandhi, que la afirmaba como la única arma capaz de lograr metas.

Desde el análisis crítico y duro de las estrategias de la política opina:

“Adular, satisfacer, provocar luchas sangrientas entre los hombres es un bajo oficio de egoísta y es estéril. Jamás obra alguna de construcción social se basó en tales sentimientos.”<sup>7</sup>

Oponiéndose a las reiteradas conductas de los políticos, resalta la figura de Gandhi como el modelo ejemplar de austeridad, digno de respeto y emulación; por ello criticó a la sociedad de su tiempo, en especial la afectación argentina.<sup>8</sup>

## La fascinante espiritualidad hindú

En la revista *Martín Fierro* publicó un artículo que denominó *Poesía*. Güiraldes reproduce un cuento de la tradición hindú, que nos perfila su intuición espiritual.

“No creo en la poesía realizada según una definición. La poesía es aquello hacia lo cual tiende el poeta. Esta vaguedad me parece preferible a todo sistema. Apunto, abreviando una parábola de Ramakrishna: Un devoto tenía dos hijos a quienes puso bajo la tutela de un maestro espiritual, a fin de que se instruyeran en el conocimiento de Brahman. Vueltos los dos hijos al hogar, el padre, deseoso de saber lo que habían aprendido, los interrogó por orden de edad. El mayor hizo una sabia y erudita disertación, el menor cayó en éxtasis: Tú sabes lo que es Brahman<sup>9</sup> dijo el viejo devoto a su hijos. Dejémonos, pues, de tanta definición.”<sup>10</sup>

6 Güiraldes, R. *Sociales*. En *Proa*. Mayo- Junio. N° 47 Argentina 2000. p. 25. Este número de la revista está totalmente dedicado a Güiraldes, que fue cofundador de la misma en el año 1922 junto con Jorge L. Borges y otros destacados escritores.

7 Güiraldes, R *Proa* mayo-junio. N° 47. Argentina, 2000; pp 26

8 Ver Güiraldes R. *Prototipos*, en Gouda, Ramachandra Op Cit . P. 81- 85.

9 Esto es, la Divinidad Superior.

10 Ver Güiraldes. R. *Poesía*, en *Martín Fierro*. Año IV, N° 39. Argentina. 1927; pp. 34.



A esta narración de Güiraldes no cabe agregar nada sobre su aprehensión del silencio y su relación con el arte de la poesía, un lenguaje que se expresa más allá del lenguaje, y al que aleja de elucubraciones estériles; aún así, a ambas las entiende como expresiones de la profundidad del ser.

La volatilidad de la vida y del tiempo es mostrada en frases que no puedo menos que comparar con conceptos típicamente hinduistas y budistas.

“Lo efímero de la obra humana me hace frecuentemente tomar a broma lo que yo mismo hago. Dejo aquello de la inmortalidad a los cuarenta académicos de Francia. Cuatrocientos, mil, diez mil años...¿qué importa esa mísera fracción de tiempo en el tiempo mismo?”<sup>11</sup>

Nos acerca a la profunda intuición de la transitoriedad del mundo fenoménico. Se puede atisbar en esta sentencia una sonrisa apenas imperceptible de quien contempla las angustias del quehacer humano en su futilidad y pequeñez en lo que concierne al transitar en el inmenso tiempo sin fin.

Su poética prosa nos descubre el hálito de su visión:

“Solo un pasaje, cierta sensación de espacio que da el aire, la pasiva percepción del sol por todo mi cuerpo, el amor, la sensación vigorosa que da a los músculos la fuerza ascendente de la mañana me toman fuerte y me deshumanizan, sacándome de mí mismo para ser la naturaleza, grandemente inconsciente, inmensa, duradera y de la cual por lo menos no conocemos el fin, la fuerza propulsora.”<sup>12</sup>

El escritor no hace una exposición sistemática de la tradición espiritual de la India, pero a lo largo de algunos escritos, pocos, se atisban conceptos que le son muy afines a su pensar y vivir.

Dice al respecto Horacio Ruiz:

“Los estrechos vínculos entre los cultos antillanos y los Vedas<sup>13</sup> ejercen una poderosa influencia sobre Güiraldes. Tal convergencia se observa en su escritura: gran poder de síntesis, exposiciones a modo de “sutras” o aforismos, la musicalidad de su prosa poética y un lenguaje inefable del cual hace uso en: *Poemas Solitarios*, *Poemas Míticos* y *El sendero*.”<sup>14</sup>

Esboza en su espiritualidad la semejanza del filosofar hindú. Usa un meta-lenguaje propio del místico, no el análisis racional del filósofo. Cuando habla ‘deshumanización’ enuncia la integración con la naturaleza e induce a pensar en la conciencia vívida del monismo. Todo es uno.

La cita siguiente es significativa para subrayar la anterior.

---

11 Güiraldes. R. “Lo efímero de la obra humana”, En Gouda, Ramachandra . Op. Cit. pp. 69.

12 Güiraldes R .*Sociales* en Gaouda, Ramachabdra, Op. Cit. pp. 45.

13 Textos sapienciales del hinduismo.

14 Ruiz, Horacio. *Crisis y misticismo latente en. Proa*, Mayo-Junio. Argentina 2000. pp. 24.

“Los grandes *razonamientos* son inútiles, razonar es bueno como medio, no como fin; es una fuerza que se debe emplear en segundo término.”<sup>15</sup>

Intuye que la realidad múltiple y fenoménica es también la *Realidad, Eso*, como lo enseñan los textos upanishádicos.<sup>16</sup>

Estas son palabras de Ricardo Güiraldes:

“¿Existe en nosotros una fuerza magnética de índole idéntica a la luz de la fuerza latente y activa de nuestro mundo? Si es así, la iluminación y el nirvana son naturales como más no pueden serlo. Todo está en saberse poner en estado receptor”.<sup>17</sup>

Ricardo Güiraldes, tal vez en un destello contemplativo, aprehendió destellos de la divinidad. La armonía fue otra de sus constantes búsquedas y análisis. La relación con el aquí y ahora.

“Preguntarse cuál es el sentido y la significación del mundo es querer mejorar, si no en entendimiento, por lo menos en percepción de grandes armonías, amores y aspiraciones.

“De un entendimiento más generoso del universo puede nacer todo un nuevo orden de ideas, de bienestar social, de comprensión, de inteligencia y de arte.”<sup>18</sup>

“Los animales y plantas están regidos por leyes semejantes, las piedras viven de movimientos diversos, los astros giran atraídos y guardados a distancia por fuerzas de atracción y repulsión, la electricidad se manifiesta por el encuentro de los que llamamos polos sur y norte. ¿No es todo esto una prueba de que algo mayor nos rige y construye otras formas de armonías más perfectas?”<sup>19</sup>

La armonía planetaria evoca el concepto de *Dharma*, la Ley Universal, en la cual todo el universo debe concordar. El cosmos, el mundo y el hombre se deben a esa armonía, base indispensable para el imperio de la justicia en el mundo. La comprensión de estos fundamentos es la iluminación.

Pareciera que Güiraldes es un explorador que, en los laberintos de la vida, anhela encontrar la esencia común a todas las cosas. El autor intuye que lo trascendente es inmanente al hombre y únicamente es posible captarlo en un estado de conciencia superior, en el profundo silencio.

Güiraldes afirma:

“Como es abajo es arriba...”

“Como es en lo pequeño es en lo grande”

---

15 R. Güiraldes. *Prólogo Para Un Libro Afilosófico*. En Gouda, Ramachandra Op. Cit. pp. 16.

16 Textos del alto contenido metafísico de alrededor del sigloVIII A.C.

17 Cita de Brandan Caraffa en *Güiraldes inédito*. En Gouda Ramachandra. Op. Cit. pp. 11.

18 Güiraldes, R. *Concepto del mundo*, en Gouda Ramachandra. Op. Cit. pp. 18.

19 *Ibid.* p. 19.

En esta breve sentencia, Güiraldes evoca, sin decirlo explícitamente, una de las grandes enseñanzas del Corpus Upanishádico:

“Todo esto es en verdad Brahman”<sup>20</sup>

Todo es parte de la misma esencia, por eso como es abajo es arriba, interpretando el micro y el macrocosmo analógicamente. No existe diferencia entre la inmensidad del universo y el hombre, como tampoco en la sociedad puede haber diferencia entre los que gobiernan y los gobernados. Postulados que serán guía político-religiosa de Gandhi.

El microcosmo es igual al macrocosmo, de ahí la idea del Dharma como principio de armonía y justicia, de Orden Universal. Esta concepción es destacada en los textos espirituales.

“Como es en lo pequeño es en lo grande” Afirmó Güiraldes.

Esa esencia intuita por el alma, para el hinduismo es el *Atman*<sup>21</sup>. Un texto de la India afirma:

“Mi *Atman*, que está en el interior de mi corazón, es más pequeño que un grano de arroz, que un grano de cebada, que un grano de mostaza, que un grano de mijo; mi *Atman*, que está en el interior de mi corazón, es más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que los mundos.

Mi *Atman*, de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, que abarca todo silencioso, indiferente – mi *Atman* que está en el interior de mi corazón, es Brahman”<sup>22</sup>.

La gran enseñanza del *Advaita Vedanta* (concepción monista de la Realidad) nos dice: *Atman* es *Brahman*, el Absoluto Incondicionado.

Ricardo Güiraldes presentó la relación de identidad entre lo de abajo y lo de arriba, que a la vez está en igual correspondencia entre lo pequeño y lo grande. En esto ha tratado de establecer que la Esencia única está en todos y en todo, que, a mi criterio, es lo que quiso significar tan escuetamente el autor de *Don Segundo Sombra*.

Brandan Caraffa dice en *Güiraldes Inédito* que el novelista argentino busca ‘apoyo en la luz oriente’, con lo cual coincido plenamente, aunque a la vez me permitiría afirmar que la delicada intuición de Güiraldes es de igual forma innata en su propio ser, como lo traslucen sus palabras.

Es posible captar en un acto místico la Realidad que nos incluye y nos contiene. Los extensos campos y la soledad de las inconmensurables tierras son una invitación a la introyección. Así lo expresa:

---

20 *Chandogya Upanishad*, 3,14.1.

21 Frecuentemente traducido como alma.

22 *Chandogya Upanishad* 3. 14, 3, 4.

“No me impresionan los hechos ni temo por mi timidez o mi ineptitud, pero la significación del hecho me parece como algo superior, como un momento de transustanciación sagrada en que cumpla una fatalidad impuesta que me eleva a un misterio ante el cual mi cuerpo, como mi poder sensorio, comulga alumbrándose de una divinización sobrehumana”.<sup>23</sup>

Los hábitos del pensamiento hindú exhalan el sentir de Güiraldes.

Los textos sapienciales nos enseñan que en el estado de éxtasis el ser reconoce su unidad esencial, y Güiraldes lo refrenda con la expresión ‘transustanciación sagrada’: es anular lo disperso de la mente al alcanzar la concentración total que conduce a la Unidad. Es en lo interior donde se produce la alquimia. Nos habla de ‘divinización sobrehumana’, fórmula clave que se expresa en la muy conocida aseveración, *Eso eres tú*.<sup>24</sup>

El análisis del párrafo citado es el fruto de una labor de investigación, pero el valor de la expresión del poeta está avalado por su propia experiencia y su exteriorización en un metalenguaje que llega y lanza al lector a una comprensión profunda y transformadora de la propia visión de la vida.

## Gandhi. Un modelo virtuoso

En *Crisis y misticismo latente en Ricardo Güiraldes*, Horacio Ruiz, citando al escritor, dice:

“La guerra fue una tortura moral grande y el derrumbe de muchas ilusiones”<sup>25</sup>

Güiraldes la expresó sin sutilezas:

“Las características del futuro y de grandes conflictos parecen estarse perfilando ya en la tensión de relaciones entre Gran Bretaña, prototipo del criterio colonizador de Europa, y Rusia, prototipo del sectarismo social negativo. Ambas tendencias persiguen fines utilitarios: una la de conservar su poderío material, otra la de apoderarse de él.

Dije una vez en París, entre un grupo de discutidores que deseaban encontrar razonando el camino de la paz futura entre los pueblos: “*O Europa cambia de civilización o cae en un nuevo maremagnun de sangre*.”<sup>26</sup>

Añade:

“La guerra ha sido la más brutal e innoble de las desgracias para el hombre y es de esperarse, es de desearse, que toda aquella sangre, aquellos

23 Güiraldes. R. *Concepto de mundo*, en Gouda, Ramachandra, Op. Cit. pp. 20.

24 *Chandogya Upanishad*. 6. 13. 3

25 Ruiz, Horacio, *Crisis y misticismo latente en Ricardo Güiraldes*. Proa. Op. Cit. pp. 41. Mayo-junio 2000. Cita de *El Sendero*. Publicación póstuma de 1932.

26 Güiraldes. R. *Balace de la Guerra*. En Gouda, Ramachandra, Op. Cit. pp. 4 (La letra cursiva es original del texto).

huesos, aquellas sensibilidades e inteligencias desmigajadas por la ciencia torpe, florezcan en un futuro. De lo contrario la humanidad podría renunciar a lo que llama su civilización arguyendo que ciencia y cultura son más viles que zarpa y astucia”.<sup>27</sup>

La guerra, como hemos visto, deja las más hondas grietas entre los pueblos; por ello Güiraldes resalta la importancia de la hazaña de Gandhi.

La atrocidad de la guerra queda plasmada en varios escritos del autor de los pagos de Areco<sup>28</sup>; esto hace que vislumbre en Gandhi al precursor de un futuro promisorio.

El Mahatma pudo armonizar la espiritualidad y la acción política.

Lo impresiona su fortaleza y humanismo, cualidades pocas veces vista en la historia de los señores del poder y ellas son percibidas por Güiraldes en el sabio indio.

En estas regiones al sur del continente americano Gandhi era poco conocido. Su empeño y logro fueron superficialmente entendidos en un país aficionado a la trivialidad especialmente en las esferas más altas de la sociedad, que como bien lo reconoce Güiraldes, exiguamente podía captar la importancia de la gesta histórica de Gandhi.

No se puede desconocer en Gandhi sus condiciones de estrategia y estadista sin dejar de ser un hombre de profundo espiritualismo. Fue consciente de la realidad histórica y política de su país y de la potencia del Reino Unido y de su aparato bélico, pero el país de las grandes enseñanzas y tradiciones tuvo el “arma” de la fuerza del espíritu a la cual supo apelar Gandhi. La potencia incomparable del alma de su pueblo.

Esto no pasa inadvertido a nuestro escritor.

“Gandhi, el único hombre que ha hecho política tratando de salvar lo noble y espiritual de su nación, contrariamente a todos los demás que en momentos de apuro, aunque hablen de espíritu, de principios o de generosidad, tratan de salvar la caja de fierro del boliche y dejan quemar los libros, pide a Dios para su nación el honor del sacrificio en aras de la felicidad humana”<sup>29</sup>

Los textos de política y estrategia en la India no dejan lugar para la compasión, la solidaridad. El hombre siempre ha buscado con afán el poder sin piedad ni disimulo, haciendo uso de los métodos más aberrantes y voraces.

El Mahabharata dice:

---

27 *Íbid.* pp.47

28 San Antonio de Areco fue uno de los lugares donde más tiempo residió R.G. Aún se mantiene su estancia llamada 'La Porteña'.

29 Güiraldes. R. *Semblanzas de nuestro país y otros escritos*. En Gouda Ramachandra Op. Cit. pp-57-58.

“La fuerza está por encima del derecho; el derecho procede de la fuerza; el derecho se sustenta en la fuerza, como los seres vivos en el suelo. Así como el humo sigue al viento así el derecho sigue a la fuerza”<sup>30</sup>

“Sé como la garza al calcular tus ventajas; como el león al atacar; como el lobo al despojar; como la liebre al huir”<sup>31</sup>

Pocos tienen la fortaleza, la convicción y la constancia para defender sus ideales. Esa fue la decisión de Gandhi y el reconocimiento que de ello hace Güiraldes.

Güiraldes afirma:

“Gandhi quiere ante todo que su pueblo tenga un alma de generosidad, de verdad y sacrificio para lo que no es espiritualmente esencial. A esta alma espiritual, que es la parte de Dios de un pueblo, debe responder el arma de una voluntad bien ejercida. Bajo esta voluntad, la inteligencia debe construir un razonado sistema de gobierno (no se trata aquí de los cuatro señores que pueden pavonearse en sus títulos ni de las ventajas materiales que puedan sacar de la situación), que responde a los básicos principios morales intuitivos por el alma.

Bajo esta misma voluntad, puesta de acuerdo con el sistema elaborado, debe llegarse a la acción. Nunca los resultados de la acción, ni el sistema de gobierno, deben deformar los principios básicos, sino modificarse ellos mismos y tomar virtudes más prácticas para transformarse ellos mismos.

Así es difícil equivocarse y se marcha con el arma formidable de una fuerza centrada y coherente.”<sup>32</sup>

Este texto sobre el sabio indio, Güiraldes, según mi apreciación, resume muy escuetamente algunos de los conceptos principales de su entendimiento de la India encarnados en la figura del Mahatma.

En Argentina solo se sabía de sus ayunos y de la marcha de la sal como nos hace saber Adolfo de Obieta, también admirador del libertador indio, en un artículo publicado en el diario *La Prensa* del año 1948.

Güiraldes, comprometido con el destino de su tierra, ve en Gandhi, un iniciador de una Nueva Era. Fue una esperanza frustrada, lo que no aminora la importancia de la gesta ni del arquetipo del hombre digno que puede realizar una epopeya en el marco de los parámetros de la ética.

Si ‘Todo en verdad es Brhman’, la sensibilidad social de Gandhi, basada en la gran enseñanza, afirmó como uno de los principios de su misión que debía abolirse la división en castas, expresión de leyes sociales tal vez las más severas

30 Mahabharata. 12.134, 5-7. La gran épica india.

31 Ibid. 12.56.21

32 Güiraldes, R. *Semblanza de nuestro país*. ‘Un político Lírico’, En Gouda, Ramachandra. Op. Cit. pp. 59-60.

que rigieran en la sociedad hindú. Proclamó la igualdad de todos los hombres, aun de los intocables.

Denunció la intocabilidad como una enfermedad del sistema a pesar de todas las afirmaciones que se invocan en nombre de la tradición (Sánscrito *Smirti*) y las elaboradas explicaciones de los Pandits. Aseveró que el régimen de castas era un deshonor en el Hinduismo, le era dificultoso entender que aquellos que habían sido relegados todavía permanecieran fieles a su religión.

“La campaña de Gandhiji en contra de la intocabilidad es un gran servicio que le ha hecho al Hinduismo”.<sup>33</sup>

Abogó vehementemente por la igualdad social y los derechos de las mujeres. De acuerdo a sus convicciones, el casamiento entre criaturas, el mantenimiento forzoso de la viudez y la institución de las *Devadasi* eran tan nocivos como la división en castas en la sociedad. Afirmó que tanto las hijas como los hijos debían tener la misma jerarquía en la familia.

Señaló que las disparidades de sexo indican una diferencia en la función y no en la categoría. La mujer es un complemento del hombre, no un ser inferior. Añadió que si la no-violencia es la ley de nuestro ser, el futuro es con la mujer en situación de paridad.

Gandhi defendió con convicción y esfuerzo constante los derechos del pueblo que también tenía un deber que cumplir.

En la India, el deber personal (Sk. Svadharma) es un principio ineludible, es la obligación de uno consigo mismo, el cumplimiento de su deber.

Enseña la *Bhagavad Gita* que es mejor cumplir el deber que a cada uno le corresponde aunque sea imperfectamente, que realizar el de otro con excelencia. Cada ciudadano debe desempeñar su rol y la sociedad no está exenta del suyo en forma colectiva.

La clave medular en la actuación de Gandhi es resistencia activa no violenta (Sk. *Ahimsa*), que la fundamentaba en una sólida base de sacrificio y sufrimiento, para combatir la injusticia.

Según Gandhi, un satyagrahi no debe temer ni el encarcelamiento ni la deportación. No debe tener miedo de ser necesario aún en las más nefastas circunstancias.

Dolorosas experiencias exige la libertad. El esfuerzo de la gente, basado en la paciencia y constancia, corresponde que sea cadenciosamente acompañado por los de arriba, el gobierno, aquellos que detentan el poder, no para el usufructo personal.

Güiraldes manifiesta en forma tajante que el sistema de gobierno debe estar fundado sobre principios morales básicos.

---

33 Sharma. D. S. *Hinduism Through the Ages*. Bharatiya Vidya Bhavan. Bombay.1973. pp. 194.

El “arma” adecuada para implementar la justicia es la voluntad, la cual tenía en abundancia Gandhi, y esa fuerza debe ser coexistente con la inteligencia, ambas consecuentemente son reflejos de la Verdad. El esfuerzo y voluntad puestos al servicio de la inteligencia son los que necesariamente deben cimentar una forma de gobierno

La decisión en lo referente al modelo de gobierno debe ejecutarse teniendo los principios y valores como fundamento inmutable en actos que den testimonio de ello.

Estos conceptos desgranados, por Güiraldes en breves palabras, conllevan todo lo que fue la actitud del Mahatma, quien no se consideró un reformador político, sino que se presentaba como un hombre de fe. Ahí estriba la gran diferencia, su intención fue elevar la política al nivel de la religión.

El procedimiento que conduce a buscar su logro es la no-violencia (sk. *ahimsa*), el objetivo es la Verdad (sk. *Satya*). La constancia debe ejercitarse en el seguimiento permanente del objetivo único hasta que este sea alcanzado.

Pero para el sabio indio *ahimsa* y Verdad están íntimamente relacionadas y son difíciles de separar. Método y objetivo se unifican teniendo en cuenta lo reflexionado anteriormente para el Mahatma, la Verdad, *Sat*, es Dios.

*Ahimsa* implica una actitud benevolente de pensar y actuar, es más que no violencia,. La cooperación, el amor y la armonía deben tomar el lugar de la competencia y la guerra por la existencia. *Ahimsa* es coraje e imperturbable fuerza espiritual, es el objetivo hacia donde toda la humanidad debe dirigirse casi naturalmente. La limitación de nuestras pasiones debe ser ‘nuestra ley’.

Gandhi, para fortalecer su voluntad, practicó el *brahmacharya*, que significa autocontrol físico y mental, también abstinencia sexual para el logro de la autorrealización individual.

El *Satyagraha* fue otro de los símbolos de su emprendimiento, la aparente resistencia pasiva en realidad es activa, pero no violenta, es reivindicativa de la Realidad.

La desobediencia civil implica la no-violencia y la no-cooperación; para llevarse a cabo, estas acciones, deben haberse utilizado con anterioridad todos los medios posibles de disuasión. El efecto que se logra es que la falta de cooperación del pueblo ante un mal gobierno paraliza toda acción oficial. Esa deliberada toma de decisión trae aparejada la elección y voluntad de aceptar las sanciones correspondientes.

Solo grandes convicciones pueden encarar grandes desafíos. Esa era para Gandhi la fuerza de la Verdad.



Definió su vida en la actividad como enseña la *Bhagavad Gita*, con la muy especial connotación del desapego 'al fruto de la acción'. Sin esperar recompensas.

Su esfuerzo no fue alcanzar el poder, por eso lo detentó como pocos dirigentes lo hicieron a lo largo de la historia, con dignidad y altruismo.

El Conocimiento es Poder, afirman los textos de la sabiduría hindú y Gandhi buscó la Verdad, *Sat*, que a la vez es el conocimiento liberador.

Güiraldes afirma que en base a estas enseñanzas es difícil equivocarse y el alma es una fuerza centrada y coherente, la mejor arma.

El emprendimiento de Gandhi obtuvo su meta en la India, logró la liberación del colonialismo del Reino Unido, con una estrategia nunca empleada anteriormente. El fin fue un gran logro, en la dimensión más profunda de la palabra. Lamentablemente, la Nueva Era que vislumbró Güiraldes luego de la gesta ejemplar solo quedó como una utopía, un horizonte de esperanza, en pos del cual la humanidad puede y debe guiar sus pasos. El modelo no cundió en el mundo, pero permanecerá Gandhi como arquetipo viviente del monarca universal (*sk.Cakravartin*).

Desde la transmutación interior el cambio es posible, esa fue su gran propuesta.

¿"Qué importa esa mísera fracción de tiempo en el tiempo mismo?" Como afirmó Güiraldes, el tiempo es efímero.

Los sucesos y sus protagonistas se esfuman en el devenir de la historia, Aunque la memoria es frágil, Ghandi permanecerá como testimonio de una proeza heroica posible.

Destellos de la India iluminaron el corazón y la mente de Ricardo Güiraldes.

## Bibliografía

- Chennakesavan, Sarasvati. *A Critical Study of Hinduism*. Motilal Banarsidas. Delhi. 1980.
- Doctrinas Secretas de la india. Upanishads*. Tr. Fernando Tola Barral Editores. 1973 Barcelona.
- Gandhi, Mohandas Karamchand. *Autobiografía de Gandhi*. Tr. Manuel Guerra. Ed. Kraft. Buenos aires. 1956
- Gouda, Ramachandra "Así pensó y escribió Ricardo Güiraldes" Antología de Cuadernos con Memoria 2 y 2.1. 2001. Argentina.
- Indian Horizons, Especial Issue. *Gandhi 125 years*. Editor B.R.Nanda. Vol. 43. Nº 4. Indian Council for Cultural Relations. 1994
- Kautilya's Arthashastra*, Tr. By DR. Sahamashastri .R. Printind and Publishing House Misore. 1987.
- Kovadlof, Santiago. "Una experiencia de fe" en *India*. Año XX. Nº 80.marzo 2003. Argentina
- La ciencia del Brahman. Once Upanishads Antiguas*. Tr. Del sánscrito Ana Agud y Francisco Rubio. Trotta. Ediciones de la Universitat de Barcelona. Pliegos de Oriente. 2000.

*Mahabharata*. <http://www.sacred-texts.com/hin/maha/index.htm>

Mahatma. *A Golden Treasury of Wisdom- Thoughts & Glimpses of Life*. Compiled, edited and Published by Sri Meghshyyam Bhavan T. Ajaonkar. Executive Secretary, Mani Bhavan Gandhi Sangrahalaya. Mumbai. India 1995

Mahadevan, T M P. *Invitation to Indian Philosophy*. Arnold-Heinemann Publisher. Private limited. New Delhi. 1974

*Obras completas* de Mahatma Gandhi. <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>

*Proa*. Edición especial dedicada a Ricardo Güiraldes. Mayo-junio 2000 N° 17. Argentina

Sharma. D. S. *Hinduism Through the Ages*. Bharatiya Vidya Bhavan. Bombay.1973.

# Una visión narrativa del mundo europeo en *Los cautivos* (1972), de Julio Ramón Ribeyro

Antonio González Montes  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*  
agonzalm@ulima.edu.pe



## Resumen

En los cuatro relatos que pertenecen al libro *Los cautivos* (1972), de Julio Ramón Ribeyro, un narrador en primera persona, pero con distintas roles en el mundo de la ficción, recrea sucesos desarrollados en distintos espacios del mundo europeo. El objetivo de este artículo es analizar al narrador, culturalmente ajeno a dicho mundo, pero cuya interesante visión nos permite conocer historias patéticas con las armas de una aguda observación.

**Palabras claves:** Julio Ramón Ribeyro, *La palabra del mudo*, *Los cautivos*, cuentos peruanos.

## Abstract

In these four tales belonging to the book *Los cautivos* (1972), of Julio Ramon Ribeyro, a narrator in first-person, but with different roles in the world of fiction, recreates events developed in different spaces of the European world. The narrator is culturally alien to this world, but offers an interesting and well captured artistically vision.

**Keywords:** Julio Ramón Ribeyro, *La palabra del mudo*, *Los cautivos*, Peruvian stories.

## “Te querré eternamente”<sup>1</sup>

Este relato, el primero en orden de aparición, es una curiosa historia contada por un narrador homodiegético en primera persona. En otras palabras, el personaje que evoca la anécdota lo hace en calidad de testigo de hechos y de

---

1 “Te querré eternamente”, p. 93. La paginación corresponde a la edición de *La palabra del mudo*. *Cuentos 1952 / 1993*. II. Lima, Jaime Campodónico Editor, 1ª. Edición.

personajes que tiene oportunidad de observar durante un viaje en barco que se ha iniciado en Europa y que se dirige hacia la costa del Pacífico, hasta Chile, aunque el final del cuento coincide con una parada en Panamá. Como sabemos, los textos del libro *Los cautivos* desarrollan sucesos vividos o conocidos, siempre, por un narrador en primera persona, protagonista, coprotagonista, testigo o personaje secundario de la historia que recuerda y que tiene como escenario alguna ciudad o lugar europeo.

“Te querré eternamente”, en cierto sentido, es una excepción porque si bien el barco ha partido de Europa, todos los hechos evocados no ocurren en una ciudad, sino en el espacio de la nave que recorre puntos geográficos conocidos: Gibraltar, Islas Canarias, etc. En cuanto a lo temático, este texto comparte, con algunos otros, la singularidad y curiosidad del episodio, que es protagonizado por un personaje innominado y a quien el narrador descubre como uno más de los pasajeros y al que a falta de un nombre, lo llama “el enlutado”, por el color oscuro de su vestimenta, pero este detalle visual deviene obsoleto por los cambios que vive dicho personaje y que son el centro de interés de todo el texto.

Visto en perspectiva, el propio título del relato tiene un carácter paradójico e irónico, porque uno de los temas más importantes es el del amor más allá de la muerte que parece profesar el enlutado, aunque esta opción es abandonada por el practicante para asumir una posición contraria. Nos explicamos: el narrador, que es un viajero más y tiene la particularidad de ser muy observador, llega a descubrir, después de algunas averiguaciones, que el enlutado, que viaja en primera clase, mientras el narrador lo hace en segunda clase, lleva como parte de su equipaje, en las bodegas del barco, el cadáver de su esposa en un ataúd, al que visita todas las noches, en compañía de un marinero viejo, como lo llama el narrador. Para ello, el deudo baja, con autorización del capitán hasta aquel lugar, y se hace acompañar por el citado marinero. También llegamos a saber que el enlutado retorna a su país, Chile, después de 30 años de permanencia en Europa, y su propósito es enterrar a su esposa y luego esperar la muerte.

Estas informaciones que el narrador obtiene del propio enlutado parecen probar que este ha amado mucho a su difunta esposa y por ello la está acompañando en su último viaje, con la idea de que también él se siente cercano a la muerte. Incluso esta inclinación necrofilica del viudo se ve confirmada por el propio narrador, cuando este que lo ha seguido hasta el lugar donde está el ataúd escucha decir al chileno que el capitán lo ha autorizado a subir el cadáver hasta su propio camarote, operación que se realiza con el auxilio del marinero. En principio, los designios del viajero de primera clase parecen en camino a cumplirse, tal como él lo ha establecido.

Però en el transcurso del viaje se van produciendo grandes cambios, sea por el simple transcurrir del tiempo, por la variación de las condiciones climáticas

y también porque las paradas del barco en ciertos lugares, en particular en las islas Canarias, dan oportunidad a que suban nuevos pasajeros, los cuales se integran, de modo natural, en el desarrollo de los sucesos. Y así, por ejemplo, después de haber recalado en Tenerife y de haber avanzado en las aguas del Atlántico, el narrador descubre que el enlutado ha abandonado el color oscuro de su vestimenta y ahora luce un atuendo de color rojo. De momento no encuentra explicación a este súbito cambio.

El conocer a un aceitunero andaluz, de buena posición, que subió en Tenerife y viaja en primera, le permite al narrador descifrar el enigma del abandono del luto por parte del viudo. El aceitunero le confirma a su flamante amigo que en primera no viaja ningún enlutado, y que él se ha hecho amigo de los 15 pasajeros y por ello puede asegurar lo que le ha dicho al narrador.

Otro suceso importante en la historia es la celebración de la fiesta ecuatorial “a mitad del Atlántico”. El narrador manifiesta conocer esta costumbre y no le convence su carácter ficticio, pese a ello decide participar como espectador “porque estas festividades favorecen una efímera promiscuidad de cubiertas, en la cual sería inevitable tropezarme con el enlutado”. Como vemos, su centro de interés consiste en seguir a su personaje para ver qué hace este.

Siguiendo su función de observador tiene ocasión de presenciar el desarrollo de la fiesta ecuatorial y allí comprueba que su amigo ocasional, el olivero andaluz, ha sido elegido “rey Neptuno” y en esa condición recorre el barco ataviado con símbolos de su condición de rey. Lo acompaña un cortejo de beldades, pero entre ellas “se notaba la presencia de una mujer cuarentona cuya elección debía haber sido fruto de un vergonzoso avenimiento”. Todos los demás participan en la celebración y entre ellos, el narrador distingue al enlutado, “dando saltitos y aplaudiendo”, esta vez vestido de blanco, “deportivo en sus sandalias, frenético bajo su gorra” y con una apariencia de alegría desbordante, la cual contrasta con la figura de hombre triste y abatido con que lo conoció el narrador.

Las celebraciones continuaron a lo largo del día, cada vez más desbordantes y bulliciosas e incluyeron una serie de juegos que suelen realizarse en ocasiones festivas como estas. En una de esas competencias “desprovistas de sentido”, según el parecer del observador que cuenta la historia, el “grave enlutado” participó voluntariamente llevando “entre los dientes una cucharita donde bailaba una bolilla, tratando, confundido entre una docena de jovencitos, de llegar a la meta sin que su preciosa carga se cayera”. En suma, el protagonista ha sufrido un proceso de transformación que debe tener alguna causa, y eso es lo que nos revela el siempre acucioso narrador.

Nos dice que en búsqueda de su personaje, aprovechó la confusión reinante y en la noche se filtró “hasta primera para presenciar el baile de disfraces”. Y allí lo

ubicó. Veamos cómo lo focaliza: “Estaba allí, vestido de pierrot, bailando con una especie de cetáceo, en la cual reconocí a la más vieja de las deidades marinas”.<sup>2</sup> Sin concluir el baile, la pareja de veteranos amantes se alejó del lugar y dio rienda suelta a efusiones de cariño y a otros gestos que el narrador juzga ridículos.

Dados estos hechos, el final de la historia se torna previsible, y por ello el observador implacable renuncia a seguir a su protagonista y nos cuenta los detalles postreros del romance basándose en dos fuentes: el olivero andaluz y el marinero tatuado. El primero le cuenta que el enlutado “y la jamona que subió en Canarias” vivían unos amoríos que eran insoportables para los demás pasajeros de primera. A su vez, el marinero le informa que el enlutado no solo hizo que el ataúd fuera “restituido a bodegas”, sino que obtuvo autorización del capitán para “arrojar el féretro al mar”, y ello ocurrió un poco antes de llegar a Panamá.

Al llegar a este lugar, “los enamorados descendieron para casarse y retornar a Europa, con la esperanza de que tal vez comenzaba para ellos el eterno amor”. Así concluye este curioso relato de Ribeyro, con una historia muy humana, y en la que, como casi siempre, están presentes la vida y la muerte, los dos límites en los que transcurre la azarosa y misteriosa existencia de los hombres y las mujeres, que se aferran a la vida y tratan de luchar contra la muerte, de múltiples formas. El enlutado encarna el caso de un personaje que es vencido por aquélla (su esposa fallece) y se resigna a esa derrota (va a Chile a enterrarla y él a morir). Pero el azar le brinda la oportunidad de enamorarse y así se toma la revancha y renuncia a morir y decide empezar una nueva vida.

El barco es, como ha señalado la crítica, una suerte de metáfora de la existencia humana porque en la nave, los seres humanos, al igual que en tierra firme, sobrellevan sus días con altas y bajas. Se relacionan, se acercan, se alejan, sufren, se divierten, etc. También hay una estratificación social, pues no todos viven-viajan con las mismas comodidades. Unos disfrutan de mayores comodidades y son protagonistas, mientras otros son solo ayudantes, acompañantes u observadores, como el propio narrador. Aunque la función de este último es muy importante: gracias a él, la suma de hechos que ocurren se convierten en una secuencia con sentido y en una trama interesante para los lectores.

### “Bárbara”<sup>3</sup>

Esta singular historia está a cargo de un narrador autodiegético, en primera persona y comienza con una referencia a “la carta de Bárbara” que el citado personaje conservó durante diez años “con la esperanza de encontrar a alguien

---

2 Ibídem, p. 102

3 “Bárbara”, p. 103.

que me la tradujera”, porque la misiva estaba escrita en polaco y su destinatario solo dominaba el español y el francés. Pero un buen día renunció a dicha esperanza y la destruyó y por ello “nunca sabré qué cosa me decía en esa carta escrita en polaco”.<sup>4</sup>

En realidad, la carta que el narrador nunca leyó era el único y último testimonio de la curiosa relación que vivió en “Varsovia, años después de la terminación de la guerra”<sup>5</sup>, con una joven polaca de nombre Bárbara. Como en todos los relatos de *Los cautivos*, el protagonista procede de Sudamérica (no se especifica si es peruano, como en otros casos) y está en la capital de Polonia donde se realiza un congreso de la juventud que reúne a unos “treinta mil muchachos”. Nos parece muy ilustrativa la opinión que el narrador, en tanto tal, expresa acerca del significado que se les atribuía a esos congresos. Veamos lo que piensa:

“Éramos ilusos entonces y optimistas. Creíamos que bastaba reunir a jóvenes de todo el mundo en una ciudad, hacerlos durante quince días pasear, conversar, bailar, comer y beber juntos para que la paz se instaurara en el mundo. No sabíamos nada del hombre ni de la historia”.<sup>6</sup>

Ese es el contexto en el que se conocen los dos protagonistas de esta historia contada desde la perspectiva del joven que conoció a Bárbara, y a la que describe así: “Tenía la cabeza perfectamente redonda y dorada y era pequeña, ágil, fina y de un perfil tan delicadamente dibujado que daba miedo mirarlo con insistencia”. Los jóvenes, a pesar de las dificultades idiomáticas, pues no manejan una lengua en común, llegan a entenderse con la ayuda de los gestos y se convierten en enamorados.

Este avance entusiasma al joven y lo anima a buscar la consumación sexual de la relación, como lo hacían sus demás compañeros, quienes en las reuniones nocturnas contaban a los demás sus hazañas eróticas con las jóvenes que habían conquistado. En cambio, el narrador demoraba en el logro de su propósito erótico. Pero sus anhelos se vieron alentados porque Bárbara, con ayuda de gestos que incluían tocarse su falda y levantar la basta “hacia sus rodillas” consiguió construir un mensaje que el narrador interpretó de este modo: “vivo fuera de la ciudad, iremos a mi casa un día, hay que tomar un tren”.

El joven protagonista estaba convencido de que Bárbara también quería tener relaciones íntimas con él y por eso lo invitaba a hacer ese viaje hasta su casa. Finalmente los jóvenes partieron entusiastas y llegaron hasta “un pueblecito donde Bárbara me hizo descender”. Desde la estación donde los había dejado el tren tomaron unas bicicletas y pronto estuvieron en la casa de la jo-

---

4 Ibídem, p. 105.

5 Se refiere a la llamada Segunda Guerra Mundial que duró desde 1939 hasta 1945.

6 “Bárbara”, p. 105.

ven. El narrador evoca el ingreso a la vivienda y el recorrido que hicieron hasta llegar al dormitorio donde se supone que se realizaría el encuentro amoroso en aquella cama estrecha, pero que tiene un gran significado en ese momento, como lo comprueban las siguientes palabras del joven: “Una cama. ¡Qué largo había sido el camino para llegar desde nuestro primer encuentro hasta ese pequeño espacio, tan escueto como una tumba, pero tan suficiente, donde al fin nuestros cuerpos hablarían un idioma común!”<sup>7</sup>

La ilusión por la inminencia del momento íntimo continúa para el narrador porque “Bárbara se quitó el vestido y avanzó hacia la cama, pero en lugar de tenderse en ella la contorneó y se precipitó hacia un enorme ropero, hablándome en polaco, sin preocuparse en que yo la entendiera y abrió bruscamente sus puertas”.<sup>8</sup>

A partir de ese momento, Bárbara tomó la iniciativa pero no para seducir al joven sino para realizar una sesión de exhibición de la media docena de faldas que guardaba en su mueble. Se tomó tan a pecho su tarea, que exigía a su sorprendido acompañante que compruebe la calidad de la tela o de los diseños de las prendas. Concluida la sesión, Bárbara buscó la aprobación del observador y no se sintió enteramente satisfecha sino cuando este hizo el siguiente comentario:

“–Bonitas faldas –añadí–, lindas, molto bellas, beautiful, muchas faldas, lindas faldas”.

Para Bárbara, el objetivo del viaje hasta su casa se había cumplido plenamente, por lo cual después de extraer una blusa de su ropero y de ponérsela le comunicó a su compañero que debían retornar a Varsovia. Y en efecto, lo hicieron de modo veloz, desandando todos los lugares por donde habían pasado horas antes. Durante el retorno, la joven lucía contenta, mientras que el narrador, sin duda, se encontraba frustrado porque las expectativas de vivir una experiencia amorosa se habían esfumado de un modo risible y patético. Y luego de ese “chasco”, como lo llamaría Ribeyro, y terminado el congreso, todos los jóvenes “partíamos de vuelta a París”. Empero, Bárbara no fue a despedir a su amigo y solo meses después, este recibió la carta que diez años más tarde destruyó.

“Bárbara” es, pues, el testimonio de una experiencia amorosa frustrada, como ocurre en “Papeles pintados”, de este mismo libro, y en “Una aventura nocturna”, relato de otro libro de Ribeyro. Cf. González Montes, Antonio (2010: 176). Las ilusiones de tener un encuentro amoroso con una pareja a la que se desea se truncan y dejan al protagonista con una incómoda sensación de desencanto. Y en “Bárbara” esta desilusión es mayor porque se verifica en

---

7 “Bárbara”, p. 108.

8 *Ibíd.*, p. 108.



el dormitorio de la joven y al lado de la cama donde debía producirse la consumación sexual. Todo hacía pensar que los jóvenes gozarían de una intimidad satisfactoria, pero esta no se produjo porque la joven, en contra de lo que espera el narrador, se dedica a lucir sus prendas y parece ajena al deseo sexual que en ese momento, sin duda, invade al otro protagonista.

No es fácil encontrar una explicación a la insólita conducta de la joven en ese momento de clímax erótico, pero quizá su respuesta atípica se deba, en parte, a su pertenencia a otra cultura y a las dificultades de comunicación idiomática que son evidentes en varios pasajes del relato. Según Peter Elmore, se puede conjeturar que “el modelaje clandestino de Bárbara involucra cierta resistencia hedonista y fantasiosa frente a la ploma monotonía impuesta por el régimen stalinista” (2002:119).

Finalmente, y como dato escondido absoluto, queda el enigma de saber qué decía la carta escrita en idioma polaco que Bárbara envió algún tiempo después a su amigo. En esas líneas estaría la explicación de su inesperada conducta, aquel día, en su dormitorio, o ignorando aquel suceso que para el narrador fue frustrante, se referiría a otros asuntos que nada tenían que ver con “el modelaje clandestino” que realizó ante los sorprendidos ojos del narrador. No hay forma de saber qué mensaje le envió Bárbara a su eventual acompañante en aquel congreso de la juventud.

### “La piedra que gira”<sup>9</sup>

Este relato de Ribeyro tiene un narrador en primera persona que se acerca al autodiegético, aunque es más un homodiegético, es decir un narrador testigo que evoca una anécdota en la que el rol protagónico lo tiene un personaje llamado Bernard. Estamos ante un cuento fragmento porque los hechos abarcan algunas horas de un día cualquiera en que los dos personajes están en viaje de retorno, desde Suiza hacia Francia, en cuya capital (París) residen ambos y de donde habían partido a instancias de Bernard que invita y maneja el auto en el que hacen el recorrido de ida y de vuelta.

El narrador inicia su versión de los hechos dando cuenta de la detención súbita del auto que realiza Bernard en pleno viaje de retorno a París, adonde el primero esperaba llegar muy pronto porque estaba atacado por el frío y el hambre. Empero, a partir de la decisión del piloto, el auto abandona la ruta nacional y se interna por una carretera transversal, con destino a un pequeño poblado llamado Vézelay, donde ocurren los sucesos más significativos del relato, pues dicho lugar tiene un gran valor sentimental para Bernard y esto explica su propósito de desviarse de su destino para realizar una suerte de

---

9 “La piedra que gira”, p. 111.

peregrinación hacia un paraje y un objeto que poseen para él un valor especial, según veremos.

El narrador concentra su tarea en ir dando cuenta del recorrido que hace Bernard, de los diferentes lugares que van apareciendo conforme avanza el auto, y también reproduce los breves diálogos que sostienen los personajes acerca de los parajes por los que pasan. Una primera parada importante se realiza cuando llegan al pueblo mismo y permanecen durante algún tiempo paseando por la plazoleta y el templo. Cabe destacar la habilidad del narrador para transmitir la atmósfera de vejez, de soledad y de religiosidad que caracteriza a Vézelay<sup>10</sup>.

También es destacable la capacidad del narrador para recrear, en primer lugar, su actitud de curiosidad ante un sitio nuevo para él, y a la vez su perspicacia para advertir en la apariencia de Bernard un estado de ánimo especial que ha surgido a partir de su presencia en aquel pueblo al que ha querido regresar. Esto lleva al narrador a preguntarle si alguna vez ha vivido en ese pequeño poblado, pero el interpelado no contesta.

Luego de haber visitado la histórica catedral<sup>11</sup>, el piloto no da por terminada su visita y sigue internándose para encontrar el lugar que es el destino final de su recorrido. El narrador que observa la vacilación de Bernard con respecto a lo que está buscando ayuda, con una pregunta, a que su amigo verbalice el objeto que lo atrae por alguna razón que solo él conoce:

“-Pero, ¿qué buscas? –pregunté.

-Busco la piedra que gira.”<sup>12</sup>

En efecto, el relato nos muestra a Bernard en la misma actitud de tratar de ubicar aquel sitio donde está “la piedra que gira”. Lo interesante es que mientras va buscando la extraña meta enunciada en la expresión enigmática que da título al texto, el protagonista inicia una suerte de relato dentro del relato que tiene como protagonistas a su hermano Michel y al propio Bernard. La historia que ha comenzado a desenvolver este último ha ocurrido en el pasado, cuando ambos personajes estaban entre los 17 y los 14 años.

Con respecto a este relato que irrumpe dentro del que estaba evocando el narrador original que es el compañero de Bernard, hay que puntualizar que este segundo y súbito narrador también usa la primera persona y sin llegar a ser el protagonista, secunda muy bien a su hermano Miguel que es, finalmente, el personaje más importante de los sucesos que tienen como escenario

---

10 Vézelay es un pueblo pequeño, pero muy importante histórica y culturalmente. Era parte de la ruta de peregrinación hacia Santiago de Compostela.

11 La basílica de Santa María de Vézelay está considerada por la Unesco como patrimonio de la humanidad.

12 *La palabra del mudo*, p. 115.

a “la piedra que gira”. El interés histórico y sentimental del relato sobre los dos hermanos aumenta porque los sucesos ocurren durante la segunda guerra mundial. Agrega Bernard a su eventual narratario que “entonces nos habíamos refugiado en esta región. París estaba ocupado por los alemanes”. Y refiere una circunstancia en la que él cayó a una fosa, se dislocó el pie y su hermano Michel lo cargó y lo llevó a casa en un tramo de 12 kilómetros.

Con breves acotaciones del narrador principal, Bernard, el narrador subsidiario, sigue contando el relato sobre la época de la guerra y a través de su versión se trasluce que con el correr de los años, y cuando en 1944, su hermano tenía 17 y él, catorce, la atmósfera bélica se había acentuado en Vézalay y había obligado a los pobladores a reunirse, nada menos que en la famosa catedral, a la que también acudía Michel, mientras que Bernard iba a esperarlo para regresar a casa.

El relato acerca de las incidencias bélicas continúa a cargo del francés, a la vez que, a instancias de él mismo, el recorrido en auto continúa internándose cada vez más en lugares de más difícil acceso, hasta que finalmente llegan hasta un paraje al borde del río donde se encuentra el objeto que ha estado tratando de ubicar Bernard durante todos esos momentos desde que llegó Vézalay. El narrador principal, que nunca ha visto dicho objeto nos lo hace conocer y así apreciamos su singularidad:

“En una pequeña explanada se veía una enorme piedra piramidal que soportaba en su cúspide, yuxtapuesta, milagrosamente sostenida por alguna ley mecánica que ignoro, otra piedra plana y circular que con el viento parecía girar sobre sí misma”.<sup>13</sup>

Bernard no se limita a observar la piedra, como lo hace el narrador innominado, sino que la toca y hace una revelación que explica el porqué del deseo del piloto de volver hasta allí. Según su emocionada versión transcrita en la técnica del diálogo en ese sitio fusilaron a su hermano Michel “y a otros siete muchachos de la resistencia. Los disparos hicieron huecos en la piedra. ¿Ves? Mira, aquí se ven las huellas”.

La fuerza de la verdad que acaba de dar a conocer Bernard obliga al narrador principal a tocar la piedra que “estaba fría y mojada”. Empero este momento de unción creado por la evocación del sacrificio de un grupo de jóvenes, entre los que estaba Michel, se ve quebrado por otra confesión que hace el mismo Bernard y que se refiere al significado que también tenía aquel lugar algunos años antes que el de la inmolación de los 8 mártires de la guerra. Leamos lo que le refiere Bernard a su acompañante de ese día:

“-Pero antes, cuando éramos más chicos, Michel y yo veníamos aquí para otra cosa. Era nuestro escondite, nuestro lugar secreto. Veníamos, ¿sabes para qué?”

<sup>13</sup> “La piedra que gira”, p. 117.

Hice un gesto de ignorancia.

-Para masturbarnos. Nuestra primera esperma, la inocente cayó aquí. Y cayó también su vida. Así, placer y muerte se reúnen. Al lado de la piedra que gira”.

La escena final en que participan los dos personajes del relato está cargada de sentido en relación con el valor que Bernard le atribuye al “lugar secreto” y a “la piedra que gira”. Dicho valor que quizá él descubre por primera vez, se refiere a que un mismo espacio puede, en efecto, estar asociado a la vida (el placer) y a la muerte (el sacrificio de Michel y de los otros jóvenes). Y solo el viaje realizado en compañía de su amigo le ha permitido comprender y transmitirlo al otro.

De ese modo, el recorrido de Suiza a Francia se ve enriquecido con un pequeño viaje que posee todas las características de una peregrinación hacia un paraje, a la vez, profano y sagrado para Bernard. Y el narrador ha compartido esta experiencia crucial con su amigo francés y nos la ha transmitido con intensidad y destreza narrativa.

### “Ridder y el pisapapeles”<sup>14</sup>

Este relato tiene un narrador autodiegético en primera persona, aunque cabe precisar que en cuanto a la importancia de los personajes hay una suerte de sucesión: en gran parte del texto, el protagonista es el escritor Charles Ridder y en la última lo es el propio narrador. Como muchos otros cuentos de Ribeyro este también recrea una historia que se desarrolla en algunas horas de un día en que tres seres coinciden en “Blanken, un pueblecito perdido en una planicie sin gracia, cerca de la frontera francesa”, en pleno territorio de Bélgica.

La fábula, en el sentido aristotélico del término, es sencilla y consiste en la evocación del viaje que realizó el narrador desde la ciudad de Amberes hasta el citado Blanken y para ello atravesó “toda Bélgica en tren”. El propósito de ese desplazamiento era conocer al escritor Charles Ridder, cuyas obras habían sido leídas por el narrador “en la biblioteca de madame Ana (donde) cogí al azar un libro de Ridder y no lo abandoné hasta que terminé de leerlo”. En el texto se señala que Ana es ahijada del escritor y por eso ella acompaña al personaje que tiene el deseo de conocer y de expresar su admiración a Ridder.

A fin de aclarar el porqué de su anhelo de llegar hasta donde vive el escritor que lo ha deslumbrado, el narrador recurre a un flash back para explicar en qué ha consistido su experiencia de lector de los libros de aquél. Señala, mediante la técnica del resumen, que “durante un mes pasé leyendo sus obras”; las caracteriza como intemporales, con espacios difíciles de identificar y personajes

<sup>14</sup> “Ridder y el pisapapeles”, p. 119.

que exhibían una gran fortaleza física. E intentando una valoración final dice que “carecían de toda elegancia esas obras, pero eran coloreadas, violentas, impúdicas, tenían la fuerza de un puño de labriego haciendo trizas un terrón de arcilla”.<sup>15</sup>

Por lo expuesto en las expresiones anteriores del personaje cabe deducir que este es un lector y escritor y en tanto tal busca modelos para su propio trabajo creativo, del cual es una muestra el texto que estamos analizando en el que da cuenta de su encuentro con un hombre de letras, como él, y del suceso menor pero significativo que le ocurrió en su visita a Ridder.

