

- Debord, Guy. (1994). *La sociedad del espectáculo*. Recuperado el 20 de abril del 2017 de <http://criticasocial.cl/pdfflibro/sociedadespec.pdf>
- Frith, S. (1987). Hacia una estética de la música popular en *The politics of composition, performance and reception* Traducción de Silvia Martínez. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaliman, R. (2016). Dos actitudes ilustradas hacia la música popular. Para una historia social de la industria del folklore musical argentino. *Revista Argentina de Musicología*, vol. 17, p. 37 – 56.
- (2003). Un gualicho mejor. Las letras de amor de la zamba argentina. *Investigaciones folclóricas*, p. 167-178. Buenos Aires.
- Solórzano Alfaro, G. (2017). *Nadie que esté feliz escribe*. Santiago: Nadar Ediciones.



Católicos no-practicantes en América Latina: reflexiones sobre un fenómeno desafiante

"Non-practicing Catholics" in Latin America: Reflections on a challenging phenomenon

Marco Antonio Quesada Chaves

Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión

Universidad Nacional, Costa Rica

marcos.quesada.chaves@una.cr

Resumen

Dentro de las aceleradas transformaciones en lo religioso que se vienen observando en las sociedades occidentales durante las últimas décadas, en América Latina se halla un interesante fenómeno en la Iglesia Católica, los llamados "católicos no-practicantes", un término de por sí ambiguo y discutible, pero cuyo fenómeno al que hace referencia tiene un impacto importante en la Iglesia, por el decrecimiento en el número de fieles que se involucran activamente en la vida religiosa. En el presente artículo se reflexiona y se discute acerca de varios aspectos sobre la presente situación, desde una perspectiva teológica católica que busca identificar lo que podría ser un signo de los tiempos y una oportunidad histórica de profundizar en la renovación iniciada desde el Concilio Ecuménico Vaticano II, para la Iglesia y la Teología católicas.

Palabras claves: América Latina, religión, catolicismo, católicos no-practicantes, lo eucarístico

Abstract

Within the accelerated religious transformations that have been observed in Western societies during the last decades, in Latin America there is an interesting phenomenon in the Catholic Church as is that of the so-called non-practicing Catholics, a term in itself ambiguous and debatable, but whose phenomenon to which it refers has an important impact on the Church, due to the decrease in the number of faithful who are actively involved in religious life. In this article we reflect and discuss various aspects of the present situation, from a Catholic theological perspective, seeking to identify what could be a sign of the times, and a historic opportunity for the Catholic Church and Theology to deepen the renewal since the Second Vatican Ecumenical Council.

Keywords: Latin America, religion, Catholicism, non-practicing Catholics, eucharistic

América Latina, albores de la segunda década del siglo XXI. Se halla el ser humano sumergido en una época marcada por una tendencia al cambio constante y acelerado, la mayoría de las veces sin ningún rumbo; la región latinoamericana se integra a un mundo globalizado, fascinado por los progresos exponenciales en la innovación tecnológica, la fértil amplitud del conocimiento científico en las ciencias médicas, las ciencias exactas, las ciencias ingenieriles y demás disciplinas que se dedican a la mejora sustancial de las condiciones de vida material. Sin embargo, aunado a este desfile de cambios, la realidad contemporánea arrastra también importantes desigualdades socioeconómicas entre los centros de poder económico y geopolítico en el Atlántico Norte -donde se gesta la mayoría de estas innovaciones- y las regiones que conforman el Sur, en vías de desarrollo y castigadas por la pobreza, el hambre, el

narcotráfico o los conflictos militares atizados por extremismos políticos y religiosos, lo que en definitiva brinda un panorama y unas condiciones de vida que son una afrenta contra la dignidad humana.

Para las sociedades occidentales, dicho cambio cultural al que se atiende, ha redundado también en una serie de transformaciones sustanciales en lo que respecta a lo religioso, su vivencia o no vivencia, que es donde se centrará el presente artículo. Pero no debe perderse de vista que lo religioso no está separado de la variedad de cambios históricos a los que se ha hecho mención, pues en el nivel estructural se hallan profundamente vinculados. La tarea, ya en desarrollo desde varias disciplinas, es identificar esas conexiones sistémicas que subyacen en la realidad contemporánea. En este sentido, en América Latina, la situación de lo religioso en los últimos 30-35 años ha resultado ser particularmente

interesante, pues habiendo sido una región histórica y mayoritariamente católica, se ha ido configurando ahora un escenario más plural, variado e incierto en cuanto a su evolución posterior.

Según los últimos estudios del Pew Research (2014) y el Latinobarómetro (2014), el catolicismo ha pasado de ser la denominación cristiana mayoritaria, a compartir el espacio social con otras denominaciones cristianas, así como con otras religiones y lo que se ha venido a llamar nuevas espiritualidades. De ser un 90% hacia 1960, actualmente un 69% o 67% de los latinoamericanos se declaran católicos, mientras que 19% se identifican como protestantes en diversas denominaciones, seguido de un 8% que no se identifica con ninguna religión en particular, pero que no necesariamente se consideran ateos o agnósticos. A grandes rasgos, esto ha devenido en una serie de situaciones paradójicas, en las cuales “lo católico”, sustrato histórico, político, religioso y cultural de las sociedades latinoamericanas, se ha transformado hoy en un fenómeno meramente cultural, más que en una activa y consciente experiencia religiosa, en una experiencia de vida para la mayoría de latinoamericanos.

Es decir, los católicos siguen siendo la mayoría de creyentes en América Latina, pero más por moldeamiento cultural; por haber nacido y crecido en sociedades culturalmente católicas, permeadas en todos sus estratos por la cosmovisión cristiano-católica, y no necesariamente por una decisión libre y consciente de ser y vivir como católicos, lo que en principio implicaría, entre otras cosas, un asentimiento reflexionado y voluntario del conjunto de

la doctrina y prácticas mantenidas por la Iglesia Católica. A raíz de esta situación, el catolicismo es más una cuestión cultural; temática sobre la cual se desgranaron varias reflexiones en un anterior artículo, y que en Norteamérica y Europa ha sido ya discutido por numerosos intelectuales de distintas vertientes académicas, políticas y religiosas, tales como: Charles Taylor, Luis Duch, Robert Barron, Roger Scruton, Oriana Falacci y Gianni Vattimo, entre muchos otros que han intentado dar luz sobre por qué y cómo el Cristianismo -especialmente el Catolicismo- se ha convertido en una realidad cultural y no en la experiencia religiosa de plenitud a la que aspira la mayoría de la población.

Falacci y Vattimo, por ejemplo, plantean desde una disputable noción de “ateísmo católico”, que el catolicismo ha llegado a modelar los valores culturales de Occidente, tanto así que una persona puede o no profesar la fe católica, o no profesar del todo una creencia en Dios, y ser influenciada e interpelada por una sociedad culturalmente católica. Dicho fenómeno también se ha denominado como el de los “cristianos culturales”, pero en el caso de América Latina y para mayor precisión terminológica, se propone hablar de los “católicos culturales”, por la fuerte herencia católico-ibérica en la región.

A raíz de lo anterior, y para propósitos de la reflexión por desarrollar, es importante profundizar en otro fenómeno que se ha venido dando entre los católicos latinoamericanos, una serie de variaciones en lo que el Pew Research (2014) denomina la “observancia religiosa” (p. 7), o lo que el Latinobarómetro (2014) llama la “práctica religiosa” (p.

30), es decir, en qué medida practican las personas aquella fe que dicen profesar. En ambas variables se hace alusión no sólo a la forma de vivir la religiosidad católica, sino al nivel de involucramiento en la vida de la Iglesia: la asistencia a la misa, la frecuencia de la oración, la participación de los sacramentos, la vinculación a grupos eclesiales, las devociones particulares, entre otros. En este sentido, por dar un breve ejemplo, alrededor de un 62% de católicos en la región asiste a la iglesia al menos una vez al mes según constata el Pew Research (2014), mientras que en los países sondeados por el Latinobarómetro, en ninguno la práctica religiosa activa llega al 70%, siendo así que, en algunos países como Chile y Uruguay, apenas un 21% y un 24% de los católicos encuestados respectivamente se consideran “practicantes”.