Después de haber expuesto las razones que lo llevaron a visitar al escritor que vive en Blanken, el narrador retoma el relato de las incidencias del viaje y de las horas en casa del anfitrión. Del primero, es decir, del viaje, es relevante destacar la visión del mar que tiene el personaje un poco antes de llegar a la casa de campo. Además gracias a ese dato se hace manifiesto que el visitante es de otro país, quizá de otro continente. Leamos lo que escribe:

“No lejos distinguí un pedazo de mar plumizo y agitado que me pareció, en ese momento, una interpolación del paisaje de mi país. Cosa extraña, eran quizás las dunas, la yerba ahogada por la arena y la tenacidad con que las olas barrían esa costa seca”.<sup>16</sup>

Después de esta observación, el trabajo del visitante se concentra en hacernos ver las características de la casa como las del propio escritor. Para ello recurre a la técnica de la descripción y lo más interesante del uso de este recurso es que lo lleva a establecer una homología entre la apariencia física de Ridder y el perfil de sus obras. Si bien el que el escritor esté sentado no facilite la observación, el narrador se las ingenia para que sepamos cómo es el dueño de casa:

“Pude apreciar que era extremadamente fornido y comprendí en el acto que entre él y sus obras no había ninguna fisura, que ese viejo corpachón, rojo, canoso, con un bigote amarillo por el tabaco, era el molde ya probablemente averiado de donde habían salido en serie sus colosos”.<sup>17</sup>

La reunión en la casa del escritor no tiene mayor trascendencia, salvo por la ocurrencia de algunos detalles que se presentan en las escenas finales del relato. Solo habría que considerar la confirmación de la procedencia del visitante que la realiza madame Ana, quien informa a su padrino “que era un amigo que venía de Sudamérica y que había querido conocerlo”. Las reacciones de Ridder ante los visitantes son mínimas y lo más relevante es el rol que cumple Ana de llenar la conversación con datos de carácter familiar que tampoco interesan mucho al dueño de casa.

---

15 *La palabra del mudo II*, p. 121.

16 *Ibíd.*, p. 122.

17 *Ibíd.*, p. 122.

El propio narrador fracasa en su propósito de intercambiar ideas con Ridder, porque este se muestra parco aun ante los elogios a su obra que realiza el visitante o cuando lo interroga acerca del espacio y del tiempo al que aluden las historias de sus libros. La comunicación fracasa, pues, porque el escritor parece ajeno a la presencia de los que lo acompañan y esto lleva a que el narrador se decepcione de la calidad personal de Ridder y formule algunas conclusiones que coinciden con las que el escritor Ribeyro ha incluido en algunas de sus *Prosas apátridas*<sup>18</sup>. Lo que dice el narrador es: “Ridder poseía la talla de sus personajes, pero no su voz, ni su aliento. Ridder era, ahora lo notaba, una estatua hueca”.

Incluso la mediocridad de Ridder como narrador se ve confirmada cuando “se animó a hablar un poco y narró una historia de caza, pero enredada, incomprendible... En fin, una historia completamente idiota”. Como puede verse, el encuentro, que tantas expectativas ha generado en el personaje que viene de Sudamérica, está en su punto más bajo y este ruega porque a Ana se le ocurra dar por terminada la reunión pues ya no soporta el grado de “sopor” en que se ha sumido Ridder después del almuerzo.

En ese momento se inicia una nueva y definitiva secuencia que eleva el nivel de interés del relato. Dicho cambio lo provoca el narrador visitante que al alejarse del ambiente donde estaban y acercarse a otro lugar descubre un objeto, que “era exacto al pisapapeles que me acompañó desde la infancia hasta mis veinte años, su réplica perfecta. Había sido de mi abuelo, que lo trajo de Europa a fines de siglo, lo legó a mi padre y yo lo heredé junto con libros y papeles. Nunca pude encontrar en Lima uno igual. Era pesado, pero al mismo tiempo diáfano, verdaderamente funcional”.<sup>19</sup>

Como vemos, el foco de atención del relato cambia: Ridder deja de interesar al narrador y en cambio se concentra en la observación y presentación de un objeto que está vinculado al trabajo de un escritor. Por ello se emplea el recurso de la pausa que consiste en suspender la narración de lo que está ocurriendo e introducir una información adicional que es útil para que el lector aprecie el desarrollo de los sucesos. Incluso cabría decir que añade un pequeño relato en el que el pisapapeles cumple un rol mínimo pero significativo, el cual se completará en el relato que estamos analizando.

Lo que dice, en síntesis, el narrador dentro de la pausa que se ha permitido manejar es que el pisapapeles le sirvió una noche (en Miraflores, Lima)<sup>20</sup> como objeto contundente para ahuyentar a un grupo de gatos que no lo dejaban

---

18 *Prosas apátridas*.

19 “Ridder y el pisapapeles”, p. 124

20 Como sabemos, muchos de los relatos de Ribeyro están ambientados en el distrito limeño de Miraflores, donde vivió y estudió el autor durante los años de su adolescencia y juventud.

dormir. Al día siguiente subió al techo para recuperar el objeto arrojado pero nunca lo encontró a pesar de haberlo buscado con paciencia. “Se había perdido, para siempre”, concluye el personaje.

Terminada la pausa el narrador retorna al momento del descubrimiento de un pisapapeles exactamente igual al que él perdió hace años en su casa de Miraflores. El impacto es tal que el narrador no se limita a observarlo sino que lo toca y comprueba que es “su pisapapeles”. Más admirado por la comprobación busca a Ridder para que este le dé una explicación acerca de una situación sin duda desconcertante. Y lo curioso es que por primera vez, el escritor da señas de estar lúcido y atento a lo que ocurre cerca de él.

En esas circunstancias se produce el diálogo final de los dos personajes. El narrador le pregunta al anfitrión “¿de dónde lo ha sacado usted?” Y este refiere que hace unos diez años, en una “maravillosa luna de verano” cuando se encontraba en el corral de su casa y sus gallinas estaban alborotadas, “de pronto un objeto cruzó la cerca y cayó a mis pies. Lo recogí. Era el pisapapeles.

-Pero, ¿cómo vino a parar aquí?

Ridder sonrió esta vez:

-Usted lo arrojó”.<sup>21</sup>

La respuesta final que el escritor da a su visitante hace que el relato cambie de nivel de realidad: pasa de un realismo convencional a un nivel fantástico porque supone establecer una relación causal imposible de verificarse en el plano de la realidad: que un objeto arrojado en Lima llegue hasta un pueblo de Bélgica. Además no hay una explicación para que Ridder conozca lo que le ocurrió a su visitante en la ciudad de Lima. La respuesta final del escritor le da pues al relato un toque de misterio. Y reafirma que para Ribeyro algunos objetos poseen un carácter mágico, como ocurre, por ejemplo, con la insignia, del cuento del mismo nombre y con el libro del relato “El libro en blanco”, ambos textos ubicados en la vertiente fantástica de la narrativa de Ribeyro.

También es pertinente establecer una relación de contraste entre el cuento examinado y el relato “Té literario”, que forma parte del libro *Solo para fumadores* (1987). En este último, un grupo de personajes asiste a la casa de Adelinda, amiga del conocido escritor Alberto Fontarabía, quien, supuestamente invitado por la dueña de casa efectuará una visita para compartir un té literario con varias personas que quieren conocerlo y conversar con él. Pese a que lo esperan durante largo rato, Fontarabía nunca llega, aunque su ausencia ha servido para que todos los asistentes hablen, bien y mal, de su persona y de su obra. Cf. González Montes, Antonio (2010: 182).

---

<sup>21</sup> “Ridder y el pisapapeles”, p. 125.

## Referencias bibliográficas

- Elmore, Peter (2002). *El perfil de la palabra /La obra de Julio Ramón Ribeyro*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo de Cultura Económica.
- González Montes, Antonio (2010). *Ribeyro: El arte de narrar y el placer de leer*. Lima, Universidad de Lima, Fondo Editorial, 1ª. edición.
- Gonzalez Montes (2010) “El mundo de la literatura en Solo para fumadores (1987) de Julio Ramón Ribeyro”. Lima: tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Reis, Carlos y Lopes Ana Cristina (1995) *Diccionario de narratología*. Madrid: Ediciones del Colegio de España.



# EL BARRO PENSATIVO. Observaciones al conflicto entre cuerpo y razón en Descartes

Álvaro Revolledo Novoa

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

*alvarorevolledo@gmail.com*



## *Resumen*

Este ensayo pretende discutir algunos aspectos heredados de la perspectiva órfica en la concepción cartesiana relativa a la unión del alma y el cuerpo, a propósito en particular de cómo en una aventura cognitiva por alcanzar la certeza y la verdad, el cuerpo y lo que este implica no solo no aportarían con dicha empresa, sino que serían como un obstáculo, provocando una tensión entre el cuerpo y la razón. Pero además proponemos que es en el propio Descartes en quien encontramos una salida a esta tensión bajo la modalidad de lo que él denomina “la certeza moral”, un tipo de certeza diferente para cuestiones no cognitivas, útil más bien para los asuntos prácticos en que no cabe seguir a la razón por sí misma ni a las dudas racionales, y en el que nos movemos por la costumbre de creer. Asimismo, la disolución de este conflicto en los asuntos cotidianos sugeriría un encuentro entre nuestras creencias habituales y nuestras emociones bajo las formas de una conducta razonable.

**Palabras Clave:** Cuerpo, razón, Descartes, orfismo, creencia, certeza moral.

## *Abstract*

This essay pretends to discuss some aspects inherited from an orphic view in a Cartesian conception related to the union of body and soul, talking about how in a cognitive adventure to reach certainty and truth, the body and what it implies not only does contribute in that specific task, but will it be an obstacle and causing some stress between body and reason. Besides, we suggest that is in Descartes himself where we find an exit to that stress under what Descartes called “moral certainty”, a kind of certainty different for no cognitive aspects, useful for practical situations where it is neither logical to follow reason itself nor rational doubts, but for things we believe just for routine. Also, the breakdown

of this conflict in daily matters would suggest a meeting between our normal beliefs and our emotions under some sort of a reasonable behavior.

**Keywords:** Body, Reason, Descartes, Orphism, Belief, Moral certainty.

## 1. La caja sellada

Cuenta el mito que Orfeo encontró el cuerpo de su amada Eurídice sin vida tras haber sido mordida por una serpiente y que, desconsolado rompió en llanto entonando con su voz y su lira melodías desgarradas por su profunda pena. Tal era el lamento de Orfeo que los dioses y las ninfas, conmovidos, lo convencieron de descender al inframundo para recuperar a su amada. Orfeo emprendió un largo viaje sorteando muchos peligros. Una vez frente a Hades, Orfeo, logra persuadir, a Perséfone con el encanto de su música de dejar libre a Eurídice solo con la promesa de caminar delante de ella sin voltear a mirarla hasta haber ascendido al mundo de los vivos. Casi al final del viaje de regreso, Orfeo desesperado duda y gira la mirada hacia Eurídice, pero en ese instante ella se desvanece para perderse definitivamente.

La historia de este relato fue la fuente inspiradora de la posterior tradición órfica, y en general del orfismo, como un movimiento místico-religioso de la antigua Grecia que concebía que, en los seres humanos, el alma está unida al cuerpo en permanente contradicción. La metáfora que el mito sugiere es que, así como tras la muerte el alma de Eurídice no puede atravesar esa piel endurecida y perpetua que era la puerta del Hades, así también en vida permanecía unida al cuerpo como si estuviera encerrada en una caja sellada. Los seguidores del orfismo suponían que el alma por su origen divino era pura e inmortal y que, por ello, el cuerpo era como una cárcel o una tumba en la que el alma estaba prisionera. Estas creencias se sumaban a su aceptación de la reencarnación hasta que el alma lograba liberarse y purificarse al separarse definitivamente del cuerpo. Solo quedaba en vida cultivar un conjunto de prácticas ascéticas con el fin de evitar que el cuerpo la contaminara.

Lo que cuenta para nuestra exposición es que este tipo de creencias ancestrales han devenido en reformulaciones que, en el fondo, mantienen una misma idea: el alma es superior al cuerpo, el cuerpo es como una prisión de la pureza del alma, el cuerpo es el responsable de lo impuro de nuestra conducta, el cuerpo es la causa de la debilidad humana. Seguir al cuerpo es la antítesis de un actuar racional. Por tanto, si alguien busca una vida comprometida con el decoro y la moderación, no debe buscar sino que la razón domine los apetitos provocados por el cuerpo. Se trata de sublimar los instintos del cuerpo en una conducta dirigida por la razón. Prácticamente, algunas de estas afirmaciones podrían estar recogidas entre los apotegmas de cierto puritanismo moral del siglo XIX.

Este breve ensayo discute algunos aspectos heredados de la perspectiva órfica en la concepción cartesiana relativa a la unión del alma y el cuerpo, a propósito en particular de cómo en una aventura cognitiva por alcanzar la certeza y la verdad, el cuerpo y lo que este implica no solo no aportarían con dicha empresa, sino que serían como un obstáculo, provocando una tensión entre el cuerpo y la razón. Pero, además, que es en el propio Descartes en quien encontramos una salida a esta tensión, bajo la modalidad de un tipo de certeza diferente para cuestiones no cognitivas, efectiva para asuntos prácticos en que no cabe seguir a la razón ni a las dudas racionales. Por cierto, no sería correcto afirmar que Descartes asume a pie juntillas la moraleja del mito órfico, en la que el cuerpo es una cárcel para el alma, sino que concibe que cuerpo y alma tienen una relación muy estrecha, pero, independientemente de la interpretación literal, tarde o temprano, Descartes atribuye una prioridad ontológica al alma como definitoria de lo humano. Solo en la mentalidad de los pitagóricos (Cf. Guthrie 1999, 296 y 314) y del propio Platón (Cf. *Gorgias* 493 A; *Crátilo* 400 C) persiste la tentación de seguir al mito órfico en la asunción del cuerpo como tumba y al alma con el pánico de ser enterrada viva.

## 2. Ruedas, engranajes y resortes

En una de las secuencias finales del extraordinario filme *Il Casanova*, de Federico Fellini, el personaje principal, Giacomo Casanova, inquietado por la sorprendente muñeca mecánica que puede moverse por sí misma y bailar, se anima a bailar con ella por el salón y, luego de rendirse frente a la atracción de sus misteriosos mecanismos, le hace el amor. Esta secuencia gráfica, entre otros aspectos, la visión mecanicista<sup>1</sup> del mundo asumida hacia el siglo XVII. Con ello, se abandonaba la creencia antigua que imaginaba un impulso o una fuerza que ejercía desde afuera para animar al cuerpo. En otras palabras, quedaba atrás la idea de un alma como motor y principio de vida. Ahora, como ocurría con los autómatas, se empezaba a concebir al cuerpo como una entidad material que se movía por sí misma en virtud de una serie de mecanismos fisiológicos.

---

1 Aunque intuitivamente podamos advertir una noción general de mecanicismo para referirnos a la filosofía natural desarrollada principalmente en el siglo XVII, es importante indicar que esta no es una noción uniforme. La interpretación de lo que entendemos por *mecanicismo* puede variar de acuerdo al análisis de diversos autores. Este ha sido el trabajo del profesor Luis Salvatico, quien identifica por lo menos ocho sentidos distintos —aunque no mutuamente excluyentes—, de mecanicismo. En su investigación, analiza algunas filosofías naturales del siglo XVII (como las de Descartes, Galileo y Newton) desde una versión abstracta de mecanicismo que él propone bajo el nombre de “mecanicismo puro”. Ciertamente, luego de su examen, Salvatico concluye que el modelo de filosofía natural que más se ajustaría a dicha noción abstracta es la de Descartes (Cf. Salvatico 2006, 15-17, 168).

La concepción cartesiana del cuerpo está expuesta magistralmente en las *Meditaciones Metafísicas*, siempre en comparación con el alma. En la Segunda Meditación, evaluando lo que ya había resultado de la primera al proceder mediante la duda metódica, recuerda lo que había concebido como su propio ser antes de emprenderla:

En primer lugar, se me ocurría: yo tengo rostro, manos, brazos y toda esta máquina de miembros, tal como se ve en un cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo (...) entiendo por cuerpo todo aquello que puede ser determinado por una figura, circunscrito por un lugar, llenando el espacio de tal manera que excluya de él cualquier otro cuerpo. (Descartes 1987, AT, IX, 20-21)

La visión mecanicista cartesiana del mundo material concebía los cuerpos como entidades extensas que colisionaban entre sí. En particular, el cuerpo humano era una máquina que funcionaba bien si sus diversas partes estaban dispuestas del tal modo que generaban movimiento. La circulación sanguínea, por ejemplo, era explicada por los mismos mecanismos que componían el corazón y las venas, como en un circuito cerrado<sup>2</sup>. Si los órganos están dispuestos adecuadamente, el cuerpo seguirá moviéndose, como una marioneta que no pende de ningún hilo, pero sin voluntad. Así escribe en la VI Meditación:

Y así como un reloj, hecho de ruedas y pesas, cuando está mal fabricado y no indica bien las horas, no observa menos exactamente las leyes de la naturaleza que cuando satisface completamente el propósito del artífice, así también, si considero el cuerpo del hombre en tanto que es una máquina de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, compuesta de tal manera que, aunque no existiera mente en ella, tuviera los mismos movimientos que ahora en él no proceden de la voluntad, ni por lo tanto de la mente, sino solamente por la disposición de sus órganos. (Descartes 1987, AT, IX, 67)

La analogía del cuerpo que funciona como un reloj bien diseñado es un lugar común. De la misma forma, un cuerpo muerto es como un reloj roto que deja de moverse por sí mismo (Cf. Descartes 2010, XI, 331). Un cuerpo no es sino una materia extensa que se mueve por sí misma. Pero cuando Descartes medita a

---

2 La explicación mecanicista de la circulación de la sangre ofrecida por Descartes es un claro ejemplo de su interés por la medicina, en cuya investigación encontraba uno de los medios que harían a los hombres más sabios (Cf. Descartes 2008, AT VI, 62). Junto con la moral y la mecánica, la medicina conformaba uno de los frutos del árbol del conocimiento científico (Cf. Descartes 1995, AT, IX-ii, 14). Un lugar aparte constituye su polémica con el médico inglés William Harvey a propósito de la explicación de la circulación de la sangre. Descartes atribuye a Harvey ser el primero en ofrecer una explicación de este fenómeno (Cf. Descartes 2008, AT VI, 50) pero, a diferencia de este, no cree que la causa del movimiento sea la contracción del corazón sino la dilatación de la sangre debido al calor continuo del corazón, fenómeno que aparecería además como un principio corporal de todos los movimientos en nuestros miembros (Cf. Descartes 2010, AT, XI, 333).

propósito de lo que significa ser un hombre, sobre aquello que resulta esencial y definitorio de lo humano, el cuerpo parece quedar en segundo plano respecto del alma. Todas las modalidades del pensar junto con las acciones voluntarias recaen solo en el alma: el resultado primordial de la duda metódica es la certeza de que el hombre existe como algo que piensa, que duda, y que estará seguro de ello todo el tiempo que lo haga. Por tal razón, ningún dios engañador podría robarnos tal confianza en nuestra propia esencia racional, mientras que del cuerpo pueden sembrarse varias sospechas, pues, el cuerpo no piensa. Este el momento decisivo para apostar, si se pudiera, por un alma sin cuerpo como un yo separado<sup>3</sup>. Dice Descartes en otro pasaje de la VI Meditación:

Por lo tanto, a partir del hecho de que sé que existo, y de que mientras tanto no advierto que a mi naturaleza o esencia pertenezca absolutamente ninguna otra cosa más que esto solo: yo soy una cosa pensante, rectamente concluyo que mi esencia consiste únicamente en esto: que yo soy una cosa pensante. Y aunque quizá (...) yo tenga un cuerpo que está muy estrechamente unido a mí, sin embargo, puesto que por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo, en tanto soy solo una cosa pensante, no extensa, y por otra parte, la idea distinta de cuerpo, en tanto que es solo una cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que puedo existir sin él. (Descartes 1987, AT, IX, 62)

Las circunstancias que exigirían el ejercicio de un alma racional con independencia de las limitaciones del cuerpo ocurren de modo especial cuando se trata de valorar la empresa científica por el conocimiento verdadero y universal de las cosas. Frente a ella, el cuerpo no solo no contribuiría sino que podría convertirse en un obstáculo. Las facultades como los sentidos, la memoria y la imaginación, que ocurren porque el alma está unida al cuerpo, solo darían cuenta de los particulares, y por ello, no producirían certeza alguna sino solo probabilidades (Cf. Descartes 2003, AT, X, *Regulae* XII, 417).

### 3. El barro pensativo

A pesar del abismo ontológico producido por la oposición entre la naturaleza del alma y la del cuerpo como dos sustancias intrínsecamente diferentes,

---

3 Así presentada, esta sería la fuente principal de lo que Rodolfo R. Llinás ha denominado *el mito del yo*, que consiste en sostener la existencia de un yo separable de la función cerebral, haciendo que el cerebro sea algo distinto y ajeno al yo. A pesar de ello, cuando Descartes asume el problema de cómo se relacionan estas dos sustancias heterogéneas, la mente y el cuerpo, pues, aunque distintas una de otra, ambas cohabitan en la constitución de la vida humana, intenta salvar dicho abismo mediante una modalidad de interaccionismo. Desde la perspectiva monista y evolutiva de Llinás, tal interaccionismo es ilusorio pues “el cerebro y la mente son eventos inseparables” (Llinás 2003, 1).

cuando Descartes se detiene a explicar el funcionamiento del cerebro y la localización del alma en una parte de este suscribe un interaccionismo<sup>4</sup> que supone aquella estrecha relación entre el alma y el cuerpo que ha venido señalando, en la cual se combina la fisiología del cuerpo y del cerebro con las percepciones propias del alma, es decir, las pasiones o las emociones. Como se mencionó anteriormente, para Descartes el cuerpo se mueve por mecanismos autónomos sin la intervención de la voluntad. Nuestro cuerpo se mueve por acción de los músculos, los que a su vez son movidos por ciertos cuerpos pequeños llamados espíritus animales que no cesan de moverse atravesando la sangre desde el corazón hasta el cerebro y de allí de nuevo a los músculos. Todo funciona según la disposición de los órganos, como en un mecanismo de relojería:

Todos los movimientos que hacemos sin que nuestra voluntad contribuya a ello (...) dependen solo de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus excitados por el calor del corazón siguen naturalmente en el cerebro, los nervios y los músculos: de la misma manera que el movimiento de un reloj se produce por la sola fuerza de su resorte y la figura de sus ruedas. (Descartes 2010, AT, XI, 342).

Uno de los aspectos que resultan de la relación estrecha entre el alma y el cuerpo son las pasiones del alma, definidas por Descartes como percepciones, sentimientos o emociones solo del alma, pero que son causadas por algún movimiento de los espíritus. Estas pasiones aparecen como pensamientos confusos, justamente por esta estrecha unión:

Estas [las pasiones] se hallan entre el número de percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras. También se las puede denominar sentimientos (...) Pero, mejor aún, se les puede denominar emociones del alma, no solo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otras que la alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones. (Descartes 2010, AT, XI, 350)

La realidad de las pasiones del alma obliga a insistir en la unión del alma y el cuerpo como un todo, pero es preciso además señalar que hay una parte en especial en la que el alma cumple sus funciones. Según Descartes, esta sería la parte más interna y central del cerebro, la glándula pineal (Cf. Descartes 2010,

---

4 Si entendemos que la *res cogitans* es algo no-espacial, puesto que nos es difícil localizarla en términos físicos, salta a la vista el problema inmediato: ¿es la mente algo inmaterial? El interaccionismo cartesiano deja varios vacíos, pues no queda del todo claro cómo se produce tal interacción, habida cuenta que el lugar escogido por Descartes es un órgano material, lo que exigiría que, o que la *res cogitans* no sea del todo inmaterial y no-espacial, o que esa parte del cerebro tenga menos materialidad, como algo casi espiritual concomitante a la mente.

AT, XI, 352). El alma, aunque no material, se localizaría espacialmente en dicha glándula (Cf. Descartes 2010, AT, XI, 354) y podría a la vez moverla a voluntad (Cf. Descartes 2010, AT, XI, 360). Pero el alma no puede disponer enteramente de sus pasiones, pues hay en casi todas esa emoción producida por la relación con los mecanismos del cuerpo, algunas incluso muy fuertes, desatando un combate entre dos impulsos, como los extremos de una misma cuerda que es tirada por dos personas con una fuerza semejante. El cuerpo, nuevamente, es responsable de esta lucha, pues es “el único al que debemos atribuir todo lo que puede observarse en nosotros que contradice a la razón” (Descartes 2010, AT, XI, 365). Esta estrecha relación del alma y el cuerpo deja aparentemente al alma en desventaja, pues al no ser capaz de ejercer su poder de manera directa sobre las pasiones mediante la voluntad, se ve obligada a asumir este combate con el cuerpo, ocurriendo en ocasiones que se contradiga al ser llevada de un lado a otro por pasiones opuestas. Pero Descartes distingue, según el resultado de estos combates, entre almas fuertes y almas débiles. Un alma fuerte se caracteriza por seguir juicios firmes para conducir las acciones de su vida y vencer a las pasiones, mientras que una débil no se decide y se deja llevar por pasiones contradictorias del momento. Lo que se está diciendo es que, cuando un alma fuerte ejerce su voluntad para vencer a las pasiones, en el fondo está venciendo al cuerpo.

Porque aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan tienen sin duda las almas más fuertes (...) Y las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se decide a seguir ciertos juicios, sino que se deja llevar continuamente por las pasiones del momento, las cuales, siendo a menudo contradictorias entre sí, tiran de ella alternativamente y, empleándola en combatir contra sí misma, someten al alma al estado más deplorable posible. (Descartes 2010, AT, XI, 367)

Un alma así, sometida a la contradicción, dice Descartes, se hace esclava. Las pasiones, producto de la relación con el cuerpo irracional, ahora la dominan. Esta es una forma de sucumbir a la herencia órfica en que se creía que el alma es prisionera del cuerpo, pero no porque el cuerpo sea una tumba o una caja sellada, sino porque enseorea sobre el alma.

#### 4. De las cosas de las que no dudamos

El abordaje metodológico de la duda cartesiana está ejemplificado en la *Primera Meditación Metafísica*, la misma que lleva por título *De las cosas que pueden ponerse en duda*. La estrategia no es dudar sobre cualquier asunto, sino someter a crítica escéptica cualquier creencia asumida anteriormente como conocimiento verdadero para deshacerse de aquello que entrañe falsedad o

desconfianza. De esta forma, el proceder de Descartes no implica examinar una a una cada opinión antigua, sino intentar socavar los cimientos de todas ellas. En esta aventura, Descartes empieza por considerar que la fuente de la mayoría de sus creencias procede de los sentidos, y que bastaría advertir que nos han engañado al menos una vez para desconfiar de ahí en más en lo que proviene de estos. Esta desconfianza futura, dice Descartes, es una señal de prudencia. Pero el objetivo de Descartes en esta meditación es radicalizar la duda como método de indagación para saber si al final hay algo de lo que no podamos dudar. Las dudas respecto del cuerpo aparecen una y otra vez, al punto de creer que el propio cuerpo es producto de una ensoñación<sup>5</sup> (Cf. Descartes 1987, AT, IX, 15). El poder de esta duda radical es tal que sobrepasa, al menos en esta meditación, a la misma creencia en un dios bueno y veraz, por más que parezca grabada en la mente como una vieja opinión. La conclusión salta a la vista: “No hay nada de lo que antes juzgaba verdadero de lo que no pueda dudar ahora” (Descartes 1987, AT, IX, 17). Estas son las consecuencias de la aplicación de esta duda como método de indagación de la verdad y lo indudable; en pocas palabras, hemos llegado a la conclusión de que podemos dudar de todo, y que si se trata de hallar algo cierto no deberíamos en el futuro asentir a nada. Sin embargo, Descartes se percata rápidamente que este proyecto es casi impracticable, por no decir paralizante, pues nadie puede continuar sin fiarse de algún conjunto de creencias, por más que se consideren falsas. Aparece así el conflicto de seguir la *mala* costumbre de creer para actuar<sup>6</sup>, o de mantenerse firme en

---

5 En vista de que no habría indicios ciertos que prueben una diferencia entre el sueño y la vigilia, podríamos considerar que la idea de nuestro propio cuerpo es producto del sueño (mientras dormimos) o de una ensoñación (estando despiertos). En uno y en otro caso, no se trata sino de ilusiones. Cf. Descartes 2010, AT, XI, 345.

6 La manera en que las creencias cotidianas perfilan nuestras acciones habituales es un asunto que presupone ya en la propia noción de creencia el concebirla como una disposición para la acción. En el sentido en que Peirce la entiende, como el juicio en virtud del cual actúa un hombre (Peirce 1987, SW, cuestión 3, p. 51), una creencia cualquiera, como las que empleamos y asumimos diariamente en nuestras interrelaciones (piénsese solo en nuestra apropiación física del mundo, como que está compuesto de cosas y que estas son relativamente independientes unas de otras y en general independientes de nosotros), conforma, junto a otras, la configuración del mundo en el que vivimos y nos movemos. Para Descartes, fuera del dominio cognoscitivo específico de la duda metódica, nos quedamos en un plano creencial cotidiano en que aceptamos cierto tipo de afirmaciones con el fin de actuar y vivir con los demás. Pero este conjunto de creencias ni siquiera sería aceptado luego de una deliberación o un examen, sino que estos ya estarían presentes en las costumbres que hemos venido aprendiendo y practicando en nuestro propio entorno social. Este es un rasgo particular de las creencias cotidianas, que no son examinadas sino que se las acepta por la fuerza de la costumbre. Esto es lo que ocurre en el plano del realismo de sentido común, la dimensión en que vive la gente y no se cuestiona, pues lo que cuenta es la acción como un medio de intercambio con las demás personas. Un análisis muy sugerente de este asunto es el planteado por Wittgenstein en *Sobre la Certeza*.



la percepción correcta de las cosas. La opción asumida por Descartes es conocida, y para asegurar el alcance de esta duda metódica procurará engañarse a sí mismo todo lo que pueda. Pero hay una advertencia que suele obviarse. Según Descartes, mientras se ocupa en aplicar a sí mismo esta duda radical, “no hay riesgo de que me esté entregando a la desconfianza más de lo conveniente, puesto que ahora no me dedico a obrar sino solo a pensar” (Descartes 1987, AT, IX, 17). Esta última declaración es de enorme importancia. Solo mientras uno vive meditando con el ánimo de hallar un conocimiento cierto puede permanecer aislado y dejando entre paréntesis cualquier creencia, pero es obvio que esta pretensión es irrealizable en el plano práctico<sup>7</sup>. Es más, ni siquiera la apuesta por los alcances de esta estrategia cognitiva son realizables de una manera razonable sino mediante un gran esfuerzo de privación en el que nos movemos contrariamente a la tendencia y la costumbre de creer.

Constantemente vuelven las habituales opiniones y están a punto, incluso contra mi voluntad, de adueñarse de mi credulidad, debido al largo uso que he hecho de ellas y a lo familiares que me resultan; y nunca perderé la costumbre de aceptarlas y confiar en ellas mientras suponga que son tal como en verdad son, dudosas, como acabo de mostrar, pero muy probables, y que sería mucho más razonable creer en ellas que negarlas. (Descartes 1987, AT, IX, 17).

De esta manera concluye Descartes la *Primera Meditación*, considerando que la empresa iniciada demanda un tremendo esfuerzo voluntivo, porque es más fácil recaer en las viejas opiniones y en la vida acostumbrada que mantenerse firme en el ejercicio racional de dudar de

---

Dice Wittgenstein: “Mi vida muestra que sé, o estoy seguro, que allí hay una silla, una puerta, etc. Por ejemplo, le digo a mi amigo: ‘Lleva esta silla allá’, ‘Cierra la puerta’, etc.” (Wittgenstein 2000, 7). No tiene ningún sentido, en la vida ordinaria, buscar asegurarse de lo que uno cree saber, simplemente se sabe (Wittgenstein 2000, 9). En otro ejemplo, dice Wittgenstein: “¿Sé que aquí yace un hombre enfermo? ¡Qué absurdo! Me siento en la cabecera de su cama, observo atentamente sus facciones. —¿No sé, pues, que yace ahí un hombre enfermo?— Ni la pregunta ni la afirmación tienen sentido” (Wittgenstein 2000, 10). En este realismo de sentido común de la vida cotidiana, en que la diferencia entre saber y estar seguro no importa, observaciones como estas son del todo obvias, siempre al interior de un entramado creencial asumido en cuestiones prácticas observadas cotidianamente. ¿Quién no ha visto alguna vez a una persona enferma?

- 7 Existen dos planos nítidamente diferenciados para Descartes, y solo en uno de ellos tiene sentido la duda hiperbólica: el plano del conocimiento y el plano de la vida cotidiana. Como explica Williams, “dentro de la vida cotidiana la duda hiperbólica no juega, en absoluto, ningún papel racional” (Williams 1996, 77). Esta distinción queda explícita cuando Descartes afirma: “*Debe descartarse que solo entiendo* que debemos servirnos de una forma de duda tan generalizada cuando comenzamos a aplicarnos a la contemplación de la verdad. Pues es cierto que en cuanto se refiere al gobierno de nuestra vida estamos obligados con gran frecuencia a guiarnos por opiniones que solo son verosímiles, pues las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas” (Descartes 1995, AT-ii, IX, primera parte, art. 3).

todo<sup>8</sup>. Propiamente hablando, Descartes sugiere que el éxito de esta empresa presupone la obstinación (Cf. Descartes 1987, AT, IX, 18).

¿Cuáles son entonces las cosas de las que no cabría dudar? No será algo que esperaríamos después de aplicar la duda metódica, sino al contrario muchas de las creencias que han sido cuestionadas pero que pertenecen al ámbito de otro tipo de certeza y no la que busca fundar las ciencias. Haciendo una concesión a lo que entendemos estrictamente por verdad, en alusión al sentido absoluto que se busca para el conocimiento, afirma Descartes que contamos con una certeza moral relativa a nuestra costumbre de no dudar y que opera en la conducción de nuestras vidas. Esta certeza moral sería:

Suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas (Descartes 1995, AT, IX-ii, 323, cuarta parte, art. 205).

Esta certeza moral entraña nuestras creencias básicas a propósito de lo que no se puede poner en duda<sup>9</sup>, pero no como aquellas que resultarían de la duda racional, sino que, al contrario, como aquellas que la pasarían por alto, puesto que no tendría ningún sentido dudar, por ejemplo, de nuestro propio cuerpo o de la realidad del mundo externo<sup>10</sup> cuando nos relacionamos con los demás en el plano de las cosas de la vida cotidiana, en el que creemos y no dudamos, pues lo que cuenta es, en el plano práctico, ser diligente y resuelto en las decisiones. Lo que importa es actuar y ajustarse a las reglas de la acción diaria. Pero hay algo más. En este ámbito, la razón no es decisiva para la toma de decisiones, pues no es la meta la certeza ni la verdad como sí ocurría en el plano del conocimiento, sino la misma resolución como una virtud de las almas

---

8 Un cuestionamiento a la misma posibilidad de la duda hiperbólica es planteado por Wittgenstein en *Sobre la Certeza*. Piensa Wittgenstein que “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (Wittgenstein 2000, 115).

9 También en el *Discurso del Método* sostiene Descartes este tipo de seguridad o certeza moral, en oposición a una certeza metafísica, que opera solo en la vida práctica. Respecto de las creencias en la existencia del propio cuerpo o de los astros, dice Descartes que, “aunque se tenga una seguridad moral de estas cosas tal que parece que, a menos de ser un extravagante, no se puede dudar de ellas, sin embargo, cuando se trata de una certeza metafísica, tampoco se puede negar, a menos que uno sea poco razonable, que sea motivo suficiente para no estar totalmente seguros de haber advertido que uno puede imaginar de la misma manera, estando dormido, que se tiene otro cuerpo, que se ven otros astros y otra Tierra, sin que ninguna de estas cosas existan” (Descartes 2008, AT VI, 38).

10 Como lo entiende Wittgenstein, “La duda sobre la existencia solo tiene lugar en un juego de lenguaje” (Wittgenstein 2000, 24). Para Descartes, la duda sobre la existencia en el plano práctico es impensable, puesto que solamente creemos por costumbre movidos por la resolución. Dicha duda solo cabría en el juego del lenguaje de la búsqueda de certeza que opera en un plano cognoscitivo para la edificación de las ciencias desde bases sólidas.

fuertes<sup>11</sup>. Por ello, nada impide que en el plano de la acción diaria, donde nos es suficiente la verosimilitud y la probabilidad, podamos seguir nuestras emociones y las creencias que resultan de nuestros sentimientos, como de hecho ocurre en la mayoría de nuestras costumbres<sup>12</sup>, así como de hecho las personas siguen creyendo en sus instintos e intuiciones cuando actúan así hayan entendido o no a Descartes, o así hayan leído o no lo que escribió sobre la certeza moral.

La pretensión de este ensayo es presentar al Descartes que me interesa, que no es el filósofo que empieza cuestionando y preguntándose sobre las cosas que podemos poner en duda, sino el que considera aquellas de las que no vale la pena dudar; no es el Descartes preocupado por sentar los fundamentos del conocimiento verdadero e indubitable, como quien parte de las raíces del árbol, sino el que empieza por los frutos de este; no es el Descartes con el que nos quedamos en la *Primera Meditación*, sino el que podemos leer desde la *Sexta*.

## 5. Pensando como queriendo llorar

Quiero concluir este ensayo con una sugerencia a propósito de mi lectura de Descartes comprometida con los alcances de la certeza moral. No solo nos quedamos con la idea sencilla de que hay cosas de las que no dudamos cuando nos relacionamos diariamente en torno a asuntos prácticos, y con el hecho de que estamos acostumbrados a creer para actuar, sino que además pensamos que, dentro de las coordenadas de dicha certeza, la tensión entre cuerpo y razón desaparece, y que nuestras prácticas sociales modelarían una sana costumbre a creer que en los asuntos cotidianos nos movemos por una modalidad de pensamiento que incluye a las emociones<sup>13</sup>. Ya no hablaríamos de una razón pura y desligada de las cuestiones ordinarias, sino de una conducta razonable, de una razonabilidad traducida en sensatez, en prudencia<sup>14</sup>. Lo que propongo

---

11 El rasgo de la debilidad de las almas no es que sigan juicios falsos sino que no se decidan (Cf., Descartes 2010, AT, XI, 368).

12 Dos de las máximas básicas de la moral provisional cartesiana consistían en señalar cómo la firmeza en nuestras acciones contribuían con una vida razonable en nuestro común y cotidiano intercambio con nuestros pares: obedecer las costumbres de nuestra comunidad siguiendo de cerca las opiniones aceptadas de los más sensatos y asumir la probabilidad como criterio de decisión en el plano de la acción diaria (Cf. Descartes 2008, AT VI, Tercera parte, 24-25).

13 Emociones que son una manifestación de la propia humanidad, y sobre las cuales se erige una gran parte de nuestra vida social y cultural (Cf. Walton 2005, p. 20).

14 La primera máxima de la moral provisional insiste en la obediencia de las leyes y costumbres, pero agrega un aspecto relevante para la conducción de nuestras vidas en la observancia y seguimiento de tales normas: guiarse por las opiniones más moderadas y alejadas de todo extremo. Descartes valora el juicio de aquellas personas que manifiestan una conducta sensata. La sensatez es la virtud moral que aconseja seguir. (Cf. Descartes 2008, AT VI, Tercera parte, 23). Análogamente, podríamos señalar que lo que cuenta para la obediencia de las costumbres y el cumplimiento de las leyes no es un aspecto meramente normativo basado en un ordenamiento jurídico cerrado, sino principalmente un estilo jurisprudencial que toma en cuenta cómo

para perfilar mi lectura de Descartes es echar mano de las observaciones de Ch. S. Peirce sobre lo que él entiende por razonabilidad. Para Peirce, en principio, los asuntos prácticos son de importancia vital, y en éstos es preferible actuar de cualquier modo menos de una forma congelada y absolutamente racional, esto es, sin emociones. Pareciera, dice Peirce, que en las cuestiones prácticas una persona puramente racional sería mejor que las demás por el solo hecho de conducirse lógicamente, pero no es así. La razonabilidad de Peirce no parte del supuesto de que la razón debe negar y negarse a los sentimientos, sino incluirlos y hasta dejarse guiar por ellos. Los instintos y los sentimientos (cosas del cuerpo) esta vez van adelante en la conformación de nuestra conducta razonable, y son los primeros a tener en cuenta en los asuntos prácticos, los que Peirce considera las cuestiones de vital importancia (Cf. Peirce 1974, CP, 1.626, 627. 634, 636, 671).

Como un Orfeo renacido luego de recuperar el aliento, nosotros no dudamos del mundo que dejamos a nuestra espalda, y seguimos caminando hasta el final sin dejar de creer en él.

## Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1954). *Ética nicomaquea*. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- DESCARTES, R. (1987). *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Madrid: Editorial Gredos.
- DESCARTES, R. (1995). *Principios de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- DESCARTES, R. (2003). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial.
- DESCARTES, R. (2008). *Discurso del método*. Madrid: Editorial Tecnos.
- DESCARTES, R. (2010). *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos.
- GUTHRIE, W.KC. (1999). *Historia de la filosofía griega*. Tomo I. Madrid: Editorial Gredos.
- LLINÁS, R. (2003). *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Editorial Norma.
- PIERCE, Ch. S. (1974). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volume I Principles of philosophy. Cambridge: Harvard University Press.
- PIERCE, Ch. S. (1987). *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus.
- PLATÓN (1980). *Gorgias*. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- PLATÓN (1981). *Cratilo*. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- SALVATICO, L. (2006). *Depurando el mecanicismo moderno. Análisis de filosofías naturales del Siglo XVII a partir de una noción teórica*. Córdoba: Editorial Brujas.
- WALTON, S. (2005). *Humanidad. Una historia de las emociones*. México: Taurus.
- WITTGENSTEIN, L. (2000). *Sobre la certeza*. Barcelona: Editorial Gedisa.

---

han sido resueltas las situaciones pasadas semejantes según el juicio de los más sensatos con quienes conformamos una comunidad de vida, constituyendo desde entonces lo comúnmente aceptado. De una forma semejante, Aristóteles considera que lo propio del prudente (*phrónimos*) es poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas, pero no en miras al bien particular sino para la comunidad (Cf. Aristóteles 1954, libro VI, cap. V, 1140 a 25).

# El estilo ensayístico en dos obras de escritoras peruanas del siglo XX: *Así hicieron las mujeres el Perú* de Judith Prieto y *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú* de Maruja Barrig

Sonia Luz Carrillo Mauriz  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
soniluz@gmail.com



## Resumen

En el Perú existe una apreciable tradición ensayística tanto en su vertiente literaria, política, filosófica, socio cultural, así como en otros ámbitos. En anterior investigación, acerca del sujeto femenino y su doble relación con el ejercicio de la palabra escrita y la discursividad política, hallé textos de naturaleza ensayística de escritoras mujeres que exponen posturas frente a hechos sociales y culturales a través de una prosa breve que, sin pertenecer a la narrativa ni a la poesía, ostentan nítidamente su naturaleza creativa. Considerando que este aporte no había sido puesto de relieve, este estudio se propone la observación de textos de estilo ensayístico producidos por escritoras peruanas centrándose en las obras *Así hicieron las mujeres el Perú*, de Judith Prieto (1965) y *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú*, de Maruja Barrig (1979).

**Palabras Claves:** Ensayo, género, sujeto femenino, ensayo peruano.

## Abstract

In Peru there is an appreciable essayistic tradition both in its literary, political, philosophical, socio-cultural and other fields. In previous research, about the female subject and its double connection with the exercise of the written word and the political discourse, I found texts essayistic nature of women writers to expose positions on social and cultural events through a brief prose without belonging to narrative or poetry clearly flaunt their creative nature. Whereas, this contribution had not been highlighted, the study aimed to observe essayistic style

texts produced by peruvian writers this time focusing on the works *So women did Peru*, of Judith Prieto (1965) and *Chastity belt. Middle-class women in Peru*, of Maruja Barrig (1979).

**Keywords:** Essay, gender, peruvian essay.

## Introducción

Definido como “escrito, generalmente breve constituido por pensamientos del autor sobre un tema, sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia” (RAE), lo que interesa para el presente estudio es observar el ensayo en su carácter de género híbrido capaz de combinar hechos observados con la exposición, desde una perspectiva personal de la autora u autor y su voluntad de generar, a partir de variados recursos, el diálogo o la provocación a un lector o lectora implícitos no especializados, en este caso, en temas de ‘genero’, entendido este ‘género’ en tanto discurso acerca de los atributos socio culturales que caracterizan o definen a hombres y mujeres.

En torno al género ensayo se ha señalado su capacidad de armonizar textos. Al analizar un conjunto de ensayos de Bárbara Jacobs, Concepción Bados-Ciria (200: 314) dirá “(por un lado) el ensayo le permite incidir en una encrucijada de géneros que mezclan la crónica, la experimentación con el lenguaje y las memorias; por el otro, este género propicia una reflexión intimista y personalizada emparentada con la ironía más sutil”.

En cuanto a los temas, la libertad rige la labor del ensayista, sin embargo, una vez determinado el tema, el ensayista demarca con claridad los límites entre el texto imaginativo artístico del texto argumentativo basado en la fidelidad a los datos de la realidad. La expresión cuidada y sugerente se coloca al servicio de la verdad ya sea en el campo de la ciencia o de las humanidades o las observaciones prolijas a hechos de la cotidianidad.

Los cambios en la percepción de la mujer y de su ubicación en el mundo social, al par que un nuevo tipo de relación establecido entre hombres y mujeres que ahora se percibe, tienen una larga gestación que ha tenido en la palabra escrita un innegable soporte. Estos cambios sociales y culturales que algunos observan como una de las transformaciones más importantes del siglo XX se han ido expresando, en distintos momentos a través del ensayo, género que concita un renovado interés por su capacidad de producir intercambio de textualidades.

En torno a la especificidad del ensayo se ha señalado que es “un tipo de texto que no se deja definir” (Hernández González: 2005: 7), un texto fruto de la osadía en la defensa de una posición no exenta de belleza - ‘el principio del placer’ en un texto (Wolf 1984:211) - y apelación a través de metáforas, frases figurativas usadas para la persuasión (Ricoeur 2006:61). Con frecuencia, el en-

sayo adopta el tono de afirmaciones aforística (Sontag 2008:389) en la presentación de temas abiertos a la polémica, mientras las apostillas y citas permiten avisorar las lecturas y la comunidad de intereses que animan a su autora u autor. Y es que el ensayo es una forma de escritura “comprometida con la época de su creación, determinada por una situación cultural y de la comunidad para la que surge puesto que ambos elementos dan ojos al ensayista y contribuyen a cambiar las formas de pensamiento”. (Hernández 2005: 9)

En el Perú existe una apreciable tradición ensayística tanto en su vertiente literaria, política, filosófica, socio cultural, así como en otros ámbitos. En anterior investigación, acerca del sujeto femenino y su doble relación con el ejercicio de la palabra escrita y la discursividad política, hallé textos de naturaleza ensayística de escritoras mujeres que exponían sus observaciones ante diferentes temas través de una prosa breve que, sin pertenecer a la narrativa ni a la poesía, ostentan nítidamente su naturaleza creativa. Por esta razón, el estudio partió de la siguiente Hipótesis: A pesar de constituir un género que posee en el país una apreciable tradición, hasta el momento no se cuenta con un estudio acerca de los ensayos producidos por mujeres ni se ha registrado e interpretado sus aportes estilísticos.

Fueron objetivos específicos del estudio: la ubicación y registro de un conjunto de ensayos con perspectiva de género difundidos en diversos medios impresos peruanos, producidos y difundidos entre las décadas 60' y 70', a fin de identificar sus rasgos generales e interpretar su interacción con el contexto en el que surgieron.

## El método y los hallazgos

Para el presente estudio la opción metodológica fue la investigación documental, consulta y lectura crítica de documentos y materiales bibliográficos, pertinentes al tema propuesto.

El trabajo ha permitido ubicar las características más importantes de un tipo de escritura de corte argumentativo que, elaborado con gran libertad temática y la armonización intertextual, logra un discurso de notable eficacia comunicativa en el abordaje individual, muchas veces subjetivo - pero diferenciado del texto artístico - de un aspecto de la vida social o cultural en un determinado contexto socio cultural.

En este caso, el estudio se centró en la perspectiva de ‘género’, en tanto presentación de los atributos socio culturales que caracterizan o definen a hombres y mujeres. Por ello, luego de consultar un corpus variado, teniendo en consideración que se tratara de obras del siglo XX, se determinó la elección de dos obras de autoras peruanas: *Así hicieron las mujeres el Perú*, de Judith Prieto

de Zegarra (1965) y *Cinturón de castidad, la mujer de clase media en el Perú*, de Maruja Barrig (1979).

## Análisis, Sistematización

### 1. El género ensayo. Conceptos generales y su expresión en el Perú (siglo XX)

#### 1.1. El estilo del género ensayo

El ensayo, “escrito breve constituido por pensamientos del autor sobre un tema, sin el aparato de la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia” (RAE) es para Díaz Plaja, citado por C. E. Zavaleta (1977:67), un excelente fruto del humanismo europeo porque “desde Montaigne acá, tiene la rigurosa condición de aproximar los temas en que se ocupa, no solo porque los relaciona con nuestro tiempo, sino porque los polariza en el yo pensante del escritor”. Un tipo de escritura que señala un punto de madurez cultural en la medida que surge en momentos en que “de adquisición de noticias se da paso a la elaboración personal de ellas”.

En el origen del género, es célebre el pasaje de Michel de Montaigne, en sus *Essais* de 1580, citado por John Skirus (2006: 9):

“Esto es puramente el ensayo de mis facultades naturales, y no, en absoluto de las adquiridas; y quienquiera que me sorprenda en ignorancia nada ha de hacer contra mí, pues difícilmente sería yo responsable por mis ideas frente a los demás, yo que no soy responsable ni estoy satisfechos por ellas ante mí mismo. A quienquiera que busque el conocimiento, séale permitido pescarlo donde éste habite; no hay nada que yo profese menos. Estas son mis fantasías por las cuales intento dar un conocimiento no de las cosas, sino de mí mismo”.

Desde la Ilustración, quedó más o menos establecida la denominación de ensayo para los textos de tipo argumentativo en los que se presentan opiniones, teorías, hipótesis, etc., mediante una actividad analítica y crítica; textos que exponen una interpretación personal y subjetiva de un tema con una finalidad divulgativa. La temática variada así como las posibilidades textuales combinatorias acogen materias de naturaleza histórica, filosófica, científica, literarias, estéticas, de observación de la vida cotidiana, de aspectos socio culturales, etc.

Existe por tanto

“una amplísima gama de lo que podemos denominar géneros ensayísticos (que) viene a constituir la mitad de la Literatura, una mitad de los discursos no prácticos ni estándares, esto es, de las producciones textuales altamente elaboradas, la mitad no estrictamente artística. El



hecho de que esa 'mitad' o parte haya recibido muy poca aplicación crítica y, en consecuencia, escasos resultados de categorización, cabe interpretarse no solo como una mera deficiencia o dejadez sino también de una realidad compleja que es justamente en la época contemporánea cuando adquiere una dimensión inocultable" (Aullón 2005: 14)

De la observación del estilo en los textos calificados como ensayo, se desprende que es un tipo de escritura en la que diversos tipos de texto se combinan para crear un todo caracterizado por su eficacia para comunicar un tema elegido en plena libertad. En el ensayo, quien escribe expone su particular posición frente a un tema o conjunto de temas, de manera subjetiva y original. En muchos excelentes ensayos se toman prestadas técnicas de distintos géneros literarios, se recurre al relato, acepta la irrupción de diálogos, formas epistolares o de testimonios orales. A partir de esta consideración es posible indicar – con la cautela del caso- algunas de sus características generales:

El punto de vista personal y la organización sugerente, su capacidad de reflexión autónoma, su capacidad de brindar un aporte nuevo, una mirada enriquecedora a un tema o ámbito de la realidad, es lo que hace interesante o importante un texto ensayístico. Por otro lado, aunque imaginativo, no deja de lado el conocimiento profundo y meditado que permite el paso de la mera información a la interpretación madura y con posibilidades de influir en los cambios de pensamiento. No hay tema vedado para el ensayo, sin embargo, la exposición cumple los requisitos de claridad, propiedad, precisión y concisión.

Acerca de la extensión del ensayo no existen reglas. En algunos casos el tema o la intencionalidad del autor deriva en un texto escueto, en otros pueden ser un conjunto de textos relacionados a un tema. Existen también excelentes ejemplos de la reunión de un conjunto de temas diversos agrupados en libro con un título que los unifique. En el caso peruano podemos citar los *Siete ensayos de Interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui.