La búsqueda de una experiencia de fe o de una experiencia de vida que brinde un sentido de trascendencia, claramente no ha desaparecido entre los latinoamericanos, sino que ha mutado, ha aparecido una serie de reconfiguraciones en la que se expresa lo religioso de nuevas maneras, algunas no siempre tan novedosas, pues muchos se mudan a iglesias protestantes; no cortan lazos con el cristianismo en su totalidad. Ellas son manifestaciones de una fe más ligada al ámbito privado, pero que en el caso de algunas congregaciones evangélicas y neo-pentecostales ha desembocado también en un importante activismo, cuya presencia en la arena política muchas veces se ha traducido en una vinculación con la derecha (Córdova, 2014), donde los evangélicos son una fuerza política importante en países como: Guatemala, Brasil, Colombia y, recientemente, Costa Rica.

Ya sea uno u otro el caso que se tenga presente, es necesario sondear las raíces profundas de dichos fenómenos, las cuales teológica y filosóficamente implican un giro importante en la relación del ser humano con Dios, con aquello que se percibe trascendente, valor supremo o fuente de sentido. Varios autores como Küng (1996), Buber (2003) y Taylor (2014) consideran que, en las sociedades occidentales, Dios ha dejado de ser esa realidad última, abarcadora y decisiva que religa todas las dimensiones del ser humano, aquello que el historiador católico Bernard McGinn (1991) llegó a denominar como la “consciencia de la presencia de Dios” dentro de la tradición mística cristiana. Como lo afirma Taylor (2014), al darse los procesos de secularización en Occidente y transformarse las formas de organización social, en muchos casos Dios ha llegado a ser convertido en objeto de espiritualidades construidas y vivenciadas desde y en función del individuo, desde sus preferencias e inclinaciones personales.

No necesariamente es ya la experiencia o la consciencia de una Presencia que interpela o desinstala desde el amor, desde el compromiso con los otros, así como lo testimonian profetas y místicos, experiencia que también es mediatizada por las nociones de autoridad, colegialidad y tradición que, por ejemplo, se hallan en las iglesias históricas, principalmente la Iglesia Católica. Este giro es fundamental para comprender la perentoria relativización de tradiciones religiosas institucionalizadas por un extremo, mientras que, por otro, están la rigidez y el fundamentalismo en que incurren algunos sectores dentro de dichas tradiciones para preservarse ante

tal escenario social. Tradiciones religiosas que, vale decirlo, no son homogéneas en cuanto a la manera de expresar y vivir lo religioso. Pero sí es cierto que dicha privatización de la experiencia religiosa ha conllevado a que también lo espiritual y lo moral se desliguen no sólo de las instituciones y tradiciones religiosas, sino también de realidades sociales marcadas por: la violencia, la injusticia, la discriminación y demás prácticas deshumanizantes; realidades que interpelan y demandan una respuesta ética, práctica y solidaria, pero que no siempre se da.

La distinción entre “católicos practicantes” y “católicos no-practicantes” que se asoma en las encuestas mencionadas, entre quienes practican el cristianismo católico y aquellos que no lo practican, es una consecuencia de este giro, y ha cobrado fuerza tanto en el imaginario social como en el académico, por lo cual será el objeto de las reflexiones del presente artículo. Vale enfatizar que es una distinción que por sí sola es ambigua y discutible no sólo en el nivel teológico, sino en el nivel práctico, pues dificulta la comprensión de lo que significa ser católico y deja muchas preguntas abiertas, por ejemplo: ¿qué diferencia, en última instancia, a un católico practicante de un no-practicante? ¿qué es lo distintivo del catolicismo? ¿qué se entiende por practicar o no practicar una religión? ¿cuáles son los fundamentos antropológicos, filosóficos y teológicos de estas reconfiguraciones en la experiencia de fe?

Sin embargo, es también una distinción que al mismo tiempo refleja de forma muy transparente la situación existencial del

ser humano contemporáneo, alérgico a lo religioso, pero al mismo tiempo huérfano de contenido, sediento de trascendencia, de participar de una realidad que integre todo su devenir en el mundo contemporáneo, un mundo pobre en referentes axiomáticos, líquido como lo afirmó Bauman (2003) en su momento. El ser humano se encuentra a sí mismo como un ser contingente, sujeto al sigiloso embate de las leyes físicas que todo lo transforman en mortalidad, pero que desde la Teología católica es también un ser en el que lo inmanente se encuentra con lo trascendente, un ser arrojado a la tierra misma: cuerpo, alma y espíritu, amasijo de impulsos, fragilidades y anhelos, de sublimidades y perversidades; polvo y ceniza a lo largo de su devenir histórico, y desde los cuales aprende a forjarse en una fe que ante todo es una profunda experiencia de adhesión incondicional al Dios inefable. Dios que, como afirmó San Agustín (trad. en 2010): “...estabas más dentro de mí que mi más profunda interioridad y por encima de lo más alto a lo que podía yo llegar.” (p. 198)

La intención, entonces, es intentar dilucidar la presente situación desde la Teología católica como un signo de los tiempos, un dato de la realidad sobre el cual son muchas las posibilidades de construir nuevas vías de acceso al misterio de la condición humana, imagen del misterio de Dios revelado en Jesucristo, como lo llegó a afirmar en su momento el Concilio Vaticano II en la *Constitución Dogmática Dei Verbum*.

Católicos no-practicantes: de la des-institucionalización a la institucionalización de la desidia.

Según un término popularizado sobre todo en las encuestas e investigaciones de las ciencias sociales, un católico no-practicante es, por lo general, una persona que fue bautizada por la Iglesia, se considera a sí misma como católica, pero no “practica” el catolicismo. Sería tentador concluir de manera simplista que el “no-practicante” no vive conforme con lo que cree, abarcando de un solo plumazo el conjunto de la vida de una persona; pero median aquí muchas situaciones e historias personales que es necesario tener presentes antes de emitir un criterio medianamente sensato. Empero, sí puede considerarse que ese “no practicar” implica que no se vive según la totalidad de los principios que constituyen la fe católica, es decir, no hay una integración del sujeto a todas las dimensiones de esa totalidad, y esa totalidad por su parte, no ha sido apropiada de manera significativa.

Ya sea por desinterés, desconocimiento, o por mantener una “espiritualidad católica” personalizada -lo cual es algo cada vez más frecuente-, existe una amplísima variedad de motivos detrás de esta situación, pero en todos ellos predomina una decisión voluntaria de no religar, ni vivir conforme con dicha totalidad de lo que se llama el *depositum fidei*, el depósito de la fe o el tesoro de la Revelación divina en Jesucristo, contenido en la Sagrada Escritura y la Tradición apostólica, las cuales se relacionan mutuamente, y son interpretados por el Magisterio de la Iglesia. En la *Constitución Dogmática Dei Verbum*,

promulgada en el Concilio Vaticano II, se reafirma de la siguiente manera:

La Tradición y la Escritura constituyen, pues, un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia; fiel a este depósito todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los apóstoles y la comunión, persevera constante en la fracción del pan y en la oración, de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida. Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. (Pablo VI, 1965, p. 80)

Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio son, de tal manera, los tres pilares fundamentales que en el catolicismo forman la vida de fe, pero es justo aquí donde se entra en el campo de las relativizaciones y las múltiples variables que adquiere el fenómeno de los “no-practicantes”. Puede suceder que la persona haya sido bautizada, haya mantenido durante temprana edad una vida activa en la Iglesia, al participar de grupos, asistir a la misa de manera regular, recibir los otros sacramentos como la confesión, la comunión e incluso la confirmación hasta la adolescencia, pero por multiplicidad de motivos, se da luego un alejamiento de la Iglesia durante esta etapa de la vida, cargada de crisis y dilemas en lo que respecta a la construcción de la identidad, la visión de mundo y la definición de las prioridades y los proyectos personales.

En otros casos, puede tratarse de personas que sólo fueron bautizadas, recibieron uno u otro sacramento, pero por diversas circunstancias se dio un alejamiento; sin embargo, la influencia familiar fue un factor de peso, ya sea para la formación moral y religiosa, o bien como una fuente de conflictos; la variedad de posibles situaciones es muy extensa para discutirla a profundidad en el presente artículo. Cada persona puede vislumbrarlas, tener conocimiento de estas en otros, o bien haberla vivido o estar viviéndolas; es una situación que más allá de sus implicaciones en el Derecho Canónico o en el conjunto de la doctrina católica, remite a una realidad profundamente humana, a la dinámica de la experiencia religiosa, al espacio silencioso de la intimidad y, en última instancia, a cómo ser y estar en el mundo.

Existen muchas historias de vida cargadas de sufrimiento, incertidumbre y hastío existencial, tan comunes en las sociedades contemporáneas, por lo cual es algo que la Teología católica necesita abordar con una visión integral, movida no tanto por un celo apologético, sino por una auténtica experiencia de fe cuyas raíces nazcan de los principios evangélicos que conforman la doctrina católica. Este ha sido el distintivo teológico del Papa Francisco: la misericordia, una comprensión teológica crítico-constructiva que se plasma tanto en varios pronunciamientos y documentos, como en su accionar pastoral.

En resumen, puede entreverse que todas estas situaciones tienen un común denominador: el católico no-practicante es un sujeto que se considera a sí mismo católico, pero por una gran variedad de motivos

mantiene un alejamiento, una distancia y hasta una desidia hacia la vida eclesial y el involucramiento en las distintas actividades que conforman la vida religiosa, principalmente la asistencia regular a la misa y, sobre todo, la participación y profundización en el misterio de la Eucaristía, lo cual es fundamental en el catolicismo, como se verá más adelante. Otra característica distintiva es el rechazo de unas u otras doctrinas, dogmas y ritos de la Iglesia Católica; muy frecuente es también el rechazo y no identificación con la postura de la Iglesia en temas polémicos en el panorama sociopolítico latinoamericano, como el aborto y la eutanasia; o bien en aspectos de moral sexual como el uso de anticonceptivos, las relaciones sexuales prematrimoniales y el celibato, entre otros. Pero esta discrepancia también se da en temas doctrinales y teológicos como el rechazo o relativización de uno o varios sacramentos, principalmente la Confesión o el Matrimonio, o bien el cuestionamiento de los dogmas, como la Infallibilidad papal, la Inmaculada concepción de la Virgen María, y otros.

A este respecto, resulta interesante lo mencionado por Fuentes (2015) en un reciente estudio sociológico sobre creencias religiosas en Costa Rica, en el cual se afirma que en los católicos no-practicantes se encuentra una serie de características como la desvinculación institucional, la selección a conveniencia de las creencias que les resultan más significativas y, a veces, el acercamiento a grupos religiosos no-católicos o no-cristianos. La asistencia a misa en ocasiones especiales como: bautismos, matrimonios o funerales, los acercaría en el nivel de conducta al “católico cultural”, con la diferencia de que

los católicos culturales no necesariamente se consideran católicos, pueden incluso no ser cristianos del todo, pero como se mencionó anteriormente, son personas que han crecido y se desenvuelven en sociedades latinoamericanas culturalmente católicas.

Existe también un distanciamiento de la Iglesia y de la participación en la liturgia que es, por lo general, admitido, ya que según Fuentes (2015): “Las personas católicas no practicantes asumen abiertamente que se encuentran divorciadas de la institucionalidad católica, cuyos rituales devienen para estas personas básicamente un compromiso social o familiar.” (p. 77) La situación no es muy distinta en otras latitudes de América Latina e incluso España, donde Duch (2012) afirma que, a raíz de los cambios sociales tan acelerados en Occidente, la gente se ha vuelto incapaz de identificar y experimentar lo religioso por medio del antiquísimo y sofisticado lenguaje que muchas veces se emplea en las tradiciones religiosas institucionalizadas. Habría entonces un desencuentro entre lenguajes para entender la vida, para significar realidades como: el amor, la sexualidad, el cuerpo, el mal, la muerte y la trascendencia; es un desencuentro entre el lenguaje que la doctrina y la jerarquía de la Iglesia Católica emplean en su vida litúrgica, eclesial, en sus documentos, y el lenguaje que sus fieles y las personas en general utilizan para significar sus experiencias en un mundo cambiante.

Prini (2003), por su parte y desde el contexto italiano, considera que a raíz de la falta de implementación del *aggiornamento* o la “puesta al día” de la Iglesia impulsada por el Papa San Juan XXIII

durante el Concilio Vaticano II, se ha dado una progresiva incapacidad de confrontar la dos veces milenaria fe católica con los “resultados doctrinales y metodológicos de las ciencias antropológicas de hoy” (p. 11). Lo anterior ha suscitado una dificultad para comprender lo que el filósofo italiano llama el “carácter en esencia intersubjetivo de la comunicación” (p. 11). La fe católica es ante todo una experiencia vital, donde se da también una mutua interrelación entre lo experiencial, lo comunitario y lo doctrinal-litúrgico, pero las estructuras lingüísticas, teológicas y de significado con que se ha desarrollado a lo largo de los siglos se están encontrando hoy en día con importantes dificultades para ser apropiadas por las personas.

Considerado lo anterior, podría plantearse la pregunta, ¿han venido a surgir entonces dos formas de ser católico(a)? La respuesta a esta pregunta es tan amplia, y compleja. Desde el acervo de la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio eclesiástico como la Teología católica, la respuesta es rotunda como negativa. No existe ni siquiera tal diferenciación, ambos términos son constructos artificiosos propios de la época actual, pero es más un “no” crítico hacia la relativización y confusión que pueden causar ambos adjetivos, sobre todo el de “no-practicante”. Por otra parte, la respuesta es también afirmativa -al menos en principio- en cuanto que, según la tradición y doctrina de la Iglesia, todo bautizado, al ser incorporado a Cristo mediante dicho sacramento, lleva en sí “un sello espiritual indeleble” (p. 360), como lo afirma el famoso numeral 1272 del *Catecismo de la Iglesia Católica* (Asociación de Editores del Catecismo, 1997). Es decir, es un sello permanente;

constituye la esencia de la persona, su realidad humana, corpórea y espiritual, independientemente de las circunstancias o las decisiones personales, salvo que en la persona surja la decisión consciente de apostar formalmente de la fe católica, acto cuya realización se admite y se legisla en el Código de Derecho Canónico.

Salvo dichos casos de apostasía, todo bautizado, “practicante” como “no-practicante”, es católico, sin distinción, pues ha muerto y resucitado con Cristo (Romanos 6:4-5) y forma parte de su cuerpo místico que es la Iglesia; es la realidad espiritual y experiencial que da sentido al bautismo. En este sentido, el adjetivo “practicante” es el único de los dos que describiría de manera terminológica y doctrinalmente coherente lo que significa ser católico. En otras palabras, es redundante. Sin embargo, es importante tener presente que el catolicismo no se reduce a una cuestión legalista o puramente doctrinal; es primordialmente una experiencia de fe que abarca la totalidad de la persona, permea la historia personal y la sensibilidad emocional, pues si se piensa desde su contraparte, es justamente a partir de una serie de experiencias particulares y significativas en lo emocional que muchos católicos no-practicantes han llegado a autodefinirse así.

Una posible respuesta a la pregunta ha sido la de considerar a los católicos no-practicantes como otra forma de catolicismo, uno des-institucionalizado y adaptado a las inclinaciones personales, a la concepción de mundo de la persona. El problema con esta interpretación es que, válida a priori el fenómeno como tal, sin profundizar en sus dimensiones históricas,

sociales, religiosas y teológicas. Tal noción de un “catolicismo des-institucionalizado” no se halla en la Teología católica, ni tiene sentido teológico, pues es un constructo que toma como válida la ruptura del vínculo entre la experiencia de fe de la persona y su participación en la Iglesia no sólo personal, sino institucional, litúrgica, comunitaria, doctrinal y moral (González de Cardedal, 2015); integralidad que en la cosmovisión católica es reflejo de la comunión celestial. Más bien se puede vislumbrar aquí otra característica distintiva del “no-practicante”, como la entronización del individuo, de la valoración subjetiva, por encima de las otras dimensiones que conforman la fe católica.