## 1.2. El ensayo en Hispanoamérica

Según Delia Barreiro Pérez (1996) el ensayo en Hispanoamérica se remonta a la época colonial, pero solo a raíz de la Independencia se perfila como género literario. Para la autora, son dos las corrientes fundamentales del ensayo: la sociológica y la literaria. En lo que respecta al ensayo sociológico, señala que este tiene "su origen en la necesidad de definir el concepto de nacionalidad, en la interpretación del pasado, el mestizaje, el problema del indio, el imperialismo económico, etc. Ilustrando al respecto, Barreiro cita un conjunto de autores que representan una "corriente al servicio de las ideas sociales, políticas, económicas y culturales de los pueblos del continente... o a la búsqueda posterior de la propia identidad."

“Tenemos al argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) y al uruguayo José Enrique Rodo (1871-1917). Destaca fundamentalmente el mexicano José Vasconcelos (1881-1959), que escribe sobre filosofía, estética, historia, pero sus aciertos más notables los logra cuando escribe sobre el tema americano. Tal vez el más conocido de sus ensayos sea “La raza cósmica”, donde postula que el futuro de los pueblos estará en manos de una raza arraigada en el trópico americano, ... El dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) trata en su obra de comprender las esencias del americanismo. El argentino Ricardo Rojas (1882-1857) sintetiza en sus escritos el alma de su país e intenta definir el concepto de argentinidad”.

Más adelante, menciona a los escritores peruanos Manuel Gonzales Prada y sus *Páginas Libres* y a José Carlos Mariátegui (1895-1930). De este último destaca la atención a los aspectos económicos, sociológicos y políticos.

Y continúa la referencia a escritores de Hispanoamérica:

“El novelista argentino Eduardo Mallea es el mejor intérprete del sentir argentino; su novela participa de la temática de sus ensayos. El mexicano Leopoldo Zea analiza los problemas generales de Latinoamérica y los específicos de la realidad de su país. El escritor cubano José Antonio Portuondo se adentra en la especulación sobre la sociología de la cultura y de la literatura. *Las venas abiertas de América Latina* es un ensayo del escritor uruguayo Eduardo Galeano publicado en 1971. (...) el poeta y ensayista Octavio Paz analiza la idiosincrasia del mexicano en “El laberinto de la soledad”, y en “El arco y la lira”, la teoría de la expresión poética. Sus libros “Las peras del olmo” y “Cuadrivio” son colecciones igualmente de ensayos literarios.”

Por su parte, para Skirius (2006: 17),

“Confesarse, persuadir, crear arte, informar: de estos cuatro impulsos básicos del ensayo hispanoamericano del siglo XX, el último - el informativo - ha producido una serie de radiografías acerca de varias culturas nacionales... la metáfora médica implica una objetividad científica, pero a menudo la interpretación presupone más bien valores subjetivos”.

Entre los ensayistas que “intentan una interpretación total de sus naciones” ubica a José Carlos Mariátegui con los *Siete ensayos...* y al mexicano Octavio Paz con *El laberinto de la soledad*. Más adelante, establece también un paralelo entre Paz y Sebastián Salazar Bondy con su ensayo *Lima, la horrible*.

“En su ensayo neobarroco *Lima la horrible* Sebastián Salazar Bondy ha tratado de hacer, con la ciudad capital del Perú, llena de tradición colonial española, lo que Paz hizo con México en su conjunto *El laberinto de la soledad*. Salazar Bondy añade también la tesis de Mariátegui acerca del carácter opresivo de la clase dirigente colonial; recrea así un tono

de J'accuse, reminisciente de las diatribas de González Prada" (Skirius 2006: 18-19).

El ensayo en América hispana del siglo XX tiene en el escritor argentino Ernesto Sábato uno de sus más notables cultores: *Heterodoxia* (1953), *Apologías y Rechazos* (1979); *La resistencia* (2000), *Antes del fin*, su obra de 1998, o *España en los diarios de mi vejez* de 2005.

En el caso de las mujeres, la escritora argentina, directora de la emblemática revista *Sur*, Victoria Ocampo, realiza en su obra *La mujer y su expresión* (1936) una de las reflexiones más agudas acerca de la marginación de las mujeres en el contexto patriarcal y sobre su dificultosa relación con la cultura moderna, las dificultades que supone configurar una expresión propia desde las mujeres. (Citada por Alicia Salomone 2006: 69). El género ensayístico se encuentra además en *Lawrence de Arabia y otros ensayos* (1951), *Virginia Woolf en su diario* (1954), *Habla el algarrobo* (Luz y sonido) (1959) y *Tagore en las barrancas de San Isidro* (1961), entre otras obras.

Notable escritora, poeta, narradora y ensayista es también la mexicana Rosario Castellanos, obras como *Sobre cultura femenina* (1950), *La novela mexicana contemporánea y su valor testimonial* (1966), *La corrupción* (1970), *Mujer que sabe latín* (1973), *El uso de la palabra* (1974) y *El mar y sus pescaditos* (1975) exponen, a la vez que su sólida formación intelectual, el vigor de su pensamiento original.

### 1.3 El ensayo o el estilo ensayístico en el Perú

El ensayo como género de escritura no ha tenido en el Perú hasta el momento una atención específica salvo el artículo, ya mencionado, de Carlos Eduardo Zavaleta (1977), que analiza la presencia del ensayo entre 1950 y 1975. En este trabajo Zavaleta trae a colación las dificultades para categorizar los textos como ensayos. Se apoya en la aseveración de Díaz-Plaja en tanto este sería un paso de la adquisición de noticias a la elaboración personal.

“a la hora de preguntar por nuestros ensayistas solemos recordar con orgullo a autores de tesis doctorales y monografías universitarias (donde lo único personal se da en la página final de ‘conclusiones’), o de cultores de discursos académicos, a los que somos tan proclives, y aun de artículos periodísticos, forma que originalmente han tomado no pocos de nuestros ‘ensayos’. Así, ¿a quién va a extrañarle que yo mencione páginas adelante a varios ensayistas inauténticos, pero valiosos en la historia intelectual del país?” (Zavaleta 1977: 68)

El notable narrador y maestro sanmarquino afirma categórico que en el Perú “de modo firme y directo el ensayo se conecta con la historia de las ideas”. El periodo que abarca su observación se inicia con la etapa de la postguerra,

etapa que permitió “que se abriesen ventanas políticas y culturales en el país” así como nuevas ideas y nuevos libros “con las últimas corrientes filosóficas, científicas y artísticas de Europa y Estados Unidos”.

En ese contexto, señala el impacto de la tendencia ideológica existencialista, menciona a Francisco Miro Quesada hablando sobre Sartre y a Alberto Wagner Reyna escribiendo sobre Heidegger. También a historiadores que vuelcan su mirada al país en un certamen peruanista celebrado con ocasión del IV Centenario de la fundación de la Universidad de San Marcos, con la participación de Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, Luis E. Valcárcel, entre otros. Dirá el maestro, “Nunca antes los alumnos universitarios de entonces habíamos visto tal despliegue de historiadores, filósofos, sociólogos, y arqueólogos, si bien, por desgracia, faltaban en la lista literatos y artistas” (1977: 69).

Entre los textos de corte ensayístico de los primeros años de la década de los 50' menciona *Tempestad en los Andes*, de Valcárcel, *Mito, tradición e historia del Perú* de Raúl Porras. Dedicó luego una larga remembranza de hechos históricos y de distintos personajes que tuvieron protagonismo en ellos.

El maestro Zavaleta descubre dos perfiles atendiendo al tema “por debajo de la progresiva revelación del punto de vista del autor”: Una línea peruanista y otra de tema libre.

“El primero de ellos equivaldría a la interpretación del élan histórico-social del país y sus esencias como finalidad mayor del texto (...) el tema peruanista o nacional predomina en texto como *Mito tradición e historia en el Perú* (1951) y *El paisaje peruano, de Garcilaso a Riva Agüero* (1955) de Porras; *Vocación y destino de Hispanoamérica* (1954) de Wagner Reyna; *El inca Garcilaso, clásico de América* (1959) de José Durand; *Lima la horrible* (1956) de Sebastián Salazar Bondy; *El Perú, retrato de un país adolescente* (1963) de Luis Alberto Sánchez; *La serpiente de oro o el río de la vida* (1965) de Alberto Escobar; *¿Existe una filosofía en América Latina?* (1968) de Augusto Salazar Bondy y el “Prólogo” a las *Conversaciones Basadre-Macera* (1974) de Pablo Macera. Tales textos, en efecto, son verdaderos ensayos en que la impronta personal domina los materiales adquiridos y en que hay una postulación final de país o mirador peruano desde el cual se otea el horizonte latinoamericano y mundial” (Zavaleta 1977:72).

Entre los antecedentes de la línea *peruanista* el autor cita a *Elogio del inca Garcilaso* (1916) de Riva Agüero; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1930) de Mariátegui; *Perú, problema y posibilidad* (1931) de Basadre; *Vida y pasión de la cultura en América* (1935) y *¡Existe América Latina!* (1945) de Sánchez; *Tempestad en los Andes* (1937) de Luis E. Valcárcel y *El inca Garcilaso de la Vega* (1945) de Porras.

En el segundo caso, que “depende de la elección y la sensibilidad del autor”, las características se centran “en la armonía formal y el planteamiento

intelectual, y quien lo firma no es otro que ‘el divagador arbitrario sobre un tema escogido’. En esta línea menciona a *Primor y esencia del Persiles* (1948) de Jiménez Borja; *El hombre sin teoría* (1959) de Francisco Miró Quesada; y *La orgía perpetua* (1975) de Mario Vargas Llosa, entre otros.

Pero el ensayo peruano no solo se ha divulgado en libros o revistas especializadas, y por ello Zavaleta dedica un párrafo a los textos difundidos en periódicos. “Queda una mención especial del ‘artículo’ aparecido en periódicos y revistas... El periodismo peruano es pródigo en artículos que ha sido meollo de fecundas meditaciones”, dirá. Y menciona “las plumas de Manuel Seoane, Francisco Miró Quesada, Hernando Aguirre Gamio, Carlos Delgado, Hugo Neira, Ismael Frías, entre los articulistas políticos. Entre los que se dedican al artículo literario o cultural menciona a Sánchez, Luis Jaime Cisneros, José Jiménez Borja, Aurelio Miró Quesada, José Miguel Oviedo, José Durand. (Zavaleta 1977: 73)

No puedo dejar de anotar que en este extenso recuento de escritores que han dado a sus textos la calidad o el estilo de ensayos, el maestro obvió los nombres de mujeres escritoras, salvo una mención a Nelly Festini, en tanto educadora y a Martha Hildebrandt, como lingüista. No obstante, ahora reconocemos la existencia y labor -desde el remoto antecedente de la franco-peruana Flora Tristán- de casos notables de narradoras y periodistas, a la vez que autoras de textos, considerados ‘ensayo’, según los mismos criterios usados para el señalamiento de la obra de sus contemporáneos.

El ensayo en el Perú a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días, tiene en Mario Vargas Llosa uno de sus más altos exponentes. Imposible no citar, por ejemplo, su “Carta de batalla por Tirant lo Blanc” Prólogo a la novela de Joanot Martorell (1969); *García Márquez: historia de un deicidio* (1971); *Historia secreta de una novela* (1971); *La orgía perpetua: Flaubert y Madame Bovary* (1975); *Entre Sartre y Camus, ensayos* (1981); *Contra viento y marea*, tres volúmenes de 1983, 1986 y 1990. *La suntuosa abundancia*, ensayo sobre Fernando Botero (1984); *La verdad de las mentiras: ensayos sobre la novela moderna* (1990); *Un hombre triste y feroz*, ensayo sobre George Grosz (1992); *Desafíos a la libertad* (1994); *El lenguaje de la pasión* (2001); *La tentación de lo imposible*, ensayo sobre *Los Miserables* de Víctor Hugo (2004); *El viaje a la ficción*, ensayo sobre Juan Carlos Onetti (2008) e incluso *El pez en el agua* de 1993, en el que reúne memoria, ensayo y autobiografía.

## **2. El estilo ensayístico en la escritura de mujeres. El caso de dos obras de escritoras peruanas del siglo XX: Así hicieron las mujeres el Perú de Judith Prieto y Cinturón de de castidad. La mujer de clase media en el Perú de Maruja Barrig**

### **2.1. Ensayo en la escritura de mujeres y reivindicaciones de 'género'. Pioneras**

La consulta a estudios y antologías que tratan del ensayo producido durante el siglo XX y aún de lo que va del presente siglo, rápidamente lleva a la constatación de la escasa o casi inexistente presencia de nombres de mujeres. En el texto de Skirius *El ensayo hispanoamericano del siglo XX* - publicado en 1981 y con seis reimpresiones hasta el 2006 - se consigna la obra de 33 autores hombres y cuatro mujeres. Ha ocurrido que los criterios canónicos han cumplido, y aun en nuestros días cumplen, una rutina de omisión persistente a pesar de un alto volumen de producción de textos ensayísticos fruto de la labor de las escritoras. Sin embargo, esta situación empieza a cuestionarse al relativizarse los criterios para el establecimiento de los cánones. Al respecto es interesante lo señalado por Mary Louise Pratt:

“La naturalización del canon se ha impugnado en trabajos empíricos de historiadores literarios que sostienen dos argumentos particularmente poderosos. Demuestran, en primer lugar, que los cánones son criterios inestables y cambiantes a través del tiempo, por más que puedan parecer eternos en un momento histórico dado. La obra maestra de hoy, ayer fue despreciada y probablemente lo volverá a ser mañana. En segundo lugar, al explorar las determinaciones sociales que pesan sobre los cánones y los procesos de canonización literaria, los investigadores encuentran líneas de determinación entre los cánones literarios y las jerarquías sociales”,(Esta última tesis se acepta aún desde un punto de vista tradicionalista. Algunos académicos conservadores reconocen que los cánones se construyen en torno a intereses e ideologías dominantes, de clase, género y raza, que ellos suscriben)

Por su parte, los académicos dedicados a relativizar el canon suelen distinguir dos dimensiones en su quehacer crítico: analizan los cánones, primero, como estructuras de exclusión y, segundo, cómo estructuras de valor. El primer paso de esta indagación crítica, y el más sencillo, consiste en identificar obras que satisfacen los criterios de inclusión en el canon, pero que están excluidas por razones extraliterarias.” (Pratt 2000)

Quien revise los trabajos sobre el ensayo, género reflexivo, puede inclinarse a la consideración de que esta área de la producción textual no ha sido abordada por las mujeres ya sea por innata incapacidad o por las razones de índole socio-cultural que la han afectado negativamente. Sucede además que, como

señala Pratt, existen obras de mujeres que habiendo sido leídas con profusión en determinado momento, luego son omitidas en las antologías, como son los casos de la argentina Juana María Gorrtti, Clorinda Matto, Mercedes Cabello en el Perú y Gabriela Mistral, la poeta chilena reconocida con el Premio Nobel por su trabajo poético.

La autora señala las restricciones sociales que pesan sobre los procesos culturales, entre ellos el “poder de canonizar” como el acceso a la alfabetización, a la escritura institucionalizada y a los circuitos de la cultura impresa; poder que “está en manos de las instituciones académicas, que son de las más excluyentes que existen.” Sin embargo, recuerda que en el contexto de los cambios experimentados por la cultura occidental a partir de fines de los años 60’ y el desarrollo del feminismo y los movimientos estudiantiles, las estructuras canónicas han venido sintiendo el impacto de las batallas democratizadoras y nuevas perspectivas críticas.

La revisión que Pratt realiza de las antologías que “canonizan” a los autores de ensayo, es de gran importancia y amerita citarla en extenso:

“Las antologías, esos grandes espejos del canon, son, en el caso del ensayo latinoamericano, verdaderos monumentos a la intelectualidad masculina, regidos por una docena de nombres ampliamente conocidos y muy valiosos: Bello, Echeverría, Sarmiento, Montalvo, González Prada, Hostos, Martí, Rodó, Henríquez Ureña, Vasconcelos, Mariátegui, Martínez Estrada, Arciniegas, Reyes, Picón-Salas, Zea, Paz, Anderson, Imbert. Una breve revisión de las antologías de ensayo latinoamericano disponibles en la biblioteca de la Universidad de Stanford (Skirius, 1981; Earle et. al, 1973; Vitier, 1945; Rey; 1985; Ripoll, 1966; Urello, 1966; Guillén, 1971; Foster, 1983) reveló muy pocas excepciones al monopolio masculino. Sólo Gabriela Mistral aparece entre los veintiséis autores recogidos en una antología de ensayos del siglo XX (Skirius, 1981) mientras que la puertorriqueña Concha Meléndez es autora del fragmento más corto de una antología de ensayistas contemporáneos (Guillén, 1971). Una historia general del ensayo latinoamericano (Earle et al.) menciona brevemente a Meléndez, a su compatriota Margot Arce y a la argentina Victoria Ocampo.”

Más adelante, se detiene en el caso del crítico estadounidense David W. Foster quien “plantea el tema de la ensayística de las mujeres en un breve capítulo final dedicado a los Testimonios de Victoria Ocampo, cuya principal característica -en opinión del crítico- es la evidente insignificancia de los temas abordados.” Y con justicia destaca “Llama la atención que el crítico eligiera analizar los Testimonios, que son escritos autobiográficos, cuando Ocampo es autora de muchas páginas que, sin lugar a duda, son ensayos”.

¿Por qué estos textos no se han abordado en estudios críticos, ni en programas de cursos o en las antologías del ensayo latinoamericano? En uno de esos ensayos, escrito en tres partes y titulado *La mujer y su expresión*, 1936, Ocampo ofrece un posible diagnóstico de las causas de su propia exclusión: "Creo-escrbe la argentina-que desde hace siglos toda conversación entre el hombre y la mujer, apenas entra en cierto terreno, empieza por un 'no me interrumpas' de parte del hombre. Hasta ahora el monólogo parece haber sido la manera predilecta de expresión adoptada por él" (Pratt 2000).

A contrapelo de lo observado por Ocampo en 1936, Pratt advierte importantes antecedentes a fin de establecer "un corpus amplio, continuo y muy poco estudiado":

"... es evidente que las mujeres intelectuales no sucumbieron a las resonancias del "No me interrumpas" de que Ocampo hablaba. ... Las intelectuales criollas crearon un corpus textual que llamaremos el "ensayo de género", una tradición de escritura que se desarrolló de manera paralela al ensayo de identidad. Es una literatura contestataria que se propone "interrumpir el monólogo masculino" -por decirlo en palabras de Victoria Ocampo- o al menos confrontar la pretensión masculina de monopolizar la cultura, la historia y la autoridad intelectual. Como sucede con el ensayo de identidad, el corpus completo del ensayo de género comprende cientos de libros y miles de páginas. A manera de ejemplo, podemos mencionar algunas obras de las escritoras más conocidas (ver Marting, 1987, 1990): *La mujer* (1860), de Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Emancipación moral de la mujer* (1858), de Juana Manso, *Influencia de la mujer en la sociedad moderna* (1874), de Mercedes Cabello de Carbonera, *Las obreras del pensamiento en América Latina* (1895), de Clorinda Matto de Turner, *La mujer en la sociedad moderna* (1895), de Soledad Acosta de Samper, *El feminismo y la evolución social* (1911) y *Socialismo y la mujer* (1946) de Alicia Moreau de Justo, *¿A dónde va la mujer?* (1934) de Amanda Labarca Hubertson, *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, (1930/ 1961) de Teresa de la Parra, *La mujer y su expresión* (1936) de Victoria Ocampo, *Hacia la mujer nueva* (1933) de Magda Portal, *Sobre cultura femenina* (1950) y *Mujer que sabe latín* (1973) de Rosario Castellanos. De ninguna manera propongo establecer un nuevo canon a partir de estas obras, tan sólo presento un corpus amplio, continuo y muy poco estudiado."

Finalmente, concluye abogando por que el debate en torno al género, "en el que participaron hombres y mujeres de las más diversas posiciones ideológicas" ingrese a la historia intelectual de América Latina con el mismo peso del debate sobre la identidad y que se reconozca su " importancia capital dentro del proceso de autocreación y autoconocimiento de las sociedades latinoamericanas".



## 2.2. Estilo ensayístico en la obra *Así hicieron las mujeres el Perú* de Judith Prieto. Un ensayo histórico

Publicado en 1965, luego de haber merecido un premio en el Concurso Elvira García y García sobre la “Participación de la mujer en la gesta de la emancipación nacional”, organizado por el Consejo Nacional de Mujeres del Perú, en 1964, *Así hicieron las mujeres el Perú* de la doctora Judith Prieto de Zegarra, profesora universitaria de Historia y Educación, tiene un conjunto de las características señaladas para la consideración de un texto en estilo ensayístico.

En el Prólogo, el historiador Carlos Daniel Valcárcel, sitúa el aporte de Prieto, en primer lugar como “Una investigación sobre la contribución de la mujer peruana desde la precursora época borbónica – lapso decisivo para entender el Perú actual”. En el siguiente párrafo, utiliza el término ensayo y, como veremos más adelante, es una categorización ajustada a varios de los aspectos de la obra:

“Su ensayo, susceptible de aumentar mediante futuras indagaciones sobre la contribución femenina en nuestra historia, representa principalmente un examen de movimientos específicamente peruanos que propiciaron la secesión del Imperio colonial hispánico, la reivindicación independentista. Su tema se desarrolló concomitantemente a la gesta de nuestros próceres en diversos momentos y lugares del país desde la selva hasta la costa” (Prieto 1965: 3).

La obra, que en un conjunto de breves apuntes nos descubre la vida y actitudes heroicas de muchas mujeres en la lucha independentista, lleva una Introducción donde advierte:

“En la gran epopeya del suelo peruano, la mujer siente las mismas angustias del varón, sufre tormento al ver a los suyos sometidos a los crueles tratos de los amos de entonces y rebelándose contra ese sistema de vida, brinda la más decidida colaboración, la que se convierte en uno de los más poderosos determinantes del éxito de la empresa emancipadora” (Prieto 1965: 13).

Más adelante, en una brevísima nota, “La Participación de la mujer peruana en los levantamientos del siglo XVIII”, señala: “Los documentos históricos, los críticos, así como los historiógrafos dan poca importancia a la actitud del elemento femenino en muchas oportunidades”. Cita luego una opinión del director del Museo Histórico Regional de Ayacucho, César Prado:

“Los enfoques históricos resultan unilaterales e inconclusos cuando se olvida la contribución de la mujer en el proceso histórico, la cual es patente y fecunda. No se alcanza a comprender cómo se quiere *varonizar* la Historia, como si la mujer no tuviese capacidad de creación en el dolor y la esperanza del quehacer colectivo”.

A rescatar del olvido a estas mujeres se orientan los textos de Prieto. Por ejemplo, iniciando la obra, se presenta, bajo el título de “Ana de Tarma” (1748), la figura de una mujer que participó en la rebelión de Juan Santos, en las zonas de Jauja, Tarma y Chanchamayo:

“Sobre Ana de Tarma sabemos poco, ya que hay solo menciones de ella que la presentan como capitana de un cuerpo de guerrilleras que actuaban al lado de sus familiares y bajo las órdenes generales de su caudillo. Ana de Tarma, según las versiones, dirigió a sus huestes femeninas en el combate del Río de la Sal, frente a las fuerzas del español Benito Troncoso, de igual manera en el combate de Nijandaris, que constituyó un desastre para las tropas realistas. En notas de campaña enviadas al virrey del Perú, el Marqués de Villagarcía, se da cuenta de lo siguiente:

*“En segundo avance las tropas del capitán General Troncoso, llegaron el 22 de octubre de 1747 a la hacienda de Oxabamba, ordenando fuera respetada del saqueo y el 23, tropas de reconocimiento informaron a Troncoso que de la confesión arrancada a un chuncho, se daba a conocer de la existencia de una compañía de guerrilleras capitaneadas por una Ana de Tarma; en este grupo había cincuenta y dos mujeres, dos de ellas eran viudas y que además habían tomado parte en el asalto de Quimiri”* (Prieto 1965:16)

A pie de página, Prieto señala como fuente “Manuscritos”- Tomo 250, Fol. 303 y 332 – en Biblioteca Nacional, Sección Investigaciones, Consignado “Juan Santos”, demostrando el rigor documental en el uso de las fuentes.

En la nota dedicada a “Micaela Bastidas y Puyucagua”, la célebre heroína esposa de Túpac Amaru, el texto tiene de relato, cita de fuentes como el Archivo de Indias de Sevilla, Archivo General de Indias de la Audiencia del Cuzco, manuscritos de la Biblioteca Nacional de Lima, etc., incluye, además, un fragmento de una versificación que ayuda a la descripción de la heroína.

“De su aspecto físico se sabe que era de mediana estatura, de cara algo redonda y según el escritor cuzqueño Juan de la Cruz Salas, ‘Tenía la frente alta y ancha con la serenidad del mar, los ojos negros como una noche serrana, nariz aguileña y caída sobre labios gruesos, la cabellera larga y negra extendida en la espalda...’ y este mismo autor le dedica emocionado estos versos que me atrevo a insertar:

‘Mujer bella como ninguna / Y cual un ángel con mejillas de Luna; / Tiene la hondura azul del cielo en las pupilas / La floración de una rosa en los labios; la blancura del granizo en los dientes / y en uñas manos la blancura de los lirios de Abril’.

Luego presenta, junto a su espíritu patriótico, variadas aptitudes de Micaela Bastidas, su magnanimidad mostrada en los “Bandos” a los que Prieto ha accedido. Su capacidad de organizadora y estrategia también son señaladas con minuciosidad:

“Esta extraordinaria mujer formó parte del movimiento integrando el ‘Consejo de los cinco’ y sus opiniones valiosas demostraron su clara inteligencia, su sentido innato de la estrategia, su gran conocimiento de toda la zona que ella en épocas anteriores había recorrido, así como el conocimiento de las necesidades y sufrimientos de la masa indígena que veía en ella a un verdadero ángel tutelar, de igual manera, manifestó gran pericia en la solución de los problemas de abastecimiento, organizó con gran eficacia el servicio de propaganda y comunicaciones a través de veloces indios a manera de chasquis, así como puso en contacto a los caciques para la ayuda de refuerzos militares y el abastecimiento en general”.

El hecho histórico de que la Bastidas sabía leer y escribir en castellano, y que pese a su importante papel, su opinión de atacar el Cuzco fue desoída en el momento crucial, es recordado en la nota:

“La correspondencia que sostuvo con su esposo y sus hijos fue frondosa y sus cartas son expresiones de ternura y cariño familiar; nada había para ella más hondo en sus afectos que su amada Chepe, como le decía a su esposo y al él se dirigía reiteradamente para sugerirle sobre la urgencia de tomar la ciudad del Cuzco, después de la victoria de Sangarara, sin embargo, no se tomó en cuenta esta valiosa opinión y Túpac Amaru procedió con demasiada confianza ante los movimientos del enemigo” (1965: 37).

Derrotada la rebelión, los vencidos son sometidos a severas penalidades entregados a las tropas del “feroz visitador Areche, el cual extremó los más refinados métodos de tortura... las sentencias aplicadas a estos patriotas constituyen una expresión de gran crueldad como otrora sufrieran por su fe los primitivos cristianos en el circo romano” (1965: 37).

El texto histórico se carga de emotividad al relatar los momentos finales de la heroína, luego de transcribir la sentencia de José Antonio de Areche “pena de garrote, cortándosele antes la lengua y luego se le colgará en una horca y luego será descuartizado su cuerpo”:

“La crueldad refinada de sus verdugos la hicieron presenciar la muerte de su amado hijo Hipólito, y con el corazón traspasado de dolor al ver el descuartizamiento, presentó la boca al verdugo para que cumpliera la sentencia de cortarle la lengua, luego subió al garrote”; luego, cita una fuente histórica “pero por la delgadez de su cuello que dificultaba la maniobra del torniquete, fue muerta a patadas en el vientre y en el pecho, el cual fue reventado”.

El párrafo final se inicia “Al caer la tarde, los restos de Micaela eran expresiones sangrientas de la ferocidad de sus enemigos”.

Por el tema de exaltación de la identidad basada en el reconocimiento de más de un centenar de valerosas mujeres que contribuyeron a la emancipación del poder colonial y su conveniente ubicación en el cuadro general de los

héroes; por la forma personal, por momentos emotiva, y la incorporación de textos diversos a fin de lograr un cambio de pensamiento; por la exposición dinámica de los datos, *Así hicieron las mujeres el Perú* de Judith Prieto puede ser identificado con todo mérito como un ensayo histórico.

Si, como indica Vicente Cervera (2005: 7), el ensayo es un texto “comprometido con la época de su creación, determinada por una situación cultural y para la comunidad para la que surge...y contribuye a cambiar las formas del pensamiento”, *Así hicieron las mujeres el Perú* de Judith Prieto, cumple con estos requisitos al ser publicado en 1965, en momentos en que se iniciaba la incorporación en mayor volumen de mujeres a la instrucción universitaria (personalmente, fue el año de mi ingreso a la universidad) y en los años siguientes uno de los combates culturales más vigorosos fue el de la revaloración del papel de la mujer en la cultura, la sociedad, la Historia.

### **2.3. Estilo ensayístico en *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú* de Maruja Barrig. Ensayo sociológico**

Concluía la década de los años setenta y en 1979, Maruja Barrig publica *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú*. En la contraportada del libro se lee, “Cinturón de castidad, título que alude al aherramiento mental impuesto a la mujer por la ideología dominante, es una radiografía y a la vez un desafío: vincular desde una perspectiva propia la condición femenina al conjunto de problemas que frustran la sociedad nacional. Maruja Barrig saca a la luz en este libro una problemática apenas reconocida en nuestro medio y le abre nuevas vías de esclarecimiento y reflexión”.

La obra de Barrig responde a un contexto internacional y nacional del que es necesario mencionar algunos hechos relevantes. En el caso del Perú, desde octubre de 1968 se vivía una situación nueva para el país. Un gobierno militar desconcierta con medidas como la recuperación de los pozos petroleros en manos de una poderosa transnacional; al año siguiente, se aplica la reforma agraria. Una serie de medidas como el inicio de relaciones con los países - en aquel entonces - socialistas; el ingreso del Perú al Movimiento de Países No Alineados; Reforma de la educación, etc., generaron una atmósfera propicia a profundos cambios culturales estimulados por la ampliación en la difusión de diversas corrientes de pensamiento, como la antes censurada marxista.

El discurso de los textos de variada naturaleza exponen las visiones de sujetos que conceptualizan la ciudad en tanto un tipo de civilización y registran con irreverencia -y muchas veces provocadoramente- nuevas interacciones sociales, étnicas, de género etc. Responden a un “espíritu de ciudad”, en el que predominan los frutos de la revolución tecnocientífica y las condiciones que el proceso de modernización entraña.

Al indagar por quiénes hablan en los textos producidos en los últimos años de los 60' y durante la década de los 70' nos encontramos con enunciadores urbanos de capas medias y bajas enfrentados con "lo establecido", viajeros que vienen y van de una a otra ciudad, mujeres buscando forjar nuestra propia voz. Y, en casi todos, ira por las precarias circunstancias heredadas, malestar, desenfado en la expresión y la ardorosa vocación de cambiar el mundo.

El libro de Maruja Barrig está constituido por una Introducción y cuatro partes a la manera de capítulos. En los primeros tres, una prosa ágil y en muchos casos de tono irreverente, enjuicia mordaz los atavismos en torno a la situación de la mujer en general y de su sexualidad en particular. Los subtítulos son expresivos en su connotación. En el capítulo Uno, por ejemplo, se lee: "De la costilla de Adán, a la esposa sumisa", "¿De qué sirve ser mujer?", "Ocupación: su casa"; "La casada, en libertad condicional"; "La exclusión como política"; "La inmundicia moral del divorcio". En el capítulo Dos: "Función política de la continencia"; "Un himen con status"; entre otros similares.

El tono personal está fuertemente marcado en los tres primeros capítulos en los que informaciones académicas se entretajan con reflexiones particulares. Expresivo del estilo ensayístico son los primeros párrafos en los que la autora relata un hecho autobiográfico.

Expone sus críticas al papel de la iglesia que "transmitió un código estricto de comportamiento sexual que impuso penas más severa a medida que éste se alejara del paradigma de la Virgen María". Así, Barrig realiza una relectura de textos bíblicos:

"La inferioridad de la mujer fue evidente desde su creación: para ella bastó la costilla del hombre; su vanidad y su desobediencia al caer en la trampa que le tendió la serpiente condicionarían su futura fama de torpeza, escasa previsión y agente del demonio" (Barrig 1979:16).

La distinta valoración entre hombres y mujeres se resalta en textos en los que la voluntad femenina es simplemente obviada:

"manso recurso a las necesidades de bíblicos personajes. Como Abraham, quien antes de nacer Isaac, llevó a Sara a Egipto escapando de una mala situación económica y le sugirió que se hiciera pasar por su hermana, ya que por ser ella hermosa, sus vidas no correrían peligro y ganarían los favores del Faraón. Fue cierto. El Faraón, atraído por los encantos de Sara la llevó a su casa y estuvo con ella... o Lot, que visitado por los ángeles quiere aplacar con sus propias hijas los apetitos de los sodomitas y les dice: 'He aquí que tengo dos hijas que no han conocido varón (es decir que son vírgenes); os las sacaré afuera si os place y haréis con ellas cuanto bien os pareciere pero no le hagan nada a estos varones' (Génesis:20) (Barrig 1979:17).

A través de los tres primeros capítulos, temas como la escasa o nula o deficiente educación impartida a las mujeres, la carencia de medios para la realización personal, las dificultades que enfrentan las mujeres talentosas en los diferentes ámbitos en los que había empezado tímidamente a incursionar y las fuertes represiones que la auto saboteaban, son presentados con una prosa notable por su humor y causticidad. Pero el tema recurrente es el de la sexualidad reprimida e insatisfactoria:

“Una vez que la mujer de la pequeña burguesía aseguraba su porvenir mediante el matrimonio, la represión de su sexualidad impuesta desde la infancia, su desconocimiento de las más mínimas reglas de la relación sexual y su temor al desamparo económico la resignaban a sus frustraciones sexuales, y a lo que Engels llamó ‘aburrimiento mortal sufrido en común y que se llama felicidad doméstica’. Para las esposas de hace dos décadas, la relación sexual dentro de la vida conyugal se convirtió en una obligación tediosa que le acarrea el peligro de una nueva concepción y que, privándola de un placer, intuido pero desconocido, la transformó solo en un ente reproductor” (1979: 55-56).

Casi no hay un estereotipo sobre lo femenino tradicional que no haya sido abordado por este importante libro al que se reconoce como una obra que contiene la “historia de la las ideas de dominación de la mujer en el Perú” (Silva 2004). Inclusive los relatos infantiles pasan por la mirada escrutadora de Barrig, como es el caso de sus relectura del cuento infantil de la Cucarachita Martina.

La parte final del libro, o capítulo Cuatro, se encarga de reproducir los testimonios de tres mujeres. La autora explica los criterios para ser convocadas: “Mi intención fue buscar a mujeres que promediaran los treinta años, aquellas que fueron niñas en el ambiente conservador del gobierno del General Odría pero maduraron en el marco del reformismo militar de Velasco. Mujeres de ciudad. Solo dos fueron los requisitos necesarios para seguir sus historias: voluntad confesional y una cierta lucidez y capacidad de reflexión sobre sí mismas.” (1979: 84).

En el párrafo final del capítulo que antecede a los Testimonios, la autora advierte:

“Al editar, he limado la versión oral de la secuencia del relato, eliminando historias y detalles que consideré innecesarios, pero he respetado las contradicciones y fluctuantes estados de ánimo de las entrevistadas... esto no significa una alteración en lo fundamental de sus vivencias y reflexiones; antes bien, las modificaciones contribuyeron al desarrollo de la historia, al superarse el temor a la identificación personal. Después de todo, si la pequeña burguesía no tiene historia, por qué las pequeño burguesas han de tener autobiografía”.

## Conclusiones

La realización del estudio permite arribar a las siguientes conclusiones:

De la observación del estilo en los textos calificados como ensayo, se desprende que es un tipo de escritura capaz de combinar diversos elementos creando un todo armónico caracterizado por su eficacia para comunicar un tema elegido en plena libertad. No obstante la diversidad temática, la exposición del punto de vista personal y la organización sugerente, original, es lo que- en líneas generales - caracteriza al texto ensayístico.

La expresión artística de lo ideológico a la par que el insistente tema de la identidad marca notoriamente el ensayo hispanoamericano y peruano. En la lucha ideológica por la independencia y la posterior búsqueda de la propia identidad, los y las escritores(as) intentan una interpretación total de sus naciones y sus culturas.

El ensayo en el Perú ha seguido con frecuencia una línea temática que puede denominarse peruanista y otra orientada a muy diversos temas culturales, sociales y artísticos. El estilo ensayístico con su gran flexibilidad y variedad, permite su exposición a través de diferentes medios, por ello los textos han encontrado su vía de divulgación en libros, revistas de variada naturaleza y el periodismo escrito.

La presencia de las mujeres ensayistas, de larga data y notables frutos no recibió hasta hace algunos años suficiente atención en medios canónicos, sin embargo, la situación ha empezado a cambiar al revisarse los criterios de selección y valoración de las obras y por la labor, fundamentalmente, de las mismas escritoras mujeres.

El estilo ensayístico se encuentra presente en *Así hicieron las mujeres el Perú y Cinturón de castidad, la mujer de clase media en el Perú*, en ambos casos por la armonización de datos históricos –especialmente en el trabajo de Prieto– y sociológicos – tal es el caso de Barrig– perfectamente documentados, unidos a la visión personal de las autoras que en muchos momentos otorga a la presentación de los mismos el aporte de la expresión de su emotividad frente a los asuntos tratados.

Finalmente, debe señalarse que se impone la necesidad de continuar la indagación en torno al ejercicio de los géneros ensayísticos y su papel en la producción de textos en el país y su aporte al cambio de las ideas y a las transformaciones de la sociedad y la cultura nacional.

## Referencias bibliográficas

- AULLÓN, Pedro. (2005) “El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros” En: *El ensayo como género literario*. Murcia, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones; pp. 14-15.

- BARREIRO PÉREZ, Delia. (1996) "El ensayo en Latinoamérica". En: *Letralia Tierra de Letras* - Edición N.º 7, del 19 de agosto <http://www.letrealia.com/07/cr01-007.htm#arriba> (10.09.11)
- BARRIG, Maruja. (1979) *Cinturón de de castidad. La mujer de clase media en el Perú*. Lima: Mosca azul, editores.
- CERVERA SALINAS, Vicente, HERNÁNDEZ, Belén y ADHUAR María Dolores. (2005) *El ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Belén. (2005) "Prefacio" a *El ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, p. 7.
- PRATT, Mary Louise, (2000) "No me interrumpas": las mujeres y el ensayo latinoamericano", *Debate Feminista* (México D.F) Año 11, Vol. 21 (abril) <http://porlamatria.blogspot.com/2007/12/no-me-interrumpas-las-mujeres-y-el.html>. Consultado el (08.09.11)
- PRIETO DE ZEGARRA, Judith. (1965) *Así hicieron las mujeres el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Mujeres del Perú.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (1992). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- SALOMONE, Alicia. (2006) "Virginia Woolf en los testimonios de Victoria Ocampo: tensiones entre feminismo y colonialismo". En: *Revista Chilena de Literatura*, N° 69 Santiago, Universidad de Chile, pp 69-87 [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22952006000200004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22952006000200004&script=sci_arttext) Consultado el 12.09.11.
- SILVA SANTISTEBAN, Rocío. (2004) "Cinturón de castidad: 25 años después" En: *La Insignia*. 21 diciembre. [http://www.lainsignia.org/2004/diciembre/cul\\_043.htm](http://www.lainsignia.org/2004/diciembre/cul_043.htm) Consultado el 15.07.11.
- SKIRIUS, John (Compilador). (2006) *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ZAVALETA, Carlos Eduardo. (1977) "El ensayo en el Perú", 1950-1975. Separata Reunión de Málaga, Servicio de Publicaciones Diputación Provincial de Málaga; pp. 67 -74.



# Análisis bibliométrico de la lírica textual. El caso de *Martina Portocarrero en vivo en el Teatro Municipal*

Rubén Urbizagástegui Alvarado  
*Universidad de California, Riverside*

Flori Martha Urbizagástegui Alvarado  
*CBSR/CCILA*

*Universidad de California, Riverside*

*ruben@urc.edu*



## **Resumen**

Con respecto al análisis bibliométrico de la lírica textual del casete “*Martina Portocarrero en vivo en el Teatro Municipal*”, fueron encontradas 1999 palabras que representan un total de 387 palabras diferentes. De esas palabras diferentes y a través del punto de transición de Goffman, fueron aisladas hasta 11 palabras que pueden servir como palabras claves para la indización de la lírica textual. El aislamiento de las palabras claves fue realizado por los métodos de los rangos mínimos y rangos máximos, que no parecen producir diferencias significativas. El modelo Gauss-Poisson inverso generalizado, y la prueba del chi-cuadrado fueron usados para evaluar el ajuste de los datos observados a los datos esperados del vocabulario activo de Martina Portocarrero. Se verificó que esta distribución se ajusta adecuadamente al modelo Gauss Poisson inversa generalizada.

**Palabras claves:** Martina Portocarrero, Ley de Zipf, Bibliometría, Música ayacuchana, Frecuencias de palabras, Punto de transición de Goffman.

## **Abstract**

Bibliometric analyses of the lyrical text of the cassette tape “*Martina Portocarrero alive in the Municipal Theater*”. In the lyrical text of this cassette, 1999 words were count representing a total of 387 different words. The words mostly repeated were conjunctions, prepositions, personal pro-

nouns and articles. From the 387 different words, up to 11 words that can be used as keywords for indexing purposes of the lyrics, were isolated. The isolation of the keywords was made by the minimum and maximum rank methods, which do not seem to produce significant differences. The Gauss-Poisson inverse generalized model and the chi-square test was used to evaluate the fitting of the observed to expected data. It was verified that the distribution of word frequencies of this lyrical text fits very well to the Gauss-Poisson inverse generalized model.

**Keywords:** Martina Portocarrero, Zipf's law, Bibliometrics, Ayacuchan music, Word frequency distribution, Goffman's transition point.

## Introducción

En ciencia de la información y bibliotecología, la indización consiste en la identificación del contenido de un documento y su representación a través de "palabras-claves". Se busca así expresar la información más significativa del documento con la asignación de términos descriptores, creando de esa manera un lenguaje de mediación entre el lector y el documento. Estas palabras-claves son usadas posteriormente en la recuperación de la información en los catálogos de centros de información, documentación o en las bases de datos especializadas. La indización tiene dos formas de expresión: indización manual, cuando es realizada por una persona y la indización automática, cuando se realiza a través de programas especiales ejecutadas por la computadora. En la indización manual los descriptores son escogidos libremente de acuerdo a la capacidad del indizador o siguiendo un conjunto de reglas de selección de palabras-claves de un vocabulario controlado. En la indización automatizada es la computadora la que realiza la selección de las palabras presentando un listado alfabético o jerarquizado de su presencia en los documentos.

Uno de los problemas que enfrenta la indización manual es el tiempo disponible para su ejecución y el volumen de documentos disponibles esperando oportunidad para ser indizados. Otro de los problemas se relaciona al dominio del texto, pues es necesario que los descriptores expresen el vocabulario de uso corriente específicos a cada campo de conocimiento. La familiaridad y el conocimiento del indizador sobre la terminología usada en los campos científicos son factores que inciden en la calidad de la indización. Igualmente el dominio del idioma en que está escrito el documento. Irónicamente, es en esta indización manual que la calidad de la indización se viene mostrando como inadecuada pues, además de ser un proceso moroso y caro, no hay formas de minimizar la subjetividad del indizador (Bruzina; Maculan & Lima 2007). Para superar estos problemas se impulsaron las investigaciones en la indización automática. Este proceso consiste en la mecanización de la indización con el pro-

pósito de reducir la interferencia de la subjetividad del indizador, tanto en el análisis del documento como en la selección de las palabras-claves (Mamfrim, 1991) minimizando, al mismo tiempo, los problemas impuestos por el idioma. Uno de los mecanismos que actualmente se explora en la indización automática es el punto de transición de Goffman, derivada de la ley de Zipf. Utilizando la técnica del punto de transición de Goffman se han realizado diversos estudios exploratorios en el campo de la medicina (Boyce, 1975), ciencia y tecnología (Guedes, 1994), periodismo (Ribeiro, 1974), lingüística (Mamfrim, 1991). Estas investigaciones lidian con textos académicos y científicos con un lenguaje depurado y aséptico. Hasta donde es del conocimiento de los autores de este texto, no se conocen trabajos que centren sus análisis en la lírica musical y menos en la música popular andina peruana.

La *indización* de la lírica o textos de la música popular andina peruana aún no ha sido estudiado ni explorado. El mayor volumen de ese material, en la forma de LPs, CDs, casetes y similares, están reservados y esperando su oportunidad en los depósitos de la Biblioteca Nacional del Perú o en las bibliotecas privadas de etnólogos, folcloristas o coleccionistas interesados. Esa música a pesar de ser reproducida y vendida ilegalmente por ambulantes en las calles de las grandes ciudades, especialmente Lima “la horrible”, tampoco es del interés de las bibliotecas extranjeras y están ausentes de sus programas de desarrollo de colecciones. A pesar de esa marginación y olvido, se afirma que la espina dorsal de la industria musical en el Perú es la música andina. Una de sus múltiples variedades es la música ayacuchana. La melodía más conocida de ésta variedad musical quizá sea “*Adiós pueblo de Ayacucho*”, un huayno que narra los motivos de la migración de los indígenas desposeídos a las grandes ciudades de la costa. Esta migración es la expresión de la búsqueda de oportunidades para escapar a la pobreza y a la indiferencia de las autoridades que gobiernan el país desde la capital donde se centralizan el poder económico y político.

Una de las muchas y periódicas sublevaciones que ocurren en el Perú contra ese poder económico, político, racista y clasista, que margina y olvida a las poblaciones indígenas andinas, se produjo en la década de los 80s. En medio de ese torbellino, la música ayacuchana pareció alcanzar su mayor expresión y esplendor. Una de sus representantes más destacadas fue la cantante, compositora y folclorista Martina Portocarrero que a través de su voz transformó en canto y esperanza la furia contenida de los oprimidos. En 1987 ofreció un concierto en el Teatro Municipal de Lima, que después, con el nombre de “*Martina Portocarrero en Vivo en el Teatro Municipal*”, se convirtió en un casete que era copiado, intercambiado y vendido en todos los rincones del Perú. Su fama surgida con su participación musical en sindicatos, fábricas en huelga, paros estudiantiles, barrios populares, marchas de protesta y mítines políticos partidarios, llegó a

su punto apoteósico con la canción “*Flor de Retama*”, un huayno ayacuchano que no quería ser escuchado por el gobierno “democrático” de Alán García (1985-1990) que lo censuró y prohibió. También la dictadura de Alberto Fujimori (1990-2000) persiguió su canto, pero a pesar de todos esos impedimentos, las masas populares de la costa, sierra y selva del país, seguían escuchando sus músicas y apoyándola. Finalmente, la lucha popular y la izquierda radical de esos años adoptaron y reivindicaron ese huayno hasta transformarlo en himno de la resistencia y la rebelión popular.

Este trabajo tiene dos objetivos: el primero, es analizar la lírica de las músicas de ese casete “*Martina Portocarrero en Vivo en el Teatro Municipal*”. La intención es realizar un análisis bibliométrico de las letras de las canciones transmitidas en ese cuerpo textual. Recordemos que la realización de un concierto, la grabación de un casete o la impresión de un CD-ROM, no es un acto aventurero ni un amontonado amorfo de una serie de composiciones musicales sin conexión ni sentido. Contrariamente a lo que se pueda pensar y percibir, es un trabajo conscientemente planificado y ejecutado para producir el mayor impacto posible en la audiencia y la crítica musical. Es un paciente trabajo de selección, organización y difusión que tiene una estructura temática muy similar a la elaboración de un libro de poemas. De hecho, las letras de las músicas de ese casete son bellísimos poemas indígenas. Por lo tanto, es lícito preguntarse si un análisis bibliométrico basado en la frecuencia de ocurrencias de palabras en el cuerpo textual musical aislaría palabras significativas que podrían ser utilizadas como palabras claves en un proceso de indización automática orientadas a la recuperación de la información musical. Es decir, ¿es posible identificar palabras significativas que podrían ser seleccionadas por el indizador como ítems de pre-coordenación o post-coordenación para la recuperación de la información? ¿Cuáles serían esas palabras mas frecuentemente utilizadas? ¿Esas palabras representarían el sentir y vivir de los indígenas creadores de la música ayacuchana?

El segundo objetivo es medir el tamaño o volumen del vocabulario usado en ese caset por Martina Portocarrero. Sichel (1986) sostiene que si en un determinado texto, el número de las palabras diferentes son ordenadas según la frecuencia de su uso, se genera una distribución de las palabras que generalmente es de la forma de una J invertida. La variable randómica  $r$ , relacionada al número de veces que una palabra específica es usada en el texto, es discreta con origen en  $r = 1$ . Ese tipo de distribución de palabras fue investigada por Zipf (1949) lo que dio lugar a lo que hoy se conoce como la “Ley de Zipf”. A pesar de que este modelo ha sido ampliamente utilizado para estimar el tamaño de los textos lingüísticos en otros campos, no se conocen estudios de aplicaciones del modelo propuesto por Sichel (1986) a textos de

líricas musicales siguiendo la organización según el tamaño-de-las-frecuencias de las palabras usadas. Tal vez la única excepción sea el trabajo de Rousseau & Rousseau (1993) pero ese estudio está restringido al idioma Inglés y al uso del modelo de Lotka, a la formulación de Leimkuhler, a la función de Mandelbrot y a la distribución de Bradford. Sin embargo, Sichel (1986) insiste en que el modelo Gauss Poisson inverso generalizado es el más adecuado para describir la dispersión de la distribución de frecuencias de las palabras usadas en un texto. Un ejemplo de su aplicación a textos bíblicos es dado por Pollatschek & Radday (1980). Así que siguiendo sus propuestas se pretende aplicarlo a la lírica del casete de Martina Portocarrero, pero agrupando las frecuencias del número de palabras que ocurrieron en la lírica textual. Con este segundo objetivo se pretende responder a la siguiente pregunta: ¿la distribución de Sichel, mide adecuadamente el tamaño del vocabulario utilizado en el caset “*Martina Portocarrero en Vivo en el Teatro Municipal*”?

## Revisión de la literatura

Debido al estilo especial y particular de cada hablante o escritor así como a la existencia de una multiplicidad de lenguajes, nunca se pensó que la frecuencia de ocurrencias de palabras en un texto tuviera un tipo especial de comportamiento. Sin embargo, tratando de diseñar un eficiente sistema de estenografía para la lengua francesa, Estoup (1908) ya había observado que la frecuencia de las palabras del lenguaje natural sigue leyes estadísticas. Cuando las frecuencias de las palabras son trazadas sobre un papel gráfico en orden descendiente de frecuencia se forma una hipérbola muy similar a lo que hoy día es conocida como la “ley de Zipf”. Esta ley es definida como “*un término aplicado a cualquier sistema de clasificación de unidades de tal manera que la proporción de clases con exactamente  $s$  unidades es aproximadamente proporcional a  $s^{-(1+a)}$  para cualquier constante  $a > 0$ . Esta ley es familiar en una variedad de áreas empíricas que incluyen la lingüística, la distribución de rentas personales y la distribución de géneros y especies biológicas*” (Everitt, 1998). El nombre de esta ley es un homenaje a su formulador George Kingsley Zipf, un profesor de filología de la Universidad de Harvard, en los Estados Unidos, que mientras estudiaba lingüística en la Universidad de Berlín, percibió que el lenguaje como fenómeno natural en realidad era una serie de comunicaciones gestuales. Después de una extensiva investigación encontró que “*la longitud de una palabra, lejos de ser un asunto randómico, estaba relacionada a la frecuencia de su uso, de tal manera que cuanto mayor es la frecuencia, menor es la longitud de la palabra*” (Zipf, 1935). Ese investigador observó también que si las palabras de un texto suficientemente extenso fuesen contadas y ordenadas de acuerdo a su rango, la distribución de

las frecuencias resultantes sería inversamente proporcional a la posición que las palabras ocupasen en el rango de frecuencias del texto. En otras palabras, el producto de ambas variables sería una cantidad que podría ser aproximada por una constante, de tal manera que

$$R \times F = C \quad (1)$$

donde R es el rango, F es la frecuencia de ocurrencia de las palabras y C es una constante. En términos logarítmicos, ésta ecuación se convierte en una línea recta con una inclinación igual a  $-1$ , pero tomando la forma de

$$\log R + \log F = \log C \quad (2)$$

Zipf (1949) notó también que esta relación era verdadera para varios tipos de objetos, incluyendo ciudades en los Estados Unidos por número de habitantes, libros por número de páginas, número de palabras que ocurren en un texto y géneros biológicos por el número de especies (*Encyclopedia of statistical sciences*, 1982). Sin embargo, el propio Zipf proporcionó más de una fórmula para sus observaciones porque sus intereses académicos fluctuaban entre la lingüística y la demografía. Aunque propuso el principio del mínimo esfuerzo, nunca lo enunció claramente. Uno de los enunciados referidos a este principio afirma que

“... una persona resolverá sus problemas inmediatos minimizando el trabajo total que debe realizar para resolver al mismo tiempo sus problemas inmediatos y sus posibles problemas futuros”

Este principio parece aplicarse a fenómenos donde existe un mecanismo de libre competencia. Por ejemplo palabras compitiendo con otras palabras por el uso social y almacenamiento en la memoria humana. Sin embargo, la ley de Zipf puede ser establecida también como

“Si se ordena libremente grupos de competencia en orden de rangos de tal manera que el mayor tenga rango 1, el segundo mayor rango 2, y así sucesivamente. Entonces, el producto del rango y el tamaño de cada grupo es aproximadamente una constante”

En el caso de la lengua inglesa, la palabra “the” es la más comúnmente usada y es usada dos veces más frecuentemente que la palabra “of” colocada en el segundo rango, y así sucesivamente. Sin embargo, esta ley se mantiene verdadera para todos los textos cuyos vocabularios han sido contados en una gran variedad de idiomas incluyendo los idiomas de los indígenas americanos (Simon, 1978). Una evidencia empírica de la ley de Zipf puede ser ilustrada trazando la dispersión de las ocurrencias versus el rango de las palabras sobre

un papel logarítmico de doble escala. Si la ley de Zipf es obedecida, los puntos se alinearán siguiendo una recta igual a  $-1$ .