Sin embargo, no se niega que exista dicha des-institucionalización entre muchos católicos; ésta, de hecho, tiene antecedentes históricos en una pluralidad de movimientos religiosos de protesta, reforma y hasta cisma en la Iglesia Católica, cuyos desenlaces han sido tan variados como enriquecedores para la reflexión histórico-teológica. La des-institucionalización es, por tanto, palpable, se puede constatar, pero más bien podría afirmarse que es uno de los síntomas de la relación crítica y ambivalente que la Iglesia Católica ha venido manteniendo con el mundo desde los inicios de la Modernidad, sobre todo si se toman en cuenta las aceleradas transformaciones históricas, sociales, políticas y culturales en Occidente a las que ya se ha hecho alusión. El ya mencionado Concilio Vaticano II, celebrado de 1962 a 1965, es el mejor ejemplo del intento de la Iglesia en el siglo XX por replantear una relación que desde el siglo XVI se encontraba notablemente agriada, buscando así trazar

su postura de una manera más constructiva, tanto al interior de sus comunidades de fe como al exterior con las sociedades, lo cual -y en cierta discrepancia con Prini (2003)- todavía se encuentra en desarrollo.

De acuerdo con esta última característica, como lo es la entronización del individuo, resulta interesante notar que los “no-practicantes” en América Latina reflejan en muchas formas la situación de los “no-practicantes” en Norteamérica y Europa. Duch (2012) afirma que a partir de las Reformas protestantes del siglo XVI, emerge un sujeto religioso y político que es individualista e intimista, el cual se contrapondría al “nosotros colectivo” (p. 36), todavía vigente en el catolicismo. Esto implicaría considerar que en los “no-practicantes” se da un conflicto de origen sociohistórico y cultural que ha repercutido en el sujeto mismo: la colisión entre un sujeto individualizado moderno y un sujeto colectivo premoderno, este último perteneciente a un “nosotros” comunitario e institucional inserto en una tradición religiosa que ha sido puesta en cuestión, situación europea que América Latina ha reproducido de manera progresiva, pero a la vez diferenciada, puesto que se daría en la región lo que Beriain (2002) en su momento llamó “modernidades múltiples”, es decir, en América Latina no se daría una Modernidad homogénea y “omnipresente”, sino la coexistencia de varias formas de modernidad, muchas veces al interior de las mismas sociedades, las cuales por momentos se convierten en el escenario del enfrentamiento entre sectores sociales con una visión de mundo premoderna, y sectores sociales con visiones de mundo que podrían considerarse modernas e

incluso posmodernas. ¿Se daría en el mismo sujeto esta coexistencia -a veces conflictiva- de “modernidades múltiples”? Es una pregunta que vale la pena mantener en la reflexión.

¿Del “no-practicante” al “practicante”? El sentido eucarístico y la búsqueda de la pertenencia

En el fenómeno de los “católicos no-practicantes” se aprecia cómo la vivencia de lo religioso ha experimentado transformaciones importantes en Occidente, de las cuales América Latina participa tanto por el sustrato religioso católico de las antiguas sociedades coloniales, como por el fenómeno actual de la globalización. Duch (2012) plantea muy atinadamente que uno de los principales cambios está en que lo religioso tiende a vivirse de forma menos vinculada a la tríada institución-comunidad-tradición religiosa, con el predominio de una concepción y vivencia más individualistas cuya tendencia es des-vincularse.

Esto último en América Latina se observaría con ciertas variaciones, pues el traslado de muchos católicos a otras iglesias cristianas demostraría que sigue vigente un fuerte deseo de pertenencia a comunidades religiosas, pero que ofrecen otro tipo de experiencias de culto, más centradas en el individuo, como cargadas de estímulos audiovisuales que propicien una experiencia emocionalmente intensa, pero individualmente compartida, por paradójico que pudiera resultar; estilo de culto que es característico de muchas iglesias evangélicas y neo-pentecostales. De hecho, y según el estudio del Pew Research (2014), los dos principales motivos esgrimidos por

los fieles que dejaron la Iglesia Católica para unirse a iglesias protestantes fueron precisamente la búsqueda de una “conexión personal con Dios” (p. 4) y el hecho de que “disfrutaban el estilo de culto de la nueva iglesia” (p. 4). A este respecto, Cipriani (2015) considera que, en varias regiones de América Latina, el catolicismo se ha convertido en una “religión difusa”:

Una vez más, una religión difusa otorga a otra forma religiosa - que atrae creyentes en tránsito - mayor consistencia numérica y visibilidad social. Sin embargo, en el fondo permanecerá casi siempre la fuerza y la contundencia de una socialización primaria que ofrece los primeros valores básicos, que permanecen activos, no en modo superficial sino arraigados y que posiblemente resurjan en momentos críticos, problemáticos, cuando estén en juego asuntos de gran importancia. (p. 270)

Habría una transmutación de muchos “católicos no-practicantes” a “protestantes practicantes” -si se quiere jugar con los términos- lo cual demuestra que no es un fenómeno en el que lo religioso esté desapareciendo, como algunos sectores militantes del laicismo latinoamericano quisieran proclamar.

¿Qué repercusiones tiene esto para la Iglesia y la Teología católicas? Su abordaje se encuentra en curso, pero son tanto un problema eclesiológico y pastoral, como una oportunidad histórica para la reflexión y la práctica teológicas desde el catolicismo: se trata de reconocer los signos de los tiempos. El acento o la piedra angular de la vivencia religiosa no está ya en lo teocéntrico -como todavía lo mantiene la

mayor parte de la tradición católica- sino en lo antropocéntrico, como lo imponen de facto las aceleradas transformaciones sociales y culturales iniciadas a partir de la Modernidad. Emerge, así, una oscilación entre uno u otro paradigma, los cuales no son mutuamente excluyentes, sino que tiende a haber trasposiciones de uno a otro. Es lo que algunos como Zuccaro (2007) enfatizan desde la relación entre una ética cristiana y una ética laica, los fines últimos y comunes a los que cada una aspira, lo cual atañe a las preguntas fundacionales, a las preguntas definitivas, especialmente en lo que concierne al cada vez más polémico concepto de “verdad”:

La verdad de la persona no puede cambiar de manera arbitraria ni a causa de la existencia de Dios, ni a causa de su no existencia. Esto quiere decir que existe una verdad única de la persona y, por tanto, una continuidad entre el ejercicio de la razón laica que busca sinceramente esta moral y su interpretación a la luz de la fe cristiana. (Zuccaro, 2007, p. 68)

El fenómeno de los católicos no-practicantes puede entenderse desde la pregunta por el sentido de la condición humana, objeto también de la pregunta religiosa, cuya actualidad es tangible, pues en el ámbito público occidental se ha convertido en una fuente continua de discusiones y conflictos. América Latina viene siendo testigo de una ya consolidada tendencia en Norteamérica y Europa: afloran nuevas y hasta exóticas reconfiguraciones de lo religioso que buscan responder a esta búsqueda de sentido y chocan tan fragmentarias e hiperplurales cosmovisiones modernas con una cosmovisión católica que, en sí, tampoco

es absolutamente homogénea. Existe una pluralidad al interior del catolicismo, pero siguiendo el espíritu de Vaticano II, dicha pluralidad no atañe a cuestiones de fondo, dogmáticas, sino a cuestiones de forma, litúrgicas, devocionales, simbólicas, inclusive estéticas, si se admite el término, es decir, a la manera de expresar y vivir aquello que es fundamental y distintivo de la fe cristiana: en cómo se comunica aquello que es esencial. Es la imperecedera tensión entre el espíritu y la letra que los padres conciliares intentaron resolver.

El catolicismo aún sostiene, basándose en el hecho de la Revelación divina en la persona de Jesucristo, una perennidad teológica que es problemática para la mentalidad contemporánea. El gran teólogo católico del siglo XIX John Henry Newman llegó a expresar que dicha Revelación es para el cristianismo una realidad actualizada, asumida y comprendida de manera evolutiva por la Tradición, en lo que él llamó la Teoría del desarrollo de la doctrina (Newman, 1887). Es decir, los contenidos de la Revelación, si bien manifestados una vez y para siempre en el transcurso del espacio-tiempo, en tanto trascendentes, no pueden ser comprendidos de manera total por las generaciones subsiguientes. Mantienen una profunda impronta, la cual ha sido asumida en la Tradición de manera paulatina por las sucesivas generaciones, requiriendo ser renovadas y vueltas a vivir desde las necesidades de cada contexto histórico. La Tradición está viva, en constante evolución a partir de un núcleo originario como la Revelación. No está de más decir que lo anterior es un planteamiento conflictivo para la mentalidad contemporánea, en especial la idea de que existan realidades

o verdades sustanciales que trasciendan las fronteras del individuo, su sociedad y cultura, pero no cabe olvidar que Newman fue justamente uno de los precursores intelectuales del Concilio Vaticano II, proyecto que continúa en desarrollo.

Siguiendo este camino, es donde emerge para el catolicismo -en este caso en América Latina- la necesaria recuperación de lo que podría denominarse como el sentido eucarístico de la vida, el cual fundamenta e inspira todas las demás dimensiones de la fe católica. Tal y como se mencionó anteriormente, tanto en la “observancia religiosa” del Pew Research (2014) como en la “práctica religiosa” del Latinobarómetro (2014), destaca la importancia que posee en el catolicismo, la participación y, sobre todo, la vivencia de la misa. De las primeras variables que los investigadores analizan -a veces en una forma tentadoramente simplista- es la frecuencia con que sus fieles asisten a la misa, sobre todo los domingos. Y ello no es casualidad: de la participación e involucramiento en la misa puede una persona inicialmente hacerse una idea de la vitalidad y dinamismo de la Iglesia Católica en una región o país. Se afirma que inicialmente, puesto que no es el único aspecto por medio del cual puede comprenderse el catolicismo, pero cierto es que la Eucaristía posee el lugar fundamental por excelencia no sólo en el catolicismo, sino también en el cristianismo ortodoxo y en varias iglesias orientales, siendo por ello uno de los principales puntos de encuentro ecuménico que se vienen impulsando desde el Concilio Vaticano II.

La Eucaristía es “fuente y culmen de toda la vida cristiana”, como lo afirma la

Constitución Dogmática Lumen Gentium, donde también es “la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza”, como lo expresa la *Constitución Sacrosantum Concilium*. Gesteira (2006) afirma cómo la Eucaristía es el *sacramentum princeps* y, empleando una evocativa metáfora, afirma cómo el sacramento eucarístico es aquel del cual “brotan” y al cual “retornan” todos los demás sacramentos:

El sacramento primordial está constituido, por tanto, por Cristo-Iglesia-eucaristía como un todo o una unidad indisoluble. O, en otras palabras, el sacramento fundamental es el cuerpo de Cristo, que abarca, por una parte, al Señor como cabeza, y por otra, a su cuerpo, a la vez eclesial y eucarístico. (p. 661)

La lejanía o poca identificación con la liturgia en el católico no-practicante, pero incluso en el católico practicante, se traduce inevitablemente en un alejamiento de la comunión eucarística, experiencia mística por excelencia en la tradición cristiana, quedando, así, desprovista de un sentido integrador toda la vivencia de la fe y los elementos que la componen. Este es uno de los motivos por los cuales el binomio “practicante/no-practicante” es tanto ambiguo como periférico para describir y comprender la relación de un católico con lo eucarístico, pues no es una cuestión de blanco/negro, sino del vínculo y su profundidad y en qué medida este permea todas las áreas de la vida de una persona.

Considerado lo anterior, se aprecia cómo la Eucaristía remite a un paradigma teocéntrico, a una forma de ser y estar que se mantiene en relación con la gratuidad del amor

Divino, realidad misteriosa como le llamaría el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (1995), una realidad que es íntima y comunitaria, capaz de re-ligar, de re-unir en la oración, en la llamada cena del Señor y en la solidaridad concreta con el otro. Lo anterior es justamente lo opuesto a la tendencia contemporánea, posmoderna, la cual se halla centrada en el individuo, cada vez más desvinculado de los otros, cuyas inclinaciones y preferencias en el imaginario distópico de la globalización neoliberal, se supone, son satisfechas por el mercado. La comunión eucarística es un referente crítico hacia aquello que es insolidario e inhumano en la sociedad contemporánea, pero también hacia la misma Iglesia en cuanto institución y comunidad de seres humanos propensos a lo que Ricoeur (2004) llamó la falibilidad, la posibilidad, inscrita en la misma condición humana, de incurrir en el mal, y en una perspectiva teológica, de romper esa comunión.

Uno de los que mejor expresa este paradigma es San Juan de la Cruz, el cual al mismo tiempo está considerado entre los más grandes místicos de la tradición católica, quien, en el *Cántico* espiritual, lo expresa vívidamente: “¿Adónde te escondiste, Amado, ¿y me dejaste con gemido? Como el ciervo huiste habiéndome herido; salí tras ti clamando y eras ido.” (Trad. en 1992, p. 5). El verso del místico carmelita, como muchos otros provenientes de su pluma, son un reflejo límpido de la mentalidad católica como también del núcleo de la pregunta religiosa, que a su vez es la pregunta por la condición humana, en última instancia rodeada en el misterio, en un imponderable silencio. Dios es Aquel que hiere las conformidades, el

que desajusta las falsas seguridades que provee una sociedad del espectáculo y del consumo, el que se esconde (Isaías 45:15), el que invita a cruzar la puerta estrecha (Mateo 7:13-14).

Constituido por lo que Duch (2012) llamaría el contraste entre la trascendencia divina y la insuperable imperfección del ser humano y su mundo, se agrega también que el ser humano es aquel ser contingente, que sale clamando tras un Alguien, el absolutamente Otro que, sin embargo, ha asumido lo humano plenamente en la persona de Jesucristo. Gutiérrez (1995), cuando se refiere al lenguaje teológico, llega a llamarle la plenitud del silencio; una realidad absolutamente trascendente, pero a la vez cercana a las peripecias y dramas de lo humano:

Dios no es un problema ante el cual nos situamos impersonalmente y tratamos -e incluso disecamos- como un objeto; tampoco es un enigma, una realidad definitivamente desconocida e incomprensible. Para la Biblia, Dios es un misterio en la medida en que es un amor que todo lo envuelve, alguien que se hace presente en la historia y en el corazón de cada uno a través de un impulso vital y liberador. (p. 141)

Como lo llega a afirmar Küng (1996), lo distintivo del cristianismo es la persona de Jesucristo, en torno a la cual giran los interrogantes existenciales, los referentes axiológicos, imperecederos, idolátricos o pasajeros de las distintas épocas históricas. La centralidad en el catolicismo de la Eucaristía, como el misterio de la transubstanciación que la constituye, es el punto de encuentro entre lo humano y lo divino que

se actualiza y re-actualiza en el Cristo que se dona a sí mismo, pero al mismo tiempo es el punto equidistante entre la consciencia de la presencia de Dios y la capacidad humana para expresarla. El desencuentro entre el lenguaje empleado por la Tradición y el utilizado por las personas es reflejo de esta equidistancia, y remite también al problema de que los católicos no-practicantes -como inclusive muchas personas no-cristianas- no encuentran en su sociedad y su cultura los elementos simbólicos necesarios para vitalizar su búsqueda de sentido desde nuevas mediaciones.