Una interesante revisión de su significado para el caso de la bibliometría es hecha por Wyllys (1981) y Hertzfel (1987). Tague (1990) revisa las ventajas y desventajas de la organización y análisis de los datos por rangos y tamaños de las frecuencias. White & McCain (1989) incluyen comentarios sobre los estudios de la distribución de Zipf en el campo de la bibliometría. Brookes (1984) argumenta que existen dos tipos de distribuciones estadísticas: Gausiana y Zipfiana. En las distribuciones Zipfianas los momentos de la muestra serían determinados por el tamaño de la muestra, por tanto, las técnicas gaussianas no serían adecuadas para tratar con ese tipo de distribución, sin embargo, sostiene que la distribución de Zipf es básica para dar cuenta de los fenómenos sociales. Haitun (1986) considera a la ley de Zipf como “la ley cuantitativa fundamental para las actividades humanas”. Scarrott (1974) revisa la ley de Zipf con relación al tamaño de las ciudades. Ridley (1982) aplicó esta ley a las palabras provenientes de una entrevista como especificación de una muestra oral. Bender & Gill (1986) aplicaron la ley de Zipf al campo de la genética y Urzúa (2000) ofrece un simple pero eficiente método para probar la ley de Zipf.

En el campo de la bibliometría, existen dos formas de organizar los datos para efectuar un estudio de la ley de Zipf. Una forma es la organización de las palabras por rangos-de-frecuencias. En este tipo de ordenamiento existen tres formas de establecer los rangos cuando se observan palabras con el mismo número de frecuencias (empate de frecuencias): rango mínimo, rango ajustado y rango máximo. Por ejemplo, si se observan que 2 palabras ocurrieron 20 veces, el rango mínimo otorga a las dos palabras el mismo rango. El rango ajustado otorga la media del rango de ambas palabras. El rango máximo otorga el máximo valor del rango observado.

La otra forma de organización de los datos es por el tamaño-de-las frecuencias. Este tipo de organización es abogado por Sichel (1975, 1986) por su parentesco con la ley de Lotka y la ley de Bradford. Una didáctica explicación de la forma y significado de estas formas de organización de los datos son proporcionados por Tague (1990) y Rousseau & Rousseau (1993).

## Material y métodos

Como unidades de análisis fueron tomadas cada una de las palabras que aparecieron en las canciones del casete “*Martina Portocarrero en Vivo en el Teatro Municipal*”. Las letras de las músicas fueron transcritas del casete a la forma impresa en papel. Después, usando ésta forma impresa, cada una de las palabras fueron nuevamente transcritas a fichas especiales de 3.5 x 7.5 cm., luego

organizadas alfabéticamente y después clasificadas y contadas las frecuencias con que cada palabra apareció en la lírica textual. Para asegurar homogeneidad en el conteo de las frecuencias resultantes, se adoptaron las convenciones siguientes:

- Una palabra es expresada como una serie de caracteres tipográficos precedida y seguida de espacios en blanco.
- Las palabras unidas por guión fueron tratadas como una sola palabra.
- Las palabras que expresaban formas singulares o plurales fueron contadas como una sola.
- Las palabras fonéticamente diferentes fueron contadas y tratadas como diferentes.
- Se omitieron los nombres de personas y lugares presentes en las letras del texto.
- Se omitieron las palabras que en el texto aparecen en lengua Quechua.
- Se omitieron las palabras que en el texto aparecieron en la forma de números.

La ejecución de cada pieza musical de este casete está intercalada con partes habladas que se refieren al contexto de la música, descripción de la región Andina de donde proceden los huaynos o simplemente sirven como pretexto para prestar homenaje a los que fueron asesinados en la lucha popular. Esas partes habladas de la lírica no fueron contabilizadas en las frecuencias de las palabras, es decir, fueron omitidos del conteo de las frecuencias. El casete estaba compuesto de 13 canciones cuyos títulos son: *Hierba silvestre*, *Mártires de Uchuraccay*, *Flor de retama*, *El hombre*, *Qué encanto tienen tus ojos*, *Mamacha de las Mercedes*, *Lluvia en el alma*, *De canto a canto*, *Javier Heraud*, *Cuna takiraki*, *Amigo*, *Agua rosada y Pajonal*. A pesar de que la autoría de esos huaynos son de diversos compositores, la unidad y coherencia del casete es dada por la selección, organización y ejecución intencionada de la lírica.

El análisis se realizó empleando tres formas de organización de las palabras identificadas en la investigación. Primero, usando el *método del rango mínimo* siguiendo los procedimientos establecidos por Pao (1977). Este método ya ha sido experimentado por Urbizagástegui (1999) en el análisis de textos en lengua inglesa así como por Basilio; Braga & Pierotti (1978?) en textos científicos en lengua portuguesa. Respecto a este método, autores como Goffman, citado por Pao (1977) como comunicado a través de una comunicación personal, han afirmado que la ley de Zipf considera solamente las palabras de alta frecuencia de ocurrencia y que esas palabras tienen la tendencia a ocupar posiciones de orden única en la distribución de palabras. En otras palabras, en un determi-



nado texto, dos palabras no pueden tener la misma frecuencia. Esta misma idea es compartida por Pao (1977) quien sugiere también que, ya que Zipf desarrolló dos leyes diferentes -uno para palabras de alta frecuencia y otro para palabras de baja frecuencia- esta ley predice y describe los dos extremos de la distribución de palabras en un determinado texto. Como la distribución de las palabras están posicionadas en dos extremos, talvez sería posible identificar una *región crítica* en la que ocurra la transición de las palabras de alta frecuencia para las palabras de baja frecuencia. Esta llamada "*región crítica*" nuclearia a las palabras más significativas del texto analizado. Para llegar a esa *región crítica* como punto de transición, Pao (1977) comenzó de la ecuación para las palabras de baja frecuencia propuesto por Booth (1967) que las derivó de Zipf (1949):

$$\frac{I_1}{I_n} = \frac{n(n+1)}{2} \quad (3)$$

Substituyendo  $I_n$  por 1, en la Ecuación (3) tenemos

$$\frac{I_1}{1} = \frac{n(n+1)}{2} \quad (4)$$

Reordenando la Ecuación (4) se obtiene

$$n^2 + n - 2 I_1 = 0 \quad (5)$$

La Ecuación (5) es una ecuación cuadrática general, y resolviendo por la raíz resulta en

$$n = \frac{(-1 \pm \sqrt{1+8 I_1})}{2} \quad (6)$$

Pero como solamente estamos interesados en los valores positivos de  $n$ , podemos considerar solamente,

$$n = \frac{(-1 + \sqrt{1+8 I_1})}{2} \quad (7)$$

donde,

$I_1$  representa al número de palabras que ocurrieron solamente una vez.

Para alcanzar el primer objetivo se usó esta Ecuación (7) con la cual es posible calcular e identificar las palabras alrededor de la región crítica, i.e. calcular

el punto de transición y la región donde se encontrarían las palabras más significativas del texto lírico del casete de Martina Portocarrero. La distribución de las palabras se organizó siguiendo los rangos mínimos y los rangos máximos. Para la aplicación del primer *método del rango mínimo* se siguió el procedimiento de Pao (1977). Los mecanismos de organización de los datos para la aplicación de este método pueden ser observados en las *Tablas 1 y 2*.

Para la aplicación del segundo *método del rango máximo* se siguió el procedimiento sugerido por Sun; Shaw & Davis (1999). Los mecanismos de organización de los datos para la aplicación de este método pueden ser observados en la *Tabla 4*. Esos autores proponen la siguiente ecuación para estimar la región crítica:

$$n \geq (-1 + (1 + 4D)^{1/2}) / 2 \quad (8)$$

Esta expresión puede aún ser simplificada hasta convertirse en

$$n^* = (D)^{1/2} \quad (9)$$

donde

D es el rango máximo de clasificación de las palabras

Para alcanzar el segundo objetivo, se analizó los datos empleando el *método del tamaño de las frecuencias* usando la propuesta de Sichel (1986). Esta propuesta se refiere a la relación entre el número total de palabras y el número de palabras distintas que aparecen en un texto literario. Esta preocupación se investiga principalmente en el campo de la lingüística computacional con la intención de observar y estimar el número de clases existentes en un texto así como el número de palabras presentes en el vocabulario de un autor y el número de palabras distintas que aparecen en un texto. En un determinado texto con un número total de palabras N (llamado tokens) habrá cierto número de palabras distintas (llamadas tipos). Esta información está implícita en la distribución de probabilidades de las palabras que suministran el número de veces que palabras únicas son usadas en un texto que contiene N tokens lo que facilita la estimación de lo que se ha convenido en llamar “el vocabulario activo” de un autor. Para este último caso fue usada la distribución Gauss Poisson inversa generalizada propuesta por Sichel (1986). La prueba de ajuste del chi-cuadrado al 0.01 nivel de significancia fue utilizada para evaluar el ajuste de las frecuencias observadas a las frecuencias esperadas. Los datos fueron manipulados con el paquete estadístico SPSS versión 10.0 en ambiente Windows.

En esta distribución, la probabilidad de la primera frecuencia es dada por la siguiente ecuación:

$$\phi(1) = \frac{y\theta}{1 - (1 - \theta)^y} \quad (10)$$

y después, todas las otras probabilidades fueron calculadas usando la siguiente fórmula de recurrencia general,

$$\phi(r+1) = \left( \frac{r-y}{r+1} \right) \theta \phi(r) \quad (11)$$

## Resultados y discusión

Se contabilizaron un total de 1999 palabras que representaban a 387 palabras diferentes. Esas palabras, ordenadas según la frecuencia descendiente están listadas en la *Tabla 1*. Las palabras están ordenadas desde la primera palabra con 100 ocurrencias hasta las últimas 54 palabras diferentes con una sola ocurrencia cada una al final de la lista. La conjunción “que” fue la palabra que ocurrió mas veces (100), seguida de la preposición denotativa “de” que ocurrió 86 veces, los pronombres personales “me” en su forma dativa o acusativa y “mi” como adjetivo posesivo ocurrieron 54 veces cada uno, y así sucesivamente, los artículos “el”, “la”, la conjunción copulativa “y”, el adverbio de negación “no”, la preposición “en”, etc. Es obvio que conjunciones, preposiciones, pronombres personales, artículos, adverbios y adjetivos, fueron las palabras de mayor ocurrencia. Diferentemente del idioma inglés en el cual el artículo “the” es el más frecuente, en la lírica andina ayacuchana de Martina Portocarrero, la palabra que se repite con mayor frecuencia es la conjunción “que”. En el orden de ocurrencias es seguida por una preposición, pronombres personales y artículos. Es esta una característica del comportamiento del lenguaje español o es un caso particular de manifestación de la lírica musical andina? Es acaso consecuencia del casete ser una compilación de canciones de diferentes autores y por eso muestran ese tipo comportamiento? Para obtener respuestas específicas sobre este punto serian necesarias mayores investigaciones que las establecidas como objetivo de este trabajo. La *Figura 1*, muestra la distribución del número de palabras diferentes observadas según la frecuencia de ocurrencias.

Las mayores ocurrencias se concentraron en 183 palabras diferentes que ocurrieron 2 veces, 54 palabras diferentes que ocurrieron 1 vez, 45 palabras diferentes que ocurrieron 4 veces, 19 palabras que ocurrieron 8 veces, 17 palabras que ocurrieron 3 veces, y 16 palabras que ocurrieron 6 veces cada una y así su-

cesivamente. Se puede observar cómo la distribución de ocurrencias de palabras está fuertemente sesgada a la izquierda. Este tipo de distribución sesgada es una característica típica del volumen de palabras presentes en un texto con una vertiginosa caída en las primeras frecuencias para después mostrar una larga cola de palabras de baja frecuencia de ocurrencias. En esta forma de visualización gráfica las conjunciones, preposiciones, pronombres, artículos y adverbios caen dentro de una larga cola de pequeñas frecuencias de utilización.

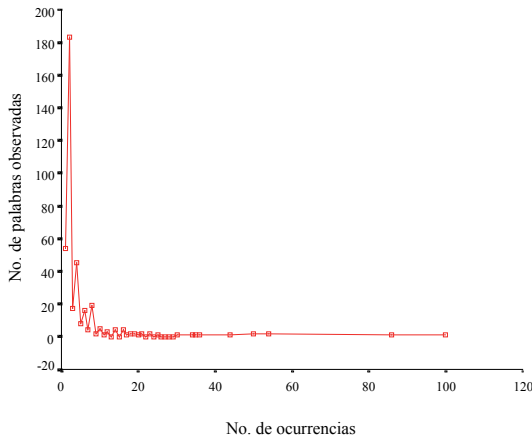


Fig. 1: Dispersión de la ocurrencia de las palabras

La *Tabla 2*, muestra la organización de las palabras por el método de los rangos mínimos de frecuencias de ocurrencias. Es evidente que las conjunciones, preposiciones, pronombres, artículos, adverbios, adjetivos, y los verbos auxiliares, son las palabras que ocurren con mayor frecuencia en el texto y se situaron en el tope de la lista. Pero también es obvio que algunas palabras de gran significado para el texto están situadas siguiendo a esos artículos, pronombres, preposiciones, adjetivos, adverbios, conjunciones, disyunciones y verbos auxiliares. Términos como *Alma, Quiero, Canto, Flor, Arde, Retama, Amarillito, Amigo, llorarás, Negro, Viento*, etc. son tópicos en el texto y pueden ser usados apropiadamente como términos de caracterización temática de la lírica del casete de Martina Portocarrero. No en vano, Zipf (1935) también sostenía que las palabras más frecuentes eran más polisémicas que las palabras menos frecuentes, con tendencia a mostrar que esos fonemas poseían también más *homófonas* o palabras similares con diferentes significados.

Sin embargo, una cuestión parece ser difícil de resolver y se relaciona al punto de corte. ¿De las  $n$  palabras situadas en el tope de la lista, cuáles de ellas podrían ser escogidas como palabras claves? solamente la primera palabra? las dos, tres, cuatro o cinco palabras situadas en los primeros rangos? Cómo determinar el punto de corte? Para responder a esas interrogantes se usó la ecuación (7) y se encontró que el punto de transición fue igual a 9.9043. Esto significa que la región crítica, es decir, el punto donde las palabras de alta frecuencia comienzan a transformarse en baja frecuencia deben ocurrir alrededor de las palabras que ocurren más o menos 10 veces en el texto. Si observamos las palabras mostradas en la *Tabla 2*, hubieron 4 palabras significativas (resaltadas en negritas) que ocurrieron 10 veces (*Amarillito*, *Amigo*, *Llorarás*, *Negro*). Pero alrededor de ellas están agrupadas otras palabras como *Arde*, *Retama*, *Viento*, *Canta*, *Aroma*, *Sangre*, que son significativas para el texto y pueden ser usadas como términos de tipificación de la temática de la lírica del casete de Martina Portocarrero. Esto llega a ser más evidente cuando se eliminan las palabras sin contenido semántico, a pesar de que esas palabras son importantes para la estructura gramatical del texto. De hecho, las palabras demasiadas frecuentes no aportan información y por eso se considera que una palabra que aparezca en al menos 80% de los documentos de una determinada colección carece de utilidad para las tareas de recuperación de la información. Estas palabras se consideran como vacías y se eliminan durante el proceso de análisis automático del texto para evitar que puedan ser consideradas como potenciales términos de indización” (Moreira González, 2002).

Como la intención de este estudio es aislar las palabras mas significativas para elegir términos adecuados a un proceso de indización, tal vez esas palabras aparecerán más claramente si usamos los artículos, pronombres, preposiciones, adjetivos, adverbios, conjunciones, disyunciones, los verbos auxiliares, y otras palabras sin significado semántico, como palabras de contención, es decir, si las ignoramos. Con la intención de explorar esta idea, fue construida la *Tabla 3* que muestra el efecto de esa omisión. Ahora la tabla muestra más claramente en el tope de la lista las palabras que pueden ser usadas como términos de caracterización temática o palabras claves en un proceso de indización automática del texto, especialmente aquellas colocadas hasta el quinto rango. Estas palabras claves son: *Alma*, *Quiero*, *Canto*, *Flor*, *Arde*, *Haberlo*, *Retama*, *Amarillito*, *Amigo*, *Llorarás*, *Negro*, *Viento*. Nuevamente, a los datos de esta *Tabla 3*, se aplicó la fórmula de transición de Goffman (ecuación 7) pero no se encontró variaciones. Es decir, las palabras más significativas están dispersas alrededor de aquellas que ocurrieron  $9.9043 \pm 10$  veces. Estas palabras fueron *Amarillito*, *Amigo*, *Llorarás*, y *Negro*. Pero si se sube o baja una o dos palabras sobre y debajo del punto de transición se pueden incorporar también los términos *Retama* y *Viento*.

Es claro que la lírica textual hace referencia a la retama que amarilla en los caminos, una de las canciones se llama precisamente “Flor de Retama”. A los amigos que se perdieron en la lucha y que se continuarán perdiendo en las batallas, por eso se llora o se vaticina que se llorarán esas pérdidas. La música andina peruana esta repleta de referencias a la clareza o la negritud de la noche y es un símbolo que se repite en muchas canciones. Varias de las canciones analizadas (Flor de retama, Mamacha de las Mercedes, El hombre, Javier Heraud, etc.) tratan centralmente temas tales como las penas y sufrimientos por un hijo asesinado, los conflictos sociales, la lucha armada, la resistencia a la opresión, la memoria de los que han muerto, la solidaridad, etc. La selección de palabras extraídas evidentemente no representa esos temas de manera equilibrada con respecto a la fuente, incluso muchos de ellos quedan excluidos. Entre los términos presentes en las letras pero no seleccionadas como palabras claves están: pueblo, dolor, sufrir, diferentes formas del verbo matar, tierra, triste, vida, hijo, hermano, guerrillero, tirano, justicia, libertad, deseo, mundo, recuerdo, etc.

Recientemente, Sun; Shaw & Davis (1999) propusieron un nuevo modelo para estimar la frecuencia de ocurrencias de palabras en un texto así como para encontrar la región de transición de las palabras de alta frecuencia hacia las palabras de baja frecuencia. Las autoras usan el método del rango máximo para asignar los rangos a las palabras con las mismas frecuencias de ocurrencias (ver Tabla 4). Aparentemente éste método es mas simple de calcular que el método de Pao (1977). Para hacer un estudio comparativo entre ambos métodos, el método propuesto por Sun; Shaw & Davis (1999) fue aplicado a la lírica del casete de Martina Portocarrero. Con este método, la región de transición de las palabras de altas frecuencias para las palabras de bajas frecuencias fueron estimadas como aconteciendo en aquellas palabras que ocurrieron  $19.67 \pm 20$  veces. Como se puede observar en el listado mostrado en la Tabla 1, esta fue la palabra *Si*. Alrededor de ésta palabra se localizan otras con valioso significado para la indización de la lírica. Palabras como *Alma*, *Quiero*, *Canto Flor*, pueden ser candidatas a esa opción.

Nuevamente, para explorar los efectos de la retirada de las palabras sin contenido semántico significativo para un proceso de indización, tales como artículos, pronombres, preposiciones, adjetivos, adverbios, conjunciones, disyunciones, y verbos auxiliares, fueron retirados de la tabla de frecuencia de ocurrencias de las palabras. La *Tabla 5* muestra los efectos de esa omisión. Ahora la tabla muestra más claramente en el tope de la lista las palabras que pueden ser usadas como términos o palabras claves en un proceso de indización automática del texto, especialmente aquellas colocadas hasta el quinto rango. Estas palabras claves son: *Alma*, *Quiero*, *Canto*, *Flor*, *Arde*, *Retama*, *Amarillito*, *Amigo*, *Llorarás*, *Negro*, *Viento*. Para esta situación la región de transición

fue calculada como ocurriendo a partir de las palabras que ocurrieron  $18.17 \pm 18$  veces. Esta región es señalada por la palabra *Voy* (resaltada en negritas). Sin embargo, alrededor de esta palabra se agrupan otras de gran significación para la temática del casete. Estas palabras son: *Alma, Quiero, Canto, Flor, Arde, Retama, Amarillito, Amigo, Llorarás, Negro, Viento*. La *Tabla 6*, resume las palabras candidatas para ser seleccionadas como términos de indización por ambos métodos (rangos mínimos y rangos máximos). Como se puede observar, no parecen existir diferencias significativas entre ambos métodos de identificación de palabras claves para la caracterización automática de un texto.

Tabla 6: Palabras de indización seleccionadas por ambos métodos

Método de Pao (1977)	Método de Sun; Shaw & Davis (1999)
Rango mínimo	Rango máximo
Amarillito	Alma
Amigo	Quiero
Llorarás	Canto
Negro	Flor
Arde	Arde
Retama	Retama
Viento	Amarillito
Canta	Amigo
Aroma	Llorarás
Sangre	Negro
	Viento

Lamentablemente, este casete no forma parte de la colección musical de ninguna biblioteca nacional ni extranjera, por lo tanto, no es posible hacer una comparación de los encabezamientos de materias ni de las palabras claves usadas por algunas bibliotecas para describirlo. Es evidente que la Ley de Zipf, a través del punto de transición, identifica claramente el contenido textual de la lírica, pero las palabras identificadas no parecen ser adecuadas para operar como palabras claves orientadas a la recuperación de la información. Un estudio de la música andina, difícilmente buscaría recuperar este tipo de lírica usando palabras claves como *Amarillito, Alma, Amigo, Quiero*, o cualquiera de las otras palabras listadas en la *Tabla 6*. Lo que sí parece claro es que estas palabras

tipifican adecuadamente la temática de la lírica del casete. Para buscar un padrón de comparación, se realizó una búsqueda en los registros de la Biblioteca del Congreso Americano. Como se sabe, en problemas relacionados a los encabezamientos de materias e indización, esta biblioteca es usada como modelo a seguir por bibliotecas del mundo entero. Se encontró que, para casos similares al casete de Martina Portocarrero, la Biblioteca del Congreso Americano ha usado los siguientes encabezamientos de materias:

Canciones folclóricas, Quechuas – Perú – Ayacucho  
Música folclórica – Perú – Ayacucho  
Música popular – Perú – Ayacucho  
Indígenas de América del Sur – Perú – Ayacucho – Música  
Huaynos – Perú – Ayacucho  
Ayacucho (Perú) – Canciones y músicas

Estas palabras de tipificación de la música popular andina, proceden de un contexto cultural externo a la lírica de las músicas ejecutadas y parecen orientadas a describir la procedencia regional de la lírica y expresan una visión folclorista de la música andina pero no tienen ninguna semejanza con las palabras identificadas a través del punto de transición. En una relación de hegemonía y dependencia, esas palabras claves representan la visión oficial hegemónica de los que dominan, nombran y denominan las prácticas culturales de los hegemonizados. El punto de transición de Goffman, derivada de la ley de Zipf, parece identificar los motivos del canto y encanto de los indígenas andinos aunque las palabras que tipifican esos temas y motivos no son usados como términos de indización en la cultura oficializada de la academia representada por las palabras-claves y listas de encabezamientos de materias usados en la práctica bibliotecológica contemporánea. En este punto es necesario recordar que las propiedades formales de los términos de recuperación e indización solo entregan su sentido ideológico si se les relaciona con las condiciones sociales de su producción, es decir, con la posición que ocupan los elaboradores de esos términos en el campo de la producción intelectual y con el mercado en el que son producidos. Por más legítimo que sea tratar los encabezamientos de materias, tesauros y similares como meros instrumentos de recuperación de información hay que mostrar que la nominación implícita en sus términos implica también relaciones de poder simbólicos donde se actualizan las relaciones de clase entre los grupos dominantes y dominados. Como todo discurso, ese lenguaje que los especialistas en indización y tesauros producen y reproducen mediante una alteración sistemática del lenguaje común, son el



*“producto de un compromiso entre un interés expresivo y una censura constituida por la misma estructura del campo en el que ese discurso se construye y circula. Mas o menos conseguido según la competencia específica de cada productor, esa formación de compromiso, ... es el producto de estrategias de eufemización ... esas estrategias tienden a asegurar la satisfacción del interés expresivo ... en los límites de la estructura de las posibilidades de beneficio material o simbólico que las diferentes formas de discurso pueden producir a los diferentes productores en función de la posición que ocupan ... en la estructura de la distribución del capital específico que esta en juego”* (Bourdieu, 1985:109) en cada campo académico.

De modo que esa censura estructural se ejerce a través de las sanciones que, dicho campo, funcionando como un mercado donde se constituyen los precios de las diferentes modalidades de expresión, se impone a cualquier productor de bienes simbólicos y se condena a los ocupantes de posiciones dominadas a la alternativa del silencio. Este es el caso de la música popular indígena peruana. Es más, esos discursos esotéricos producidos por los especialistas del lenguaje controlado,

*“experimentan una especie de universalización automática y dejan de ser exclusivamente palabras de dominantes y de dominados en el interior de un campo específico para convertirse en palabras válidas para todos los dominantes y todos los dominados”* (Bourdieu, 1985:15)

No es posible olvidar que cualquier sociedad esta constituida de clases sociales en lucha por la apropiación de diferentes capitales, contribuyendo con esa lucha, a las relaciones de fuerza que dan sentido a la perpetuación del orden social o a su cuestionamiento. Esta lucha por los sentidos y denominaciones lingüísticas se incluye en lo que Bourdieu (2003) denomina “teoría de la dominación simbólica”. Según esa teoría, la realidad social expresa un conjunto de relaciones de fuerza entre clases históricamente en lucha permanente unas con las otras. En ese contexto de luchas, las expresiones lingüísticas de nominación y denominación como los expresados en los listados de encabezamientos de materias son apenas mecanismos de dominación legitimizados. La legitimidad lingüística es apenas la expresión de la cualidad de lo que es aceptado y reconocido como legítimo por los miembros de una comunidad sea esta académica o científica o de otro tipo. En este caso, la comunidad de los bibliotecarios y científicos de la información que como actores sociales producen la legitimidad de los vocabularios controlados, encabezamientos de materias, términos de indización, palabras-claves y tesauros para que su “competencia profesional” sea conocida y reconocida. De esa manera producen también “los arbitrarios culturales legitimizados” que, como en este caso, la lista de encabezamientos de materias producida por la biblioteca del congreso americano, lo expresan perfectamente. Esa forma de imponer una manera legítima de ver

el mundo andino y sus prácticas culturales musicales es motivo de lucha por la apropiación de la expresión simbólica expresada en sus canciones. Eso explica el divorcio entre la temática textual de la lírica del casete de Martina Portocarrero y las formas de nominación expresadas en las palabras-claves y encabezamientos de materias utilizadas por los bibliotecarios y las bibliotecas del mundo entero. Los intelectuales orgánicos de los grupos hegemónicos, tienen el poder de la codificación y producen esquemas de percepción y términos para designar una realidad que no es el de ellos. Esos términos producidos imperceptiblemente entran en el lenguaje cotidiano y parecen disponer de la fuerza de la evidencia certera de la nominación. De modo que esos vocabularios controlados o listados de encabezamientos no son neutros sino que encierran una concepción y una visión del mundo social y sirven para reforzar y legitimar la dominación hegemónica. Un tesoro que represente la visión y preocupación de los oprimidos, en este caso los indígenas andinos peruanos, aun esta por pensarse y hacerse.

Por otro lado, si en un determinado texto, el número de las palabras diferentes son ordenadas según la frecuencia de su uso, se genera una distribución de la frecuencia de usos de las palabras en ese texto, que generalmente es de la forma de una J invertida. La variable randómica  $r$ , relacionada al número de veces que una palabra específica es usada en el texto, es discreta con origen en  $r = 1$ . Ese tipo de comportamiento de las palabras fue investigado por Zipf (1949) lo que dio lugar a lo que hoy se conoce como la “Ley de Zipf”. A pesar de que este modelo ha sido ampliamente utilizado para estimar el tamaño de los textos lingüísticos en otros campos, no se conocen estudios de aplicación de la ley de Zipf a textos de líricas musicales siguiendo el método del tamaño de las frecuencias de las palabras usadas. Tal vez la única excepción sea el trabajo de Rousseau & Rousseau (1993), pero ese estudio está restringido al idioma Inglés y al uso del modelo de Lotka, a la formulación de Leimkuhler, a la función de Mandelbrot y a la distribución de Bradford. Sin embargo, Sichel (1986) insiste en que el modelo Gauss Poisson inverso generalizado es el más adecuado para describir la dispersión de la distribución de frecuencias de las palabras usadas en un texto. Un ejemplo de su aplicación a textos bíblicos es dado por Pollatschek & Radday (1980). Así que siguiendo sus propuestas este modelo fue aplicado a la lírica del casete de Martina Portocarrero pero agrupando las frecuencias del número de palabras que ocurrieron en la lírica textual. La *Figura 2* muestra la dispersión de las palabras observadas versus el número de ocurrencias de las frecuencias agrupadas.

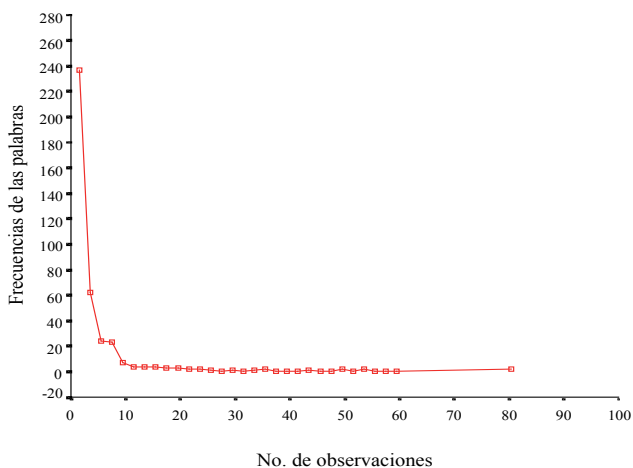


Fig. 2: Dispersión de la ocurrencia de las palabras

Se puede observar que las ocurrencias de las palabras están fuertemente sesgadas a la izquierda formando una especie de J inversa con una larga cola de palabras con pequeñas ocurrencias. La prueba del chi-cuadrado fue usada para evaluar el ajuste de los datos observados y esperados. Con una media estimada de 4.8488 palabras y la proporción de la primera frecuencia agrupada igual a 0.6124 se estimó  $\hat{y} = 0.58228$  y  $\hat{\theta} = 0.99294$ . Con esos valores se estimaron las frecuencias esperadas mostradas en la *Tabla 7*.

Tabla 7: Valores observados y esperados

Frecuencias observadas	Frecuencias esperadas
237	237.00
62	49.15
24	23.06
23	13.84
7	9.39
8	12.15
7	7.64
7	7.43
6	11.76
6+	4.71
387	376.13

Al nivel de significancia de 0.01 y con 7 grados de libertad, el chi-cuadrado calculado fue igual a 14.74 menor que el valor crítico de 18.4753. Por lo tanto, se concluye que la distribución de frecuencias de las palabras de la lírica del cassette de Martina Portocarrero se ajusta adecuadamente a la distribución Gauss Poisson inversa generalizada. En otras palabras, el “el vocabulario activo” de la folclorista Martina Portocarrero sigue una distribución Gauss Poisson inversa generalizada. La *Figura 3* muestra el trazado de la distribución de las frecuencias observadas y esperadas en la que se puede observar casi una perfecta aproximación de los puntos de dispersión.

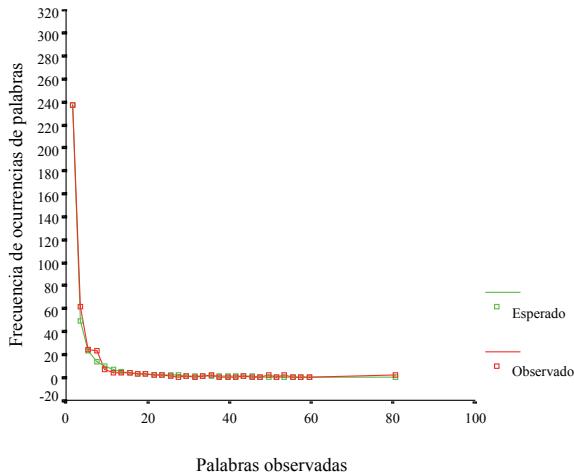


Fig. 3: Dispersión de las frecuencias observadas y esperadas

## Conclusiones

La relevancia del análisis de la distribución de frecuencias de palabras en un texto para el campo de la Bibliotecología y Ciencia de la Información ha resultado de su aplicación al contenido de documentos de carácter científico o de sus resúmenes procedentes de bases de datos bibliográficas y de texto completo, en los que aparentemente el lenguaje formal utilizado es más preciso por su procedencia de la ciencia oficial hegemónica. Esa característica ha permitido que los términos identificados sean representativos del contenido de los documentos y puedan ser utilizados como descriptores en tesauros u otros tipos de lenguajes de búsqueda o vocabularios controlados. La aplicación del punto de transición de Goffman, derivada de la ley de Zipf, a obras literarias

que no son académicas (en este caso, música andina peruana), en las que sus contenidos semánticos son metafóricos parecen aportar mejores resultados para la antropología, la lingüística, la sociología, la etnología, la literatura, etc. que para la Bibliotecología y Ciencia de la Información. Esas áreas deberían explorar las ventajas ofrecidas por la ley de Zipf y, en especial, el punto de transición de Goffman.

En la lírica textual del casete "*Martina Portocarrero en Vivo en el Teatro Municipal*", fueron encontradas 387 palabras diferentes que ocurrieron un total de 1999 veces. De este total de palabras identificadas y mediante el método de organización de las palabras por los rangos mínimos y máximos, fueron aisladas hasta 11 palabras que aparentemente pueden servir como palabras claves para la caracterización temática de esa música ayacuchana. El aislamiento de las palabras claves por esos dos métodos, no parecen producir diferencias significativas. En esta investigación, ambos métodos identificaron casi las mismas palabras con pequeñas variaciones no significativas. Se observó coincidencias en el 80% de las palabras escogidas. Sin embargo, las palabras identificadas, aunque tipifican muy bien la temática y el contenido de la lírica textual, no son adecuadas para operar como palabras claves orientadas a la recuperación de la información. Las palabras claves empleadas para la recuperación, como ejemplificadas por el uso común en los encabezamientos de materias de la Biblioteca del Congreso Americano, parecen representar la visión oficial de la academia hegemónica en relación a la cultura hegemónica, en este caso, la lírica de los indígenas peruanos. Buscándose una explicación para esta visión hegemónica, se encontró que la construcción de los encabezamientos de materias, tesauros, palabras claves y similares, están ligadas a un mercado lingüístico, que al igual que el mercado económico (donde hay monopolios, relaciones de fuerza objetivas que hacen que los productores y sus productos no sean todos iguales), expresan relaciones de fuerza y poder. De esa forma, en el mercado lingüístico de la bibliotecología y la ciencia de la información expresadas como la construcción de encabezamientos de materias, tesauros y similares vocabularios orientados a la recuperación de la información y que tipifican ciertos dominios, también existe una forma de determinación de precios que hacen que todos los productos lingüísticos no sean iguales y tengan precios diferentes. Esos precios como formas de expresión simbólicas, se muestran por su presencia o ausencia en esos vocabularios controlados siendo lo más común que las expresiones de las culturas dominadas sean condenadas al silencio. Este es el caso de la música andina ayacuchana.

En el caso de la distribución de las palabras según el tamaño-de-las-frecuencias de ocurrencias, el modelo Gauss-Poisson inverso generalizado, y la prueba del chi-cuadrado fueron usados para evaluar el ajuste de los datos observados

a los datos esperados. Al 0.01 nivel de significancia y con 7 grados de libertad, se verificó que el chi-cuadrado calculado fue igual a 14.74 menor que el valor crítico de 18.4753. Por lo tanto, se concluyó que “el vocabulario activo” de la folclorista Martina Portocarrero es adecuadamente modelada y prevista por la distribución Gauss Poisson inversa generalizada.

## Referencias bibliográficas

- Basilio, Margarida; Braga, Liliam Maria & Pierotti, Maria de Lourdes Carvalho (1978). *Estrutura de textos científicos em língua portuguesa: Estudo bibliométrico-linguístico*. 22 folhas datilografadas.
- Bender, M. L. & Gill, Pritmohinder (1986). “The genetic code and Zipf’s law”. En *Current anthropology*, 27(3) ; pp.280-283.
- Booth, A. D. A (1967) “Law of occurrences for words of low frequency”. En *Information and Control*, 10(4); pp.388-393.
- Bourdieu, Pierre (1985). *¿Qué significa hablar?: Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Sociología y cultura*. México, D. F.: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2003). *Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu*. Petrópolis : Editora Vozes.
- Boyce, Bert (1975). “Automatic and manual indexing performance in a small file of medical literature”. En *Bulletin of the Medical Library Association*, 63(4); pp.378-385.
- Brookes, B. C. (1984) “Towards informetrics: Haitun, Laplace, Zipf, Bradford and the Alvey Program”. En *Journal of Documentation*, 40(2); pp.120-143.
- Bruzanga, Graciane Silva; Maculan, Benildes Coura Moreira dos Santos & Lima, Gercina Ângela Borém de Oliveira (2007). “Indexação automática e semântica: estudo da análise do conteúdo de teses e dissertações”. En VIII ENANCIB – Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação 28 a 31 de outubro de 2007, Bahia, Brasil.
- Kotz, Samuel Norman Johnson (associate editor) and Campbell B. Read (1982) *Encyclopedia of statistical sciences* New York : Wiley, v. 9; pp. 674-676.
- Estoup, J. B (1908). *Gammes sténographiques : recueil de textes choisis pour l’acquisition méthodique de la vitesse*. Paris : Institut stenographique.
- Everitt, Brian (1998). *The Cambridge dictionary of statistics*. New York : Cambridge University Press.
- Guedes, Vânia Lisbõa da Silveira (1994). “Estudo de um critério para indexação automática derivativa de textos científicos e tecnológicos”. En *Ciência da Informação*, 23, 3; pp. 318-326.
- Haitun, S. D. (1986). “Stationary scientometrics distributions: Part III: The role of the Zipf distribution”. En *Scientometrics*, 9 (3-4); pp.145-164.
- Hertzog, Dorothy H. (1987) “History of the development of ideas in bibliometrics”. En *Encyclopedia of Library and Information Science*. New York : M. Dekker, 42; pp. 146-219.
- Mamfrim, Flavia Pereira Braga (1991). “Representação de conteúdo via indexação automática em textos integrais de língua portuguesa”. Em *Ciência da Informação*, 20 (2); pp. 191-203.

- Moreira González, José Antonio (2002). "Aplicaciones al análisis automático del contenido provenientes de la teoría matemática de la información". En *Anales de Documentación*, 5 ; pp.273-286.
- Pao, Miranda Lee (1977). "Automatic indexing based on Goffman's transition of word occurrences". En *American Society for Information Science*. Meeting (40<sup>th</sup> : 1977 : Chicago, Ill.) Information Management in the 80's : proceedings of the ASIS annual meeting 1977. Volume 14 : 40<sup>th</sup> annual meeting, Chicago, Illinois, September 26-October 1, 1977 / Bernard M. Fry, compiler, Clayton A. With Plains, N. Y. : Knowledge Industry Publications for American Society for Information Science, c1977.
- Pollatschek, M. & Radday, Y. T. (1980). "Vocabulary richness and concentration in Hebrew biblical literatura". En *Bulletin Association for Literary and Linguistic Computing*, 8; pp. 217-231.
- Ridley, Dennis R. (1982). "Zipf's law in transcribed speech". En *Psychological research*, 44(1); pp.97-103.
- Rousseau, R. & Rousseau, S. (1993). "Informetric distributions: a tutorial review". En *Canadian Journal of Information and Library Science*, 18 ; pp.51-63.
- Scarrott, Gordon (1974). "Will Zipf join Gauss?". En *New Scientist*, 62(898); pp.402-404.
- Sichel, H. S. (1975). "On a distribution law for word frequencies". En *Journal of the American Statistical Association*, 70 (351); pp.542-547.
- Sichel, H. S. (1986). "Word frequency distributions and type-token characteristics". En *Mathematical Scientist*, 11; pp.45-72.
- Simon, Herbert A. (1978). *The sizes of things. In: Statistics : a guide to the unknown*. San Francisco: Holden Day.
- Sun, Qinglan; Shaw, Debora & Davis, Charles H. (1999). "A model for estimating the occurrence of same-frequency words and the boundry between high and low frequency words in texts". En *Journal of the American Society for Information Science*, 50(3) pp. 280-286.
- Tague, Jean (1990). "Ranks and sizes: some complementarities and contrasts". En *Journal of Information Science*, 16 ; pp.29-35.
- Urbizagástegui Alvarado, Rubén (1999). "Las Posibilidades de la ley de Zipf en la indexación automática". En *B3: Revista Electrónica de Bibliotecología* <http://www.geocieties.com/ResearchTriangle/2851>).
- Urzúa, Carlos M. (2000). "A simple and efficient test for Zipf's law". En *Economics letters*, 66 ; pp.257-260.
- White, Howard D. & McCain, Katherine W. (1989). "Bibliometrics". En *Annual Review of Information Science and Technology*, 24; pp. 119-186.
- Wylls, R. E. (1981). "Empirical and theoretical bases of Zipf's law". En *Library Trends*, 30; pp.53-64.
- Zipf, G. K. (1949). *Human behaviour and the principle of least effort*. Cambridge: Addison-Wesley.
- Zipf, G. K. (1935). *The psycho-biology of language: an introduction to dynamic philology*. Cambridge : MIT Press.

Tabla 1: Distribución de frecuencias de las palabras del caset “Martina Portocarrero en vivo en el Teatro Municipal”

No. de palabras	No. de ocurrencias	Palabras
1	100	Que
1	86	De
2	54	Me, Mi(s)
2	50	El, La(s)
1	44	Y
1	36	No
1	35	En
1	34	Lo(s)
1	30	A
1	25	Con
2	23	Yo, Te
2	21	Alma, Quiero
1	20	Si
2	19	Ay, Se
2	18	Tu(s), Voy
1	17	Como
4	16	Canto, Flor, Para, Por
4	14	Al, Arde, Todo, Un
3	12	Haberlo, Su(s), Tiene(s)
1	11	Retama
5	10	Amarillito, Amigo, Del, Llorarás, Negro
2	9	Es, Viento
19	8	Acaso, Aquí, Canta, Cuando, Esta, Están, Negra, Ni, Pajonal, Pasa, Recuerdo, Serás, Querido, Sin, Solo, Tan, Ver, Viday, Ya
4	7	Aroma, Mas, Sangre, Voz
16	6	Adorado, Amarillando, Andate, Brindar, Corazón(es), Donde, Eres, Lado, Mañana, Olvidar, Otros, Pero, Quieres, Quererte, Ser, Tanto(s)
8	5	Capullo, Lloras, Mío, Ojos, Porque, Puño, Silvestre, Yerba
45	4	(45 palabras diferentes)
17	3	(17 palabras diferentes)
183	2	(183 palabras diferentes)
54	1	(54 palabras diferentes)

Total de palabras = 1999

Total de palabras diferentes = 387



Tabla 2: Distribución de las frecuencias de ocurrencias de las palabras de acuerdo al rango mínimo

Rango	No. de ocurrencias	Palabras
R	F	C
1	100	Que
2	86	De
3	54	Me
	54	Mi(s)
4	50	El
	50	La(s)
5	44	Y
6	36	No
7	35	En
8	34	Lo(s)
9	30	A
10	25	Con
11	23	Yo
	23	Te
12	21	Alma
	21	Quiero
13	20	Si
14	19	Ay
	19	Se
15	18	Tu(s)
	18	Voy
16	17	Como
17	16	Canto
	16	Flor
	16	Para
	16	Por
18	14	Al
	14	Arde
	14	Todo
	14	Un
19	12	Haberlo
	12	Su(s)
	12	Tiene(s)
20	11	Retama
21	10	<i>Amarillito</i>
	10	<i>Amigo</i>
	10	<i>Del</i>
	10	<i>Llorarás</i>
	10	<i>Negro</i>

22	9	Es
	9	Viento
23	8	19 palabras diferentes
24	7	4 palabras diferentes
25	6	16 palabras diferentes
26	5	8 palabras diferentes
27	4	45 palabras diferentes
28	3	17 palabras diferentes
29	2	183 palabras diferentes
30	1	54 palabra diferentes

Tabla 3: Distribución de las palabras con contenido semántico por rango de frecuencias

Rango r	Frecuencia f	Palabras c
1	21	Alma
	21	Quiero
2	18	Voy
3	16	Canto
	16	Flor
4	14	Arde
5	12	Haberlo
	12	Tiene(s)
6	11	<b>Retama</b>
7	10	<b>Amarillito</b>
	10	<b>Amigo</b>
	10	<b>Llorarás</b>
	10	<b>Negro</b>
8	9	Es
	9	<b>Viento</b>
9	8	Acaso, Canta, Esta, Están, Negra, Pajonal, Pasa, Recuerdo, Serás, Querido, Ver, Viday
10	7	Aroma, Sangre, Voz
11	6	Adorado, Amarillando, Ándate, Brindar, Corazón(es), Eres Lado, Mañana, Olvidar, Quieres, Quererte, Ser
12	5	Capullo, Lloras, Ojos, Puño, Silvestre, Yerba
13	4	Acompañarme, Amor, Alegría, Camino, Caprichos, Ciego, Cielo, Cositas, Deseo, Dinamita, Envano, Florecida, Graduó, Guerrillero, Hermano, Hombre, Lejos, Llorando, Matando, Matan, Miran, Mundo, Perfumar, Pólvora, Pueblo, Puro, Quieras, Quitan, Ruego, Sentido, Sufrir,

14	3	Tienen, Tierra, Triste, Vaya, Vida Agua, Desdicha, Encanto, Falso, Gloria, Gorrión(nes), Hay, Montaña, Puna, Riqueza, Rosada, Tormento, Solitita
15	2	Aborrezcas (y otras 183 palabras diferentes)
16	1	(54 palabras diferentes)

Tabla 4: Frecuencia de las palabras por rango máximo de clasificación  
(Propuesto por Sun; Shaw & Davis, 1999)

Palabras P	Orden O	Rango R	Ocurrencias F	Multiplicación R x F
1	1	1	100	100
1	2	2	86	172
2	3-4	4	54	216
2	5-6	6	50	300
1	7	7	44	308
1	8	8	36	288
1	9	9	35	315
1	10	10	34	340
1	11	11	30	330
1	12	12	25	300
2	13-14	14	23	322
2	15-16	16	21	336
1	17	17	20	340
2	18-19	19	19	361
2	20-21	21	18	378
1	22	22	17	374
4	23-26	26	16	416
4	27-30	30	14	420
3	31-33	33	12	396
1	34	34	11	374
5	35-39	39	10	390
2	40-41	41	9	369
19	42-60	60	8	480
4	61-64	64	7	448
16	65-80	80	6	480
8	81-88	88	5	440
45	89-133	133	4	532
17	134-150	150	3	450
183	151-333	333	2	666
54	334-387	387	1	387

Tabla 5: Distribución de las palabras con contenido semántico por rango máximo de frecuencias

Orden	Rango	Frecuencia Ocurrencia	Palabras
1-2	2	21	Alma, Quiero
3	3	18	Voy
4-5	5	16	Canto, Flor
6	6	14	Arde
7-8	8	12	Haberlo, Tiene(s)
9	9	11	Retama
10-13	13	10	Amarillito, Amigo, Llorarás, Negro
14	14	9	Viento
15-23	23	8	Acaso, Canta, Negra, Pajonal, Pasa, Recuerdo, Querido, Ver, Viday
24-26	26	7	Aroma, Sangre, Voz
27-38	38	6	Adorado, Amarillando, Andate, Brindar, Corazón(es), Eres
39-44	44	5	Lado, Mañana, Olvidar, Quieres, Quererte, Ser
45-80	80	4	Capullo, Lloras, Ojos, Puño, Silvestre, Yerba
			Acompañarme, Amor, Alegría, Camino, Caprichos, Ciego, Cielo, Cositas, Deseo, Dinamita, Envano, Florecida, Graduó, Guerrillero, Hermano, Hombre, Lejos, Llorando, Matando, Matan, Miran, Mundo, Perfumar, Pólvora, Pueblo, Puro, Quieras, Quitan, Ruego, Sufriendo, Sufriir, Tienen, Tierra, Triste, Vaya, Vida
81-93	93	3	Agua, Desdicha, Encanto, Falso, Gloria, Gorrión(nes), Hay, Montaña, Puna, Riqueza, Rosada, Tormento, Solitita
94-276	276	2	Aborrescas, y otras 183 palabras diferentes
277-330	330	1	(54 palabras diferentes)

# Hermes no está dentro de la estatua (El aristotelismo de Acosta)

Víctor Hugo Martel Paredes  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*  
*hmartelp@hotmail.com*



## *Resumen*

No solo la filosofía, sino también la política, economía, cultura y educación latinoamericanas parecen seguir la tendencia europea; sin ánimo de comprender el propio mundo en torno, hay un esfuerzo por modular la realidad a las leyes y principios ajenos, cuando debería ser al revés. Esta tendencia tiene sus raíces en la definición del habitante de las tierras de ultramar durante la segunda escolástica. Cuando América fue descubierta por los españoles, las discusiones acerca de lo que el ser humano podía ser ya estaban casi cerradas, las especies en el arca de Noé ya estaban contabilizadas, las certezas del mundo ya estaban aseguradas por los bien definidos contornos escolásticos. El sílabo de filosofía que José de Acosta propone es una interpretación de Aristóteles que linda con la heterodoxia y que, al mismo tiempo, supone un concepto del indígena americano que, aunque no lo ubica como descendiente de Adán, permite su evangelización.

**Palabras claves:** José de Acosta, sílabo, segunda escolástica, indígena americano.

## *Abstract*

Not only philosophy, but also the economy, culture and education in Perú seems to follow the european trend. Without wishing to understand the world around us, every single effort to explain our world is an effort to modulate our reality to foreign laws and principles, when it should be backwards. This trend has its roots in the definition that is given to Nature Americans in the second scholastic. When Spain discovered America the discussions about what the human being could be were already closed. The species of the Noah's Ark were recorded, the certainties of the world was guaranteed by a scholastic framework. The sy-

Syllabus of philosophy that José de Acosta proposes is an interpretation of Aristotle's theory, that borders on heterodoxy and at the same time is a concept about the definition of the Nature Americans, which although not located them as descendents of Adam, allows their evangelization.

**Key words:** José de Acosta, Syllabus, second Scholastic, Nature American.

## Introducción

El sílabo propuesto por Acosta se presenta ante los ojos como el testimonio de una época bullente en discusiones y rico en diversidad interpretativa. Mal comprendida, la escolástica es percibida como decadente por el método que es aceptado convencionalmente, por el núcleo religioso que es visto como estancamiento, pero el esfuerzo de preservar la pureza evangélica en un mundo desbordante de doctrinas, permitió la gestación de un mundo completamente ajeno al deseado por sus agentes, emergente en los intersticios de las disputas.

Esta presentación comprende cuatro partes: primera, una breve reseña biográfica de Acosta; la segunda, la doctrina de Aristóteles, descrita sucintamente; la tercera, en la que se señalan los puntos de aceptación y rechazo de Acosta a Aristóteles y finalmente, un intento de interpretación del sílabo propuesto por Acosta.

## José de Acosta

A fines del siglo XV e inicios del XVI, el cuadro que componían los claros-oscuros del mundo se iban coloreando y concretando con la formación de los Estados europeos, forma profana de vida en el pasado, el movimiento de Reforma, peligros externos, autoridades profanas ocupadas de la disciplina del clero y los laicos, teoría autoritaria del Estado pontificio, interés pecuniario de la iglesia, comercio de cargos eclesiásticos e indulgencias y el movimiento de la contrarreforma.

En medio de este clima provocador, en 1540 José de Acosta ve la luz del día en Medina del campo. Ese mismo año, se funda la Compañía de Jesús en España robustecida por el nuevo espíritu renovador cristiano, aunque se considera a la compañía de Jesús como “una gran fuerza antiprotestante”(Rivara de Tuesta, M. 1970, p.35), eso no quiere decir que su fundador, Ignacio de Loyola, fuese tan solo un antiluterano.

Usualmente se dice que el espíritu moderno transitaba en la compañía de Jesús, fundamentalmente, por dos razones; por un lado, la compañía de Jesús no tiene tradiciones anteriores al siglo XV, por lo cual se afirma que emergió en el seno de la modernidad; por otro lado, la compañía de Jesús contemplaba la misión evangelizadora en distintas comunidades y para todas las clases,

desde las dominantes hasta las menos favorecidas; por lo tanto, necesitaban de principios que les permitiera flexibilizar el dogma cristiano e insertarlo en distintas regiones.

José de Acosta fue tempranamente admitido a la también naciente compañía de Jesús. “De su juventud han sido publicadas varias *Cartas Cuadrimestres* dirigidas a San Ignacio y al P. Diego Laimez: cuatro son de Medina del campo, mientras Acosta, aun niño era novicio y joven estudiante y llevaban las fechas del 31 de Mayo y 30 de setiembre de 1544 y 28 de Abril y 29 de diciembre de 1545...” (ibid., p. 66)

Posteriormente, fue educado en las universidades de Alcalá y de Salamanca, donde los jesuitas estaban por entonces desafiando el dominio de los dominicos en las facultades de teología y filosofía. “Concluidos sus estudios, en los que siempre se distinguió por su aplicación e ingenio, recibió el sacerdocio y regentó varias cátedras en diversos colegios de España” (Barreda, F. 1964, p. 75).

Dada su experiencia y comprobada capacidad, se pensó en enviarlo a Roma, pero se tendrá que confiar en el testimonio de Acosta cuando recuerda que pidió ser enviado a las Indias entre gentes bárbaras a trabajar sin opinión ni honra. De modo que desde 1571 hasta 1586 Acosta residió en Perú; producto de su larga estancia es su obra más recordada, *Historia Natural y Moral de las Indias*, aunque publicada tardíamente, en 1590, marcó toda una época en la interpretación europea del Nuevo Mundo.

Una vez instalado en Perú, sirvió a la compañía de Jesús recibiendo el honoroso encargo de dictar la cátedra de teología que tenían los jesuitas en el Colegio San Pablo, en la ciudad de Lima. De catedrático fue nombrado rector del Colegio en 1575 y un año más tarde ascendió a nivel de Provincial. “Cobró fama en Lima por sus sermones elocuentes y doctos. Enseñó en la Universidad de San Marcos, fue el principal teólogo del tercer concilio de la Iglesia Provincial celebrado en 1581, y sirvió como provincial de su orden. Tan grande era su distinción que Francisco Toledo buscó su compañía y, en realidad, trató de incluirlo en el círculo de sus consejeros” (Brading, D. 1998, pp. 208-209).

En su *Historia Natural y Moral de las Indias* “se encuentra en Acosta una fuerza aristotélica que ilustra la posición científica muy generalizada en esa época. Aristóteles seguía siendo el centro de todas las disciplinas filosóficas, no solo de la Lógica y la Metafísica sino también de la Física y las Ciencias Naturales. Es por esta razón que no resulta sorprendente que el sílabo que Acosta propuso estuviera destinado al estudio de Aristóteles con énfasis en tres aspectos: la lógica, la filosofía natural y la metafísica. Pero el Aristóteles de Acosta está depurado por el tamiz escolástico; por lo tanto, Acosta tiene cuidado de señalar una introducción al curso por obra de Francisco Toledo.

Pero el pensamiento de Acosta es un mosaico que hay que mirar a distancia para poder ser comprendido. Acosta no solo recibía influencia de Aristóteles, Santo Tomás, Toledo, San Agustín u otros similares, sino también perseguía la coincidencia con las Escrituras y con el naciente humanismo renacentista. Por lo tanto, aunque asiente con Aristóteles y recomienda la lectura de Toledo, toma distancia de ambos y los refuta. De cualquier modo, el centro sobre el que orbitan todos estos elementos es el aristotelismo, por lo tanto es preciso explicarlo brevemente para entender la distancia que toma de él.

## Aristóteles

Para Aristóteles, muy a diferencia de su maestro Platón, el mundo se explica por sí mismo, no es necesario salir de él. En términos generales todas las cosas del mundo pueden ser comprendidas por sus cuatro *aitiai* (causas): material, formal, eficiente y final. La materia y la forma (*hyle-eidos*) son solo separables metodológicamente, pero en realidad son indesligables una de otra. De modo tal que la posibilidad de conocer un objeto (universal) reside en el mismo objeto particular. En el binomio *hyle-eidos* se hayan razones de los cambios y procesos que se experimentan en el mundo de la vida.

Este primer binomio debe ser complementado con el de *dynamis-energeia* (potencia-acto); esto permite explicar todo tipo de movimiento, desde el físico (traslación) hasta el generativo (cambios cualitativos). La potencialidad debe ser entendida como la posibilidad de llegar a ser algo; en cambio, la actualidad es el cumplimiento efectivo de la esencia, dicho esto se puede entender que la materia únicamente tiene existencia potencial; es decir, la materia muda, cambia, se corrompe; en cambio, la forma es única, inmutable, es la esencia que permite a un grupo de individuos ser reconocidos en una sola especie. De modo que la materia debe cambiar para poder alcanzar la actualización en un individuo.

Pero el movimiento natural tiene que tener una dirección: generación, crecimiento, perfección, mengua, desaparición; este ciclo eterno tiene un sentido, para comprenderlo habría que explicar el segundo par de *aitiai*, la causa eficiente y la causa final; la primera señala la función de un objeto y el segundo el propósito que cumple, aquello hacia lo que se dirige. Este segundo binomio de las *aitiai* está incluido dentro de la relación entre materia y forma. Así, las cuatro causas tomadas como una unidad revisten importancia ontológica: sabiendo la forma, materia, función y finalidad de un objeto, tenemos la definición completa de lo que un objeto pueda ser. “El bien es hacia lo que las cosas tienden”.

“Inseparable de la concepción del *telos* (finalidad) es la idea de que todo lo creado por la naturaleza tiene un *ergos*, es decir, una función peculiar a él; la naturaleza no hace nada en vano” (Düring, I. 1990, p. 56).



Entonces, la existencia de cada objeto está justificada por la función que cumple con respecto a la totalidad de las cosas existentes. Pero, ¿cuál es la función del ser humano? ¿Qué lo diferencia de otros animales? Aristóteles se apresura en señalar a la razón como elemento calificador del ser humano. El predominio del alma racional sobre la apetitiva es el elemento calificador en un individuo libre y al mismo tiempo la base sobre la que se erige la jerarquía natural entre los individuos: “quien no pueda gobernarse a sí mismo, es conveniente que sea gobernado por otro”.

En la naturaleza no hay nada que sea en vano, cada cosa dentro del mundo cumple una función y finalidad particular, pero todas convergen hacia un único propósito y en esa medida sus fines coinciden. “Habiendo hombres que no pueden gobernarse a sí mismos, han nacido para obedecer y hay hombres que han nacido para mandar; por lo tanto, no pueden existir el uno sin el otro, en esa medida cumplen un mismo fin”.

Pero ¿cuál es el fin supremo al que convergen todos los eventos? “Todos los movimientos están conectados y forman una cadena entre sí. Considerada como acontecimiento singular, cada cadena o serie semejante requiere un punto de arranque, pues de otra manera se produce un regreso al infinito, que Aristóteles jamás concede. Por ello, aun para el proceso total de la naturaleza se tiene que postular un punto de arranque absolutamente libre del proceso. El principio del movimiento, en consecuencia, es un postulado lógico” (Íbid., p. 55).

La búsqueda de causas inmanentes a los objetos mismos en el mundo se detiene en el punto en que ya no es posible la experimentación. Aristóteles había propuesto un mundo en el que cada individuo, género y especie pueda ser justificado, encontrando lugares comunes a cada individuo, una jerarquía natural que alcanza al mundo humano, al animal racional, fundamento de sus diferencias.

Con todo, aunque el principio teleológico aristotélico se sostiene sobre la confianza en el silogismo, un sistema autoreferencial, especulativo y no experimental, no es esto lo que se cuestiona en la época escolástica por el contrario, el silogismo se eleva como método probatorio por excelencia, pero la experiencia y las declaraciones de la Iglesia exigen la inamovilidad del núcleo de la doctrina aristotélica y, al mismo tiempo, un cambio en elementos de su doctrina que, tratándose de un sistema de múltiples referencias prospectivas, cruzadas, retrospectivas que concuerdan asombrosamente bien, un cambio en uno de sus elementos puede ser tomado, como reformista, tal es el caso de Acosta.

## **El aristotelismo de Acosta**

La percepción aristotélica del mundo contempla la existencia de los cuatro elementos que lo componen: agua, fuego, aire, tierra; cuya combinación de proporciones da forma al mundo. Así, las esferas de fuego y aire colocadas

encima de la Tierra se elevaban en virtud de su ligereza en la evanescencia del firmamento. El movimiento diurno no solo lleva tras de sí y mueve los orbes celestes como cada día lo vemos en el Sol, la Luna y las estrellas, sino que también los elementos participan de aquel movimiento. La tierra no se mueve porque es inepta por su excesivo tamaño. El agua tampoco tiene movimiento porque está abrazada con la tierra y hace una esfera con ella, lo que no le permite moverse. Pero el aire y el fuego, que son más sutiles y próximos al orbe celeste, participan de sus movimientos y son llevados circularmente.

En la época de Acosta, durante el Renacimiento, se empieza a dudar de las impresiones sensibles. “Las diversas imágenes sensibles son combinadas por la imaginación, los conjuntos de imágenes son combinadas por la razón” (Barreda, F. 1964, p. 77).

Desde este punto de vista, el mundo no puede poseer ni centro, ni circunferencia, pues de ser así estaría en contacto con algo externo que lo limitaría; entonces no sería universo. Donde quiera que el hombre se encuentre, en la Tierra, el Sol o en una estrella, se creará siempre en el centro del universo. Es, pues, imposible atribuir al universo forma alguna. La Tierra deja de ser el centro absoluto del mundo.

El rechazo a las certezas adquiridas por los sentidos va acompañado por la tendencia anticientífica del humanismo, ahora dominante. “Refiriéndose a esta tendencia anticientífica característica del humanismo ha dicho Randal: ‘desde Petrarca en adelante, los humanistas se volvieron con desdén de la naturaleza hacia el hombre. Petrarca desprecia el interés por los populares libros de animales y de viajes. ‘Aun si todas estas cosas fueran ciertas, en modo alguno contribuyen a la vida feliz, pues, ¿qué ganaríamos conociendo la naturaleza de los animales, de pájaros, de peces y reptiles si ignoramos a qué raza pertenece el hombre, y no sabemos si nos preocupamos por saber de dónde venimos ni a dónde vamos?’” (Rivara de Tuesta, M. 1970, p. 78).

Acosta también es producto del tiempo en que le tocó vivir: pese sus posiciones antagónicas, no abandona el universo aristotélico. Acosta explicaba, con Aristóteles, las antípodas. Los lugares naturales conducían a la ley de atracción por un proceso de simplificación. “La primera teoría tenía que admitir en cada caso terrenal, un apetito, un comienzo de voluntad, fatalmente obligada a dirigirse hacia el centro del mundo” (Barreda, F. 1964, p.82).

Aunque Acosta sea un aristotélico declarado, era también eclesiástico, para quien el dogma católico resuelve toda duda. Interpreta las Escrituras dando a los pasajes toda elasticidad posible, necesaria para hallar confirmación sagrada a sus antojadizas hipótesis. “Las Escrituras, en manos de estos pensadores, hacían prodigios; servían para confirmar las conclusiones más contradictorias, para defender las tesis más opuestas. Era la blanda arcilla maleable, siempre

dispuesta a ofrecerse al silogismo para que tallara en ella escultura de actitudes más diversas”.

Por otro lado, Acosta también es influenciado por el emergente humanismo renacentista. Esta influencia le permite tomar distancia de la doctrina aristotélica y “se encuentra ante la imposibilidad de seguir tratando los hechos y las costumbres como consecuencia de su ‘alma racional’ y reemplaza este postulado con una invocación al principio supremo del libre albedrío” (Barreda, F. 1964, p. 81).

Como se recuerda, el sistema autoreferencial aristotélico no ofrecía lugar a la precariedad, de modo que, cuando se cuestionaba una parte de su sistema, se seguía una serie de inadecuaciones a las que era preciso oponerse. El espíritu crítico de Acosta contra Aristóteles se pronuncia en tono irónico sobre su cosmología, al llegar a Panamá y al convencerse de la falsedad de algunas afirmaciones aristotélicas que pasaban por dogmáticas.

“Confieso que me reía e hice de los meteoros de Aristóteles y de su filosofía, viendo que el lugar y en el tiempo que conforme a sus reglas básicas había de arder todo y ser un fuego, yo y todos mis compañeros teníamos frío”(Ibíd., p. 78).

Más aún, “no contento con comentar el absurdo de la afirmación aristotélica de que las zonas tórridas del mundo eran inhabitables, Acosta buscó razones para explicar por qué el calor de estas regiones no era tan grande como habían imaginado los antiguos. La causa principal, arguyó, era la simple humedad de los trópicos, añadiendo: “la mayor parte de la América, por estas demasiadas aguas, no se puede habitar...” La simple profundidad de los océanos cuando se combinaba con un sol ardiente y la gran frecuencia de los poderosos vientos, producían unas abundantes precipitaciones que mantenían húmedo y fértil al suelo, fresco y benigno al aire” (Brading, D. 1998, p. 210).

La crítica a la cosmología aristotélica, al concepto de ser humano como animal racional y la percepción del libre albedrío como característica distintiva del individuo, terminó por socavar los cimientos de la jerarquía natural de los individuos. Al momento de hablar acerca del hombre americano, adopta una elevada posición moral a través del humanismo cristiano. No acepta la consideración aristotélica del siervo por naturaleza (como aplicable al indio peruano) y va aun más allá en sus consideraciones pragmáticas de evangelización en las Indias, pues arguye que la fe no puede ser impuesta al hombre.

La peculiaridad del pensamiento de Acosta se revela en uno de sus más recordados libros: *Historia Natural y Moral de las Indias*. “La historia en la terminología de Acosta corresponde a una ‘ciencia’ o sea a las ‘obras de la naturaleza’, y la filosofía se refiere a las obras del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de los hombres. La concepción moral del hombre ha quedado formulada por Acosta en términos de libertad, porque entiende que ya no cabe

denominar al hombre de América como un ‘siervo por naturaleza’, de acuerdo a la concepción de Aristóteles” (Rivara de Tuesta, M. 1970, p. 81).

Esta particularidad sincrética de Acosta permite entender que la segunda escolástica no puede ser comprendida como una unidad doctrinal, sino como un movimiento cultural librado a antagonismos, no siempre conciliable, materializado en el sílabo diseñado por Acosta para el dictado de la doctrina aristotélica, que es ahora presentado.

## El sílabo

Acerca del contenido del curso, no se puede decir mucho a juzgar por el sílabo, pero se puede deducir la intención de Acosta al recomendar solo tres obras y el orden en que han de ser expuestas.

Acosta dice que no deben exponerse todas las obras de Aristóteles, sino únicamente las que vengan al caso: la lógica, la física natural y metafísica. Resulta evidente el orden que Acosta siguió en su recomendación, pero si se recuerda que en esta época el sentido común ordenaba no confiarse en la percepción sensible al momento de adquirir las evidencias del mundo, sino de la especulación silogística.

Desde este punto de vista, es altamente significativo proponer la lógica como asunto propedéutico al curso y como método capaz de abordar los temas siguientes, más aún si se tiene en cuenta que el comentarista elegido por Acosta fue Francisco Toledo<sup>1</sup>.

Francisco Toledo, en su *D. Francisco Toleti Societatis Jesé, Comentaria Una Cum Quæstionibus in Universam Aristotelis Logicam* impreso en Roma en 1575, fue al que Acosta tomó como modelo de explicación de la lógica aristotélica. El texto de Toledo tiene siete partes. La primera parte: cuestiones sobre dialéctica en general, que viene a ser los preliminares del tratado. La segunda, cuestiones sobre el libro de los cinco universales de Porfirio. Tercera, cuarta, quinta, sexta y séptima: cuestiones sobre cada uno de los libros aristotélicos: Categorías, Perihermenias y Analíticos.

---

1 Francisco Toledo nació en Córdoba el 11 de octubre de 1533, estudió en la Universidad de Salamanca, siendo discípulo de Fray Domingo de Soto. Se graduó de Maestro de Artes en la Universidad de Zaragoza. Ya siendo sacerdote, ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús, aún novicio fue enviado a Roma, donde explicó Filosofía y teología. En 1594, el papa Clemente VIII hizo al padre Toledo Cardenal de la Santa Iglesia Romana, adjudicándole el título presbiteral de Santa María Transpotina. Poco después, el 14 de febrero de 1596, murió y su cadáver fue sepultado en la basílica de Santa María la Mayor. Solana, Marcial, (1941). *Historia de la Filosofía Española, época del Renacimiento* (siglo XVI) Tomo II. España: Asociación Española para el Progreso de Ciencias. p. 312.

Como es evidente, Acosta copió el orden y contenido de este libro al momento de hacer su recomendación, demostrando la alta estima que Francisco Toledo le inspiraba. Pero la obra de Toledo no se limitó a la lógica, sino que ha escrito sobre física, cosmología, psicología, etc. En estos puntos Acosta no toma a Toledo. Esta omisión es bastante elocuente ya que por un lado recuerda la distancia que Acosta toma de Toledo y la intención de las siguientes partes del curso.

Efectivamente, Toledo había sostenido “que la tiranía de los incas justificaba la conquista y dominio de los españoles. Si los crímenes contra natura no ofrecían un pretexto para intervención militar, ¿cómo podría afectar la cuestión el carácter de un régimen político?” (Brading, D. 1998, p. 213). Posición distante del humanismo cristiano de Acosta.

De modo que la física natural aristotélica, desde el punto de vista de Acosta, debía servir de pábulo a la argumentación a favor de la libertad de los indios y reconocer el libre albedrío como componente calificador de humanidad, desdénando el alma racional y con ello la jerarquía del ser.

En el primer libro de la física, expuesto en el sílabo, como es de esperar, estudia el primer binomio aristotélico *hylé-eidos* (materia-forma) y se pregunta si la materia es ingenerable e incorrupta, si la potencia de la materia exige la forma, si preexiste algo de la forma en la materia, si la privación es principio natural. Acerca de este orden de ideas se puede decir dos cosas: por un lado, el tono hipotético cuestionador como se tratan los asuntos expuestos, sin afirmar, ni limitar su contenido. Por otro lado, la intención de separar estos dos principios, que para Aristóteles eran indesligables, pero más aun el estatuto de las privaciones.

En el segundo libro de la física se pregunta si la naturaleza actúa por un fin, recordando el teologismo aristotélico, si existen monstruos en la naturaleza y si el fin es causa y principio. En la naturaleza nada es gratuito, todo tiene una función y se pregunta si los monstruos existen en la naturaleza, para concluir que si el fin es causa y principio, nuevamente, no hay casualidad.

La disputa acerca de los monstruos en la segunda escolástica es relevante porque se trataba de proporcionar una definición a los indios. Los monstruos, en esta época, podían ser entes cuya única esencia era la privación. Para Acosta, los monstruos estaban directamente relacionados con el demonio, como fuente y autor de toda idolatría en el Nuevo Mundo. “Aunque Acosta reconoció que muchos naturales tenían una vaga idea del creador del universo, un ser divino similar al Dios desconocido, cuyo altar encontró San Pablo en Atenas, sin embargo atribuyó el predominio de la idolatría a la intervención de Satanás, quien influyó sobre la religión indígena de tal modo que creó una blasfema parodia del cristianismo” (Brading, D. 1998, p. 217).

Esta intervención de Acosta, aunque parezca antojadiza y arbitraria, tenía por propósito ubicar los monstruos y la total privación de ser como esencia de los indios y calificarlos como individuos libres, susceptibles de ser evangelizados.

Finalmente, la metafísica debía cerrar el círculo de definición de lo que el ser humano podía ser. Las cuatro *aitiai* (causas) aristotélicas debían proporcionar elementos de definición, del mismo modo como Aristóteles ejemplifica su posición diciendo que una estatua de bronce que representa al Dios Hermes puede ser definida por su materia (bronce), forma (Dios Hermes), función (adoración al Dios) y finalidad (el agrado de Dios), el individuo también era susceptible de definición por causas. Pero, desde el punto de vista expuesto, podemos preguntar, cuestionando, junto con Acosta, si Hermes, el dios mensajero entre el mundo celeste y el mundo terrestre, realmente está en la estatua. Habría que alejarse mucho de Aristóteles para afirmar la existencia independiente de la materia sin la forma o hacer de las privaciones una esencia. Si esto fuera posible, la definición de los indios americanos sería perfectamente compatible con la de una inerte, fría, muda e indiferente estatua de bronce.

## Conclusión

Usualmente se dice que la decadencia de la escolástica comenzó en el siglo XVI “en algo concerniente a la materia de estudios, como era la enorme abundancia de cuestiones inútiles y baldías”<sup>2</sup>.

“La juventud peruana agotaba su inteligencia en disquisiciones de teología escolástica; en el aprendizaje de filosofía de Aristóteles acomodando a los caprichos del catolicismo; y en el estudio del Derecho civil”<sup>3</sup>.

Pero la decadencia de la escolástica encuentra sus razones no en sus doctrinas, sino en los hombres y métodos científicos. “La escolástica, después de haber llegado a su cumbre en la *Suma Theologica*, se había dormido en sus laureles y vivía su propia sustancia, infiel al principio de indagación racional”<sup>4</sup>.

Muy lejos de este cuadro monócromo, la segunda escolástica peruana tenía que vérselas entre el mandato del Rey de España, la coherencia evangélica y la posibilidad de insertar estos modelos al jardín de las especies no descrito en el libro de Dios y , por otro lado, estos pensadores no eran indiferentes, en modo alguno, al humanismo renacentista europeo. Esta situación permitió pensar un mundo multidimensional, atravesado por ases disímiles: político, moral, epistemológico, ontológico, axiomático; pero, que los pensadores de esta época se esforzaron por entender en un solo concepto al que converjan todos.

---

2 Solana, op. cit., p. 9.

3 Barreda, op. cit., p. 96.

4 Solana, op. cit. p. 11.

La afluencia de doctrinas era tanta como órdenes había; esta circunstancia permitió una tendencia a la crítica libre y al pensamiento independiente, por supuesto, dentro de los límites de la religión. El núcleo duro e incuestionable seguía siendo el evangelio cristiano, pero sus interpretaciones libres y sincretistas lindaban con la heterodoxia.

José de Acosta representó esta nueva dirección. Pero aunque Acosta guardaba deseos de emancipación intelectual, fue un aristotélico y un fiel obediente de las Sagradas Escrituras.

“Cuando Acosta discute hipótesis de cosmólogos, es un razonador dogmático, apegado a textos de las Sagradas Escrituras”<sup>5</sup>, pues las veía como fuente última de argumentos y fallos decisivos que resolvían, en última instancia, cualquier controversia científica.

Dogmatismo que parece contradecir su libertad crítica y, por tanto, un retroceso. Pero es explicable en quien es heredero de su tiempo. La obra de Acosta se nos presenta como un ejemplo claro de la transición ideológica sufrida en esta época. Este punto de la historia era, pues, una encrucijada en el sentido pleno y profundo de la palabra, un cruce antagónico de dos culturas, la hispana y la andina: dos tiempos, el moderno y el escolástico, generando un pensamiento quiasmático sincretista que se alimenta en el intersticio en que todas las doctrinas inciden.

## Referencias bibliográficas

- ACOSTA, J. (1987). *Historia Natural y Moral de las Indias*. España: Editorial 16.
- BARREDA, F. (1964). *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BRADING, D. (1998). *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DÚRING, I. (1990). *Aristóteles*. México: Universidad Autónoma de México.
- RIVARA DE TUESTA, M. (1970). *José de Acosta, un humanista reformista*. Perú: Ed Universo.
- SOLANA, M. (1941). *Historia de la Filosofía Española, época del Renacimiento (siglo XVI)*. España: Asociación Española para el Progreso de Ciencias.
- VARGAS, R. (1961). *El Perú virreinal*. Perú: Editorial Tipografía peruana.
- VARGAS, S. (1989). *La Singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, México: Editorial UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos.

---

5 Barreda, op.cit., p. 80.

## Apéndice

### Intervenciones y Programas de Acosta en el Programa de Estudios

*Aquello que precedió al primer programa de Estudios editado en 1586*  
Lo que hay que enseñar en las Escuelas de Filosofía <sup>6</sup>

Supuestos solo tres años para desarrollar el curso de artes –que me parece bastante suficiente-, no debe exponerse todas las obras de Aristóteles, sino se expongan las que vienen al caso, como la lógica, la física natural y la metafísica. Estas se expondrán con la introducción de D. Toledo, los predicables de Porfirio, los predicamentos de los dos libros de Perihermenias, los dos libros posteriores en lógica. En cuanto a la Física, los ocho libros de la Física, el cuarto del Cielo, el segundo y el tercero del Alma con el Proemio del primero, el cuarto de los Meteoros. Como la Metafísica es la última, se explicará la mayor parte de sus doce libros. Las demás obras necesariamente habrán de dejarse al estudio privado del alumno.

Sobre estos libros no sabría decidirme sin gran trabajo sobre qué cuestiones deben ser tratadas. Esto no sucedió mientras yo dictaba el curso de las artes: tuve que exponer esto, fuera de las que comúnmente se exponen. Por lo cual, tras su examen y el examen de lo que se trata por otros, seleccioné estas materias.

#### Cuestiones preliminares

1. si la lógica es necesaria
2. Si ella sea ciencia
3. Si sea una sola ciencia
4. Si sea una ciencia especulativa
5. Si la argumentación sea un sujeto de la lógica

#### Cuestiones de los universales

1. Si los universales están en las cosas
2. Si hay cosas antes de la operación del intelecto
3. Si la segunda intención se realiza por noticia comparativa
4. Si el universal está sujeto a la introducción de Porfirio

---

6 Del Estudio del Código Romano Iff. 110-112, copia. En la parte superior del documento está escrito: "Acosta", de mano del P. Ledesma.



### **Cuestiones sobre los predicables**

Sobre el capítulo de la especie: si es verdad lo que Porfirio transmite.  
Lo mismo sobre cada capítulo.

### **Cuestiones sobre los predicamentos**

Sobre cada capítulo, antes de los predicamentos, examinar aquellos asuntos que Aristóteles transmite. No puedo decir algo más específico.

Sobre el capítulo de la sustancia: ¿cómo se divide?

¿Se transmite rectamente lo que transmite Aristóteles?

Sobre el capítulo de la cantidad: ¿la cantidad es un género? ¿Es continua o discreta?

¿Es verdadero lo que Aristóteles transmite?

¿Hay género especial de ser para algo?

Examen del mismo capítulo

¿La cualidad es género?

Examinar el resto de los seis predicamentos.

Lo mismo acerca de los post-predicamentos.

¿Hay solo diez predicamentos?

Distinción de estos predicados entre sí.

¿Todos estos diez géneros se dividen realmente?

### **Sobre Perihermenias**

Sobre la significación y el modo de significar las palabras.

¿Qué es la verdad y en qué sujeto?

Examen de la significación del nombre.

Lo mismo, de la palabra.

Lo mismo, de la oración.

Lo mismo, de la enunciación.

De la división de las cosas. ¿Cómo es esta división?

De los consiguientes

### **Sobre el segundo libro**

Examinar cada capítulo

### **Sobre los posteriores**

Examinar el primero y el segundo capítulo

Cómo los accidentes se definen por el sujeto.

Examinar cada capítulo.

Y no se puede decir algo más especial.

### **Sobre el segundo libro**

Del orden de las cuestiones.

Examinar cada capítulo.

Del número y diversidad de ellas.

Cómo se demuestra que la cosa es.

Del medio de la demostración principal.

Si los principios “per se” conocidos por intuición se conocen.

### **Sobre Física Del primer Libro**

Si hay ciencia de las cosas naturales.

Del sujeto de la Filosofía natural.

Si cualquier artífice se demuestra por cualquier género de causas.

Si para el perfecto conocimiento de la cosa se necesario conocer todas sus causas.

Si los universales nos son más conocidos que los singulares.

Si es lo mismo para nosotros lo más conocido y la naturaleza.

Si la sustancia según ella misma es divisible.

Si el todo se distingue realmente de sus partes.

Si las cosas naturales tienen límites ciertos de su cantidad.

Si el término de cantidad de las cosas naturales sea siempre intrínseco.

Si los principios son contrarios.

Si existe la materia.

Si existe la materia de la sustancia.

Si la potencia sea sobre la esencia de la materia.

Si existe algo en la materia que permanezca en la mutación.

Si la materia es ingenerable e incorrupta.

Si la potencia de la materia exige la forma.

Cuáles con los nombres de la materia.

Si preexiste algo de la forma en la materia.

Si la privación es un principio natural.

### **Del segundo libro**

Si es buena la definición de la naturaleza.

Si todos los seres naturales se dicen naturales por un principio interno activo del movimiento.

Si el movimiento del cielo es natural.

Si la física se distingue de la materia.

Si el físico considera a la materia prima.

Si el arte imita a la naturaleza.

- Si solo existen cuatro géneros de causas.
- Si las causas particulares realizan algo.
- Si la fortuna y la casualidad existen.
- Si las cosas que no suceden siempre ni frecuentemente sean por la casualidad.
- Si existe el hado.
- Si la naturaleza actúa por un fin.
- Si existen monstruos en la naturaleza.
- Si el fin es causa y principio.

#### **Del tercer libro**

- Si el movimiento existe “per se” en algún predicamento.
- Si la acción está en el agente.
- Si el movimiento se distingue de su término.
- Si es propio del físico tratar del infinito.
- Si lo uno es indivisible.
- Si el número procede en adelante hacia el infinito.
- Si el cuerpo es infinito en acto.

#### **Del cuarto libro**

- Si el lugar es igual a lo localizado.
- Qué es el lugar.
- Si las cosas incorpóreas están en un lugar.
- Si la última esfera está en un lugar.
- Si, en el caso de que el vacío existiese, existiría el movimiento en el instante.
- Si el tiempo es número, movimiento, etc.
- Si existe un único ahora en todo el tiempo.
- Si todos los seres están en el tiempo.
- Si el tiempo es un ente de razón.
- Si el tiempo es uno en número.

#### **Del quinto Libro**

- Si la generación es movimiento.
- Si la unidad específica del movimiento debe ser tomada solo como un término “ad quem”.
- Si la unidad natural del movimiento se toma de tres.
- Si hay dos movimientos en la cosa cuando algo se mueve por un contrario al revés.

#### **Del sexto libro**

- Si lo continuo se compone de partes indivisibles.
- Si todo lo que se mueve puede moverse más lenta o rápidamente.

Si todo lo mudable es divisible.

Si en el movimiento se da un primero y un último.

### **Del sétimo libro**

Si ambas demostraciones de Aristóteles son correctas.

Si lo que se mueve y el movimiento están juntos.

Si solo hay alteración en las cualidades de la tercera especie.

Si resulta comparación solo en la última especie.

Si las reglas tienen fuerza universal, que tratan de la proposición de los movimientos por Aristóteles.

### **Del octavo libro**

Si el mundo tuvo inicio con un motor en el tiempo.

Si el mundo pudo existir desde la eternidad.

Si el animal se mueve por sí mismo.

Si existe un solo primer motor perpetuo.

Si Dios es de infinito poder.

### **Sobre el libro de la Generación y de la Corrupción**

Cuál es el sujeto de estos libros.

Si existe generación en las cosas.

Si la generación sea alteración.

Si la alteración tiene necesariamente que anteponerse a la generación.

Si en toda generación resulta una disolución hasta la materia prima en lo sustancial.

O en lo accidental.

O el mismo efecto puede ser producido por otro agente que el producto .

O en otro instante que el producto.

Si el aumento es generación.

Qué aumenta si alguna parte suya aumenta.

Si en el aumento permanece el mismo todo antes y después.

Si el aumento se hace según las partes formales y no materiales.

Si el aumento es movimiento continuo.

Si la rarefacción es aumento.

Si todo agente actúa en sí mismo.

Si lo semejante puede actuar en lo semejante.

Si el agente se repite al actuar.

Si lo indivisible puede alterarse.

Si las formas sustanciales se entienden elementales.

Si los elementos permanecen formalmente en lo mixto.

Si la mixtura es posible.  
Si toda mixtura es natural.

### **Sobre el segundo**

Si solo hay cuatro cualidades primas.  
Si solo hay dos activas y dos pasivas.  
Si existen cuatro elementos.  
Si son de la misma especie lo cálido del aire y el fuego.  
Si hay que poner cualidades virtuales en los elementos.  
Si el fuego es primero caliente, etc.  
Si la levedad del aire y del fuego es de la misma especie.  
Si se da algún elemento puro.  
Si cualquier elemento puede transmutarse inmediatamente en otro.  
Si es más fácil la transmutación donde los elementos están reunidos.  
Si de cualesquiera elementos no reunidos puede generarse algún tercero.  
Si, en el caso de que hubiese infinitos elementos, podría haber infinitas contrariedades.  
Si cualquier mixto, situado en el lugar central, es compuesto de todas las cosas simples.  
Si las cualidades primas son principios activos en la generación mixta de los elementos.  
Si se da un mixto proporcionado de elementos.  
Si la calidez es más fuerte en la niñez que en la juventud.  
Si es perpetua la generación.  
Si cualquier ente corruptible tiene un periodo determinado.  
Si el tiempo de generación de una cosa es igual que el tiempo de su corrupción.  
Si las generaciones son un proceso infinito.  
Si lo corrupto puede regresar lo mismo en número.

### **En los libros sobre el Alma**

Las cuestiones que trata Cayetano, por esto no es necesario hablar de ellas aquí. En los libros de Metafísica se trata cuestiones no pertinentes a esta ciencia y se dejan innumerables otras que son de esta ciencia. Vea, pues, el que enseña este curso de artes cómo transmitir esta ciencia en combinación con otras cosas. Se requiere mucha perspicacia para ordenar esta ciencia y sus cuestiones.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Monumenta Paedagogica. Lo que haya que enseñar en las Escuelas de Filosofía, pp. 504-505.



# El sufijo nominalizador latino -or

Roberto Zamudio Campos  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*  
*magisterdoctus@gmail.com*



## *Resumen*

En este artículo examinamos una propuesta distinta de nominalización con el sufijo *-or* con la intención de mostrar una alternativa al proceso derivativo nominal con el sufijo *-tor*. Este camino comprende no solo un cambio de sufijo sino también un cambio de base derivativa que da mayor solvencia al proceso derivativo.

**Palabras claves:** Derivación nominal, sufijo, tema, supino latino.

## *Abstract*

In this paper we examine a different proposal for derivation of nouns using the Latin suffix *-or* in order to show an alternative to the derivational process to form names through the suffix *-tor*. This alternative way implies not only a change of suffix but also a change in the base from which a word is derived so it provides a better explanation for the derivational process.

**Keywords:** Noun derivation, Suffix, Stem, Latin, Latin supine.

## **Introducción**

Con esta investigación pretendemos aclarar el panorama de la derivación en latín, por medio del análisis de un sufijo nominalizador. Por ello, la relevancia del estudio radica en la confrontación de las formas propuestas por Menéndez Pidal, asumida durante buen tiempo como válida, la ofrecida por Aída Mendoza que resulta bastante simplificada, y la que es sostenida actualmente en los estudios históricos.

El artículo está estructurado en cuatro partes. En la primera, presentamos el estado de la cuestión, donde se evidencia la nula dedicación al tema derivativo

en la enseñanza actual del latín a partir de manuales con el formato tradicional<sup>1</sup>. En la segunda parte, formulamos el problema de nuestra investigación. En la tercera parte, planteamos la hipótesis. En cuarto lugar, presentamos los materiales que nos sirvieron para realizar el trabajo. En la última parte, realizamos el análisis de los datos y damos cuenta del sufijo latino *-or*, y su interacción en las distintas conjugaciones latinas. Además, señalamos de manera breve cuál es la propuesta actual del sufijo derivativo latino y qué base tiene. Finalmente, planteamos las conclusiones con las cuales refrendamos la hipótesis planteada al inicio.

## I. Estado de la cuestión

En los distintos libros y manuales de enseñanza de latín, notamos que solo se desarrolla un enfoque exclusivo en temas de tipo morfológico-flexivo y muy poca dedicación a la parte derivativa. Ha sido esta carencia la que en principio nos anima a escribir sobre un problema que se torna mayor cuando por ello, muchas veces, el aprendizaje de la lengua latina es descartado en el aspecto derivacional.

Por lo general, los libros y manuales destinados a la enseñanza del latín utilizados en el Perú se fundan sobre una taxonomía altamente detallada de las distintas categorías gramaticales. Nos nutrimos de antiguos documentos creados en el exterior que repiten el mismo formato o libros elaborados en el país, pero sin ninguna novedad más que su autoría. Un breve recuento de las obras empleadas en la enseñanza del latín en nuestro medio refuerza el panorama acerca de lo expuesto: casi todo es una reproducción de lo mismo.

Los documentos de autoría peruana dedicados al latín no son muchos. Así, tenemos el libro *Gramática latina* de Dora Bazán (1970), que expone lo más importante a nivel teórico (definiciones, declinaciones y conjugaciones), pero sin ninguna parte práctica ni derivativa. El libro *Del latín clásico al romance castellano* de Ignacio Ugarte (1979) expone información más detallada y aborda *grosso modo* la derivación: el último capítulo se dedica al problema de los afijos. Posteriormente, Aída Mendoza publicó *Latín básico* (1989) y, al alimón con Gertrud Schumacher, *Latín jurídico* (1993). Ambos libros dan amplia información sobre el aspecto gramatical de la lengua (declinaciones y conjugaciones), pero no toman en cuenta la parte derivativa. Tres años después, María Purificación Estebáñez Gallego publicó *Gramática de la lengua latina* (1996), en el que ofrece información gramatical morfológica y sintáctica del latín. No obstante, el libro solo expone la naturaleza flexiva de la lengua.

---

1 Este punto, aunque no es desarrollado *in extenso* en esta investigación, puede suscitar controversia en la comunidad académica debido a lo restrictivo para el aprendizaje de la lengua latina en la actualidad.



Nuevamente, Aída Mendoza y Gertrud Schumacher (1997-98) abordan el tema derivativo en el *Curso autoinstructivo de latín jurídico*, en el que mediante pequeños apartados describen la derivación nominal y verbal de las palabras. Además, con el artículo *El sistema de prefijación en latín*, Aída Mendoza (1997) se acerca a los prefijos latinos con una explicación detallada de algunos de ellos. Posteriormente, Aída Mendoza y Roberto Zamudio (2005) publicaron *Expresiones latinas*, el texto pretende ser un antecedente para la lectura de textos en latín y su valor radica en la entrega didáctica de la información en bloques progresivamente complejos.

Los últimos estudios son de Roberto Zamudio quien publicó dos artículos. El primero fue *El infijo diminutivo en latín y lexicalización en castellano* (2007) y aborda la derivación a través del sufijo diminutivo-apreciativo [-ul-] presente en muchas palabras castellanas pero ya lexicalizado. El segundo artículo titulado *El frecuentativo en latín* (2008) presenta la derivación de verbos latinos a partir de los participios de otros verbos y la relación que mantienen con sus correspondientes castellanos. *In medias res*, se advierte fácilmente el escaso estudio de la derivación latina, lo cual nos parece preocupante pues abordar la derivación permitiría enriquecer el panorama morfológico-comparativo entre el latín y el castellano.

## II. Formulación del problema

Nos llamó la atención que los derivados latinos con el sufijo *-tor* presentaran ciertas coincidencias formales y semánticas con la base supina de los verbos. La consideración de ello nos planteó la necesidad de responder si *-tor* es un sufijo nominalizador latino idóneo. Nos interesa estudiar dicho morfema derivativo para establecer precisiones respecto de su verdadera forma latina. Así, el conocimiento de este tema puede establecer un mejor entendimiento respecto de las actuales formas castellanas. Asimismo, tendremos una idea general sobre la formación de palabras en latín pues el procedimiento parece ser recursivo.

## III. Hipótesis

Luego de observar la derivación latina y el comportamiento de los elementos involucrados en los nombres derivados con la terminación *-tor*, pensamos que es válido considerar la propuesta de Aída Mendoza respecto del mencionado sufijo. Según Mendoza, la forma del sufijo debiera ser *-or* puesto que el segmento anterior *-t-* se encuentra incluido en la base supina ofrecida por la forma verbal que es el punto derivativo. Este planteamiento resulta más

abarcador pues considera aquellas formaciones que no presentan el segmento *-t-* en los derivados.

## IV. Materiales y métodos

El corpus de este trabajo está constituido por las palabras extraídas de algunos documentos de carácter lexicográfico como el *Diccionario latino-español* de Agustín Blánquez Fraile, el *Diccionario latino-español* de Santiago Segura Munguía, el *Diccionario latino-español Vox*, el *Diccionario de la Real Academia Española* y los distintos vocabularios adjuntados en las diferentes gramáticas latinas, como la de Valentí Fiol o José Caratti, que presentan el morfema señalado. La investigación que realizamos es de tipo explicativo-descriptivo ya que exponemos el comportamiento del morfema propuesto por Aída Mendoza y describimos la característica general de los derivados.

Los pasos seguidos parten de la revisión de los distintos documentos que ya mencionamos, a partir de los cuales hemos seleccionado los términos que presentan el sufijo *-or*. En segundo lugar, atendimos que la existencia del sufijo *-or*, propio de nombres de agentes como *amator* o *cursor*, no conllevara ninguna confusión con el sufijo homógrafo *-or*, presente en abstractos como *amor* o *timor*, adjunto a una base diferente. En tercer lugar, comprobamos que los términos seleccionados correspondan a verbos con formas supinas puesto que ahí radicaría el origen del derivado. Por último, una vez recogida la muestra y salvados los filtros respectivos para la regularidad del corpus, ordenamos el conjunto alfabéticamente y le asignamos el significado respectivo a cada entrada.

## V. Análisis

### 5.1. El sufijo nominalizador *-tor* con base temática

Menéndez Pidal (1904:226), en su *Manual de gramática histórica española*, señala que la derivación de nombres de agente con *-tor* parte de una base temática: “*-tor* se une en latín a temas verbales para expresar agente, como *acussa-tor*, *lec-tor*, *fac-tor*”.

A continuación, ofrecemos una breve muestra de las formaciones derivadas a partir de una base temática, según el planteamiento de Menéndez Pidal. Cada cuadro contiene los derivados por sufijación con sus respectivas bases y significados para los verbos de las cuatro conjugaciones latinas. El subrayado en los derivados indica la regularidad en la terminación.

(1)

Primera conjugación			
verbo	tema	sustantivo derivado	significado
amare	ama-	amator	'el que ama'
clamare	clama-	clamator	'el que llama'
cultare	culta-	cultor	'el que labra'
devorare	devora-	devorator	'el que devora'

(2)

Segunda conjugación			
verbo	tema	sustantivo derivado	significado
augere	auge-	auctor	'el que produce'
debere	debe-	debitor	'el que debe'
docere	doce-	doctor	'el que enseña'
videre	vide-	visor	'el que mira'

(3)

Tercera conjugación			
verbo	tema	sustantivo derivado	significado
agere	age-	actor	'el que hace algo'
crucifigere	crucifige-	crucifixor	'el que crucifica'
currere	curre-	cursor	'el que corre'
vehere	vehe-	vector	'el que transporta'

(4)

Cuarta conjugación			
verbo	tema	sustantivo derivado	significado
audire	audi-	auditor	'el que oye, oyente'
salire	sali-	saltor	'el que da saltos'
praeire	praei-	praetor	'el que va adelante'
vincire	vinci-	vincitor	'el que ata o reúne'

Los derivados con *-tor* que muestran regularidad corresponden a la primera conjugación. Enseguida le suceden los derivados de cuarta y, por último, aquellos de la segunda y tercera conjugación. A excepción de la primera conjuga-

ción, las demás conjugaciones evidencian derivados que no resultan solo de la simple adjunción de *-tor* a los temas. Observemos (5):

(5)

verbo	base temática	+	sufijo derivativo	→	derivado
amare	ama-		-tor		amator
debere	debe-				debitor*
currere	curre-				curretor*
audire	audi-				auditor

En (5), la adjunción del derivativo *-tor* a los temas de segunda y tercera conjugación no permite derivar los nombres correctos sin alterar sus bases temáticas. Es obvio que hay una reestructuración en la base cuyo elemento final no es la vocal temática como en los agentes de primera y cuarta conjugación. De esta manera, es claro que la adjunción de *-tor* al tema verbal genera los cambios y produce el derivado. En este proceso, los segmentos involucrados corresponden a los últimos de la base derivativa y al primero del sufijo. Observemos (6).

(6)

verbo	base temática	secuencia derivativa
debere	debe-	debitor > debitor
currere	curre-	curretor > currtor > curtur > cursor

Si estimamos que Menéndez Pidal explica la derivación con *-tor* hace más de cien años, es lógico pensar que, a raíz de los estudios posteriores en lingüística histórica que hurgan en el sistema del indoeuropeo, la explicación haya encontrado bases más sólidas y coherentes respecto de un fenómeno tan importante<sup>2</sup>. Nos permitimos esta afirmación no solo porque la propuesta de Menéndez Pidal ubica el proceso derivativo en el tema, cuya estructura no siempre alcanza la forma raíz más vocal temática, sino también porque existe otra alternativa verbal que brinda una base regular a los derivados nominales.

## 5.2. El supino verbal

Valentí Fiol (1945) señala que el supino es considerado un sustantivo verbal de tema en *-u*, del que solo quedan dos formas: un acusativo en *-um* y un dativo en *-u*. No todos los verbos tienen supino, y en la lengua clásica solo unos pocos

2 Sin embargo, actualmente muchos investigadores asumen que la base sigue siendo el tema por la similitud con otras derivaciones latinas.

poseen la forma en *-u*. Asimismo, el supino en *-um* se usa como complemento de finalidad con verbos de movimiento y es, en realidad, un acusativo de dirección. Por ejemplo: *eo lusum* ‘voy a jugar’, *venio salutatum* ‘voy a saludar’.

El supino se observa al final de una entrada verbal completa como la siguiente:

amo, amas, amare, amavi, **amatum** (tr): amar

Además, en la formación del supino intervienen el tema verbal (raíz más vocal temática) y el morfema *-tum*. En (7), observamos la constitución del supino en las entradas verbales de las cuatro conjugaciones y la supresión del morfema flexivo que permitirá obtener la base para posteriores realizaciones.

(7)

tema de presente	+	morfema	→	supino	→	elisión	base supina
ama-		-tum		amatum		amat <del>um</del>	amat-
debe-				debitum		debit <del>um</del>	debit-
curre-				cursum		cur <del>sum</del>	curs-
audi-				auditum		audit <del>um</del>	audit-

De esta manera, no solo observamos que el supino puede ofrecer el segmento *-t-* o *-s-* como parte de la base derivativa, sino que también posee un contenido activo que puede coincidir con el aportado por un nuevo sufijo, a saber, *-or*. Otro factor decisivo en esta propuesta se encuentra en que el supino tiene forma de acusativo latino, el cual indica fundamentalmente dirección o fin de una acción verbal. Justamente, los únicos usos del acusativo son la expresión del complemento directo de los verbos transitivos y la de complemento de dirección con verbos de movimiento (Fiol, 1945: 22).

### 5.3. El sufijo nominalizador -or con bases supinas

El sufijo *-or* es un elemento que ayuda a formar palabras desde los supinos verbales. Las palabras resultantes corresponden a la categoría de nombre, entendido como “el que realiza la acción de X”. Gracias a la derivación del supino verbal, los nuevos términos se convierten en realizadores del verbo original: *-or* es un sufijo deverbal que se añade a la base supina para generar sustantivos agentes.

Aída Mendoza (1998) se ocupó primero de este elemento y se preocupó por definirlo en un opúsculo<sup>3</sup>, al caracterizar el sufijo con la forma *-or*. Mendoza le

3 El opúsculo corresponde a la publicación hecha bajo el nombre de *Curso autoinstructivo de latín jurídico* (1998), fasc. 6, p. 7.

da valor de agente y lo define como ‘el que hace la acción’. Asimismo, Valde-  
mar Castells (1997), en una publicación independiente, también cita *-or* como  
sufijo derivativo<sup>4</sup>. Ambos autores proponen el sufijo *-or* en medio de la postura  
general que postula *-tor*.

Pensamos que plantear la derivación a partir del tema no es conveniente  
puesto que la base y el sufijo deben modificarse para la recepción de dos ele-  
mentos (*-tum* y *-tor*) que comparten el mismo segmento *-t-*. Esto sería innecesario  
si consideramos la existencia de una base supina que presente el segmento  
*-t-* como producto de la adjunción del primer sufijo *-tum* y reciba solo un nuevo  
sufijo (*-or*) sin alteraciones.

Pensamos que es más congruente fundar la modificación de segmentos  
en una etapa previa (formación del supino) que durante la derivación con *-or*,  
pues, además de simplificar ambos procesos (formación del supino y formación  
del derivado), se libera la base y el sufijo de cualquier cambio.

A continuación, ilustramos la adjunción del sufijo *-or* a las bases ofrecidas  
por el supino de cada conjugación latina. En cada una, indicamos los términos  
formados por sufijación con sus respectivas bases y significados. Además, pre-  
cisamos que la cantidad de entradas depende de la conjugación que ofrece la  
posibilidad de derivar agentes con *-or* a partir de la base supina. Cada término  
se ubica bajo el rótulo de verbo (en infinitivo), base supina (solo la base), el  
sustantivo derivado (la palabra derivada) y el significado (castellano).

### 5. 3.1. Adjunción del sufijo *-or* a bases supinas de primera conjugación

Ninguna base supina latina de primera conjugación que permite la adjun-  
ción del sufijo *-or* muestra algún cambio que involucre los elementos de la base  
como del sufijo en cuestión.

Asimismo, todas las bases supinas de primera conjugación implicadas en  
el proceso presentan invariablemente, como último elemento, el segmento *-t-*.

(8)

Primera conjugación			
verbo	base supina	sustantivo derivado	significado
amare	amat-	amator	‘el que ama’
clamare	clamat-	clamator	‘el que vocinglera’
cultare	cult-	cultor	‘el que cultiva’
devorare	devorat-	devorator	‘el que devora’

4 El documento de Castells estuvo publicado en Internet durante un buen tiempo, luego de lo cual fue retirado y vuelto a publicar nuevamente. No encontramos mayores referencias más que las ofrecidas por el mismo documento.

### 5.3.2. Adjunción del sufijo -or a bases supinas de segunda conjugación

Ninguna base supina de segunda conjugación que permite adjuntar el sufijo -or modifica algún formante en el derivado final. No obstante, las bases supinas de segunda conjugación se distinguen notoriamente de las bases de primera conjugación en su último elemento, pues evidencian la alternancia -t ~ -s; esto supone un cambio en los formantes correspondientes a una etapa previa de su formación.

(9)

Segunda conjugación			
verbo	base supina	sustantivo derivado	significado
augere	auct-	auctor	'el que produce'
debere	debit-	debitor	'el que debe'
docere	doct-	doctor	'el que enseña'
videre	vis-	visor	'el que mira'

### 5.3.3. Adjunción del sufijo -or a bases supinas de tercera conjugación

Ninguna base supina de tercera conjugación que permite lograr la derivación con la adjunción del sufijo -or modifica algún elemento. Por otro lado, debemos señalar que las bases supinas de tercera conjugación se comportan como las de segunda conjugación: sus últimos elementos denotan la alternancia t ~ s ~ x-, lo cual supone un cambio en una etapa anterior a su formación.