Dicho sentido eucarístico de la vida cristiana no implica tampoco una desconexión de los desafíos socioculturales, políticos y éticos del mundo, no significa que el cristiano se aparta de su cotidianidad, de su red social, como de los sufrimientos y sublimidades concretas que padecen los seres humanos, sino que más bien su ser y estar en el mundo es en apertura a los otros. Su vivencia de la fe bebe de la fuente que es el encuentro eucarístico y retorna a este en búsqueda de respuestas. Es la vivencia del banquete eucarístico desde la gratuidad del amor, la celebración de la vida, la comprensión resiliente de los sufrimientos y la solidaridad; una solidaridad comprometida especialmente con aquellos sectores más vulnerables a la violencia y la exclusión en una sociedad, quienes conllevan una actuación muchas veces contracultural sobre aquellas estructuras que alimentan la injusticia (Bieritz, 1994). Uno de los teólogos que ha intentado resolver esta cuestión ha sido Torres Queiruga (2016), quien, desde un intento por “re-traducir” el cristianismo, mantiene una postura constructiva hacia los saberes modernos:

En una palabra, si ante la cuestión estructural el lenguaje religioso ha de buscar su renovación acudiendo sobre todo a los hondos recursos de la tradición bíblica, del diálogo de las religiones y de la experiencia religiosa e incluso mística, en lo que respecta al desafío cultural son principalmente las ciencias humanas las que han de ser aprovechadas (párr. 32).

La Eucaristía es, así, punto de encuentro y de quiebre que puede permitir profundizar en la comprensión del tan complejo fenómeno de los católicos no-practicantes, pues se da el desencuentro no sólo entre dos lenguajes, sino entre dos formas de concebir al ser humano y el mundo. Por ende, en el católico no-practicante se encontraría encarnado en la propia vivencia ese encuentro y desencuentro de lenguajes, entre formas de ser y estar en el mundo; entre lo eucarístico-perenne y lo secular-contemporáneo.

Algunas reflexiones finales

En su obra monumental en dos tomos, *La era secular*, Taylor (2014) plantea, entre otras cuestiones, que la fe no es ya la opción cumbre ni axiomática en las sociedades contemporáneas. Dios no es ya aquella realidad suprema e igualmente interpelante para todos los sujetos, sino una opción más en un complejo entramado de plurales estilos de vida, con el agregado de que no es la opción más viable, sino la más desafiante en sociedades donde predomina la increencia, la indiferencia ante lo religioso y lo espiritual.

Anteriormente, se discutía sobre la necesidad para la Iglesia y la Teología católicas

de abrirse a la posibilidad de discernir los signos de los tiempos, probablemente en contextos que tradicionalmente no han sido considerados sagrados. En este sentido, la entronización del individuo podría ser a la vez un signo de los tiempos para poder comprender a profundidad las aceleradas transformaciones en lo religioso que, por supuesto, han incidido e inciden entre los católicos latinoamericanos.

La dimensión personal y la experiencia interior de la fe son importantes y necesarias, pero la centralización -y por momentos absolutización- de lo subjetivo para valorar y analizar la fe en la propia vida es síntoma de este giro en la relación del ser humano con lo Divino, tema sobre el cual se ha reflexionado. Ya la *Declaración Dignitatis Humanae del Concilio Vaticano II* sobre la libertad religiosa reafirma el derecho de cada persona, en tanto dotada de raciocinio y voluntad, a buscar la verdad, dándose así un vínculo íntimo entre la libertad religiosa y la dignidad humana. El gran desafío es su interpretación y vivencia en el contexto actual, en el cual la misma Iglesia Católica, tanto en Norteamérica y Europa como en América Latina, viene experimentando un decrecimiento en el número de fieles.

De manera oportuna para la libertad y dignidad del ser humano, la fe, y lo que Newman llamó el asentimiento religioso, no son ya una realidad impuesta desde afuera como lo fueron en otros períodos de la historia, sino que la sociedad y cultura contemporáneas, en su alienante tendencia a la individualización/absolutización de lo subjetivo, abren la posibilidad para que la fe cristiana se renueve y retorne a lo que

se testimonia desde sus orígenes bíblicos: ser fruto de un encuentro entre el ser humano y el Dios que se ha manifestado a sí mismo en la persona de Jesucristo. Ser un encuentro entre el don que la fe constituye y una decisión libre y consciente de la persona, librando así al cristiano de ser un sujeto coaccionado u oprimido por el institucionalismo, el legalismo, el ritualismo y demás flagelos que corrompen la vitalidad de la experiencia interior, como de la comunidad eclesial.

La fe requiere ser también fruto de una decisión libre y consciente del sujeto, algo que ya el mismo Rahner (1984) afirmó en su momento; es algo absolutamente necesario en la presente realidad histórica. Pero desde la Teología católica se afirma también que la fe es un don divino, estableciendo así un equilibrio dinámico frente a los riesgos por el otro extremo: los de un subjetivismo irreflexivo y desvinculado de la Tradición y la comunidad. González de Cardedal (2015) es particularmente sugestivo sobre esta cuestión:

Para el cristianismo, Dios es vida personal en comunión, relación y autodonación recíproca: en suma, *vita trinitaria*. Las posibles carencias y las reales sombras de la vida cristiana deben ser corregidas por una vuelta a las verdaderas fuentes del cristianismo, no por sucedáneos o absolutizaciones de aspectos reales de la vida cristiana que no pueden ser separados del resto. (p. 35)

De esta forma y a manera crítica, se puede apreciar que la distinción entre “católicos practicantes” y “no-practicantes” es potencialmente arbitraria como superficial, pues no hace justicia ni permite profundizar en

la dinámica de un fenómeno religioso que es complejo, por la acelerada mutabilidad que muestra. ¿Podría distinguirse a cabalidad entre unos y otros católicos basando tal distinción en una serie de variables? Es discutible, pues en los avatares de la experiencia de fe hasta se pueden dar trasposiciones entre una y otra, lo cual evidencia la escasez de recursos lingüísticos, conceptuales y analíticos para entender este fenómeno, lo cual dentro del catolicismo ha venido generando una serie de cambios sociales y subjetivos en la manera de vivir la fe, que por momentos conllevan un conflicto entre el acervo histórico-teológico de la tradición y la doctrina católicas y la experiencia personal de los sujetos; dimensión de lo religioso que ha cobrado un gran peso en las sociedades contemporáneas, marcadamente individualistas.

En el católico no-practicante se constataría esa ruptura con lo institucional-sacramental, pero no necesariamente con lo comunitario, doctrinal o moral. Pueden darse varias combinaciones y he ahí, justamente, las paradojas de la cuestión, la fragmentación de la integralidad -no integrismo- a la que aspira la fe católica. De la des-institucionalización se pasa a una institucionalización de la desidia que, por lo general, conlleva la entronización cuasi-absoluta del individuo. Dios no ya como presencia, realidad y valor supremos, sino como objeto de la cambiante búsqueda de satisfacción individual, al vaivén de una sociedad de consumo que posee recursos asombrosos para inventar necesidades. ¿Se encontraría entonces en la distinción entre católicos practicantes y no-practicantes una colisión entre dos formas de religiosidad, una teocéntrica y otra

antropocéntrica, lo cual a su vez refleja las transformaciones en lo socioreligioso que viene experimentando Occidente y, por ende, América Latina? Posiblemente por ello valdría discutir más ampliamente la cuestión, siendo el presente artículo una invitación a la reflexión y la discusión. Desde la Teología católica puede afirmarse que, en última instancia, la experiencia personal de la fe no es el referente absoluto, pero es la primera piedra que cimenta la apertura consciente, reflexiva y experiencial de la persona a las otras dimensiones que constituyen la fe. Integralidad que no está exenta de conflictos y ambigüedades, pues no hay experiencia humana que esté libre de tales oscilaciones entre la incertidumbre y la certeza.