(10)

Tercera conjugación			
verbo	base supina	sustantivo derivado	significado
agere	act-	actor	'el que hace algo'
crucifixere	crucifix-	crucifixor	'el que crucifica'
currere	curs-	cursor	'el que corre'
vehere	vect-	vector	'el que transporta'

### 5.3.4. Adjunción del sufijo -or a bases supinas de cuarta conjugación

Ninguna base supina de cuarta conjugación que permite la derivación con la adjunción del sufijo -or se modifica. Además de ello, así como en la primera

conjugación, las bases supinas de verbos de cuarta conjugación muestran regularidad en sus terminaciones pues el elemento final es *-t*.

La diferencia entre derivados de primera y cuarta conjugación es cuantitativa pues el número de derivados agentes que permiten las bases supinas de cuarta conjugación es menor que las producidas a partir de las bases de primera conjugación.

(11)

Cuarta conjugación			
verbo	base supina	sustantivo derivado	significado
audire	audit-	auditor	'el que oye'
salire	salt-	salto	'el que da saltos'
praeire	praeit-	praetor	'el que va adelante'
vincire	vinct-	vinctor	'el que ata o reúne'

#### 5.4 El sufijo nominalizador *-tor* con bases supinas

Los estudios actuales de lingüística histórica postulan que los derivados agentes devienen una base supina y el sufijo *-tor*.<sup>5</sup> Esto, que parece la integración de la propuesta de Menéndez Pidal, quien defiende *-tor*, y de quienes postulan una base supina, como Aída Mendoza, es el resultado de los estudios sobre el indoeuropeo. El referente mayor en esta materia es Emile Benveniste (1948), para quien una de las categorías más firmemente establecidas de la morfología nominal indoeuropea es la de nombres de agente en *\*-t* <sup>e</sup>/<sub>r</sub>. Sin embargo, los estudios sobre el indoeuropeo no siempre muestran consenso y una posición distinta es la de Guido Gómez Silva (1988), quien señala que el sufijo indoeuropeo *\*-os* forma sustantivos (generalmente masculinos) a partir de verbos y significa 'que hace, que ejecuta, que realiza' y que está presente en los nombres *defensor*, *impresor*, *pastor*, *relator*, *traidor*:

Ambas posiciones pueden conciliarse si en la explicación del origen de un sufijo se encuentra el otro. De esto, Gertrud Schumacher (2010) señala que el probable que en el origen del nominalizador indoeuropeo *\*-t* <sup>e</sup>/<sub>r</sub> se encuentre *\*-os*, dado que ambos señalan realizadores de acción. Además, las evidencias respecto de este sistema no llevan a afirmar con seguridad que un elemento pueda descartar a otro pues se trabaja sobre corpus de confiabilidad bastante relativa.

5 David Pharies (2002) señala que la base verbal a la que se adjunta dicho sufijo corresponde a la raíz del supino o participio de perfecto pasivo.



## VI. El sufijo nominalizador -or de nombres abstractos

Debemos esclarecer la diferencia entre sustantivos derivados de sufijos homófonos. En el caso de -or, notaremos que, además de los sustantivos agentes derivados de supinos como *dictator*, *rector* o *auditor*, existen otros derivados de temas verbales que resultan de la adjunción de -or y que no corresponden a dicho grupo, como *amor*, *favor* o *valor*. La razón estriba en que ambos sufijos son diferentes porque se asientan sobre bases distintas: los derivados agentes son el resultado de adjuntar -or a bases supinas, mientras los derivados abstractos resultan de adjuntar -or a bases temáticas. Hablamos pues de sufijos formalmente iguales con funciones distintas.

No encontramos más definiciones sobre el sufijo -or para nombres abstractos más que la señalada por dos autores: Aída Mendoza, quien menciona que “otros sustantivos terminados igualmente en -or se derivan de raíces verbales simples.”<sup>6</sup>; y David Pharies (2002), quien señala que -or es un sufijo latino que deriva sustantivos a partir de bases verbales y adjetivas, pero todos los derivados designan nombres abstractos. Enseguida, presentamos algunos derivados en (44).

(12)

verbo	base temática	sufijo derivativo	+	→	sustantivo derivado	significado
ardere	ard-	-or			ardor	‘calor grande’
errare	err-				error	‘acción equivocada’
caelare	cal-				calor	‘sensación de alta temp’
favere	fav-				favor	‘ayuda concedida’
terrere	terr-				terror	‘miedo muy intenso’
timere	tim-				timor	‘presunción, temor’
valere	val-				valor	‘fuerza, actividad’
vigere	vig-				vigor	‘actividad notable’

En (11) las bases verbales generadoras de los sustantivos abstractos no son actualizadas como supinos, como lo eran los sustantivos agentes. Aunque ambas devienen de verbos, se trata de bases distintas, una supina y otra temática –una base conformada por la raíz verbal, una vez despojada de la vocal temática– por lo cual no se trata del mismo sufijo, sino de sufijos homófonos.

<sup>6</sup> Aída Mendoza y Gertrud Schumacher, *Curso autoinstructivo de latín jurídico* (1997), fasc. 6, p. 9.

En suma, el sufijo nominalizador *-or* adjunto a bases supinas deriva nombres agentes, realizadores de la acción de verbos de las cuatro conjugaciones latinas. No es así en el caso de su homófono *-or*, que a partir de bases temáticas y verbales deriva nombres abstractos. Asimismo, ambos sufijos permiten una derivación heterogénea pues cambian la categoría de la base a la que se adjuntan (V→N).

## Conclusiones

1. El sufijo nominalizador latino *-or* permite explicar de manera más consistente la derivación. El sustento se encuentra en la concepción de una base supina que permite la simple adjunción del sufijo sin la necesidad de modificar los segmentos involucrados. La alomorfía de base que se dio en latín para la formación del supino ofrece una base supina como punto derivativo.
2. Los derivados latinos con el sufijo *-or* que no corresponden a realizadores de la acción derivan de bases no supinas. Estos sustantivos derivan de bases temáticas y denotan nombres abstractos. A pesar de que las bases supinas y las bases temáticas son ofrecidas por el verbo, *-or* debe considerarse un sufijo distinto. Así, del verbo *amare* se obtiene el agente *amator* 'el que ama' y el abstracto *amor* 'sentimiento de afecto' derivados respectivos de la base supina *amat-* y la base temática *am-*. Por lo tanto, es imposible que se trate del mismo sufijo. Este proceso es recurrente en aquellos pares que presentan la misma terminación y derivan del mismo verbo, como *errator* y *error* o *territor* y *terror*.
3. Finalmente, en su paso al castellano, la forma de los sustantivos latinos agentes que presentan el sufijo *-or* no sufrió un cambio importante en la mayoría de casos. Salvo las sonorizaciones de *t > d* las palabras son las mismas. Respecto del aspecto semántico, el significado primigenio de los derivados latinos designa al agente de la acción (*litigator* 'el que litiga', *abolitor* 'el que abole', *rector* 'el que dirige'); mientras que las formas castellanas, además del agente, producen nuevas entradas con sentidos diversos: locativo (*mirador*), instrumental (*destornillador*) o accesorio (*recogedor*).

## Referencias bibliográficas

- ALVAR, Manuel (2006). *La formación de palabras en español*. Madrid: Arco Libros.
- BAZÁN, Dora (1971). *Gramática latina*. Lima: UNMSM.
- BLÁNQUEZ, Agustín (1954). *Diccionario latino-español*. España: Ramón Sopena S. A.
- CATALANO, Pierangelo (1990). *El digesto de Justiniano*, Libro I. Lima: PUCP.
- COROMINAS, Joan (1961). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

- ESTEBÁÑEZ, María (1995). *Gramática de la lengua latina*. Lima: PUCP.
- FELÍU, Elena (2003). *Morfología derivativa y semántica léxica: la prefijación de auto-, co- e inter-*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- FIOL, Valentí (1993). *Gramática de la lengua latina*. Madrid: Bosch S. A.
- FIOL, Valentí (1993). *Sintaxis latina*. Madrid: Bosch S. A.
- GÓMEZ, Guido (1998). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LLOYD, Paul (1993). *Del latín al español*. Madrid: Gredos.
- LORENZO, Guillermo (1998). *Curso de morfología generativa*. Lima: Universidad Federico Villarreal.
- LORENZO, Guillermo (1997). *The concise Oxford dictionary of linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- MENDOZA, Aída (1989). *Latín básico*. Curso universitario (mimeografiado). Lima: UNMSM.
- MENDOZA, Aída y Gertrud SCHUMACHER (1993). *Latín jurídico*. Lima: Unión Latina.
- MENDOZA, Aída y Gertrud SCHUMACHER (1997). *Curso autoinstructivo de latín jurídico*. Lima: INVEL.
- MENDOZA, Aída y Roberto ZAMUDIO (2005). *Expresiones latinas*. Lima: INVEL.
- MENDOZA, Aída y Roberto ZAMUDIO (2005). “Nombres propios de procedencia latina” en *Escritura y Pensamiento*, Año VIII, N° 17, 2005; pp.153-182.
- MENÉNDEZ Pidal, R (1968). *Manual de Gramática Histórica Española*. Madrid: Espasa Calpe S. A.
- PENA, Jesús (2008). “El cambio morfológico en el interior de las series de derivación” en *Revista de Investigación Lingüística*, N° 11; pp. 233-248.
- PHARIES, David (2002). *Diccionario etimológico de sufijos españoles y de otros elementos*. Madrid: Ed. Gredos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001). *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Espasa Calpe.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2009). *Nueva gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- REBOLLO, Miguel (1997). “Precisiones sobre los llamados temas” en *Anuario de estudios filológicos*. 20; pp.
- SEGURA, Santiago (2007). *Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas*. Deusto: Universidad de Deusto.
- UGARTE, Ignacio (1979). *Del latín clásico al romance castellano*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- VARELA, Soledad (1990). *Fundamentos de morfología*. Madrid: Síntesis.
- VARELA, Soledad (2005). *Morfología léxica: la formación de palabras*. Madrid: Gredos.
- ZAMUDIO, Roberto. “El infijo diminutivo en latín y lexicalización en castellano” en *Escritura y Pensamiento* Año X, N.º 20, 2007; 21-46.
- ZAMUDIO, Roberto. “El frecuentativo en latín” en *Escritura y Pensamiento*. Año XI, N.º 23, 2008; pp.163-187.



# La *epojé* y la reducción como acceso a la vida trascendental

Jaime Villanueva Barreto

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

*jvillanuevabarreto@gmail.com*

## *Sumilla*

Este artículo tiene como intención fundamental hacer una presentación crítica de la *epojé* y la reducción como modos de acceso a la vida trascendental de la conciencia. Es nuestra intención principal mostrar la diferencia que Husserl mismo establece entre estos dos conceptos, así como mantener una discusión con la formulación y planteamiento de los principales estudiosos de este tema. Queremos también mostrar cómo las nociones de *epojé* y reducción solo son posibles si asumimos antes una reformulación de los sentidos tradicionales de immanencia y trascendencia, siendo de este modo la fenomenología una clara superación del dualismo moderno.

**Palabras Claves:** *Epojé*, reducción, actitud natural, psicología eidética, immanencia, trascendencia.

## *Abstract*

This article is intended to give a presentation critical review of the epoche and reduction as modes of access to transcendental life of consciousness. It is our primary intention to show the difference that Husserl himself down between these two concepts and have a discussion with the formulation and approach of the leading scholars of the subject. We also show how notions of epoche and reduction are possible only if we assume before a reformulation of the traditional sense of immanence and transcendence, thus being a clear improvement phenomenology of modern dualism.

**Keywords:** Epoche, reduction, natural attitude, eidetic psychology, immanence, transcendence.

## 1. La actitud natural y su desconexión

La primera lucha que entabla la fenomenología para ganarse su derecho de ciencia filosófica suprema es la de reconocer, además de los hechos, el mundo del *eidós* y del *a priori*, superando el naturalismo. Precisamente esta distinción le permitirá a Husserl dejar clara la diferencia de abordar la subjetividad que tienen tanto la psicología naturalista como la eidética, y la fenomenología trascendental. Esta diferencia fundamental entre psicología eidética y fenomenología trascendental, es que la primera aborda a la psique como existente en el mundo (la psique intencional pertenece al mundo). Mientras que, para la fenomenología trascendental, la experiencia precede a la existencia, es decir, el origen de nuestra discriminación respecto a la existencia o no-existencia, a la verdad o falsedad, es en última instancia la experiencia<sup>1</sup>. El yo trascendental –a diferencia del psicológico– es el que antes de afirmarse como existente primero experimenta, pues antes de afirmar que soy algo en el mundo está mi experiencia de este mundo, y eso, es lo trascendental.

A la fenomenología le interesa describir cómo se da la correlación entre nuestra experiencia y el mundo; su pregunta no es ¿qué es el mundo?, sino ¿cómo llegamos a determinar qué es el mundo? Y precisamente es la actitud natural la que parte de nuestra primera experiencia del mundo en su plena concreción. Husserl mismo lo reconoce así desde el primer párrafo de sus *Ideas*: “dentro de la actitud teórica que llamamos “natural”, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el mundo” (Husserl 1992: 17). Pero en este mundo no nos la vemos únicamente con objetos empíricos, la actitud natural no es lo mismo que la actitud positivista (naturalista), sino que ésta es la cotidianidad del mundo de la vida, por lo que los tipos de objetividades con las que nos relacionamos pueden ser también esencias. De hecho, toda la primera sección del capítulo uno de las *Ideas* está dedicada a los hechos y las esencias, allí Husserl (1992) muestra que las objetividades de tipo ideal no son sólo de tipo matemático, sino que hay objetividades ideales de distinto tipo, unas que tienen un tipo de *a priori* puramente formal (aritmética) y otras que lo tienen de tipo material (geometría). Y así como hay distintos tipos de objetividades, también hay distintos tipos de ciencias, las hay de hechos que tienen una toma de posición con respecto a la existencia, y las hay de esencias, que no. Pero, sin embargo, es la experiencia la base de derecho de estas ciencias, pues es la base de todo juicio, que a su vez recoge lo captado en la vivencia en que se dan originariamente los objetos: la percepción; pero dentro de esta experiencia y con referencia a la percepción aunque con derecho propio están también las objetividades ideales.

---

1 Esto también lo vio Descartes mismo cuando habla del *ego cogito* como actividad, como experiencia; y del *ego sum* como la afirmación de la existencia que experimento.

La tesis general de la actitud natural es entonces la existencia, el mundo existe y nosotros existimos dentro de él, todas las objetividades tienen este presupuesto. Pero el cómo existe el mundo es lo que no se puede explicar desde la actitud natural misma, sino que sólo mediante la reflexión fenomenológica se puede describir la actitud natural.

La tesis básica de la actitud natural es entonces la de la existencia de mi mundo circundante y yo dentro de él, este mundo se me presenta “ahí delante” en la forma espacial y temporal, me encuentro ante él de forma inmediata e intuitivamente lo experimento, tengo conciencia de él como siendo sin fin en el espacio y sin fin en el tiempo. Este mundo en el que me muevo y que está “ahí delante” no es tampoco un mundo de meras cosas, sino que también es un mundo práctico, es, en suma, lo que se conocerá después como el mundo de la vida. Puedo eventualmente desviar mi atención a otros objetos como cuando estoy ocupado con las matemáticas y me inserto en el mundo de los números, pero “el mundo aritmético está ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética. Pero el mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está constantemente para mí ahí mientras me dejo vivir naturalmente” (Husserl 1992: 67), es decir, mientras me encuentro en “actitud natural”. Esto nos lleva inmediatamente a considerar que el estar en el mundo es un estar actitudinal, pues así como puedo estar ocupándome de la aritmética sin dejar de estar en el mundo, sino encontrándome solamente en actitud matemática, puedo estar en otra actitud sin que por eso deje caer al mundo.

Decimos esto porque, como se verá, luego se empieza aquí a esbozar la posibilidad de la desconexión de la actitud natural, que no es lo mismo que la desconexión del mundo natural, pues, “el mundo natural *sigue entonces ahí delante*; después, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me lo estorben las nuevas actitudes*” (Husserl 1992: 67). Esto quiere decir que mientras me ocupo de otros objetos u otros mundos como el matemático por ejemplo, no estoy en el mundo natural aunque éste permanezca como trasfondo de él. Pero en este mundo no me encuentro solo sino que estoy con otros sujetos-yos que son parte de mi mundo circundante, así como yo soy parte de del suyo, y que juntos, aunque cada uno en su propio campo de percepción, recuerdo, expectativa, etc., damos común realidad espacial y temporal objetiva al mundo circundante de todos nosotros, y al que todos pertenecemos.

En esta actitud estamos entonces volcados a las cosas que nos están dadas, y es a este mundo al que se refieren nuestros juicios, pues como dice Javier San Martín “la actitud natural es la forma fundamental de vivir del hombre en el mundo, viviendo en la *doxa* del mundo, en la seguridad del mundo, seguridad que subyace a la diferencia entre el mundo y la representación del mundo” (San Martín 1986: 128). Es por eso que nuestros enunciados están siempre referi-

dos a estas cosas ya dadas, a sus relaciones, sus cambios, sus funciones, sus dependencias, sus leyes, sus variaciones, etc., expresando lo que nos ofrece la experiencia directa. Es a base de ellos que hacemos generalizaciones que luego transferimos de nuevo de un conocimiento universal a los casos singulares, abriéndose las diversas posibilidades de determinación o explicación, donde los juicios más fuertes tienen que ceder frente a los más fuertes.

Por ello mismo, el pensamiento natural no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento que obtiene a través de sus ciencias, pues lo supone como un hecho de la naturaleza, es un *factum* de la psique naturalizada. Sin darse por enterado del profundo problema que plantea la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto, que es poner en cuestión precisamente la posibilidad misma del conocimiento pues significa salir de los parámetros científico-naturales y arribar a una reflexión filosófica mucho más profunda. Pues teniendo como modelo a las ciencias fácticas de la naturaleza encontramos todo de un modo claro y comprensible, pero cuando nos interrogamos por la posibilidad misma de esa correlación antes mencionada, o por la posibilidad misma del conocimiento en general, éstas ya no nos sirven pues caen en constantes contrasentidos al querer fundamentar a partir de lo ya fundado. Por eso la llamada a elaborar esta crítica del conocimiento, que es una crítica de la razón es la fenomenología, es ella la llamada a ser crítica del conocimiento natural en todas las ciencias naturales, pero no de interpretar si los resultados son correctos y definitivos, pues ella misma no puede ser otra ciencia exacta como el modelo de filosofía heredado de la modernidad, que sí confundió filosofía con matemática.

Uno de los modos en que Husserl explicará dicha desconexión de la actitud natural es en términos de la duda universal cartesiana, pues Descartes con ella quería obtener una esfera de ser absolutamente indubitable, sin embargo no debemos confundirnos y pensar que Husserl cayó con esto en un irremediable cartesianismo, pues él mismo advierte en seguida que “(...) el intento de duda universal sólo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos (...)” (Husserl 1992: 70). Duda y *epoché* son diferentes pues mientras la primera es a su vez una tesis sobre el mundo, la otra lo único que busca es poner entre paréntesis, es decir, alterar la actitud básica sobre el mundo. El parecido entre ambas es que las dos provienen del reino de nuestra absoluta libertad y son radicales en su planteamiento. Husserl toma como modelo la duda cartesiana porque piensa efectivamente que en el intento de dudar de algo de lo que tenemos conciencia se acarrea cierta abolición de la tesis, con la diferencia nuevamente en que durante la desconexión fenomenológica no abolimos ninguna tesis sino que “la tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo



desconectado sigue existiendo fuera de la conexión” (Husserl 1992: 70). Es decir, no se elimina el mundo natural sino que se coloca entre paréntesis toda posición respecto a su existencia. Husserl nuevamente es explícito al decir que en Descartes prevalece un intento de negación universal, intento que a él no le interesa. La preocupación de Husserl, al contrario, es el fenómeno del “colocar entre paréntesis” o “desconectar” (Husserl 1992: 72), es decir, poner “fuera de juego” toda tesis, en una palabra modificar la tesis de la actitud natural.

Lo que se desconecta en la actitud natural es entonces la actitud básica frente al mundo, es decir, la mera relación sujeto y objeto como había venido siendo entendida hasta entonces, para trocarla en la descripción de las puras vivencias en una subjetividad también pura. Sin embargo, se podría decir, que esto mismo lo puede realizar la psicología tanto natural como eidética, pues también tendrían entre sus temas precisamente el estudio de la subjetividad, es por ello necesario, antes de ingresar al tema de la *epojé* fenomenológica, detenerse a mostrar la singular distinción entre fenomenología trascendental y psicología en cualquiera de sus formas.

## 2. Psicología y fenomenología. Preliminares de la *epojé*

Un modo privilegiado de ingresar al tema de la *epojé* primero, y la reducción luego, ha sido para Husserl el de la psicología, siempre fue para él muy importante deslindar su posición frente a esta ciencia. Recordemos que desde el inicio mismo de su reflexión filosófica se las ha tenido que ver con ella, llegando incluso a catalogar a sus Investigaciones lógicas –inicialmente por lo menos– como una psicología descriptiva, sin olvidar tampoco su lucha permanente con toda forma de psicologismo.

El tema del interés por la psicología es que ésta es la llamada a ser la ciencia de la subjetividad, pero ella –constata Husserl– siempre ha planteado los problemas en los mismos términos que la ciencia natural en relación con la experiencia, es decir, que por querer reducir lo psíquico a sus procesos reales lo rechaza como propiamente psíquico dejándolo como algo meramente subjetivo según el mismo modelo de la ciencia natural. Es decir, el modo de abordar lo psíquico es el mismo modo de abordar lo físico, en éste se intenta despejar a la objetividad de todo carácter subjetivo con el fin de poder estudiarlo matemática y exactamente en los términos de la causalidad, en aquella, se intenta despejar a lo psíquico de toda relación real con la experiencia inmediata para también poder explicarlo en términos de relaciones objetivas, terminando por confundir lo propiamente psíquico con esos procesos reales-causales.

Según Husserl, este es el error fundamental de la psicología naturalista pues en ella lo psíquico no existe propiamente, ya que ha sido mal entendido, al equipararlo con los procesos naturales, entiende a la conciencia como na-

turalidad, sin percatarse que el abordar la subjetividad requiere de una actitud completamente diferente a la tomada por la ciencia de la naturaleza. Olvida por ello el análisis de la experiencia inmediata que debió ser su objeto primero de estudio, por eso, para Husserl toda vuelta a la subjetividad deberá pasar antes por este estudio de la experiencia inmediata, pero que ya no podrá realizarse en los términos de la psicología naturalista.

El tema principal, sin embargo, es cómo quedarnos con esta experiencia inmediata que compete al campo puramente psíquico, mediante qué método puedo yo en tanto psicólogo despejar mi campo de estudio sin entenderlo como una entidad natural más al lado de otras. Este camino, por supuesto, es el de la *epojé* primero y luego la reducción, por ello: “se puede comprender que la reflexión psicológica pertenece estructuralmente al método fenomenológico como preparación indiscutible de la reducción trascendental” (San Martín 1986: 93), pues ella me puede acercar a los modos de operar de la subjetividad pero no en tanto psicología natural sino en tanto psicología eidética pura o fenomenología psicológica.

Para abordar el tema de la psicología pura o eidética tenemos antes que referirnos a la diferencia que establece Husserl entre lo real y lo psíquico o como lo llama también en *Ideas II*, entre la naturaleza material y la animal. Allí desde una perspectiva ya fenomenológica, nos señala que la naturaleza en general se divide en material y animal, siendo la nota distintiva de la primera la materialidad mientras que en la segunda es lo animado, lo “viviente” en el sentido genuino de animal. Lo que las distingue es que la naturaleza animal no posee una extensión que es atributo exclusivo de la cosa material. Debe entenderse, entonces, a la extensión como la nota diferenciante entre lo material y lo anímico. La extensión corpórea es la forma esencial de todas las propiedades reales, es decir, la cosa está constituida tanto por las determinaciones extensivas cuanto por las cuantificantes. Sin embargo, esto no aclara que el cuerpo sea una determinación real en cuanto es fundamento esencial de todas las otras determinaciones, mediante él la perspectiva espacial se me presenta mediante escorzos. Lo psíquico, en cambio, no tiene una localización en esta realidad corporal, aunque trabaja a uno con él, el tema es que, si bien lo psíquico no se me manifiesta por escorzos espaciales, si lo hace por escorzos temporales.

Estas diferencias han sido marcadas para mostrar que no podemos acercarnos a ambas realidades con un mismo método, sino que lo psíquico reclama una ciencia especial que no lo entienda como una cosa material del orden de la naturaleza, sino que esta nueva ciencia tiene que ofrecer la estructura que constituye lo propiamente psíquico. Y para ello no podemos usar el método abstractivo y formalizante de las ciencias exactas de la naturaleza, pues a diferencia de la naturaleza del físico la que le interesa al psicólogo es la naturaleza de nuestra experiencia ordinaria, mientras que el físico para lograr su descripción tiene que prescindir de todas las propiedades subjetivo-relativas.

Por eso, el estudio de lo psíquico rectamente entendido no puede tener ninguna referencia al modo de trabajar de las ciencias de la naturaleza: “lo anímico, considerado puramente desde un punto de vista esencialmente propio, no tiene ninguna naturaleza, no tiene ningún en-sí en sentido natural susceptible de ser pensado, no tienen ningún en-sí espacio-temporalmente causal, ningún en-sí idealizable y matematizable, ninguna ley según el modelo de las leyes naturales; aquí no hay, como sucede en atención a la ciencia natural, teoría alguna susceptible de una referencialidad retrospectiva idéntica sobre el mundo de vida intuitivo, no hay ninguna observación ni ningún experimento que detende una función análoga para la teorización (...) una ciencia del alma no puede guiarse de ninguna manera –tampoco en el esquema: “descripción” y “explicación”- por ninguna ciencia natural, ni tampoco puede dejarse aconsejar metodológicamente por ella. Sólo puede guiarse por su tema tan pronto como lo haya puesto en claro en su esencialidad propia” (Husserl 1991: 232-233). Esta larga cita se justifica porque deja en claro la última posición de Husserl respecto al tema que había venido manteniendo desde el inicio mismo de su reflexión fenomenológica, en relación a que la psicología no podía usar el mismo modelo de las ciencias de la naturaleza pues sería caer en el absurdo de tratar a la subjetividad como una cosa material.

El primer momento de este método es realizar una *epojé* de todo lo objetivo para quedarnos (reducirnos) en lo puramente psíquico. Esto, sin duda, es extremadamente difícil pues lo psíquico se encuentra presente en toda constitución de sentido y validez, por ello se trata de sacar de la realidad mundana lo propiamente psíquico. Así la psicología descriptiva se encuentra con su tema específico desde un punto de vista puro de las personas como tales, como sujetos de una vida exclusivamente intencional, e intencionalmente ligados entre sí en una mancomunación, que es la conexión de la intersubjetividad. Es decir, lo psíquico no es algo encerrado en mi cerebro que pudiera oponerse a lo que está fuera de él, esto lo descubre la reducción, pues mediante ella se ve que la característica fundamental de la conciencia es ser conciencia-de, esto es que no descansa en sí misma, sino que se refiere siempre a un polo objetivo, estableciéndose una correlación intencional entre ambos polos.

El sentido de formular una psicología pura o fenomenológica es precisamente mostrar la posibilidad efectiva de elaborar una ciencia de lo subjetivo con una metodología propia que le descubre a esta ciencia su objeto propio de estudio, sin ser más tributaria de las ciencias exactas. Por eso, “la psicología tiene que ser, en efecto, la ciencia universal de las almas, el paralelo respecto a la ciencia universal de los cuerpos, y así como esta última es de antemano ciencia en el marco de una *epojé* universal, en el marco de una actitud profesional habitual e instituida de antemano, y desea investigar abstractivamente

tan solo lo corporal en sus conexiones esencialmente propias, así también sucede con la psicología (...) su *epojé* concierne a todas las almas” (Husserl 1991: 250). Es decir, la psicología pura mediante esta *epojé* psicológica debe excluir todo interés teórico de lo que pertenezca al mundo en sí para quedarse con las representaciones del mundo, en una palabra, dirigir dicho interés teórico exclusivamente a la conciencia del mundo.

Sin embargo, esta aproximación es sólo el preludeo a la *epojé* y reducción trascendentales, lo que hemos querido mostrar es que el sentido primigenio de la *epojé* es la suspensión de toda toma de posición, y el de la reducción el de la reflexión sobre aquello que me alcanza la *epojé* como lo puro. Pero, no podemos quedarnos a este nivel de reflexión pues la actitud global de la psicología pura es la misma que la de la ciencia pura, ya que ambas mantienen la “tesis del mundo” y por tanto la diferencia entre el mundo real y la representación del mundo. Pues mientras la ciencia estudia el mundo en sí en su contexto causal, la psicología pura estudia la representación del mundo en su contexto intencional, por ello es todavía una ciencia mundana que se mueve en la actitud natural. Por lo que, para tener una idea clara de lo que significa el descubrimiento fenomenológico de la *epojé*, no podemos quedarnos en esta actitud, sino que debemos dar el paso a la *epojé* y reducción trascendental que nos presente al mundo como “fenómeno del mundo”.

### 3. La noción de *epojé* y la crítica de la razón

Desde la actitud natural no podemos fundar una ciencia absoluta y mucho menos emprender una descripción de los procesos constituyentes de sentido y validez. Hemos visto también cómo es que la psicología pura se mueve en el ámbito de esta actitud natural y pese a la *epojé* que realiza para conseguir luego la reducción a lo puramente psíquico, ésta no es suficiente pues todavía se encuentra presa de la creencia básica en la actitud natural, ésta creencia es lo que también Husserl llama la tesis de la actitud natural, a saber: el mundo existe. Incluso puedo dudar de las cosas en el mundo pero no del mundo existente. El mundo circundante natural es captado en actitud natural, como una realidad existente, pero esta tesis no es un acto original fruto de un juicio sobre la existencia del mundo, sino que persiste como trasfondo de la conciencia natural vigilante en el acto particular. No es sino después, y sobre su base, que se puede emitir un juicio explícito (predicativo) de existencia. Así, la tesis de la actitud natural (la presencia del mundo) se transforma en tema y tanto la experiencia antepredicativa natural como a la predicativa podemos alterarlas.

Husserl propone una alteración radical de esta actitud natural y que ella es posible por principio, precisamente mediante la supresión de todo lo que nos impide ver las cosas mismas, ya que la actitud natural por su carácter objetivante nos lo impide, es a este momento supretorio al que Husserl llama *epojé*.

El término proviene del griego *epojeo* que significa “tener sobre”, y en voz media “tenerse” o “contenerse”, entonces, retenerse, abstenerse, ir adelante; una palabra que se puede usar como que contiene y retiene. Para Husserl en concreto *epojé* es “echarse para atrás” para mirar (San Martín 1986: 28), es la actitud crítica abstencionista para poder mirar libremente. Practicar *epojé*, es entonces, abstenerse o prescindir.

Es por este prescindir que lleva consigo la *epojé*, que Husserl creyó conveniente usar una entrada cartesiana para poder explicarla, por este motivo equipara su alteración de la tesis de la actitud natural con la duda cartesiana aunque aclarando que esta última sólo la toma como procedimiento subsidiario. Ambas la *epojé* y la duda caen bajo la entera libertad del que las realiza. Todo puede caer bajo la duda, todo ser explicitado o no, puede caer bajo la duda -no importa de qué especie- en cuyo caso no puedo afirmar la certeza del ser de su existencia al mismo tiempo. Husserl pretende extraer entonces de la duda el componente de la *epojé*, es decir, su carácter de suspensión, no de negación, suposición conjetura o duda. Estas últimas destruyen la creencia cierta -siendo a su vez una modalidad de la creencia-, no suspendiéndola, como la *epojé*. Por eso, la *epojé* es más propiamente un acto libre (no se compromete ni con una ni con otra tesis). De ahí que use la figura del “entre paréntesis” y la desconexión; es decir, no se excluye una parte del mundo, como en la duda, sino la posición en la creencia de su existencia. La *epojé* como abstención aparenta sólo el carácter privativo, cuando en realidad, después, deberá aparecer como dando paso al descubrimiento del poder constitutivo de la experiencia trascendental (reducción), en una palabra, por medio de la *epojé* se “retiene” lo que se excluye.

Con la *epojé* se pone entre paréntesis la tesis general de la actitud natural y todo lo que incluye de modo óntico, por ende, todo el mundo natural que está allí constantemente para nosotros como “realidad”. Al proceder así, por este acto de libertad, no niego el mundo como sofista, no pongo su existencia en duda -como el escéptico-, sino que opero como fenomenólogo. Es la *epojé*, la que me prohíbe pronunciarme judicativamente sobre la existencia espacio-temporal del mundo, pues quiera o no la vida natural es el fundamento de mi vida práctica y teórica, que continúa su marcha a pesar de la *epojé*, en la que sólo se suspende todo juicio sobre ella. “Justo este valer de antemano ‘del’ mundo, valer que me sostiene de continuo, actual y habitualmente, en la vida natural, que es el fundamento de mi vida práctica y teórica entera, este de antemano ser-par-mí ‘del’ mundo, lo inhibo ahora, quitándole la fuerza que hasta ahora me daba el terreno del mundo de la experiencia, y sin embargo, sigue marchando como hasta aquí la vieja marcha de la experiencia, sólo que esta experiencia modificada en la nueva actitud ya no me suministra justo el

‘terreno’ en el que pisaba hasta aquí (...) así es como practico la *epojé* fenomenológica, que *eo ipso* me encierra, pues, en adelante también el llevar a cabo todo juicio, todo tomar posición predicativamente respecto al ser y a la esencia y a todas las modalidades del ser de la existencia espacio-temporal de lo real” (Husserl 1992: 451). Este texto, que el mismo Husserl coloca como reemplazo en el §32 sobre la *epojé* fenomenológica, es de vital importancia y meridiana claridad para entender a qué nos estamos refiriendo con dicho término. En primer lugar esta *epojé* es diferente de la psicológica porque es una desconexión de la tesis básica de la actitud natural que ésta no llega a hacer; en segundo lugar no significa –como muchas veces se ha mal interpretado- una destrucción del mundo, al modo cartesiano de la duda, sino como dice la mismo Husserl, significa tan solo una suspensión de juicio que se refiera a la actitud objetivante en que se encuentra el mundo en su cotidianidad, nuestras práctica, por otro lado, continúan siendo las mismas; en tercer lugar, es distinta de la duda porque ésta supone en sí misma una tesis o toma de posición respecto a lo existente, mientras que la *epojé* es una puesta entre paréntesis de cualquier postura tética con respecto a la existencia del mundo.

Por ende, se ponen entre paréntesis a las ciencias y sus valideces, tanto a las fácticas como a las eidéticas -pues ninguna da fundamentos –todas esas proposiciones se aceptan sólo entre paréntesis. En la práctica de la *epojé* no se trata de un cuestionamiento escéptico común contra teorías positivas. Lo que debe interesarle al fenomenólogo es tomar el mundo más allá de toda teoría tal como se da en la experiencia y en el encadenamiento de experiencias en la actitud natural (objetivante) más allá de prejuicios naturalistas. Este método de acceso al campo de esta ciencia nueva (la fenomenología) requiere de una pluralidad de pasos: la primera *epojé* toca todas las ciencias objetivas, no es, por tanto, una simple abstracción de ellas (dejarlas de lado) sino que consiste en no participar en la efectuación de los conocimientos de las ciencias objetivas, en suspender toda posición crítica que toma parte en su verdad o falsedad, o de su carácter de objetivo, por ella, como ya se vio no desaparecen las ciencias ni los científicos

Husserl compara esta *epojé* con la *epojé sui generis* que realizamos respecto a nuestros distintos intereses vitales cuando ejercemos nuestra actividad profesional (Husserl 1992: 35) (siguen siendo nuestros intereses pero no hacemos uso de ellos). Cada interés tiene su tiempo, etc. Así, la ciencia, el arte, el servicio militar, etc., son nuestros oficios pero, en cada uno de ellos seguimos siendo seres humanos, padres de familia, ciudadanos etc. Lo que introduce esta *epojé* es un nuevo interés profesional, este nuevo interés no está en el mismo nivel que el de las ciencias objetivas, hay una inmensa diferencia de valor entre ellos. Pero no se trata de introducir un nuevo interés al lado de los otros (una nueva “teoría”, ciencia o técnica profesional) esas, dice Husserl, son interpretaciones de aquellos que sólo entienden lo que quieren entender.

La actitud del fenomenólogo es totalmente distinta de cualquier actitud profesional. La puesta entre paréntesis no cambia en nada el interés anterior tal como es y vale en la subjetividad personal. Esta puesta entre paréntesis puede ser actualizada en cualquier otro momento en sentido idéntico. Así, el cambio de actitud, no es simplemente un cambio de un interés por otro, se trata de una conversión personal completa, a comparar con una conversión religiosa –la metamorfosis de la existencia más grande que sea confiada a la humanidad como humanidad. Si bien Husserl refiere varias veces que el momento de realizar la *epojé* y la respectiva reducción fenomenológica, el fenomenólogo se torna en un espectador “desinteresado”, debemos tener cuidado con esto, pues a lo que se refiere es que su interés ya no está en el mundo de la actitud natural, sino que éste ha cambiado, no en el sentido de tener algún interés o posición tética con respecto a algo, sino a que su ocupación es ahora distinta, aunque por supuesto sin perder nada del mundo como tal.

Esta abstención (reducción) no implica que el mundo desaparezca, el mundo y mi experiencia sobre él continúa, siguen siendo para mí. El yo que reflexiona filosóficamente hace sólo una abstracción de las vivencias concretas para describirlas de modo puro, pero éstas no desaparecen. El encierro del fenomenólogo en su yo no significa que el mundo deje de ser para él, ni tampoco que deje de tener experiencias “(...) el dejar en suspenso las tomas de posición por parte del yo que reflexiona filosóficamente, no significa que las mismas desaparezcan de su campo de experiencia. Pues las respectivas vivencias concretas, repitámoslo, son aquello a que está dirigida la mirada de la atención; sólo que el yo de esa atención, en cuanto yo que filosofa, practica la abstención respecto de lo intuitivo.” (Husserl 1979: 58). Esta *epojé* fenomenológica que practico yo, en tanto yo reflexionante no me enfrenta a una nada, sino al contrario, de lo que me apropio yo el que medita radicalmente, es de mi propia vida pura con todas sus vivencias puras, “La *epokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es para mí.” (Husserl 1979: 69). La única forma de ganarme a mí mismo como ego puro junto a la corriente pura de mis *cogitaciones*, es cuando dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia (constituyente) del mundo, es decir, el mundo es para mí, yo pienso, experimento, valoro y obro dentro de este mundo, al que yo le doy sentido y validez.

Esta actitud del fenomenólogo es la que se reserva para el paso a la *epojé* trascendental y por ende a la actitud trascendental. Conforme a esta actitud el mundo es relativo a nosotros y nosotros lo somos al mundo, la exterioridad del mundo se hace presente en la interioridad de mi representación. Es en esta actitud que se puede despejar la “enigmática” relación entre la interioridad de

la vida subjetiva y la exterioridad o trascendencia del mundo, donde es la trascendencia lo que aparece como lo propiamente enigmático, por lo que antes de cualquier decisión sobre ella, se debe practicar una *epojé* absoluta y radical de toda trascendencia. Así podríamos decir con San Martín que “la *epojé* es, ante todo, una abstención de juzgar sobre el mundo real en sí, dada la cuestionabilidad o enigmaticidad que éste ha demostrado en la reflexión (...) *epojé* es abstención o inhibición de cualquier toma de postura judicativa respecto a la realidad objetiva” (San Martín 1986: 148). Pero hemos dicho que *epojé* es también desconexión y puesta entre paréntesis, el primer término alude al aspecto subjetivo, a la *nóesis*, cuya fuerza dóxica es desconectada, el segundo, alude al lado objetivo, es decir, a los caracteres de ser correspondientes a la *nóesis*, en una palabra al nóema.

Pero, según Javier San Martín, la *epojé* presenta serias dificultades porque a su entender no sale de la actitud natural a pesar que la diferencia de la *epojé* psicológica, esto dice porque Husserl la presenta como previa a la reducción y no en simultáneo, creemos sin embargo que se deben distinguir claramente ambos momentos, y que la *epojé* si bien es cierto también puede realizarla la psicología y no salir por tanto de la actitud natural, la *epojé* fenomenológica exige de entrada la suspensión de la actitud natural y no sólo de lo objetivo como en el caso de la psicología, sino que si bien va a una con la reducción, debe ser previa a ésta pues sin suspensión no puede haber reflexión trascendental. La *epojé* tiene una misión muy distinta a la reducción, se trata simplemente de suspender la actitud natural, que es una actitud objetivante *per se*. No se trata de suspender la dirección de la mirada al mundo para dirigirla a la *psyche*, como en la *epojé* psicológica. Se trata de suspender la tesis general de la actitud natural, que es más profunda que la tesis, que no es tesis en tanto tal porque se halla por debajo de toda toma de posición concreta, teórica o práctica: la tesis de que el mundo que está allí existe, es, del modo como creemos que existe y es. Al suspender esa tesis, se afecta profundamente toda la actitud natural. En una palabra la *epojé* es la *conditio sine qua non* de la reducción trascendental, que tiene otra labor: la reflexión trascendental sin la cual no hay descripción eidética de la vida intencional de la conciencia.

#### 4. La Reducción como reflexión trascendental

La reducción es la que le da a la fenomenología su objeto mismo de trabajo en plena universalidad, es la que la hace diferente de una simple psicología eidética. En una palabra, es la que le abre paso al acceso universal de las “cosas mismas”, “la teoría de la reducción –ha dicho Eugen Fink– interpreta de una manera decididamente original la temática universal de la vida humana” (Fink 1967: 198). Ella es la condición de posibilidad de la fenomenología trascenden-



tal y por tanto la que nos permitirá vislumbrar los procesos constitutivos de la conciencia trascendental en tanto constituyente de los sentidos y valideces.

Lo primero que debemos hacer es no confundir reducción con *epojé*, no sólo porque son intrínsecamente diferentes sino porque su función también es distinta. La *epojé* es un modelo metodológico –como hemos visto ya, reinterpretado por Husserl– para quebrantar la actitud natural en su totalidad, es en su sentido fenomenológico y trascendental la neutralización crítica de la creencia en el mundo, es “un instrumento operativo para volver la mirada a la vida subjetiva” (San Martín 1986: 187). El tema central de esta diferenciación es que en la actitud fundamental de la *epojé* es imposible eliminar la tensión entre el mundo fenomenológico y el mundo real, es decir, entre el mundo y la representación del mundo, entre la vida del yo natural y las cosas con las que se enfrenta.

La reducción trascendental, en cambio, en tanto es una reflexión trascendental acerca de los procesos mismos de la subjetividad a la que está abocada, nos descubre a una subjetividad trascendental constituyente de sentido y validez. Sin embargo, volvemos a insistir en que *epojé* y reducción son solidarias. La *epojé* es la que permite el descubrimiento de la correlación universal entre el mundo y la conciencia del mundo, en ella el mundo como tal no desaparece sino que se torna correlato de una subjetividad operante, “pero el mundo, -dice Husserl refiriéndose a la *epojé* como posibilitadora de la reducción- exactamente así como antes era para mí y todavía es en el mundo en tanto mío, nuestro, de la humanidad, el mundo que está en vigor en las inmemoriales formas subjetivas, este mundo, no ha desaparecido, sólo que durante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo queda la vida puramente como correlato de la subjetividad que le otorga sentido de ser de cuyo valer este mundo “es” (...) estoy por encima del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente particular, en fenómeno” (Husserl 1991: 160). Así pues gracias a la *epojé* podemos realizar nuestra tarea de filósofos auténticos, de pensadores no comprometidos con las tesis objetivistas de la actitud natural, sino como responsables de aclarar de una manera fundamental los procesos constituyentes de sentido y validez, es decir, la relación correlativa entre la subjetividad trascendental y el mundo reducido a su forma de fenómeno<sup>2</sup>.

Pero debemos distinguir también aquí entre el fenómeno de la psicología y el fenómeno trascendental al que Husserl se está refiriendo. El fenómeno de la fenomenología supera la diferencia que incluye el fenómeno de la psicología,

---

2 Cabe destacar –como hace E. Fink (1967)– que hay al menos cinco sentidos diferentes de fenómeno: 1) la cosa en su aparición general; 2) la cosa en el dominio de la representación; 3) la cosa interpretada como correlato de una representación subjetiva; 4) el fenómeno como sentido intencional del objeto; 5) el fenómeno como sentido del objeto en la neutralización de los caracteres téticos. En el caso de la reducción trascendental Husserl siempre se referirá a esta última forma de entender el fenómeno.

entre el fenómeno y la realidad. Es en la actitud fenomenológica donde se da propiamente la realidad del fenómeno, “el fenómeno trascendental no es la forma en que una realidad independiente aparece, sino esa misma realidad” (San Martín 1986: 198). Es decir, todo fenómeno es fenómeno para una subjetividad, en este sentido todo ente y toda realidad, todo objeto real o posible, sólo me es dado y accesible en y por la conciencia, estableciéndose de este modo la tan importante correlación intencional, entre el objeto que aparece a una conciencia y la conciencia que dirige intencionalmente a un objeto<sup>3</sup>. Correlación que sólo puede ser entendida como un *a priori* trascendental y por lo tanto desde una reflexión trascendental también, a la que llamamos reducción, de hecho “la realización de la reorientación total debe consistir en el hecho en que transforma la infinitud de la experiencia real y posible del mundo en la infinitud de la ‘experiencia trascendental’ real y posible en la que, en primer término, se experimenta al mundo y a su experiencia natural como fenómeno” (Husserl 1991: 161). Lo que obtenemos por medio de la reducción es una ciencia del universal *como* de la dación previa del mundo, en la que podemos adueñarnos de algo nunca antes vislumbrado siquiera por cualquier meditación en la actitud natural, a saber, “la vida realizadora universal en la que se verifica el mundo en tanto que siendo para nosotros constantemente en su correspondiente presencia fluyente, el mundo que constantemente nos está dado con anterioridad” (Husserl 1992: 153), es decir, con la reducción el yo trascendental es descubierto en la vida anónima de mi subjetividad mundana, él opera anónimamente en cada acto que realizo en la vida natural.

La reducción trascendental capta entonces la trascendentalidad de la vida psíquica, no inventándola sino, por el contrario, descubriendo dicha trascendentalidad, el yo trascendental no es jamás un dato consciente que estuviera fuera del yo o que pudiera existir separadamente de él, sino que el yo trascendental constituye el fenómeno trascendental, y ésta es una actividad previa a su descubrimiento por medio de la reducción. Es decir, el yo trascendental constantemente está constituyendo todo sentido y validez del mundo, ésta es una actividad que realiza constantemente tanto de modo activo como pasivo. Lo que pone a la luz la reducción es pues dicha actividad constituyente que hasta ese momento estaba anónima. Por eso, discrepamos con San Martín cuando dice –citando a Eley- que la “reducción es reconstrucción” (San Martín 1986: 206), ella creemos nosotros “descubre” las actividades constitutivas mismas, no las “re-construye”,

3 Tema que ha sido de capital importancia para Husserl, quien al final de su vida dice sobre esto “la primera irrupción de este a priori universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen* aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo determinada por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación” (Husserl 1991: 175).

pues no sólo esta el hecho de que como dice el padre Van Breda “el ego trascendental, en su forma auténtica, sólo se nos libra por la reducción; pero de ningún modo es producido por ella y mucho menos creado por ella. Simplemente el ego trascendental es *mostrado* en y por ella” (Van Bedra 1967: 283-284), sino que también una vez operada la reducción, el fenomenólogo describe los procesos constituyentes, no los construye o reconstruye al modo kantiano.

Ante la pregunta por el ser del mundo, el yo trascendental queda, en tanto vivencia, inafecto gracias a la *epojé*, pero ese yo y sus vivencias que me quedan en virtud de la *epojé* no son parte integrante del mundo, ni siquiera en el sentido de la vida psíquica de la que habla la psicología; “para mí, yo que medita, el cual al estar y permanecer en la *epokhé* se pone así mismo exclusivamente como fundamento de validez de todas las vigencias y fundamentos objetivos, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos.” (Husserl 1979: 66) Así el mundo objetivo –el de la actitud natural– extrae su sentido del yo trascendental; este concepto de trascendental está referido a lo que queda como fundamento apodíctico luego de la reducción fenomenológica y tiene su correlato en lo trascendente, por eso “hay que advertir, a este respecto, que, así como el yo reducido no es ningún trozo del mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo; no se los puede encontrar realmente (*reell*) en mi vida de conciencia como una parte real (*reell*) de la misma.” (Husserl 1979: 66). Esta trascendencia pertenece a lo mundano, lo que aparece a mi conciencia son unidades de sentido, es decir, irrealidades que yo constituyo y las tengo por ciertas cuando las corroboro a través de intuiciones plenificadoras, que permanecen iguales en el tiempo y a las que siempre puedo volver junto a otros por medio de síntesis cognitivas y que estos otros también pueden validar por medio de síntesis de concordancias.” Si esta trascendencia de inclusión irreal (*irreellen Beschlossen-seins*) pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama trascendental en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que surgen de dicha correlación, de acuerdo con ello, se llaman problemas filosófico-trascendentales.” (Husserl 1979: 66-67). Así pues, toda fundamentación trascendental supone distinguir: 1) el nivel empírico en el que en un principio aparece el propio sujeto de conocimiento; 2) el nivel trascendental en el que se origina dicho conocimiento y; 3) la actitud reflexiva del fenomenólogo que descubre esa doble función, la de ser sujeto y objeto a la vez. Pero esto por supuesto no supone –como falsamente se ha dicho– que hayan tres yos, sino que hay tres actitudes de mi único yo, “yo soy un yo único” (*Ich bin doch ein einziges Ich*) que se desdobra constantemente para poder realizar las descripciones correspondientes, en esencialidad universal.

Nos queda como residuo de la desconexión el yo puro que no es una vivencia, ni es tampoco “ingrediente de la conciencia” (como una sensación o una aprehensión intencional), y ni siquiera es un “correlato intencional” (unidad “constituída”), sino que es el último polo subjetivo. Así, “el yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo.

Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. (...) parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un factor o ingrediente* de las vivencias mismas” (Husserl 1992: 132). Es decir, en tanto se ve a él mismo como un yo acompañante (en el sentido kantiano de no ser una representación sino de acompañar a cualquier representación), estas vivencias se convierten en *cogitaciones*, pues el yo puro atraviesa toda *cogitatio* haciéndola “mi *cogito*” (un acto de pensamiento mío), lo que se traduce en la fórmula reductiva *ego-cogito-cogitatum*, pues estamos hablando de un yo centralizante al que se le presenta como tal una trascendencia *sui generis* una trascendencia en la inmanencia, pues no se relaciona ni con meras cosas ni con meras representaciones, sino con fenómenos. Esto sólo puede entenderse en el espíritu mismo de la reducción como crítica a la representación, pues ésta descubre un doble sentido de inmanencia y trascendencia propio de las operaciones constitutivas que sirven a Husserl para poder explicar el complejo tema de la descripción de las estructuras esenciales de la conciencia de un modo apriorístico, en tanto reducidas a fenómenos puros.

## 5. Nuevo sentido de inmanencia y trascendencia como crítica de la representación

Hay que aclarar ahora en qué sentido la reducción encuentra una doble función del yo, es decir, es necesario aclarar cómo en esta nueva actitud nos vamos a relacionar con los fenómenos puros, que se presentan como trascendentes a la conciencia. Hay que partir del reconocimiento de la enigmaticidad de lo trascendente, pues hasta ahora la reducción ha ganado a una subjetividad pura, a un yo puro, pero ese yo tiene como correlato un mundo también puro y por tanto una nueva forma de trascendencia.