Referencias

- Asociación de Editores del Catecismo (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo.
- Asún, R. (1992). *San Juan de la Cruz: Poesía completa y comentarios en prosa*. España: Editorial Planeta.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beriain, J. (2002). Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones. *Papers* 68, 31-63. Recuperado de: <https://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n68/02102862n68p31.pdf>
- Bieritz, K. (1994). Eucaristía y estilo de vida. *Selecciones de Teología* 33(132). Recuperado de: <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol33/132/132bieritz.pdf>
- Buber, M. (2003). *Eclipse de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Cipriani, R. (2015). Religión difusa en América Latina. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 25(44), 269-278. Recuperado de: www.redalyc.org/articulo.oa?id=387242262011
- Córdova, J. (2014). Viejas y nuevas derechas religiosas: Los evangélicos como factor político. *Nueva sociedad* 254, 112-123. Recuperado de: <http://132.248.9.34/hevila/Nueva-sociedad/2014/no254/11.pdf>
- Corporación Latinobarómetro (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Santiago de Chile. Recuperado de: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShowMore>.
- Duch, L. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
- Fuentes, L. (2015). *La tibieza de quien peca y reza: Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. San José: Editorial Sebila.
- Gesteira, M. (2006). *Eucaristía: Misterio de comunión*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González de Cardedal, O. (2015). *Cristianismo y mística*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gutiérrez, G. (1995). *Lenguaje teológico: Plenitud del silencio*. Discurso pronunciado el 26 de octubre de 1995, en su incorporación como miembro de la Academia Peruana de la Lengua.
- Küng, H. (1996). *Ser cristiano*. Madrid: Editorial Trotta

- McGinn, B. (1991). *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Newman, J.H. (1887). *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Sexta edición. CreateSpaceIndependent Publishing Platform.
- Pablo VI. Vaticano II. *Constitución dogmática Dei Verbum. Sobre la Divina Revelación*. 18 de noviembre de 1965. En Pía Sociedad de San Pablo (1985). *Concilio Vaticano II: Documentos completos*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Pew Research Center (2014). *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*. Recuperado de: <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Prini, P. (2003). *El cisma soterrado: El mensaje cristiano, la sociedad y moderna y la Iglesia Católica*. Valencia: Pre-textos.
- Rahner, K. (1984). Ser cristiano en la Iglesia del futuro. *Selecciones de Teología* 84(21), 65-67. Recuperado de: <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol21/84/084rahner.pdf>
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- San Agustín (s.f.). *Confesiones*. (Traducido en 2010). Madrid: Editorial Gredos.
- Sociedad Bíblica Católica Internacional (1995). *La Biblia: Versión latinoamericana*. Madrid: Editorial Verbo Divino.
- Taylor, C. (2014). *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Torres Queiruga, A. (2016). El lenguaje religioso: desmitologización y cambio cultural. *Revista electrónica latinoamericana de Teología* 447. Recuperado de: <http://servicioskoiononia.org/relat/447.htm>
- Zuccaro, C. (2007). Ética católica y ética laica. *Selecciones de Teología* 48(189), 59-70. Recuperado de: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol48/189/189_zuccaro.pdf



Universidades y los dilemas de la calidad educativa en el contexto de la globalización

Universities and the dilemmas of educational quality in the context of globalization

Danny Guzmán Esquivel

Poder Judicial República de Costa Rica
dguzmane@poder-judicial.go.cr

Resumen

El progresivo debilitamiento del poder estatal en Latinoamérica nos ha dirigido a tiempos de crisis en los cuales la constante presión de los poderes en el nivel global ha obligado a los gobiernos a plantearse situaciones tales como la apertura de los mercados y con esto el quebrantamiento de aquellas instituciones encargadas de velar por el bien social. Inmersos en un sistema capitalista avanzado que opaca y transforma la realidad de forma constante, vemos cómo el campo educativo no escapa a dichas circunstancias, lo que afecta no solo su estructura, sino también su razón de ser y su direccionamiento. En razón de esto, podríamos pensar en una educación que en vez de impulsar la integración del sujeto a un sistema busque la emancipación del ser humano, pero no en términos de industria y capital, sino que apunte a la emancipación del ser humano en el desarrollo de sus gustos y capacidades y lo lleve de la mano a nuevas alternativas.

Palabras claves: globalización, modelos neoliberales, calidad educativa, mercados, pedagogías críticas, pedagogías decoloniales

Abstract

The progressive weakening of state in Latin America has led us to times of crisis, where the constant pressure from the powers at a global level have forced governments to consider situations such as the opening of markets and with this the breakdown of those institutions in charge to watch over the social goodness. Immersed in an advanced capitalist system that constantly obscures and transforms reality, we see how the educational field does not escape from such circumstances affecting not only its structure, but also its direction. Because of this, we could think of an education that instead of promoting the integration of the subject to a system, looks for the emancipation of the human being, but not in terms of industry and capital, but aim at the emancipation of the human being towards the development of their tastes and abilities, leading us to new alternatives.

Keywords: globalization, neoliberal models, educational quality, markets, critical pedagogies, decolonial pedagogies

Introducción

Es casi inevitable echar un vistazo atrás en nuestra historia, reflexionar sobre aquellos acontecimientos históricos que fueron la antesala de lo que hoy llamamos modernización; y es que a pesar de que este sea un concepto amplio y con un sinnúmero de variables por estudiar, lo cierto es que a partir de este nos hemos cruzado con dificultades que todavía hoy nos cuesta sobrellevar, desde problemáticas ambientales hasta las de orden social en el que nuestro sistema económico ha llevado buena parte de la responsabilidad como transformador de las prácticas y modos de pensamiento en el quehacer humano.

Estas nuevas prácticas y modos de pensamiento han infiltrado prácticamente cualquier aspecto de la vida, han convertido nuestros dilemas existenciales en algo más que laberintos filosóficos sin salida y han

guiado las posibles respuestas más bien hacia un asunto de obediencia a las reglas impuestas a modo de sobrevivencia, siendo la adhesión al sistema económico imperante la única razón de ser y existir, convirtiéndose estos últimos en el centro de nuestros problemas existenciales.

El tema de la educación no escapa en lo absoluto a estos dilemas; por el contrario, la educación superior, como se verá más adelante, es uno de los pilares con el que el sistema capitalista opera. Los centros educativos superiores (públicos, generalmente) se han proyectado tradicionalmente como aquellas trincheras de resistencias donde se fomenta el pensamiento crítico y se formulan propuestas para apaciguar el avance brutal y arrasador del capitalismo. Así, se cuestionará el papel que juegan estos en virtud de los viejos roles propiciadores de transformaciones, donde parece que en determinados momentos la lucha comienza a

extinguirse al mismo tiempo que se cede progresivamente a las exigencias de los mercados neoliberales. Desde este punto es donde salta a la luz la discusión que mayormente ocupará este escrito que es la calidad educativa y el curso que esta ha venido tomando en los últimos años.

Si bien definir el término de calidad educativa resulta un tema de amplia envergadura, para efectos de este estudio se intentará partir desde aquellos elementos fundantes que van desde el surgimiento del mismo concepto en la educación hasta sus efectos y, por supuesto, sus transformaciones dentro de los diferentes contextos que vamos atravesando. A todo esto, en el apartado final se tocará la temática acerca de las posibles alternativas que tenemos para afrontar las problemáticas surgidas gracias a estas nuevas concepciones de calidad educativa desde nuestra región Latinoamericana y las propuestas que se han comenzado a formular.

La globalización y los modelos neoliberales como generadores de nuevos modos de vida

Los procesos de globalización y la implementación de políticas neoliberales han conllevado a una serie de cambios a lo largo y ancho del globo, no es posible pensar en estos procesos sin percatarnos de sus largos alcances en nuestras vidas afectando o modificando cualquier colectivo sin importar su posición geográfica, creencias o costumbres en general. Posterior a la caída de diversos grupos de izquierda que culminarían con la declive definitivo del bloque soviético (URRSS), una frase se popularizó a gran escala llevando dentro de sí, fuertes

consecuencias que no hemos sido capaces de sobrellevar: *el fin de la historia*.