Esta aclaración fundamental de la enigmaticidad de lo trascendente fue de gran importancia para Husserl desde muy temprano, a ella le dedica la lección tercera de su *Idea de la fenomenología* de 1907 y continúa trabajando el tema en

sus Ideas de 1913 y a lo largo de toda su vida. Según esto la reducción significa entonces reducirse a la descripción de la *cogitatio* y del *cogitatum* en cuanto pertenece a la *cogitatio* como su objeto intencional. Teniendo que distinguir entre los actos que se cumplen en aprehensiones directas (tales como el percibir, recordar, valorar, proponerse fines, etc) y las reflexiones por medio de las cuales se nos revelan aquellos actos de un modo directo; por ejemplo: al percibir directamente aprehendemos la casa y no el percibir mismo, a este percibir nos dirigimos por medio de la reflexión. Ahora cabe distinguir también entre la reflexión natural, la de la vida cotidiana y también psicológica, donde me encuentro con el mundo ya dado; y la reflexión fenomenológico-trascendental donde por medio de la *epojé* no tenemos por supuesto al mundo. Así “la experiencia trascendental consiste entonces, podemos decir, en el hecho de contemplar el *cogito* ya reducido trascendentalmente y en describirlo, pero sin que nosotros, en cuanto sujetos que reflexionan, co-ejecutamos la posición natural del ser que esta contenida en la percepción originariamente llevada a cabo de modo directo (o en cualquier otro *cogito*), posición que el yo había llevado a cabo efectivamente al vivir de modo directo inmerso en el mundo.” (Husserl 1979: 78). La reflexión altera la vivencia directa –esto lo hace cualquier reflexión, incluso la natural- ya que la reflexión convierte en objeto lo que antes era simplemente vivencia, es decir, pierde su carácter de originalidad directa, pero debido a la propiedad intencional de ser referencia a la vivencia anterior hace consciente de modo evidente esa evidencia y no otra.

Esa escisión del yo en un yo natural ingenuamente interesado, frente al yo fenomenológico como un espectador desinteresado es solamente un cambio de actitud que permite al fenomenólogo observar y describir la vivencias de la conciencia que de modo natural no podría hacerlo; frente a estos dos está además el yo trascendental (fuente última de todo sentido de validez) que de forma desinteresada tiene sólo un interés: el de ver y describir adecuadamente; son estos obviamente niveles o grados superiores de la conciencia y no varios yoes esquizofrénicos, no hay como ya se dijo tal cosa, el yo es uno solo.

Así, al poner fuera de juego la trascendencia objetiva de por ejemplo, una percepción, pues no puedo derivar el conocimiento de ninguna existencia anterior, es que me quedo sólo con mi percepción en cuanto mía, siendo ésta un dato absoluto y por tanto un punto de partida absoluto, que para ser dado como real no necesita de la existencia del mundo; así a todo fenómeno psíquico corresponde por medio de la reducción fenomenológica un fenómeno puro que es un dato absoluto. Pero tampoco nos podemos quedar sólo con el fenómeno como *cogitatio*, por lo que se hace necesario ampliar el sentido de trascendente y su correlativo inmanente.

Así Husserl distingue dos sentidos de trascendente y dos de inmanente. En el primer sentido inmanencia está referida a la naturaleza psíquica, es decir, a la conciencia y sus vivencias, a los ingredientes de vivencias intencionales: a las aprehensiones (*morphe* intencional) y datos de sensación (*hyle* sensible), por ejemplo una percepción incluye como ingrediente suyo la sensación sinestésica del palpar, bien, esa sensación es un ingrediente del acto mismo del percibir, es por tanto inmanente a la percepción. Trascendente será por tanto lo tocado en la percepción, la superficie áspera o lisa que tengo delante de mí, es decir, es la naturaleza física, los individuos y las *eide* (los tipos o estructuras esenciales de individuos –materiales y formales) que son correlatos (objetos) intencionales de la conciencia y sus vivencias, así pues “la *cogitatio* posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio, la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc., no se halla, en la *cogitatio* misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella.” (Husserl 1982: 45-46). Pero a este par de inmanente-trascendente que es el propio de la actitud natural y de toda la filosofía moderna cuyo esquema podría ser:

INMANENCIA	TRASCENDENCIA
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Vivencias</li> <li>• <i>Nóesis</i></li> <li>• Ingredientes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Correlatos</li> <li>• Todo lo objetivo</li> </ul>

Husserl contrapone otro par donde lo inmanente es “el darse de modo absoluto y claro, el darse así mismo en el sentido absoluto” (Husserl 1982 45), donde todo conocimiento no absolutamente evidente sería trascendente “en él vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido; más allá de lo que verdaderamente se puede ver y captar.” (Husserl 1982: 45-46). En este sentido pues inmanente no sólo es lo que incluye la percepción como ingrediente –como en el primer sentido– sino también lo realmente dado, que se me da además por escorzos viendo sólo una parte de la cosa pero teniendo conciencia de su unidad, esto es, la percepción como acto y lo percibido como acto; por su parte la trascendencia sería el objeto en cuanto tal, el mismo que no puedo ver, pues sólo veo de él una parte, un escorzo, la parte que se me aparece en cuanto fenómeno. Aquí ya nos encontramos en la actitud propiamente fenomenológica, es decir, en los modos de aprehensión, en el modo de cómo aprehendemos el mundo para desde ahí decir cómo es, el esquema de esta actitud podría ser:

INMANENCIA		TRASCENDENCIA
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Vivencias</li> <li>• <i>Nóesis</i> (contenido real)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Unidades de sentido (Nóemas) / contenido intencional (irreal) / Y Trascendencia en la inmanencia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Factum</i> del mundo que está ahí (X)</li> <li>• Objeto en tanto dado y correlato intencional</li> </ul>

Sin embargo, como refiere San Martín (1987: 61), alrededor de 1910 Husserl se percató de que estaba trabajando con dos objetivos diferentes, por un lado la *epojé* y la reducción le servían para acceder a un campo nuevo, para describirlo sin interpretarlo con prejuicios de la actitud objetivante; y por otro, que con las mismas quería llegar a una crítica de la razón, por lo que trató de adecuar la *epojé* y la reducción a la fenomenología descriptiva, para lo que tuvo que volver nuevamente a las nociones de trascendente e inmanente, donde el tercer concepto de inmanente abarca no sólo a los ingredientes de la *nóesis* y a lo realmente dado, sino también a lo dable que está implicado en lo dado, es decir, el pasado y el futuro, las experiencias que tengo y tuve y puedo tener de un objeto; donde la trascendencia es todo lo que no es dado ni dable, es decir, “la Naturaleza, pues Naturaleza es justamente un título que abarca la totalidad de las objetividades que se exponen a través de fenómenos.” (Husserl 1994: 106). Así pues, la *epojé* es la puesta entre paréntesis de esta naturaleza, de ese trascendente y la consiguiente reducción es reducción al mundo fenoménico a lo inmanente.

Sólo en la actitud fenomenológica pueden ser descritos todos los acontecimientos del vivir vueltos hacia el mundo sólo en esa pureza pueden llegar a ser temas de una crítica universal de la conciencia, sólo mediante la reducción fenomenológica podemos llegar a establecer el acceso a la vida trascendental del sujeto que nos permita una ciencia radicalmente fundada en la esfera ego-lógica del ser que es absoluta y permanece intacta en cuanto esfera de las menciones reducidas, es decir, nos libramos del prejuicio universal de admitir como dado cualquier existente (la creencia en el mundo). Esto supone la sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, los cuales han sido tomados de modo puramente intuitivo en la simple evidencia.

Por el uso metodológico de la *epojé* no hemos perdido el mundo –antes bien, descubrimos el doble tópico *cogito-cogitatum*- sino que lo conservamos *qua cogitatum*; ya que ahora tenemos las dos descripciones correlativas noético-noemática; el mundo se nos aparece entonces como una unidad, la *epojé* la cual no produce la pérdida del mundo, al contrario, lo conserva como vivencia, y vivencia de un mundo en toda su infinitud espacio-temporal; “el universo es siempre co-conciente en la unidad de la conciencia que puede llegar a ser per-

ceptiva y que, en efecto, a menudo llega a serlo. La totalidad del mundo deviene aquí consciente en la forma de la infinitud espacio-temporal que le es propia. A través de todos los cambios de la conciencia, el universo –cambiable en sus individualidades experimentadas y destacadas de algún modo en las menciones, pero a pesar de ello uno y único– permanece como trasfondo del ser de la entera vida natural” (Husserl 1979: 81). Tenemos entonces que la reducción conserva por su lado noético, la vida pura de la conciencia (sus modos) abierta y sin fin; y por su lado noemático, el mundo mentado puramente en cuanto mentado. En la investigación fenomenológica tomar al mundo *qua cogitaum* no es oponerlo al mundo real, sino descubrir que todo el sentido del mundo real radica en ser mundo de la subjetividad por ello se puede decir que “todo lo que quiera saber o decir del mundo será resultado de mis experiencias o de mis operaciones; todo sentido del mundo surge en las operaciones de la subjetividad. Hablar de un mundo distinto del que yo puedo tener por mi experiencia es totalmente imposible” (San Martín 1986: 217). Por eso soy yo, en última instancia quien constituye el sentido y la validez del mundo que aparece a mi experiencia. De ahí la inseparabilidad de los conceptos de reducción y constitución, vía la intencionalidad e intersubjetividad de la conciencia como partes fundamentales de este proceso de constitución que es necesario aclarar como vía de entrada al mundo de vida de donde surge toda toma de posición, fondo desde donde la subjetividad constituye sus productos más elevados, tales como la filosofía.

## Referencias bibliográficas

- FINK, Eugen (1967). “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en: Husserl. *Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós.
- HUSSERL, Edmund (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología* Madrid: Alianza Editorial. Traducción de César Moreno y Javier San Martín.
- HUSSERL, Edmund (1992). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid: FCE. Traducción de José Gaos.
- HUSSERL, Edmund (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica. Traducción de Salvador Mass y Jacobo Muñoz.
- HUSSERL, Edmund (1982). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Madrid: FCE. Traducción de Miguel García-Baró.
- HUSSERL, Edmund (1979). *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Pulinas. Traducción de Mario A. Presas.
- SAN MARTÍN, Javier (1986). *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED.
- SAN MARTÍN, Javier (1973). *La reducción fenomenológica: una introducción a la fenomenología de Husserl*, Madrid: Universidad Complutense.
- SAN MARTÍN, Javier (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos.
- VAN BEDRA, H. L (1967). “La reducción fenomenológica”, en: Husserl. *Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós.



# REVISTA de REVISTAS

*Escritura y pensamiento. Revista de la Unidad de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Año XIV, Nº 28, Primer semestre de 2011; 185 pp.*

El Perú no solo es un país con un muy bajo índice de lectura, sino también es un país en donde la investigación académica se encuentra relegada a uno de los últimos escalones de la vida universitaria. Es por ello que la publicación constante de *Escritura y Pensamiento* termina revitalizando un campo de por sí muy infértil; y si bien es cierto que las revistas de investigación académica son escasas, son ellas las que terminan por colocar en escena interrogantes, quizás no masivas, pero sí compartidas por un colectivo determinado.

Este número 28 corresponde al primer semestre del año 2011. En este los artículos publicados en la misma, van por los campos, sobre todo, filosófico, literario y lingüístico. Con especial hincapié en el lingüístico, ya que son los trabajos en esta disciplina los que ocupan el mayor número en la revista. Además, la parte de creación estará a cargo de los poemas de Claudio Ogosí, mientras que en la sección de notas sobresaldrá el discurso de inauguración del año académico a cargo de Miguel Ángel Huamán, titulado “Por un humanismo como utopía solidaria”, quien realizará un análisis sobre la necesidad del trabajo de investigación en las universidades, como una manera mediante la cual contrarrestar el sistema consumista en que nos encontramos, ya que las universidades no se mantienen al margen del mismo, sino inmersas en los cambios sociales y económicos actuales. Sin embargo, dichos cambios también suele alejarnos de la misión principal de las universidades, y en muchos casos de los docentes cuyo único fin es obtener más horas en una universidad privada, dejando de lado el trabajo de investigación.

El artículo “La ciencia. Un abordaje histórico-filosófico” de Oscar García Zárate es un recuento histórico sobre la estrecha relación que existió y que todavía se mantiene, con respecto a la filosofía y la ciencia. Para ello abordará la concepción griega que se tenía de la misma, y cuya relación era tan estrecha (filosofía-ciencia) que hablar de más saberes distintos, no tenía sentido. Y si bien, con el pasar de los siglos aquella relación cambiará, aquella separación no supone que no existan puntos de contacto. La importancia del artículo de García Zárate no es solo el recuento histórico de dicha relación, sino el análisis sobre la importancia de la filosofía aun después de que ésta se separara aparentemente de la ciencia; desde Galileo, Comte, hasta nuestros tiempos, en donde aparentemente abundan los procesos científicos. Y en donde la tarea principal de “la filosofía de la ciencia” es: “someter a análisis y evaluación los supuestos metodológicos, conceptos y principios que la actividad científica pone en marcha al momento de realizar su labor” (p. 30).

El artículo “Pautas para leer correctamente términos castellanos de origen grecolatino” de Ana María Gispert-Sauch Colls es probablemente uno de los artículos más interesantes, por ser de aplicación directa, y cuya complejidad al tratarse de dos len-

guas desconocidas para la gran mayoría, teniendo en cuenta que una de ellas es una lengua muerta, termina disipándose con las primeras muestras de aquellas palabras, que en nuestros días usamos sin preocuparnos, no solo de los orígenes de las mismas, sino también obviando confusiones que muchas veces no nos molestamos en disipar; inclusive en niveles profesionales y académicos. Para ello Ana María Gispert-Sauch Colls desarrollará pautas para una lectura correcta de aquellas palabras latinas que pasaron al castellano, como también de las palabras griegas que pasaron al castellano a través del latín. Así también como neologismos griegos modernos, que no tuvieron intervención del latín para llegar al castellano.

El artículo “El origen del plural en los pronombres del Cholón de José Antonio Salas García” es un artículo exhaustivo de análisis netamente lingüístico en un enfoque tipológico sobre la lengua cholona. Para ello Salas García sostendrá que en la tipología “ja o ha” se encuentra la marca del plural. Ello se sostendrá bajo la hipótesis de que la marca del plural de los pronombres personales del cholón se encontraba “en un antiguo pronombre de tercera persona del singular” (p. 60).

El artículo “Los efectos irónicos en el uso del diminutivo en español” de María Isabel Lainez-Lozada es un artículo de lingüística aplicada, donde la autora utilizará un programa radial muy sintonizado por jóvenes como el elemento idóneo a través del cual realizar su análisis. Para ello, se basará en el diminutivo -ito en el cual se hallarán estrategias pragmáticas. En el mencionado diminutivo se puede encontrar las intenciones verdaderas del enunciador. El diminutivo en castellano “tiene una carga subjetiva que se materializa a través de expresiones irónicas”, menciona Lainez-Lozada; entre ellas las que tienen valoración cuantificadora, las de valoración calificadoras y las de valoración relacional. Algunas como los calificadores son positivas y negativas, mientras que los cuantificadores, pueden ser descentralizadoras o centralizadoras. Y tal como lo sostiene dicha “banalización de la realidad” permite que los hablantes de la lengua castellana recurran a los diminutivos para cuestionar de manera crítica, pero a la vez amena.

El artículo “Análisis sociolingüístico de las canciones del grupo Trémolo” de Jessica Jasmín Ochoa Madrid es probablemente el trabajo menos exhaustivo de los cuatro artículos lingüísticos del presente número, ya que a diferencia de los otros trabajos, en el presente artículo, el análisis se queda a un nivel formal, pese a la tabla “sociolingüística” que Ochoa Madrid propone para el análisis del cancionero, pero cuya temática es muy poco ambiciosa al ser dividida en tres temas: El amor ideal y la mujer, condiciones de injusticia y opresión, condiciones de existencia. Quizás la poca ambición del análisis, se deba a que se trata de un grupo poco ambicioso, aunque creemos que al tratarse de un análisis sociolingüístico el hecho de limitarse a un nivel morfológico y sintáctico del cancionero, se queda corto. Pues tampoco se evaluó individualmente el título mismo de las canciones o la portada del disco, siendo ambos elementos discursivos por sí solos. Las conclusiones por parte de Ochoa Madrid, con respecto al nivel informal del lenguaje por un desconocimiento de las normas ortográficas, pueden ser las correctas, pero también creemos que para llegar a dichas conclusiones no era necesario el desarrollo de un marco teórico o de una tabla temática. Bastaba con haber escuchado una sola vez las canciones, para percatarse cuenta de ello.

El artículo “La religión de Manco Cápac, el lucero del alba” de Óscar Coello es un análisis sumamente interesante al discurso del Inca Garcilaso de la Vega, y la intención

de hacer coexistir ambas religiones, la del Tahuantinsuyo con la española. Cómo la religión será parte importante en la vida de Garcilaso, tal como lo sostiene Coello al referirse al testamento del Inca Garcilaso de la Vega, al identificarse éste como un hombre de fe, cuya identidad principal como lo sostiene Maalouf, termina siendo la religión y no el hombre de letras.

En conclusión, éste número de *Escritura y Pensamiento*, es muy recomendable por la calidad de los artículos presentados, y por el discurso de inauguración del año académico de Miguel Ángel Huamán. Así mismo, el hecho de que se traten de 28 números de publicaciones constantes, nos hace pensar que todavía se puede desandar todo el camino de ostracismo universitario, y que con algo de suerte y mucho empeño, el compromiso y permanencia de *Escritura y Pensamiento* se pueda replicar en otras revistas de similar valía. (Paul Asto Valdez).

**Fabla. Revista del Instituto de Investigaciones Lingüísticas. Año IV, No. 4; 2011; pp.**

El nuevo número de *Fabla* presenta un conjunto de trabajos de investigación en el terreno de la ciencia lingüística, tanto en el terreno propiamente teórico como en el aplicado. Esta nueva entrega cuenta con el aporte de docentes cuya trayectoria investigativa en lenguas indígenas es reconocida. Los artículos presentan resultados de indagaciones acerca del castellano, el quechua y el área amazónica. Esta pluralidad se condice con las líneas de investigación trabajadas en el Instituto de Investigaciones Lingüísticas (Invel).

El primer artículo de Judith Gálvez Gálvez presenta un estudio sobre las expresiones metafóricas en la prensa chicha. Para ello, la autora se sirve de la propuesta inicial de George Lakoff y Mark Johnson (1980) respecto de la metáfora conceptual como directriz de la vida cotidiana, así como del trabajo de Francisco Ruiz de Mendoza, quien estuviera en la Universidad de San Marcos el año 2009 presentando su propuesta clasificatoria sobre la metáfora en general. De esta manera, la autora presenta una taxonomía de las metáforas de acuerdo con los patrones conceptuales que los hispanohablantes, motivados por el marco experiencial, han internalizado. Así tenemos las metáforas vinculadas con el mundo animal. En este caso, la autora plantea, siguiendo las propuestas de los autores señalados, que toda metáfora conceptual supone la vinculación de un dominio de origen y de un dominio meta. En una expresión del tipo (i) *Duerme en cana taxista buitre*, se usa la palabra *buitre* para hacer referencia a una característica de la persona detectada en el buitre. Este animal carroñero acecha a su presa, al igual que los violadores de niños. La metáfora conceptual LOS ANIMALES SON PERSONAS presenta el dominio de origen correspondiente a los animales y el dominio meta vinculado con las personas. Otros casos, mucho más sugerentes, son aquellas que vitalizan o les confieren animicidad a entidades inanimadas; estas pueden ser de distinto cariz, desde entidades de la naturaleza hasta partes del cuerpo. La autora llega a una conclusión importante, ya que asume que la denominada «prensa chicha» suele catalogarse como banal, pero en esta se explicitan aspectos complejos respecto de la cognición humana, al relacionar meta-

fóricamente, y de manera sistemática, muchos dominios que suponen la organización mental de la realidad inmediata de los individuos que viven a través de las metáforas.

El segundo artículo, María Clotilde Chavarría presenta los aportes lexicográficos que los misioneros, de manera indirecta, ofrecieron en su afán de catequizar. En concreto, Pío Aza, Armentia y José Álvarez realizaron, en la perspectiva de la autora, un trabajo de gran magnitud en el reconocimiento de las lenguas amazónicas, tanto en lo concerniente a las particularidades gramaticales de estas, como a lo engarzado con su cosmovisión. En el artículo se presentan datos en los que es posible detectar el afán por registrar y diferenciar palabras, detectar procesos fonológicos y ser lo más descriptivo posible, aun con las limitaciones escriturarias de la época. Chavarría asume que los datos registrados dejan recado del carácter intercultural de los misioneros, dado que son, como lo evidencia José Álvarez, excesivamente minuciosos en la descripción de la riqueza cultural de los pueblos amazónicos. No obstante, particularmente pienso que la noción de interculturalidad no se puede sostener en términos de la descripción de objetos culturales cuando el referido misionero cataloga a los ese eja de «salvajes». Sea como fuere, el aporte de los mencionados lexicógrafos en ciernes es evidente para quienes trabajan con las lenguas amazónicas en la actualidad, aun cuando este no haya sido el objetivo inicial de estos.

El tercer artículo corresponde a María del Carmen Cuba Manrique y se titula «Referencia y correferencia nominal en los relatos escritos por alumnos de secundaria de la provincia de Pallasca». En este artículo la autora realiza una descripción de los referentes nominales usados por alumnos del nivel secundario en relatos. Una característica, motivada tal vez por la oralidad, es la reiteración de estructuras nominales, en lugar del mecanismo anafórico, pertinente si se trata de evitar la redundancia textual. Justamente la autora plantea casos en los que el alumno usa anáforas con la finalidad de reemplazar a las estructuras nominales propiamente dichas. Así tenemos que, en un texto en el que se narra el caso de una persona que tiene la intención de atrapar al becerro. La estructura nominal «el becerro» es reemplazada por los pronominales átonos de acusativo y de dativo (lo y le respectivamente). Este recurso es frecuente en la redacción textual; no obstante, la autora advierte que la omisión referencial impide la transparencia referencial. En el relato la autora plantea que en la parcela textual «luego quiso acariciarlo pero al momento de ponerle la mano, [...] quedó estático como una piedra» no se sabe si quien se quedó estático fue el becerro. No obstante, la autora obvia un detalle medular en la organización textual y es que las ideas engarzadas conforman una unidad y en esta es improbable que una persona que quiere capturar a un becerro se quede estática. La comprensión textual supone la reconstrucción de la médula del texto, pero la interpretación cabal no supone un acto pasivo, ya que quien interpreta usa también sus propios conocimientos y los vuelca en la lectura o comprensión de textos escritos, tanto como en la interpretación de estructuras textuales de tipo oral. Lo señalado se refuerza más en la aclaración que la autora hace más adelante sobre este caso, ya que, según indica, «Menos mal que más adelante se aclara el discurso al señalar que el hombre se fue a la ciudad a contarle a su familia». La interrogante que se desprende de este aserto es ¿acaso la información aclaratoria no forma parte de la estructura textual? No podemos desvincular las parcelas infor-

mativas, ya que el texto es una unidad informativa y no puede evaluarse con las ideas de manera separada. La organización es evidente y no creo que la ambigüedad sea un problema de comprensión real, por lo menos en este caso. Las conclusiones planteadas por la autora involucran la carencia de claridad textual y la falta de coherencia (que en algunos de los casos no es tan evidente) motivadas por la omisión de los referentes nominales, ya que producen carencias y limitaciones en la redacción.

El artículo intitulado «Léxico etnolingüístico quechua del proceso de cultivo de Auruahá-Chupamarca» de Isabel Gálvez Astorayme presenta un registro de palabras vinculadas con el proceso de cultivo desde una propuesta que trasciende el ámbito meramente lexicográfico. El léxico recolectado representa la forma en que el quechuahablante vive la tarea agrícola, ya que la conexión con su entorno implica el respeto por este. El hombre andino ostenta una relación de sujeto a sujeto con las entidades naturales, razón por la cual asume que estas tienen vitalidad e importancia. El léxico, en tanto que tal, apunta a la descripción organizada de los aspectos culturales de las entradas léxicas cuando los vocablos cuando las entradas lo permiten. Uno de los casos más evidentes al respecto se da en la entrada «mita» en la que se encuentran engarzados diversos participantes que hacen posible el éxito de este proceso vinculado con el agua, apremiante en la tarea agrícola. Los agentes perniciosos en el proceso agrícola tanto como los ritos suponen ejemplos palmarios del carácter vívido del agro en la vida del quechuahablante, proceso en el que influyen muchos factores que tienen en el hombre mismo y la naturaleza a los actores que de manera recíproca confluyen para concretarlo.

El trabajo de Frank Domínguez Chenguayén se titula «Los casos en el quechua de Pastaza y Ayacucho: un enfoque de Optimalidad» y aborda la variación alomórfica de sufijos de caso en el quechua a través de la teoría de optimalidad (TO), el autor presenta un panorama preciso respecto de la transición entre los modelos derivacionales sustentados en reglas y la simplificación del marco derivativo que da como resultado una propuesta novedosa en la que se apela a la consideración que la fenomenología fonológica actualizada en las lenguas naturales se encuentra motivada por la lucha constante de dos fuerzas: la marcación y la fidelidad. La primera se relaciona con la naturalidad en la ocurrencia de ciertos fenómenos y la segunda se orienta a la preservación de formas subyacentes y formas concretas. En el caso del quechua del pastaza, esta variedad se orienta a las fuerzas de marcación, en virtud de que los *outputs* detectados y vinculados son los morfemas de caso se relacionan de manera directa con lo que en la fonología derivacional supone la aplicación de una regla de asimilación. Estos procesos son frecuentes y obedecen a contextos sumamente específicos. Por otro lado, el quechua ayacuchano más bien opta por la preservación del *input* en el *output*, razón por la cual los candidatos óptimos se corresponden uno a uno con las entradas del *input*. Esta lucha de fuerzas explica la variación dialectal, aunque el marco de discusión debería centrarse en definir si realmente los procesos fonológicos formalizados a través de reglas son suprimidos totalmente por este paradigma. Asumo que la optimización del léxico, concepto descrito en este estudio, es una prueba acerca de cómo la fonología de optimalidad toma en cuenta toda la tradición anterior para plantear candidatos posibles que entran en competencia por ser el apropiado según la orientación de una de las fuerzas que motivan la variación.

Mi estudio sobre el quechua de Aurahuá es de corte descriptivo y en este hago referencia a un proceso fonológico de disimilación que afecta a las vocales de ciertos sufijos. La disimilación se conecta con el denominado principio de contorno obligatorio (PCO), el cual supone la prohibición de la adyacencia de dos segmentos idénticos. En primer lugar, asumo que el quechua más que una lengua debe considerársele, asumiendo la propuesta de Torero, como un complejo de variedades que no necesariamente supone una inteligibilidad total. Partiendo de esta premisa, me permito discutir también la noción de principio en virtud de que las lenguas no necesariamente se orientan por la prohibición de dos segmentos idénticos (o semejantes) adyacentes. Es posible detectar la confluencia de segmentos idénticos y, en tales casos, el principio presentaría un contraejemplo que sería difícil explicar, si tomamos en cuenta que la noción misma de principio supone la aplicación general sin transgresiones de ningún tipo. En esos términos es menester asumir que el PCO es más una condición hacia la que se orientan ciertas lenguas, pero que carece del carácter prescriptivo que supone la denominación misma. Respecto del proceso mismo, el quechua opta por modificar la vocal de ciertos morfemas derivativos cuando otro morfema adyacente presenta un segmento con los mismos rasgos. Así tenemos que la forma derivado *chin-ka-n*, al añadirse el morfema *-ya*, deviene en *chin-ku-ya-n*, en la que se hace evidente el cambio de /a/ a /u/. La explicación que damos sobre el particular es que se trata de una regla fonológica de estrato léxico, puesto que la regla se aplica solo entre morfemas y da como resultado vocales que forman parte del repertorio fonológico del quechua. Esto supone que no son variaciones alofónicas. Las reglas léxicas involucran el procesamiento de la información morfológica en su ejecución y están signadas por la preservación estructural propuesta por Kenstowicz (1994); este principio se interpreta como la incapacidad de las reglas léxicas para generar alófonos en virtud de que estos son posibles gracias a la ejecución de procesos mecánicos; en este caso, la interacción de morfemas derivativos (proceso que opera en el lexicón del hablante) deviene en la alomorfía señalada con la vocal cambiada. La propuesta teórica que uso para describir el fenómeno es la propuesta autosegmental en la que los rasgos se conciben en términos geométricos a través de una estructura organizada y jerárquica.

Finalmente, el artículo de la profesora Ana María Gispert-Sauch Colls presenta una descripción de las inscripciones que los jóvenes explicitan en las calles limeñas. Estas son formas de expresión en las que se hace muchas veces eco de autores conocidos pero a través de un agente desconocido. Los grafitis son la manifestación viva de los jóvenes. La interacción es silenciosa, por cuanto los lectores ocasionales (tal ha sido mi caso) suelen reconstruir los mensajes de manera cómplice.

En la sección de reseñas, la revista cuenta con los aportes de la profesora Yoni Cárdenas respecto del libro *The Frameworks of English* de Kim Ballard; además, destaca la reseña de Ana María Gispert-Sauch respecto de la obra de Aída Mendoza Cuba sobre el latín, con una incidencia en el último libro de Aída, que publicara en coautoría con su discípulo, Roberto Zamudio. El texto al que hace referencia, *Expresiones Latinas. Aprendamos a leer en latín*, es un trabajo sólido en lo que a expresiones de nuestro medio se refiere. **(Rolando Rocha Martínez)**

**Comunicación. Revista de la EAP de Comunicación Social. Año VI, Nº 6-7, 2011; 84 pp.**

Nacida en el 2001, *Comunicación* cumplió su décimo aniversario con una aparición no siempre cumplidora de la frecuencia anual prevista desde su primer número. Razones económicas fueron la principal causa. Su contenido muestra ocho artículos de los profesores de la Escuela de Comunicación. Sonia Luz Carrillo Mauriz en “Formas de la representación mediática del malestar social y el suicidio” señala el peligro de la reiteración informativa de los sucesos violentos en los medios. Precisa que el “acostumbramiento a la presentación del dolor conduce a que la exposición sea especialmente dramática con el riesgo de que todo se banalice”. Julio Estremadoyro Alegre en “Las características singulares de la redacción periodística *online*”, destaca que no se puede escribir textos en *Internet* como en los medios tradicionales. Considera que “conceptos fundamentales como la hipertextualidad, el visionado en pantallas y la diferente atención de los usuarios digitales son algunos de los aspectos que exigen una capacitación especial”. Alberto Villagómez Páucar en “Negroponte: Una computadora portátil para cada alumno”, destaca el proyecto del conocido especialista norteamericano para conseguir que cada escolar del Tercer Mundo cuente con una laptop, a precio mínimo. Varios gobiernos del mundo están adquiriendo centenares de miles de esas computadoras. Atilio Bonilla Carlos se ocupa en “El cineclubismo en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: El cine arte de San Marcos 1966-1975” de los “factores que generaron el protagonismo del Cine Club de Arte San Marcos por más de 10 años ininterrumpidos”. Detalla el apogeo cultural y artístico del cineclubismo entre los años 1966-1975. Pedro Lovatón Sarco en “El diseño curricular: una herramienta de comunicación académica universitaria” sostiene que un diseño curricular no debe ser una tarea exclusiva de la especialidad educativa. Afirma que también esa tarea debe ser aprendida y conocida por los exponentes de otras especialidades que hacen docencia universitaria. Gorky Tapia Delgado trabaja en “Cultura, interculturalidad y comunicación en una entrevista a Pablo Guevara” algunos aspectos de la realidad social de la vida y la obra de uno de los poetas peruanos más importantes de la Generación del 50. Oscar Pacheco Romero en “Estudio fotográfico de representaciones antropomorfas y zoomorfas en paisajes costeños y andinos vinculados al culto religioso de sociedades antiguas” defiende la hipótesis que la montaña y la piedra fueron trabajadas con manos del Artista, en oposición al criterio de que las figuras son producto de la erosión. El artículo contiene 28 fotografías tomadas por el autor. Carlos Cornejo Quesada en “Discurso y confrontación política del periodismo en una etapa del caudillismo peruano” enfoca el periodismo y el poder político en las primeras décadas de la República. Destaca “la importancia que adquirió el periodismo para el esclarecimiento del caudillismo militar después de la Independencia del Perú”. (*Julio Estremadoyro*)





# RESEÑAS

Jorge Coaguila, (editor)

*Mario Vargas Llosa: entrevistas escogidas.*

Iquitos, Tierra Nueva Editores, 2011; 457 pp.

En *Mario Vargas Llosa: entrevistas escogidas*, el crítico y periodista Jorge Coaguila reúne 38 entrevistas realizadas por una gran variedad de interlocutores al novelista peruano entre 1964 y el 2010. Se trata de una versión corregida y aumentada del libro que Coaguila publicara en años anteriores y que aparece esta vez en una pulcra edición del sello Tierra Nueva Editores de Iquitos, que dirige Jaime Vásquez Valcárcel.

Vivimos en una época de tiempos veloces en la que el vértigo de la noticia y la gran influencia de los medios de comunicación resultan asuntos insoslayables en nuestra vida cotidiana. En ese contexto, conocer de cerca la palabra directa de un político, un escritor o alguna figura pública a través del diálogo preferencial que ofrece el formato de la entrevista resulta un hecho siempre atractivo y estimulante. Sin embargo, para quienes en el mundo académico nos dedicamos a examinar con tiempos más pausados la obra de un escritor, este libro de entrevistas a Vargas Llosa es también una invitación a la reflexión y el análisis. En primer lugar, porque la lectura de estos textos nos exige repasar la evolución intelectual y artística de Vargas Llosa a lo largo de casi cinco décadas, y, además, porque la lectura de estas entrevistas nos permite constatar la relación personal de Vargas Llosa con la historia social y política del Perú de su tiempo.

Respecto a la entrevista como género, Vargas Llosa nos recuerda en *La verdad de*

*las mentiras* (1990) que “Las afirmaciones de un novelista sobre su propia obra no son siempre iluminadoras; pueden ser incluso... erróneas, porque el texto y su contexto son para él difícilmente separables y porque el autor tiende a ver en aquello que hizo lo que ambicionaba hacer (y ambas cosas así como pueden coincidir; muchas veces divergen considerablemente)”. A pesar de esta advertencia, lo cierto es que las opiniones y comentarios vertidos por el premio Nobel en estas conversaciones nos permiten un ingreso más privado a las distintas etapas de su prolífico quehacer literario. De todos los textos incluidos en el libro, resultan particularmente agudas las conversaciones que sostiene con el periodista César Lévano en 1964 tras la aparición de su primera novela, *La ciudad y los perros*: allí se confiesa como un escritor de estirpe realista, admirador de Flaubert y Joanot Martorell, de Tolstoi y de Balzac, al tiempo que anuncia una excursión a la Amazonía para escribir lo que después sería *La casa verde*, novela sobre la que sostendrá un ameno diálogo en 1966 con Francisco Bendezú. Con los periodistas Mario Castro Arenas, Elsa Arana Freire y Fernando Tola dialogará sobre *Conversación en La Catedral* y develará algunas de las dificultades que enfrentó al escribir la historia de Zavalita, mientras que con Germán Carnero, Alfredo Barnechea y Abelardo Sánchez León reflexionará sobre el proceso creativo de *Pantaleón y las visitadoras*. Con Federico de Cárdenas

y Peter Elmore dialogará sobre una de sus más laureadas novelas, *La guerra del fin del mundo*. También resultan de gran interés la conversaciones que el escritor sostiene con Jorge Salazar y Edgardo Rivera Martínez sobre *Historia de Mayta*, el mundo andino y la violencia de los años 80 en el Perú. Asimismo, su conversación con Umberto Jara, Augusto Ortiz de Zevallos y Abelardo Sánchez León en 1990, en vísperas de las elecciones presidenciales peruanas como candidato por el Movimiento Libertad, nos recuerdan su paso fugaz por la política peruana en un momento crítico de la historia del país. Poco después, hacia 1992, tendrá palabras duras contra el régimen del presidente Alberto Fujimori al ser entrevistado por César Hildebrandt. Destaquemos, asimismo, dos entrevistas de carácter estrictamente literario: las que Vargas Llosa realiza con Jimena Pinilla y Julio Villanueva-Chang en el 2000, en la que medita sobre el legado de una serie de escritores en el siglo XX y el futuro de la novela, así como la conversación que sostiene con Angel Esteban y Ana Gallego sobre la figura de Julio Ramón Ribeyro. A ellas se suma el diálogo que realiza con el propio Coaguila en el 2008. Dos entrevistas finales dan cuenta del Vargas Llosa más actual: la que sostiene con el periodista Fernando Carvallo en el 2010 donde comenta su labor al frente de la comisión para construir el Museo de la Memoria en el Perú (a la que ruego renunciaría), así como el haber terminado de redactar su novela más reciente, *El sueño del celta*. También resulta de enorme interés la conversación que lleva a cabo con Raúl Tola en Nueva York en octubre

de 2010, poco después de habersele concedido el premio Nobel de literatura.

El amplio abanico de tiempo que cubren estas entrevistas y gran la variedad de entrevistadores que aparecen en esta selección nos permite conocer la faceta más importante de Vargas Llosa, la del creador de ficciones. En el camino, sin embargo, también accederemos a detalles de su vida privada, sus variadas posturas políticas a lo largo de los años, sus gustos como lector y como cinéfilo, y, claro está, su preocupación constante por el devenir social y político del Perú. En cada una estas facetas, una gran claridad de pensamiento asoma en sus palabras, haciendo del laureado novelista un interlocutor siempre lúcido y siempre ameno.

Destaquemos, finalmente, el carácter didáctico que este libro tiene para nuevos lectores de la obra de Vargas Llosa. Me refiero a los útiles resúmenes que Coaguila incluye de los cuentos, novelas y obras teatrales del autor, así como las muchas fotografías incluidas a manera de anexo al final del libro. Estas últimas le permitirán al lector transitar por algunos momentos claves de la trayectoria personal y profesional de Vargas Llosa y confirmar el vasto alcance de sus escritura y su figura pública.

En suma, estamos ante un libro de enorme interés que nos permite revisar con detenimiento las muchas facetas de Vargas Llosa como intelectual y escritor de su tiempo; vale decir, la vida de un gran creador cuya aguda palabra lo convirtió en el 2010 en un protagonista de la literatura universal. (*César Ferreira*)

**Edgardo Rivera Martínez**

*A la luz del amanecer.*

Lima: Alfaguara, 2012; 193 pp.

*A la luz del amanecer*, la novela más reciente de Edgardo Rivera Martínez, confirma el protagonismo de este notable escritor en el panorama de las letras peruanas contemporáneas. Desde la publicación de su primer libro de relatos, *El unicornio*, en 1963, la ficción de Rivera Martínez apostó siempre por establecer un amplio diálogo cultural entre el mundo andino y la cultura occidental, plasmando así un renovado concepto de mestizaje en la literatura peruana. Esta propuesta alcanzó su momento de mayor plenitud artística cuando Rivera Martínez publicó su novela más celebrada, *País de Jauja*, en 1993. Finalista del premio “Rómulo Gallegos” de Venezuela, *País de Jauja* es un texto fundamental en el canon literario peruano de nuestros días. Al mismo tiempo la vasta obra cuentística y novelística de Rivera Martínez es objeto, de un tiempo a esta parte, de nuevos estudios críticos tanto en el Perú como en los Estados Unidos y Europa.

*A la luz del amanecer* es la cuarta novela de Rivera Martínez, un libro que confirma la construcción de un universo rico y coherente, donde, además del mencionado diálogo entre el mundo andino y la cultura occidental, destaca la presencia de una voz narrativa finamente urdida y de gran alcance lírico. El protagonista de este nuevo relato es Mariano de los Ríos, mineralogista y cristalógrafo de profesión, pero también gran lector y viajero de largo aliento. A sus 58 años, con un cúmulo de experiencias a cuestas, Mariano decide retornar al lugar de su niñez, Soray, un pueblo ubicado en la sierra central del Perú. Una vez instalado en la vieja y

abandonada casa familiar, el protagonista emprende un largo viaje rememorativo que se plasma en un extenso diálogo-soliloquio con sus antepasados y familiares y las muchas mujeres que amó. Así, el lector pronto se convierte en un silencioso testigo de la infancia del protagonista en Soray y de su paulatino descubrimiento del mundo. Tras una infancia feliz en el seno familiar para el protagonista, el abuelo de Mariano y sus padres morirán en Soray, al tiempo que su hermana Raquel se mudará a Lima para estudiar y más tarde formar allí una familia. Su hermano mayor, Tobías, se irá a trabajar a las minas para luego desaparecer y unirse a la guerrilla de los años 60 en el Perú. El relato del protagonista también da cuenta de su azarosa vida sentimental. Julia, Soledad y Angélica serán sus amores platónicos durante la niñez, mientras que Leonor será su primer amor juvenil. Con Marina, una paisana suya educada en Lima, descubrirá más tarde los placeres del sexo. Sin embargo, será con Virginia, una mujer separada a la que ama profundamente, con quien Mariano vivirá una de las mayores decepciones amorosas de su vida debido a una mala jugada del ex-esposo de ésta. Más adelante, el protagonista vivirá también un intenso idilio con Sophie, una joven francesa. Los amantes pasearán su amor por diversas ciudades europeas (París, Praga, Atenas, entre otras), pero el tiempo y las circunstancias finalmente convertirán a Sophie en un viejo y cálido recuerdo con el paso de los años.

Este recuento ilustra de manera efectiva el hecho de que el protagonista es, en efecto, un “cultor de lo andino” pero

que, al mismo tiempo, Mariano es un individuo de gran cultura y “abierto a otros mundos” (p. 113). Por ello, no es de extrañar que en su relato compartan un mismo espacio la poesía de Vallejo y la de Safo, y los mitos griegos se den la mano con las antiguas leyendas andinas. La naturalidad con la que Rivera Martínez es capaz de expresar este sincretismo cultural en el largo viaje rememorativo de su personaje es acaso el rasgo más singular de esta novela. Se trata, sin duda, de un renovado afán por construir un diálogo fecundo entre el mundo andino y el occidental. Este es no sólo uno de los ejes centrales del imaginario de Rivera Martínez, sino que, leído con detenimiento, tiene una dimensión mayor, sobre todo en un país culturalmente fragmentado como el Perú, donde la pérdida de la identidad local se ve hoy seriamente amenazada por el fenómeno de la globalización. De allí, pues, la im-

portancia de un personaje multicultural como Mariano de los Ríos, cuya identidad andina y quehacer cosmopolita dialogan de cerca con otras figuras de la ficción de Rivera Martínez.

Novela de formación, *A la luz del amanecer* es, en más de un sentido, un relato sobre el retorno al origen. En ella, el lector será un privilegiado escucha de la voz reflexiva y nostálgica del protagonista, hasta convertirse en cómplice de su larga aventura vital. Todo ello en medio de una prosa siempre cadenciosa y trabajada, dotada por momentos de un intenso lirismo, todo lo cual permite transitar libremente entre los mundos del sueño y la vigilia que el relato elabora. Estamos, en suma, ante una novela cuyo logro artístico es innegable y donde la propuesta de Rivera Martínez de una identidad multicultural y armoniosa para la nación peruana permanece intacta. (*César Ferreira*)

### Octavio Santa Cruz

#### *Cuentos de negros.*

Lima, Ediciones Noche de Sol, 2012; 111 pp.

Conozco a Octavio Santa Cruz desde cuando trabajaba en esa maravillosa propuesta de los setenta que era la artegrafía. En esa época, una de sus preocupaciones principales comenzaba a ser la guitarra, pero no la de jarana sino la de concierto, convirtiéndose así en un estudioso del instrumento y llegando a transcribir en partituras cuanto había “heredado” de Victoria, de Nicomedes, de la tradición afroperuana misma. Estamos, pues, ante una persona con una sensibilidad para el arte con firmes apoyos en la música y por supuesto en la plástica. Pero ese afán lo llevó más adelante a ingresar a la Escuela de Arte de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de

San Marcos. Y durante los años que estuvo allí, el contagio inevitable para un artista era seguir Literatura. Esto quiere decir que Octavio tiene un camino hecho, sólido, en los quehaceres de la creación, pero también en los de la investigación. Y eso lo ha demostrado en estos últimos años a través de su dedicación al folclore, con especial mención a la décima, la cual fue el tema de su tesis de maestría en el posgrado de Literatura, estudio que esperamos sea publicado por la propia universidad. Lo que acabamos de decir apunta a que Octavio Santa Cruz tiene una formación artística y académica que merece y obliga a que estemos atentos a sus producciones.

Ahora nos presenta sus *Cuentos de negros*, volumen que trae consigo una propuesta de teoría literaria que esperamos se tome muy en cuenta. Se trata de catorce cuentos independientes, pero con una ligazón fraternal que convierte a esta publicación en lo que podríamos llamar cuento-novela (*cuentonovela*), que es sin duda un nuevo producto literario con algunos antecedentes en la literatura peruana. Es la suma de cuentos, o la suma de relatos, o la suma de cuentos y relatos; entendiéndose al relato como un texto breve, que no tiene conflicto y que se lee en una sesión, de la misma forma que el cuento es un texto corto que sí tiene conflicto y que también se lee en una sola sesión. En este caso, esta sucesión de cuentos está vinculada por tres características: el lugar, la oralidad y la visualidad. El lugar, entendido como ambiente o locación en el cual los acontecimientos y los personajes de cada historia pisan la atmósfera de otra, convirtiéndose por estas características en un texto de mayor aliento que el que puede darnos la lectura de un cuento o relato. Ese consabido aliento es novelesco. Bastaría con articular un hilo conductor apenas ambicioso, que pasara por cada uno de los cuentos, para que a través de esa unión tuviéramos en nuestras manos no un libro de cuentos sino una novela. ¿Y cuál es la locación? El barrio.

¿Y qué une a cada uno de los cuentos? La oralidad, la manera de hablar de los personajes, el fraseo popular, los apodos. Porque hay un significativo sentimiento oral

en el manejo de este tipo de narración, con apoyos visibles de sensaciones auditivas y olfativas, así como apoyaturas que llevan a los recuerdos de niñez y juventud. Y aquí hay que mencionar algo que es muy importante: el tono coloquial de los cuentos, la línea melódica del discurso invitan amablemente al lector a leer con el oído, porque ese es uno de los valores y aportes de Santa Cruz, una de las características de su estilo. Al usar su narración y su diálogo como recursos para contar convierte a sus textos en metáforas auditivas. Pero además la calidad de las descripciones a las que echa mano Santa Cruz revela que es un artista acostumbrado al trabajo visual porque es un diseñador. Se trata, entonces, de una sucesión de textos visuales con un registro característico por parte del autor en eso que se llama el acto de contar. Asimismo, en sus cuentos hay una propuesta neocostumbrista, porque en la medida en que los personajes se relacionan, son afines e, incluso, indiferentes, hay un cambio de conducta luego de que la trama ha terminado. Y esto se debe a que los personajes asimilan la enseñanza, asimilan el castigo, y su aprendizaje —a partir de la realidad— se enriquece.

Estamos, pues, ante un libro cuyos contenidos no solo nos van a entretener, sino que también van a enriquecer nuestra manera de ver el mundo, en especial el mundo criollo de los barrios conectados con la negritud, su música, sus danzas, sus décimas, sus tristezas y esperanzas. (José Antonio Bravo)

**Miguel Ángel Rodríguez Rea y Nelson Osorio Tejada (Editores)**

*La filosofía como repensar y replantear la tradición. Libro de homenaje a David Sobrevilla.* Lima, Universidad Ricardo Palma, 2012; 474 pp.

*La filosofía como repensar y replantear la tradición* es un merecido libro de home-

naje al maestro David Sobrevilla Alcázar, cuyas investigaciones como historiador

de la filosofía peruana son permanentes referentes para quienes estudian nuestra compleja tradición. La invitación que nos hace el profesor sanmarquino es el de “repensar”. Nos sugiere afrontar con renovadas aristas los viejos miedos de la práctica filosófica nacional. Apertura que implica un proceso crítico y de investigación más acabado que los logrados hasta ahora. Sobrevilla invita a efectuar la tarea de: “Repensar la propia tradición filosófica, este es uno de los imperativos del pensamiento contemporáneo en América Latina, porque de otro modo, reconociendo que sólo los grandes clásicos de Grecia y Occidente y sus figuras actuales y las existentes hoy en Gran Bretaña o Estados Unidos son grandes filósofos y avergonzándonos de la tradición propia, lo único que haremos será enajenarnos (...) esto quiere decir que buena o mala nuestra tradición nos constituye y que, como pensamiento siempre tiene que partir de su realidad -si no quiere transformarse en fantasía o deseo-, debe partir de ésta, actualizarla y cuestionarla en lo que tiene de deficiente”.<sup>1</sup>

El catedrático peruano nos revela la ineludible labor del “repensar” como una urgencia del filosofar nacional. Se pregunta por las posibilidades reflexivas de una comunidad que obvia justificar su institucionalidad. De esta manera, suscribimos con él la agenda impostergable en mostrar ésta su propia pertinencia. Así el quehacer filosófico se problematiza y explica desde la realidad de nuestro país asumiendo su vasta heredad discursiva que inevitablemente nos interpela.

*La filosofía como repensar y replantear la tradición*, contiene entre otros destacados artículos tanto de homenaje como de te-

mas libres, el texto de Mario Bunge “¿Es una filosofía el existencialismo?”. Señala que esta forma de “no entender” la realidad, fue divulgado en Argentina por Carlos Astrada, alumno de Martín Heidegger. Además, sostiene, que la importación acrítica de las nociones existencialistas heideggerianas trajo consigo el conservadurismo y estancamiento de la investigación científica y la educación argentina. Esto encaja con el gobierno fascista y autoritario de Domingo Perón. Así, con el apoyo estatal, el existencialismo, en clave alemana, se torna en el discurso hegemónico en las universidades de la Argentina de la década del cuarenta.

¿A qué se deberá la *fascinación* que inspiró este *siniestro charlatán*? Se pregunta Mario Bunge, para quien los postulados del “Oráculo de Friburgo” resultan ser perogrulladas, tonterías o en el mejor de los casos falsedades. Frases como “la verdad es la esencia del ser” o “el ser es la esencia de la verdad”, nos llevan a conclusiones sin sentido, como la mayoría de oraciones que conforman *Ser y Tiempo*. Este artículo esboza polémicamente algunas interrogantes interesantes sobre los discursos que han fundamentado o respaldado la violencia y el autoritarismo.

En el artículo “Filosofar en Español”, Jesús Mosterín expone sobre la cultura hispánica que tradicionalmente se caracterizaría por *no ser libre*, condición *sine qua non* en la producción filosófica. Las causas del estado defectivo que describe el autor son tanto la falta de desarrollo científico como la ausencia de sensibilidad con la naturaleza en general, finalmente recomienda perder un poco de “peculiaridad hispánica” para acercarnos a lo que puede ser una cultura “universal más equilibrada”. Mosterín se refiere primero a lo “hispanoamericano” como el conjunto de países que comparten la lengua española y cierta

1 SOBREVILLA, D., *Repensando la tradición nacional I*, Lima, Hipatia, 1998; p. 9.

“tradición cultural hispánica”. Supone que América y España tienen una misma tradición cultural, producto de la relación imperio-colonia. A pesar que la libertad es la principal inquietud del autor, no da pistas de lo que entiende por ella. Una supuesta tradición cultural “no libre” ha fundado nuestro desarrollo intelectual y lo ha condenado, durante siglos, al atraso.

Opina que no existe una tradición de libertad ni en España ni en Latinoamérica, a causa del poco desarrollo económico liberal de España, mientras que los demás países líderes de Occidente entraban a un dinámico proceso de industrialización. Sin embargo no define cuáles son las relaciones entre el liberalismo económico al que se refiere y el desarrollo cultural.

Creemos, como está sumamente demostrado, que el sistema económico que España imponía a sus colonias se organizó al modo imperial. El supuesto liberalismo económico, se revela desde sus inicios con la intención de legitimar una nueva intervención en territorios ultramarinos. El liberalismo económico al que se refiere, es la reacción de los países que no eran potencias coloniales y estuvieron excluidos de mantener relaciones comerciales significativas con América. Es de esperarse que se exista tensión entre la España más imperial y sus pares análogos igual de matriz europea. La disputa que está detrás no es el oscurantismo contra el desarrollo y la libertad como supone. Son las batallas de centros de poder que quieren establecer relaciones que les garanticen el beneficio económico, esta vez no sólo para metrópoli. Suponer que el liberalismo económico define *per se* una sociedad más libre y sin dominación, como intenta decir Mosterin, es *olvidar* peligrosamente que tras del liberalismo económico está una de las causas de la dominación que América sufre actualmente.

Para Mosterin tampoco los latinoamericanos hemos tenido desarrollo científico importante. En su repaso apretado e incompleto de la ciencia en España no considera a ningún científico americano, anotando, sin fundamento mayor, en esa breve biografía intelectual a la ciencia incipiente en toda Hispanoamérica. Concluye que la ciencia hispana se caracteriza por estar atrasada con respecto al resto del mundo Occidental. Nombra a José Celestino Mutis como una excepción durante el siglo XVIII, pero olvida a otros científicos de la misma época como Joseph Gumilla, Andrés Manuel del Río, Juan López Peñalver, Antonio de Ulloa o Francisco José de Caldas, Cosme Bueno o Hipólito Unanue. La mayoría, naturalistas de la época que se enfrentan a la necesidad de explicarse el territorio, el orden social y la todavía poco conocida biósfera americana.

Que España haya tenido influencia primordial en los científicos hispanoamericanos durante la colonia, es evidente, pero de ello no se corresponde que tengamos una tradición cultural *no libre*. Salvo que se demuestre que las tradiciones científicas y filosóficas provenientes de la época clásica y medieval son posturas absolutamente opuestas e inconexas a la ciencia moderna. Aun asumiendo con el autor este prejuicio, hay claras muestras de que no sólo se leían autores españoles en América. Ejemplo de ello es que la biblioteca jesuita de San Pablo, que funcionó en la Lima de la segunda mitad del siglo XVIII, poseía numerosos trabajos científicos entre los que se encuentran volúmenes de las memorias de la Academia de Ciencias de Francia, textos de Francis Bacon, Galileo, Newton y otros estudiosos que Jesús Mosterin señala como “los científicos” del siglo XVIII.

La conclusión de nuestro autor corres-

ponde a la “leyenda negra” que adjudica a España una influencia intelectual siempre conservadora y retrógrada, y además considera la ciencia hecha en América como el resultado de la asimilación pasiva del conocimiento elaborado por culturas más “universales”. Si el objetivo del artículo era lograr que el filosofar en español, ingrese a los estándares solicitados por la comunidad académica mundial, hacerlo desde antiguos prejuicios no contribuye. Hace falta primero comprender bien las virtudes y entrapamientos de la reflexión americana, sus acercamientos y diferencias con la cultura española. Todo para no insistir en las interpretaciones tradicionales e incompletas, difundidas por quienes han hecho de nuestra historia de la filosofía, la memoria de un pensamiento oscuro e infértil.

En otro artículo los conocidos expertos en filosofías no occidentales Francisco Tola y Carmen Dragonetti hacen un estudio sobre la concepción budista de la realidad, las leyes a las que está sometida y cómo estas cambian al inicio de nuestra era. De ser una concepción realista, en las

primeras etapas del budismo del siglo VI, hasta la escuela idealista contemporánea Madhyaminka.

En el tramo final, “Sobre la obra de David Sobrevilla”, Horacio Cerruti Goldberg, uno de los fundadores de la filosofía de la liberación y conocido historiador de nuestra filosofía, subraya los aportes conceptuales y metodológicos de su colega peruano. Finalmente el profesor Rubén Quiroz Avila hace un balance del impacto que ha tenido la obra *Repensando la tradición Nacional I: estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, reconociendo en ello que la narrativa de la filosofía peruana tiene una raíz ineludible en las reflexiones de Sobrevilla y describe también su honestidad intelectual como un modo de vida. Ecuación importante de la coherencia entre la teoría y la práctica, fórmula olvidada por muchos filósofos actuales. Las últimas páginas, con otros colaboradores, evidencian la infatigable labor del ahora profesor emérito sanmarquino al hacer un recuento de su obra escrita y su impacto en nuestra vida intelectual peruana. (Cynthia Gonzales Jibaja)

### Franz Portugal Bernedo

#### *Introducción a la comunicación política.*

Lima, APCOR, 2012; 63 pp.

El libro *Introducción a la Comunicación Política* del profesor Franz Portugal Bernedo es el primer libro de esta naturaleza publicado en el Perú. El libro es en realidad un estado del arte sobre la Comunicación Política que expresa la experiencia profesional y académica, desarrollada en la consultoría en comunicación o en la enseñanza del curso de *Comunicación Política* que Franz Portugal fundó en 1996 en la Escuela de Comunicación Social de la Uni-

versidad Nacional Mayor de San Marcos, en donde es profesor e investigador.

El estudio que presenta Franz Portugal da cuenta del desarrollo teórico de la comunicación política como campo específico de la comunicación y de la política desde sus inicios hasta la actualidad<sup>1</sup>. El autor

---

1 El libro forma parte de la investigación “Desarrollo de la Comunicación Política”, que realizó el autor para el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad de Le-



afirma que su libro se ubica en el campo de la epistemología de la comunicación, en particular de la epistemología de la comunicación política, entendiendo como epistemología, en este caso, el proceso por el cual se construye una disciplina.

El texto tiene seis partes. En la primera se refiere al encuentro conceptual entre comunicación y política. La segunda parte presenta los estudios que dieron origen a la comunicación política hasta la actualidad. La tercera parte presenta los enfoques y debate sobre su desarrollo conceptual. La cuarta parte desarrolla el papel y funciones de la comunicación política. La quinta parte analiza los elementos de un sistema de comunicación política. Finalmente, en la sexta parte se presentan las propuestas de líneas de investigación en comunicación política. *Introducción a la Comunicación Política*, es un texto básico para quienes desean iniciarse en este campo tanto en términos profesionales como académicos.

Mientras que en el primer capítulo el profesor Franz Portugal presenta los diferentes enfoques conceptuales sobre comunicación y política que permite comprender un nuevo concepto de comunicación política, en el segundo capítulo nos presenta una exhaustiva revisión de los autores y textos que contribuyeron a la constitución de la comunicación política como área especializada de conocimiento. La investigación bibliográfica realizada por el autor es una de las contribuciones interesantes del libro y útil para cualquier investigador que requiere trabajar en este campo.

El tercer capítulo desarrolla el debate y desarrollo sobre el concepto de comunicación política, aquí es interesante

no solo los orígenes conceptuales del término, sino también los diferentes enfoques sobre el mismo hasta los textos más recientes. De esta manera uno tiene una mejor comprensión de la realidad del campo de la comunicación política y de su madurez alcanzada.

Respecto al desarrollo de la comunicación política el autor, citando a Canel (2006), en su prólogo a su libro *Comunicación Política. Una Guía para su estudio y su práctica*, señala que la comunicación política, en un inicio, era vista como una forma sutil de propaganda, como el arte de la ilusión que practica el político inexperto que necesita dominar las palabras y las imágenes. Es así que el primer “manual de candidato” lo escribió el hermano de Cicerón en el año sesenta y cinco antes de Cristo en el que la comunicación política consistía en la representación simbólica de la política y se hacía para que los ciudadanos conocieran el entorno en el que habían de desarrollar su vida pública.

Posteriormente, y citando a Rospir (2003:35), el autor señala que la comunicación política alcanza su reconocimiento académico en las dos últimas décadas del siglo XX, siendo su origen académico y cronológico de este campo los Estados Unidos y arranca a mediados de dicho siglo. Agrega, además, que en términos generales presenta dos períodos, el primero, netamente americano, que comprende desde los años cincuenta hasta los ochenta y el segundo período, más internacional, que alcanza hasta el presente. Esta última etapa, tiene como área de expansión el eje angloamericano y la Europa continental y, posteriormente, el resto de países.

En el cuarto capítulo el autor señala la importancia que tiene la comunicación política para la democracia moderna y en particular para el sistema político, el go-

---

tras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el 2010.

bierno y en consecuencia para la gobernabilidad de un país.

En el quinto capítulo el autor compara los diferentes puntos de vista sobre un sistema de comunicación política desde las posturas de Gurevich y Blumler, así como de Wolton y de Gosselin. Los primeros que plantean un conjunto de elementos de un sistema de comunicación política; el segundo propone que la comunicación política es el espacio en donde se intercambian los discursos contradictorios de los tres actores de la comunicación política: los políticos, los periodistas y la opinión pública. Finalmente, el tercero propone una cartografía teórica y empírica que consiste en dos ejes bipolares, el primero que va de la acción a la recepción y el segundo que va de las arenas a los territorios.

Finalmente, el sexto capítulo desarrolla un interesante análisis de las diferen-

tes propuestas respecto de las líneas de investigación de la comunicación política, propuesta por varios autores y muy útil para quienes quieren investigar en este campo. Es interesante la presentación de la evolución que ha tenido la investigación en comunicación política desde los comportamientos electorales y estrategias de propaganda política hasta la actualidad que se centra en temas mucho más críticos para la vida de la sociedad como son, la democratización de los medios, la participación política, la transparencia y control de la función pública, la construcción de la ciudadanía, las potencialidades para la vida pública de las tecnologías digitales.

El libro de Franz Portugal, consideramos, que es un aporte importante en el campo de la comunicación y pone en relieve el desarrollo de la Comunicación Política como un campo de preocupación académica y profesional. (*Abel Santibáñez*)

### **Alberto Vásquez Tasayco**

*El ABC de la epistemología. Análisis de la ciencia.*

Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2012; 182 pp.

El búho de Minerva abre sus alas al atardecer. Esta metáfora hegeliana se aplica proficuamente a una rama de la filosofía: la epistemología. Ciertamente, la epistemología o filosofía de la ciencia tiene pleno sentido cuando la ciencia se ha desplegado con toda su velocidad y todo su poderío. A decir verdad, la epistemología responde a una situación histórica definida: la crisis de la ciencia ocurrida a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Antes del siglo XIX, se podría haber sostenido que la fórmula kantiana del «seguro camino de la ciencia» era una manera aceptable de entender los logros impactantes de la ciencia. La geometría mostraba un

estatus envidiable por haber consolidado un sistema deductivo impresionante. Parecía que la física había llegado a su cúspide en 1687 con la edificación del magno sistema del mundo creado por Isaac Newton. Nunca antes, en la historia de la ciencia, se había conseguido construir una teoría con un enorme poder explicativo y una ingente potencia predictiva. Por ello, la verdadera fuerza de la crisis se vio a fines del siglo XIX: la aparición de geometrías no euclidianas plenamente consistentes (la de Lobatchevski, la de Riemann), el surgimiento de paradojas en los fundamentos de la aritmética y, *last but not least*, la erosión del imponente sistema newtoniano.

De acuerdo con las enseñanzas proverbiales de los chinos, las crisis son siempre ambivalentes: significan que una época se hunde en su abismo y se pierde irremisiblemente, pero también entrañan que está por llegar una nueva era que anuncia, quizás, una nueva cima. Se colige de lo anterior que ante la crisis de la ciencia se dio una bifurcación. Por un lado, surgieron voces que clamaron en contra del espíritu científico y sentenciaron que la ciencia debía ser enterrada con honores; por otro lado, se elevaron voces más ponderadas que aceptaban la crisis de la ciencia, pero no veían en ella una muerte ineluctable. El mejor ejemplo fue el brillante trabajo de Einstein: una vez que determinó las fisuras en el marco newtoniano, acometió la tarea de erigir una nueva visión del mundo, esto es, una nueva teoría superior en el seno mismo de la física. Frente a los irracionistas que lanzaban infundios contra la ciencia, un grupo de científicos y filósofos decidió hacer lo más sensato posible: examinar la estructura y dinámica de las teorías científicas. En este momento de inflexión se puede hallar la eclosión de la epistemología como disciplina especial, muy alejada en verdad de la gnoseología tradicional. El nuevo escenario de la epistemología tiene una fecha memorable: En 1895, el físico y filósofo Ernst Mach asume la primera cátedra de *Filosofía e Historia de la ciencia*.

El desarrollo de la epistemología presenta tres visiones notables sobre la naturaleza de las teorías científicas: la llamada concepción heredada, la concepción histórica y la concepción estructuralista. Para la concepción heredada del positivismo o empirismo lógico, las teorías científicas se conciben como sistemas axiomáticos empíricamente interpretados. Entre sus supuestos centrales están la demarcación entre ciencia y no ciencia sobre la base del

criterio empirista del significado, la distinción entre conceptos observacionales y conceptos teóricos, los grados de confirmación inductiva, la distinción entre un contexto de descubrimiento y un contexto de justificación. Mención aparte merece Karl Popper, porque ha sido frecuente que se lo presente como un neopositivista más, lo que sin duda es erróneo en lo fundamental. Popper se aleja de los empiristas en puntos medulares: es el atila de la inducción, erosiona la distinción entre términos teóricos y observacionales, acozara al racionalismo y guarda un enorme respeto por los análisis históricos. En virtud de lo último señalado, se ha dicho con propiedad que Popper es el puente entre la concepción heredada y la concepción histórica. Según la perspectiva histórica (que nunca se debe rotular de historicista), se necesita una nueva filosofía de la ciencia que examine la complejidad del proceso histórico de la ciencia. El neopositivismo implicaba una visión histórica demasiado simple y, forzosamente, falsa. Por ello, se plantearon nociones como *paradigma*, *tradición* o *programa de investigación* para comprender los complejos *corpora* o constelaciones de conceptos desplegados en un periodo cognoscitivo. Los nuevos filósofos de la ciencia acusaban a los neopositivistas de filosofar sobre un simulacro que estaba muy alejado de la práctica real de la comunidad científica. El punto esencial de discrepancia entre la visión histórica y la concepción heredada del empirismo lógico radica en que una doctrina científica no se puede reducir a un sistema axiomático interpretado. Es más, la construcción de la ciencia implica una sucesión de teorías, pero, además, de una metodología, una ontología, un conjunto de normas heurísticas que regulan la actividad disciplinaria de la ciencia. Aunque algunos positivistas lógicos no guardaron desdén por la his-

toría de la ciencia (el caso emblemático nos lo da Hans Reichenbach con su clásico *From Copernicus to Einstein*), a decir verdad, no supieron ver con perspicuidad la dimensión compleja, arquitectónica, de los programas de investigación. Los llamados nuevos filósofos de la ciencia (como Kuhn y Lakatos) se adentran en los meandros de la historia de la ciencia, siguiendo el ejemplo y la ruta de grandes historiadores como Alexandre Koyré, Anneliese Maier y Pierre Duhem. De acuerdo con la concepción estructuralista, la epistemología debe dedicarse al análisis y reconstrucción de las teorías científicas particulares. La premisa conceptual es que las teorías científicas planteadas por los científicos son como la punta del iceberg que esconde una entidad compleja, pero estructurada. En ese sentido, el filósofo de la ciencia debe explicar tal estructura subyacente en virtud del análisis epistemológico. La noción de estructura pertinente en este contexto es la que se maneja en la teoría de conjuntos y, en consecuencia, se aleja de la concepción enunciativa de las teorías científicas. Se podría decir que la concepción estructuralista trata de presentar con rigor las elucubraciones históricas de los llamados nuevos filósofos de la ciencia porque define la estructura sincrónica de una teoría como una red con diversos componentes, en los que se puede establecer una jerarquía: por un lado, hay componentes definitivos y permanentes; por otro, hay componentes episódicos y cambiantes.

Este breve, pero sustancioso, tratado que nos brinda el conspicuo profesor Alberto Vásquez Tasayco se debe entender como una sinopsis de epistemología. Es el resultado de muchos años de experiencias en el campo de la filosofía de la ciencia practicada en el Perú. Formado en el rigor del pensamiento lógico y en la disciplina de la exégesis filosófica, ha sabi-

do trasuntar en sus lecciones la densidad conceptual, el método didáctico y la perspicacia analítica en este riguroso dominio de la filosofía. Notamos en su derrotero intelectual la influencia indeleble de dos epistemólogos peruanos: Luis Piscocoya Hermoza y Julio Sanz Elguera. Del primero ha sabido captar el estilo *more lógico*, idóneo para erigir buenos razonamientos en la estructuración de sus dilucidaciones conceptuales; y de Julio Sanz, su interés superlativo por los temas científicos.

Alberto Vásquez aprendió del maestro Sanz algo esencial: no contentarse con las discusiones metacientíficas de alto nivel de abstracción, sino apuntar a los problemas de estricta índole científica. De acuerdo con Sanz, la ciencia es una búsqueda de la verdad, y esto no debe entenderse como algo meramente retórico. De hecho, argumentaba, las diversas disciplinas científicas podían mostrar conocimientos sobre los cuales no cabía la duda razonable. La hesitación gratuita o hiperbólica es un recurso inconsistente, dado que las ciencias habían llegado a la verdad en muchos tópicos. ¿Cómo definir la verdad? Simplemente, al modo clásico, como la correspondencia entre las proposiciones y los hechos. Si digo que la Tierra es achatada en los polos y ensanchada en el ecuador, profiero algo verdadero; si enuncio que la Tierra solo tiene diez mil años de existencia, expreso algo falso. Apelando a la vieja distinción neopositivista entre leyes experimentales y leyes teóricas (pero insertándola dentro de su realismo directo o científico), Julio Sanz ponía ejemplos de asertos plenamente verdaderos que la ciencia había logrado establecer firmemente (el principio hidrostático de Arquímedes, la existencia de átomos, la estructura de los genes, las rutas elípticas de los planetas, la variabilidad fenotípica de las especies,

etc.). Es también evidente que la ciencia no siempre acierta y se puede equivocar: solamente hay que recordar al éter decimonónico y al flogisto de Stahl, entidades que corresponden al cementerio de la ciencia. Sin embargo, en la mirada de Sanz que se proyecta en las ideas de Vásquez Tasayco, los errores ocasionales no legitiman la pretensión escéptica de la imposibilidad del conocimiento: El escepticismo radical no solo es inconducente; es ilógico, absurdo y espurio.

El tratado que nos brinda Alberto Vásquez presenta seis capítulos. El primero (*La epistemología y sus problemas*) desarrolla una definición conceptual de la epistemología («la rama de la filosofía que estudia la fundamentación, el proceso, el producto, la validez y el desarrollo del conocimiento científico y sus interrelaciones contextuales» p. 34) y se sumerge en los más espinosos problemas epistemológicos como la causalidad, la inducción, la relatividad y la incertidumbre. El tratadista no retrocede ante uno de los conceptos más complicados de la filosofía de la física (la relación de incertidumbre). Conocida es la renuencia del mismo Heisenberg a tratar esta noción en términos no técnicos y, por ello, debemos elogiar el coraje intelectual de Vásquez Tasayco para reflexionar sobre el significado científico de un mundo de propensiones. El segundo capítulo (*Sistemas de conocimientos y análisis de la ciencia*) discute el estatus del conocimiento religioso, del conocimiento moral, del conocimiento técnico, del conocimiento artístico, del conocimiento filosófico, para terminar con un iluminador análisis de la ciencia. Vásquez Tasayco aboga por la ciencia, pero no cae en el cientificismo: por ejemplo, si bien el arte tiene un lado intuitivo, también comporta un aspecto racional. ¿Cómo se debe analizar la ciencia? Como «un siste-

ma semicerrado de proposiciones verdaderas (verdades relativas y probabilísticas) acerca de la realidad, obtenidas a partir de un marco conceptual (cognoscitivo y valorativo) y un sistema de métodos, diseños y herramientas que producen explicaciones integrales (teorías), válidas para un contexto socio-histórico determinado» (p. 79). El tercer capítulo (*La ciencia como proceso*) discurre acerca del método de la ciencia y las dimensiones de la investigación científica. Resulta muy útil la reflexión sobre la pertinencia de la enseñanza-aprendizaje del método de investigación. En particular, creemos que la propuesta de hacer una combinación entre la didáctica basada en la presentación de experimentos y la discusión de los valores epistemológicos puede tener enorme importancia. El cuarto capítulo (*La ciencia como producto*) desbroza las complejidades de los conceptos, leyes y teorías de la ciencia. Frente al expediente fácil de la demarcación basada en un solo criterio, el autor se adhiere a la propuesta de Bunge (veinte requisitos para evaluar las teorías científicas) y remarca especialmente criterios como la capacidad explicativa y predictiva, la capacidad unificadora, la profundidad, la escrutabilidad y la simplicidad metodológica.

Los últimos capítulos versan sobre el desarrollo de la ciencia y sobre los nexos entre ciencia y tecnología. En el penúltimo, hace, primero, una incursión en el apasionante debate acerca de la relación entre ciencia antigua y ciencia moderna, y se apoya en las eruditas investigaciones del notable filósofo peruano Víctor Li Carrilo; luego, examina las tesis epistemológicas sobre la dinámica histórica de la ciencia (de teoría en teoría, como postulaba Popper; de paradigma en paradigma, como prefería Kuhn; de programa de investigación en programa de investigación,

como sintetizaba Lakatos). El último capítulo nos dictamina que debemos estar alertas ante la confusión de raigambre pragmatista que difumina la frontera entre ciencia y tecnología. Alberto Vásquez, de manera informada, establece la distinción al definir la tecnología como un conocimiento de carácter normativo, basado en un criterio lógico fuerte, pero que pone de relieve la eficacia, no la verdad. La identificación de ciencia y tecnología solo cabe en análisis desprolijos de mentes ignoras que se adhieren, acrítica e inconscientemente, a un supino pragmatismo.

Hay muchos aciertos en *El ABC de la epistemología* y casi no hay fisuras. Sin duda, es meritorio su esplendente análisis de aspectos intrincados como la pluralidad de la ciencia (¿se debe hablar de la ciencia o de las ciencias?), el significado de la relatividad (¿depende el conocimiento del marco conceptual?), la moral de la ciencia (¿es la ciencia una actividad impulsada por valores?), la cuestión de la filosofía actual (¿debe reducirse la filosofía a la epistemología?), las condiciones de la investigación (¿puede un científico indagar al margen de la política y de la tecnología?), las dimensiones de los conceptos científicos (¿en qué estriba lo universal y lo singular del concepto?), la construcción de la teoría científica (¿debemos seguir el enfoque enunciativo o basarnos en la concepción estructuralis-

ta?), la eclosión de la ciencia moderna (¿fue Copérnico, en verdad, el último de los antiguos y el primero de los modernos?) y un largo etcétera. Sobre las fisuras, podemos referir una laguna y notar una propuesta implausible. La laguna apunta al nudo de la cuestión entre teoría y evidencia, lo que se puede resolver con una vindicación del teorema de Bayes, tópico ausente en *el ABC*. La propuesta implausible se ciñe a intentar unir en una visión dialéctica el enfoque neopositivista con el enfoque hermenéutico. No siempre la unidad de los contrarios es un camino hacia la excelencia filosófica.

Con todo, el presente libro del profesor Alberto Vásquez Tasayco reúne todas las condiciones óptimas para convertirse en una introducción sumaria y elegante a la epistemología, y no es por azar que se intitule con una metáfora fértil. ¿Qué debe reunir un escrito para ser considerado un *ABC*? Primero, la coherencia, la fuerza lógica que es el cemento de la plausibilidad e inteligibilidad. Segundo, la exhaustividad, el otero que garantiza un panorama esencial. Tercero, la simplicidad, la navaja que rasura lo superfluo y los nimios detalles. Estas tres condiciones son satisfechas ampliamente por este tratado, y por ello debe ser valorado como una contribución esencial a la epistemología que se practica bajo nuestro cielo. (*Raymundo Casas Navarro*)

### Paolo de Lima

*La última cena: 25 años después. Materiales para la historia de la poesía peruana.*

Lima, Intermezzo Tropical, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2012; 97 pp.

Paolo de Lima nos ha entregado un breve e intenso volumen de 95 páginas titulado que cumple con la recopilación de notas periodísticas, entrevistas

y el ensayo propio del autor, escrito en Ottawa en el 2003 sobre la recordada antología de poesía de los ochenta *La última cena*.

Tanto las entrevistas como las notas periodísticas coinciden en caracterizar el contexto histórico-social de la generación del 80 de la poesía peruana y especialmente rescatan la posición y los idearios de quienes fueron antologados en 1987. Dos aspectos importantes a considerar durante los 80 son los siguientes: la revalorización del hecho poético y la aparición de poesía hecha por mujeres.

Sobre el primero, podemos decir como testigos que el debate entre “literatura comprometida” y “literatura pura” había llegado al límite en 1978 y a su estancamiento en 1980. Cesáreo Martínez, poeta de los 70, es el primero en salirle al paso no sólo con sus ilustrativas intervenciones en polémicas que se generalizaban en los bohémios bares de Lima, sino a través de sus poesías. Martínez demuestra una evolución en sus propias obras, tales como *Cinco razones puras para comprometerse con la huelga* (1978) y *Celebración de Sara Botticelli* (1983). El primero es un poemario comprometido que no sacrifica la poesía al panfleto político, y el segundo es una celebración hermenéutica de la palabra. Detrás de la propuesta de Cesáreo Martínez se ocultaba la influencia de Juan Ojeda, poeta fallecido en 1974.

La generación del 80 resuelve salir de ese empantanamiento a través de la valoración de los mejores exponentes de generaciones anteriores, tal como considera en su ensayo Paolo de Lima y los llama “vasos comunicantes”. Se reconoce, entonces, que la literatura llamada “panfletaria”, en años de auge de las izquierdas, es la muerte de la poesía. Incluso, desde el inicio de la lucha armada del PCP Sendero Luminoso, en 1980, sus militantes optan por el panfletarismo. Está demás precisar que de los antologados en *La última cena*, ninguno militaba en el PCP-SL ni se vio involucrado en su accionar. Por lo

contrario, la “estética” senderista los habría considerado diletantes pequeño-burgueses, incluso a pesar de ciertas poses oportunistas que alguno pudo adoptar ocasionalmente.

Se distingue en la muchedumbre generacional al grupo Kloaka, dirigido por Róger Santiviáñez, el cual alcanza a emitir comunicados sobre hechos trascendentes que marcaron a fuego a esta generación que vivió y creció en medio de la violencia. Al contrario, resulta notoria la indiferencia de quienes optan por la evasión y se sumergen en una poesía más intimista y subjetiva. La pregunta sobre la que redundan los entrevistadores es acerca del compromiso del poeta en medio del conflicto y a todos los emparenta una sola posición: el principal compromiso del poeta es con su obra.

La aparición de voces femeninas en los recitales de poesía también es un hecho notorio. En diversas antologías, publicaciones periodísticas y revistas literarias, la poesía hecha por mujeres va a conquistar su propio espacio. Al compartir el mismo contexto histórico-social y las mismas influencias literarias y extraliterarias, las poetisas y los poetas de los 80 no aceptarán una división insalvable en cuanto al tema de género. Se ha de distinguir, tal como dice en su ensayo Paolo de Lima, en cuanto a temáticas que en aquel tiempo fueron novedosas y sublevantes, como el redescubrimiento del cuerpo femenino y el erotismo, con una mirada totalmente despojada de las rémoras de masculinidad y conservadurismo de generaciones anteriores.

El problema se traslada más allá del ensayo de Paolo de Lima y se convierte en una interrogante acerca de la persistencia en el proyecto generacional al que algunos apostaron organizadamente y otros



individualmente, así como a la continuidad de la producción literaria.

Las entrevistas publicadas en este libro proponen un derrotero certero y vezaz para cualquier investigador de generaciones posteriores, puesto que tiene la oportunidad de descubrir a los personajes a través de sus palabras. Paolo de Lima ha seleccionado las mejores entrevistas, ya que en los 80 se vivía una época de eferescencia mediática, sobre todo de periodismo cultural, que puso en conocimiento

del público a los poetas y narradores de esos días. Es decir, hubo muchas entrevistas, publicidad, poesías publicadas, etc. Gracias a la labor de selección para el presente libro, los estudiantes y lectores de nuevas generaciones pueden disfrutar de aquellas hechas por los desaparecidos y recordados Alfonso La Torre y Hugo Salazar del Alcázar, así como por Jaime Bedoya, Ángel Páez, Hugo Aguirre Cisneros, Maynor Freyre y Francisco Tumi. (*Dante Castro*)

**Marco Martos Carrera**

*Poéticas de César Vallejo.*

Lima, Editorial San Marcos, 2012; 102 pp.

La interpretación literaria no es campo exclusivo de los críticos literarios. Es ejercida también, y con mucho mayor derecho, por los creadores, ya sea que se trate del poeta, del narrador o del dramaturgo. Por lo general, la crítica de los creadores es mucho más interesante, más perceptiva y mucha más profunda que la de los simples críticos. Igualmente, más duradera.

En el caso del poeta, su valor se acrecienta por un hecho muy sencillo: conoce el oficio desde dentro y por tal motivo le es más connatural interpretar o comentar un poema o una obra poética en bloque. Al conocer desde dentro, como poeta, los secretos del oficio, puede penetrar con mayor agudeza la obra de otro poeta anterior a él o coetáneo.

Luego de los acercamientos a la poesía de César Vallejo motivados por la recepción de su poesía, entre los que destaca de manera cenital el prólogo a *Trilce* de Antenor Orrego, con el tiempo la crítica vallejianista se incrementó de una manera notable como nunca se ha dado

sobre un poeta peruano. Vallejo ha gozado de acercamientos y estudios críticos de toda índole: académicos, ensayísticos, de memorias y recuerdos y se le han rendido múltiples homenajes y publicaciones especiales. Ha convocado también múltiples coloquios y congresos dedicados a su extensa obra literaria.

Dentro de toda esta masa de crítica literaria deben recordarse con agradecimiento los estudios aurales de Luis Monguió y André Coyné, que tanto ayudaron y guiaron a la comprensión de su poesía así como iniciaron a muchos en la lectura de sus versos. Luego, el de libros como los de Giovanni Meo Zilio y Roberto Paoli (los dos en italiano) y los de Alberto Escobar y Américo Ferrari, todos ellos surgidos de la cátedra en vivo o de requerimientos universitarios.

El caso de los estudios breves dedicados a un sin fin de materias es casi infinito y puede dividirse en académicos y ensayísticos. No menciono ninguno de ellos simplemente por falta de espacio. Solo quiero agregar que existe también



por allí algún libro de crítica perversa, no sé de qué otra forma podría llamarla, que no solo no ayuda en nada la lectura de los difíciles poemas de nuestro autor sino que se complace en un discurso que podríamos llamar esotérico.

Marcos Martos se ha enfrentado a la lectura de la poesía de Vallejo durante toda su vida, supongo que desde su época de colegial, momento cuando las vocaciones se definen, y ha dictado numerosas clases sobre ella. Ha escrito, además, un admirable libro compartido con Elsa Villanueva de Puccinelli: su edición comentada de *Trilce*, el libro más difícil e inaccesible del poeta.

En el caso de su *Vallejo: 7 ensayos de iluminación poética*, Marco decanta sus lecturas profundas y constantes de Vallejo en siete estudios de carácter disímil que provienen de su participación en coloquios vallejistas, conferencias o artículos sobre distintos aspectos de la poesía de Vallejo.

Este pequeño pero sustancioso y condensado libro corresponde a la escritura de un poeta que ha llegado a la edad de la sabiduría. De un poeta que no solo sabe leer con fruición a Vallejo sino también explicarlo desde un punto de vista histórico enmarcado en los grandes logros de la poesía castellana y universal. Podemos abrir este libro como quien pela una fruta, que decía nuestro admirable Oquendo de Amat.

Me refiero no solo a la lectura continua de sus textos sino sobre todo por esos resplandores que brotan en forma espontánea dentro del discurso -y que solo motivan que reafirme mi preferencia por la lectura de la crítica literaria escrita por verdaderos creadores- como el si-

guiente:

Los poetas no suelen elaborar sistemas complejos ni filosóficos, ni históricos, ni de ninguna otra índole. Por caminos desconocidos para ellos mismos, por los que transitan muchas veces a tientas, tienen relampagueantes visiones de verdades a las que los pensadores llegan a través de muchísimos años de trabajo.

Párrafos como este demuestran vivamente su comprensión del arte de la poesía que se les niega muchas veces a críticos muy dotados pero que no aciertan a ver con claridad o a comprender el misterio de la iluminación poética.

Como crítico literario Marco Martos posee dos características fundamentales e imprescindibles en quienes se dedican a esta labor: penetración y profundidad. Además, Marco se caracteriza por una virtud capital: su claridad positiva y la seguridad de sus afirmaciones. Por otro lado, frente a los críticos literarios a secas, Marco posee otras ventajas, nunca asume un rol pontificador ni utiliza terminologías abstrusas, es decir, todo aquello que hace escribir a los críticos profesionales con un desencanto estilístico que los convierte en ilegibles o de penosa lectura.

Marco nunca olvida que lo que buscan los lectores son comentarios que lo ayuden a comprender mejor o que lo inciten a leer al poeta tratado si todavía no lo hecho. Por tal motivo, me permito felicitar no solo al autor de *Vallejo: 7 ensayos de iluminación poética* sino también a los editores que nos proporcionan con este libro, breve pero sustancioso, que nos transmite la experiencia de su lectura ancha y profunda que culmina en el goce de su expresión. (*Ricardo Silva Santisteban*)

**Javier Morales Mena (compilador)**

*Teoría de la literatura: restos.*

Lima, FLCH-UNMSM & Editorial San Marcos, 2012; pp.

No resulta usual encontrar publicaciones sobre teoría literaria en nuestro medio, cuando menos no en la última década. Carácter inusual no implica, valga la aclaración, una falta de preocupación; sí, quizá, una mayor difusión de la reflexión teórica sería sobre literatura.

En este contexto, la compilación de Javier Morales Mena *Teoría de la literatura. Restos*, se suma a esta reflexión, en esta ocasión, en torno a la crisis de la teoría de la literatura, incluida al interior de la crisis de las humanidades. Sin embargo, en contra de cualquier visión apocalíptica que decante el fin de la teoría literaria o apele a su vulgarización, el conjunto de los artículos de esta compilación apuesta por, justamente, proponer vías para superar esta crisis. No existe, ciertamente, un triunfalismo anticipado, y el camino se entiende dificultoso, lleno de baches y zancadillas tanto desde el sistema mundo en el cual nos movemos, como desde el propio campo literario; el propio campo del quehacer teórico literario. En este estado de cosas, revisar críticamente la tradición, revisar críticamente a los grandes maestros (Auerbach, Curtius, Spitzer, Segre, Bajtín, Derrida, De Man) se torna la vía para recomponer una relación soslayada por el desarrollo teórico: la relación entre teoría y mundo, entre teoría y hombre, un retorno a la reflexión de la teoría literaria que nunca dejó de lado la preocupación por el hombre, que nunca abandonó la reflexión humanista. En estos maestros se encuentra, a pesar de la crisis, a pesar de las modas, los restos para componer los derroteros de una teoría literaria que sea, a la manera de lo propuesto por Asensi,

sabotaje. En dicho sentido se comprende el título del libro, pues esta reflexión no aspira a la mera endogamia epistemológica, sino que apuesta por un efecto que, partiendo siempre de la literatura, la llene de mundo y, sobre todo, de un cuestionamiento a las ideologías, sea el nombre que se le quiera poner (colonialidad, fallogocentrismo, feminismo, etc.). Como lo menciona el compilador: “Cada uno de los artículos aquí reunidos recuperan el sentido combativo de la teoría, su resistencia al reduccionismo plantillar, su crítica de la tropología que sucumbe a las exigencias de los mercados de la interpretación. Esta compilación es muestra de sentimiento teórico y contestación beligerante frente a este tiempo de la reproductividad técnica de la teoría” (16).

Me detengo en cinco de los once artículos que, particularmente, y no sin cierto capricho, llamaron mi atención. No deja de ser esta lectura una labor ociosa, pues en la “Introducción” Morales Mena comenta la totalidad de los artículos y el lector, podrá, seguramente, detenerse en ellos con mayor paciencia.

Miguel Ángel Huamán en “El lugar de la crítica” incide en que, a pesar del contexto contemporáneo en el que nos hallamos, vivimos sumergidos en una orgía de relatividad, sin centros ni verdades a la vista. Una errada percepción y práctica de la crítica nos sumerge en “el rechazo *a priori* de cualquier intento de erigir un juicio, un sistema, una propuesta, una alternativa frente a los problemas del mundo, la sociedad, la vida misma” (53). Esta supuesta función puramente negativa del crítico canaliza, en realidad, una actitud

autoritaria. Sin embargo, la crítica no ha de ser meramente negatividad, no ha de ser actitud acorde a dicho sistema. Se ha de recuperar la dimensión positiva del mismo. Se habrá de entender la crítica en lo que tiene de diálogo, en lo que dicha práctica puede aportar. Así Huamán entiende que “en los estudios literarios es la crítica el espacio inherente al diálogo y el consenso [...] la función primordial del crítico literario y cultural, en medio del predominio del espectáculo y el consumismo, es alentar una perspectiva positiva de la práctica de la crítica, en todo ámbito” (54). Huamán hará un recorrido por los orígenes de la crítica, su concepción durante el romanticismo, así como en la modernidad, para recalcar, finalmente, en un llamado al retorno a la tradición olvidada. Tal recorrido le permitirá proponer una tipología, abierta imaginamos, acerca de la conciencia crítica. De tal manera que podemos hallar cuatro sujetos que la practican: el clásico, el moderno, el revolucionario y el inauténtico.

“Crítica Práctica / Práctica Crítica” de González Echevarría testimonia la labor, conflictiva por cierto, del mencionado crítico literario cubano a través de su posición de intelectual latinoamericano en, pero no desde, los Estados Unidos de América. Posición que, a decir, de González no deja de tener ventajas y desventajas. En las páginas del artículo, o quizá más exactamente ensayo, del autor, asistimos a los inicios de la reflexión sobre la literatura latinoamericana en el ámbito académico norteamericano. Se han de apreciar ciertamente un sinnúmero de hechos anecdóticos, pero que se entienden, justamente, en el ansia del autor de testimoniar su propia labor intelectual. Desde allí se habrá de elaborar una lectura crítica de lo que González Echevarría podría consi-

derar pretensiones de la crítica: “La literatura no está desvinculada de la política, por supuesto, pero pensar que puede llegar a afectarla directa o hasta indirectamente es un engaño en el que algunos, los menos, caen de buena fe” (130). Sin embargo, tales límites parten desde lo que la literatura puede enseñarnos en su relación directa con nosotros como sus lectores y no en la dirección contraria que involucraría una relación desde la política hacia la literatura. Literalmente menciona: “La literatura y la crítica nos pueden enseñar a ser lectores perspicaces y hasta suspicaces y a no dejarnos burlar por la retórica del poder –del verdadero poder que vigila y castiga-. Los escritores, a no ser los que se convierten en burócratas o comisarios –que los hay- nunca tienen semejante poder” (130). El estructuralismo para el crítico cubano ha sido el responsable de terribles secuelas al interior del campo académico literario. Ante todo, la crítica literaria se ha visto sometida a lecturas foráneas, sobre todo, las provenientes de las ciencias sociales. Además, han surgido nuevas escuelas críticas a una velocidad exageradamente vertiginosa. Una lectura atenta del fenómeno debería conllevar a plantear salidas a esta supuesta aporía.

Referencia, aunque breve, merece también el trabajo de Manuel Asensi Pérez. En “Las polémicas de la Escritura y la Diferencia de Jacques Derrida (Las bases del pensamiento deconstructivo)” se plantea un objetivo doble: por un lado, presentar sucintamente las bases del pensamiento deconstructivo en sus mismos orígenes, y, por otro lado, realizar un repaso de las diversas polémicas a que dio lugar. Se ha de señalar que Asensi es un autor al cual apelan constantemente muchos de los colaboradores de este libro,

pues el desarrollo de la categoría “crítica como sabotaje” ha servido de punto de partida para ese rol combativo que se reclama al quehacer teórico y crítico de la literatura.

José María Pozuelo Yvancos en “Cesare Segre, los signos de la crítica, cuarenta años después” se detiene en el lapso comprendido desde la publicación de *I segni e la critica. Fra strutturalismo e semiologia* (1969) al momento presente, sobre la base de la labor intelectual del crítico italiano. Se habrá de apreciar, en el acercamiento de Pozuelo Yvancos, los contextos intelectuales imprescindibles para comprender el sentido del modelo teórico de Segre, así como las disyuntivas por las que ha pasado la teoría y la crítica literaria en dicho lapso. A través de los diversos acontecimientos en dichos periodos (hermenéutica, semiótica, estructuralismo, etc.) Pozuelo Yvancos sostiene, entre otros puntos, la pertinencia de retomar los aportes de Segre. Sin embargo, dichos aportes no pasan necesariamente por “la cantidad e incluso la importancia real de sus libros publicados, sino con la vigencia del principio o posición de la que esos libros son un ejemplo y pueden proyectarse hacia el futuro como *ejemplares* en el sentido primigenio del término” (203). Lo importante de esta aproximación es la vigencia de una obra en su sentido dialógico, si ha dialogar a pesar del tiempo o junto a él. Textualmente menciona el teórico y crítico español: “Podría denominarse este fenómeno reversibilidad o efecto *feed back* de un planteamiento teórico: su capacidad para ser leído muchos años más tarde precisamente con la ganancia de sentido y confirmación de su vigencia que el devenir posterior de los problemas ha hecho de los planteamientos programáticos iniciales” (205). Será *Crítica bajo*

*control* el texto donde se habrá de plasmar con mayor ímpetu el programa teórico de Segre, el resto a ser confrontando, a ser dialogado. En él se advertirán dos constantes en su teoría literaria: en primer lugar, la concepción global del circuito comunicativo y, en segundo lugar, la importancia otorgada a la historia. Segre no olvida “el principio fundamental del acto crítico: dar vida al texto, convivir con ese texto, interpretarlo, para conocerlo, estudiarlo, para amarlo con más razón de amor” (214).

Finalmente, “Espectropoética” de Javier Morales Mena canaliza las discusiones planteadas a lo largo del libro e incide en el periodo de crisis en que se encuentra la crítica y la teoría literaria. Esta “retórica de la crisis” (Culler) amerita una postura que subvierta tal estado de la cosa. Este trabajo se denomina espectropoética. Esta es “un relato que convoca a los fantasmas, topología de hospitalidad para los espectros, restos que subvierten el imperio de la «crisis»” (235). Este combate implica hacer un llamado al legado de los grandes maestros no sólo de la teoría literaria sino de la “teoría”. No descuidar la memoria teórica, rescatar la humanidad en esta aproximación, entender la literatura como un acontecimiento humano; enfrentarse a la miseria del historicismo y a la miseria del tecnicismo. En tal sentido, la espectropoética es un proyecto a ser emprendido, a ser continuado en los comienzos de esta segunda década del siglo XXI.

Queda resaltar una de las virtudes de este libro compilatorio. El espíritu abierto al diálogo que los trabajos trasuntan. La necesidad del debate y del consenso. Actitud a ser seguida por todos aquellos que transitan alguno de los derroteros de la literatura. (*Jorge Terán Morveli*)

# LETRAS

Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

ISSN versión impresa 0378-4878

ISSN versión on line 2071-5072

*Letras* es la revista de difusión científica de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y fue fundada en 1929 por el entonces decano José Gálvez Barrenechea. Desde sus inicios la revista *Letras* articuló tres campos complementarios. El primero, anclado en la investigación y la cátedra, ocupó el lugar relevante que le corresponde publicando trabajos originales vinculados a los estudios humanísticos. El segundo cumplió con el propósito de dejar constancia de nuestros diversos quehaceres académicos, expresión natural del trabajo en la Facultad.. El tercero destacó la proyección de nuestra facultad reseñando las labores de nuestros docentes en ámbitos extra universitarios.

*Letras* es una revista de periodicidad anual y está dirigida, en primer lugar, a la comunidad científica de investigadores en ciencias humanas. Su público objetivo es también el de los investigadores en ciencias sociales dado el carácter transdisciplinario de las investigaciones realizadas.

## OBJETIVOS

1. Publicar la producción científica en el ámbito de las humanidades y las artes producto de la labor de investigación realizada, fundamentalmente, en el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
2. Institucionalizar la presencia y el valor social de las ciencias humanas a partir de la construcción de un conocimiento apoyado en instrumentos de valor científico.
3. Contribuir a la consolidación de una comunidad científica de humanistas en el ámbito peruano y latinoamericano.
4. Fomentar la investigación en el ámbito de las humanidades de modo que, a su vez, se fomente la reflexión sobre aspectos cruciales de nuestra vida cotidiana, social y política.
5. Alentar la investigación multidisciplinaria desde el ámbito de las humanidades.

## TEMÁTICA

Los temas que trata la revista están vinculados con los espacios de reflexión propios de la historia de la literatura, la crítica literaria, la teoría literaria, la lingüística, la historia del arte, la filosofía, la comunicación social y las ciencias de la información.

## Instrucciones para los autores

Los textos presentados a *Letras* deben adecuarse a las siguientes normas:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en los campos de la filosofía, crítica literaria y teoría literaria, lingüística, ciencias de la información, comunicación social e historia del arte.
2. Ser originales.
3. Ser inéditos.
4. Pueden ser redactados en cualquier lengua.
5. Los textos recibidos serán arbitrados anónimamente por tres expertos de la especialidad, o campo de estudio, antes de ser publicados. Nuestro sistema de arbitraje recurre a evaluadores externos a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
6. Deben enviarse dos ejemplares y estar impresos en papel bond blanco A-4, en una sola cara, a doble espacio, con márgenes a los costados de 3 cm.
7. El texto debe ser entregado, también, en soporte digital, en programa Word para Windows 97/2000 o XP. El tipo de letra es Times New Roman, tamaño de fuente 12.
8. Si el texto incluye gráficos o figuras debe ser en MS-Excel, las imágenes y mapas deben estar en formato TIFF a una resolución mayor de 500 dpi. De preferencia se debe adjuntar fotografías convencionales con buena resolución. Se consideran figuras a los dibujos, mapas, fotografías o gráficos ordenados con números arábigos, en el caso de que sean fotografías convencionales o dibujos. En la parte posterior de cada una se debe anotar su número, ubicándolo arriba y a la derecha, así como el autor y el título del artículo. Las leyendas deben ser escritas en una hoja aparte; las leyendas de microfotografías deberán indicar también el aumento y el método de coloración. Los mapas también deben tener una escala. El comité editor de la revista se reserva el derecho de limitar el número de ilustraciones.
9. Los textos deben presentar el siguiente orden:
  - a) Título del artículo. El título del artículo debe ser corto y claro. Debe estar en castellano e inglés. Además, debe agregar un título corto referido al tema principal del estudio.
  - b) Nombre del autor o autores: apellidos, nombres, filiación institucional y correo electrónico.
  - c) Resúmenes en dos lenguas: español e inglés (incluyendo, a continuación de cada resumen, palabras claves en las respectivas lenguas).
  - d) Texto del trabajo.
  - e) Referencias bibliográficas ( correspondientes a las citas explícitas en el texto).
10. La revista *Letras* incluye las siguientes secciones:
  1. Trabajos originales cuya importancia pueda considerarse como un verdadero aporte. Estos pueden ser:
    - a) Artículos de investigación
    - b) Ensayos
    - c) Investigaciones bibliográficas
    - d) Estados de la cuestiónEstos trabajos tendrán una extensión no mayor de 20 páginas escritas en una sola cara y contendrán las siguientes partes:

- a) Un resumen en español y otro en inglés ( con una extensión máxima de 150 palabras en español y 100 en inglés), y de 3 a 6 palabras claves para cada uno.
  - b) Introducción: Exposición breve de la situación actual del problema y objetivo del trabajo e hipótesis general.
  - c) Materiales y métodos: Describir las características de la materia a ser analizada y la metodología utilizada en el estudio.
  - d) Resultados: Presentación de los hallazgos, en forma clara, sin opinar.
  - e) Discusión: Interpretación de los resultados, comparándolos con los hallazgos de otros autores, exponiendo las sugerencias, postulados o conclusiones a las que llegue el autor.
  - f) Referencias bibliográficas. Solo la citada en el texto.
2. Notas y comentarios. Estos deben tener un carácter puntual sobre un aspecto concreto de un tema u obra. De preferencia se recomienda que tengan un carácter polémico. Su extensión no excederá las 6 páginas.
  3. Revista de revistas. Esta sección se ocupa de hacer una evaluación de las revistas académicas del país en el área de las humanidades.
  4. Reseñas. Estas no deben exceder las tres páginas. El lenguaje debe ser informativo al momento de exponer el contenido del libro. Se recomienda que las objeciones o críticas al libro se inserten hacia el final
11. Normas para las referencias bibliográficas

El conjunto de referencias bibliográficas aparece al final del texto y debe estar ordenado alfabéticamente. Las referencias bibliográficas serán únicamente las que hayan sido citadas en el texto y para su registro deben seguir el modelo de la APA *American Psychological Association*. El autor se hace responsable de que todas las citas abreviadas tengan la respectiva referencia bibliográfica al final del texto.

### Casuística

1. Cuando se refiere una cita indirecta en el cuerpo del texto se sigue el siguiente orden: el apellido principal, la fecha de la publicación y la página. Por ejemplo (Dolezel 1999: 169).
2. En caso de que la referencia señale una nueva edición de un texto antiguo, se debe incluir también la fecha original entre corchetes después de la indicación de la nueva edición:  
CERVANTES, Miguel de (2004)[1605-1615]. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia de la Lengua Española.
3. En caso de libros y monografías de un solo autor, las referencias deben realizarse del siguiente modo:  
CUESTA ABAD, José Manuel (1991). *Teoría hermenéutica y literatura*. Madrid: Visor distribuciones S.A.  
Si son dos o más autores, se debe indicar el orden en que aparecen en la publicación. Si el autor tiene dos o más referencias del mismo año, estas se distinguirán alfanuméricamente: (2006a), (2006b), etc.
4. Si se hace referencia a una tesis doctoral, debe indicarse, luego del título, su condición de tesis. Seguimos el siguiente modelo:

ROMERO, José (2000). *El marxismo en la obra de José Carlos Mariátegui*. Tesis doctoral, UNMSM.

5. En caso de una compilación o edición, debe indicarse de la siguiente forma:  
GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio (ed.) (1997). *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: Arco/ Libros S.L.
6. Si se hace referencia a un capítulo de libro incluido dentro de una edición o compilación, se procede de la siguiente manera:  
HARSHAW, Benjamín (1997). "Ficcionalidad y campos de referencia. Reflexiones sobre un marco teórico". En: Antonio Garrido (ed.) *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: Arco/Libros S.L. pp.123-157.
7. En caso de artículos de revista, las referencias deben adecuarse al siguiente modelo:  
GINGERICH, Owen (1982): "El caso Galileo" en *Investigación y ciencia*, 73, pp. 86-96. Si son más de dos autores, enumere los primeros seis y añada la expresión latina (en cursiva) *et alii* (y otros).
8. Cuando se trate de un artículo de prensa deberá procederse de la siguiente manera:  
GARCÍA GÓMEZ, Alberto (2007). "La enseñanza de la ética en la Universidad" en *El Comercio*, 18 de octubre, p. 5.
9. Cuando se trate de una cita proveniente de un sitio en la red, se deberá indicar la ruta de acceso pertinente según el siguiente modelo:  
Con autor  
FORTUNY, Ismael (2003): *Los orígenes de la novela en el Perú*, 24 de septiembre de 2004, 22.00 h. [http:// www.revistadelinstituto.perucultural.org.pe/index1.htm](http://www.revistadelinstituto.perucultural.org.pe/index1.htm).  
Sin autor  
*Constituciones del Perú*, (2001). Archivo Digital de la Legislación en el Perú, Congreso de la República de Perú, 27 de noviembre de 2001, 13.30 h. <http://www.bolivar.ula.ve>
10. En caso de que la referencia tenga que ver con un artículo o libro aún no publicado, ello deberá indicarse con la frase "en preparación". Asimismo, no se debe citar una "comunicación personal" a menos que aporte información esencial que no pueda obtenerse de una fuente impresa.
11. Entrega de trabajos

Los artículos de los miembros de los Institutos de Investigación y de los docentes de la Facultad de Letras deben ser entregados en original impreso (adjuntando copia del contenido del trabajo en CD) en las oficinas de la secretaría del decanato de la Facultad. Los artículos elaborados por investigadores externos, sean éstos nacionales o internacionales, se enviarán directamente a nombre del editor de la revista al siguiente correo electrónico: [decanolet@unmsm.edu.pe](mailto:decanolet@unmsm.edu.pe).

### **Verificación para la presentación de artículos originales**

Antes de presentar el texto debe verificar el cumplimiento de cada uno de los requisitos señalados. Coloque un «visto bueno» en cada uno de los recuadros.

### **Requisitos generales**

- El manuscrito se ajusta a las instrucciones para la publicación de artículos en la revista *Letras*. Se envían dos juegos completos en versión impresa del artículo pro-



puesto y el archivo electrónico del texto en word y las figuras en Excel o imágenes en formato TIFF grabados en CD.

- Se adjunta la solicitud de publicación firmada por el autor o los autores y la cesión de derechos de autoría.
- Está redactado a doble espacio, con márgenes de 3 cm, escrito en Times New Roman 12 y las páginas están numeradas consecutivamente. En el caso de un artículo original consta de los siguientes componentes: título en español, título inglés, nombre del autor o autores (primer nombre seguido del apellido paterno y la inicial del apellido materno). Resumen en español, palabras clave, abstract en inglés, key words, introducción, material y métodos, resultados, discusión, agradecimientos (opcional) y referencias bibliográficas.
- La extensión del artículo original no debe ser mayor de 20 páginas incluyendo las tablas y figuras.

*Cepredim*



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN MARZO DE 2013  
EN LOS TALLERES GRÁFICOS DEL  
CENTRO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL E IMPRENTA  
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
JR. PARURO 119, LIMA 1.  
TELÉF.: 619-7000 ANEXO 6009 / FAX: 1004, 6016  
E-MAIL: [ventas.cepredim.unmsm@gmail.com](mailto:ventas.cepredim.unmsm@gmail.com)  
PÁGINA WEB: [www.cepredim.com](http://www.cepredim.com)  
TIRAJE: 500 EJEMPLARES