No es posible acabar con la historia, ni tan siquiera entender y analizar nuestros procesos de vida sin verlos en dicha retrospectiva, hay quien dice que “los tiempos pasados son siempre mejores”, ya que siempre sentimos un anhelo de lo ya vivido, aunque evidentemente somos algo más, somos presente, futuro y pasado, nuestra existencia y nuestras acciones tal como lo presenta el materialismo dialéctico, están siempre interconectadas por nuestra historia, lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos, relaciones, dinámicas y acontecimientos que se den dentro de estos planos de existencia. No obstante, el llamado fin de la historia intentaría condenarnos al olvido, a despojarnos de lo que somos, de lo que nos formó, la posibilidad de crear proyectos de sociedad alternativos a los impuestos, por lo contrario, el fin de la historia se nos implantaría como la supresión de nuestro pasado para imbuirnos completamente en una causa única, la causa del capital, donde la única posibilidad de sobrevivir se ha convertido en alinearse a las filas de la explotación del hombre por el hombre en un sistema donde la mala distribución de la riqueza es una de las principales fuentes de miseria para algunos, y para otros el boleto sin retorno para una vida de excesos y lujos desmedidos.

Como ya sabemos, buena parte de las herramientas del neoliberalismo consisten en ir quitándole presencia y potestad al aparato estatal, ya sea de forma acelerada o paulatina, el objetivo es claro, resaltar las supuestas ineficiencias del Estado y mostrar la privatización como la única vía posible para salir de una crisis que aparte

de ser profunda y devastadora, es a su vez perpetua e inmortal. Desde nuestro contexto Latinoamericano nos resulta difícil pensar en un momento de nuestra historia en el que no hayamos estado imbuidos en algún tipo de crisis ya sea económica, política o social; siempre hemos sido territorios en los que se ha tenido que luchar constantemente, desde tiempos de la colonia para mantener nuestra autonomía, evitar el saqueo y la extracción por parte de los territorios que gozan de un poder económico y militar superior al nuestro.

“Pareciera que las representaciones colonialistas sobre América Latina fuesen generadas únicamente desde los aparatos teórico-instrumentales de los países colonialistas, lo cual dejaría intocado el problema del modo en que tales representaciones, en virtud de la dinámica misma de la globalización, son producidas también en Latinoamérica. Ciertamente, las teorías poscoloniales tienen razón al mostrar que el conocimiento científico de la modernidad se encuentra directamente vinculado con la expansión del colonialismo” (Gómez, 1998, p.13)

A este punto de la reflexión valdría la pena ponernos a pensar en aquello que nos determina, o al menos lo que pensamos que nos determina como latinoamericanos, y es aquí donde nos percatamos de que en cierta medida –sino es que en buena medida- somos una invención de los países desarrollados que al igual a como se designaron conceptos como “tercer mundo”, o “subdesarrollo”, la categorización de latinoamericanos sirve para colocarnos a priori en una posición periférica en relación al resto del mundo, Latinoamérica se

convierte en una zona geográfica relevante únicamente cuando los recursos que allí se albergan fungen a favor de los intereses del capital extranjero para el desarrollo y crecimiento de sus corporaciones.

Cuando nos referimos a la entrada de un sistema neoliberal al mismo tiempo se está pensando en todos los escenarios que estos implican, empezando con la apuesta a la empresa privada como aquella capaz de cubrir todas las necesidades de subsistencia de los seres humanos, en vista de esto, la reducción del aparato estatal, nos ha venido dejando un escenario de incertidumbre y preocupación en la medida que los ataques sistemáticos a las instituciones públicas -incluyendo las educativas- se vuelven cada vez más frecuentes y con intencionalidades cada vez más focalizadas hacia la privatización más que en su fortalecimiento interno. La fuerte oleada de empresas extranjeras que ocupan los territorios latinoamericanos han generado un porvenir ausente de una promesa de prosperidad y esperanza a nuestras condiciones de desigualdad y sobre todo, al llamado subdesarrollo al que hemos sido relegados.

Sumando estos elementos a un claro avance hacia la consolidación de cada vez más monopolios, y el traslado de las iniciativas de bien social al ámbito privado, solo nos queda ahondar un tanto más acerca de dicho contexto en el plano educativo. Para ilustrar más este punto, basta echar un vistazo a las políticas impulsadas por el Banco Mundial en el año 1996 donde se ilustra la figura del Estado como regulador del aparato educativo, refiriéndose a este como un medio “que deja poco lugar para la flexibilidad que promueve un

aprendizaje efectivo en el aula” citado en Muñoz (2006). Esta perspectiva expuesta en aquel entonces evoca un señalamiento que incita a mostrar el Estado como un obstáculo para formulación de cambios en los modelos de educación; dicho esto, no se puede negar el hecho de que el sistema educativo de nuestra región latinoamericana, continua arrastrando formas obsoletas en cuanto a la administración y gestión de la actividad educativa, sistema que no ha generado mayores esquemas de innovación en largo tiempo, al menos en el caso costarricense.

De acuerdo con lo anterior, nos acercamos a la temática de este escrito referida al contexto y las transformaciones de la educación superior en América Latina y como esto ha dado cabida a la creación de nociones de calidad distintas a las que se manejaban antes, dejando el mercado laboral como el núcleo de lo que se entiende como educación de calidad, en otras palabras, lo que se explicará más adelante es como el sentido de calidad educativa ese ha convertido en un producto prefabricado por parte de las exigencias del mercado laboral.

¿La calidad educativa: ¿un concepto raptado por parte del mercado?

De acuerdo con algunos estudiosos en el tema, entre ellos Vega (2012), la noción de calidad en el sistema educativo tiene su génesis en el ámbito empresarial, donde se sitúa el término “calidad” a la cualidad positiva de diversos objetos de uso común en la sociedad en relación con sus características de funcionamiento y duración. Posteriormente, en la década de los años 80, en tiempos en que el neoliberalismo salta

a escena, el término calidad es transferido a los servicios públicos, incluida la educación. Desde allí, surgen diversos escritos relacionados con el tema, pero no es hasta 1983 que en los Estados Unidos se publica un documento en donde se establece una Comisión Nacional de Excelencia y, con esta, la fundación de la “calidad educativa” como una política de Estado, pero se mantiene casi intacta a esa noción de calidad ligada al mundo mercantil empresarial.

Como la calidad total proviene del mundo de la gerencia, a la educación se le atribuyen los mismos atributos que se le exigen a cualquier empresa: eficiencia, rendimiento, productividad incrementada a bajo costo, satisfacción de los clientes, competitividad, eficacia, innovación, rentabilidad, éxito y excelencia... Además, se supone que alcanzar todas esas metas debe ser una responsabilidad del centro educativo, de sus directivos y profesores, todos los cuales deben ofrecer una mercancía de calidad, en abierta competencia con todos los otros centros educativos, para satisfacer los gustos de los clientes. (Vega, 2012, p. 2-3)

Como puede observarse, el planteamiento del autor sugiere de forma enfática que uno de los principales problemas de la calidad educativa radica, en principio, en que aquello que se concibe como calidad educativa es una calidad diseñada y adecuada a la exigencia de los consumidores y, por ende, a los mercados educativos. Esta condición, que pareciera tener pocos puntos de salida, nos obliga constantemente a repetir los mismos patrones en los sistemas educativos una y otra vez, realizando pequeños ajustes pero siempre en beneficio de los sistemas económicos dominantes.

La comprensión de lo que hoy es conocido como calidad educativa es producto de un proceso histórico promovido con fines específicos, en donde el auge acelerado de la ciencia y la tecnología en la era moderna dejaría, en consecuencia, la necesidad de formar cada vez más a individuos capaces de insertarse en los procesos de producción industrial, y como es de esperarse, la eficacia y la calidad educativas serían entendidas, manejadas y validadas tomando como parámetros las necesidades de la oferta y demanda de los mercados y su satisfacción en términos económicos.

De acuerdo con Vega (2012), la instauración de un principio de la calidad ya viene impregnada de un discurso ideológico basado en principios tecnocráticos que, como él mismo menciona, deja como resultado centros educativos análogos a los modos de operación de las empresas, lo que, como es de esperar, pone como objetivo la producción de capital económico. El sentido de la calidad educativa adquiere otros aspectos que han ido cobrando una importante relevancia en nuestros tiempos, aspectos que poco a poco se han ido generalizando, al punto de convertirse casi en una norma absoluta. Desde estas nociones, la estandarización de aquello que debe ser entendido como calidad educativa es visto a partir de certificaciones de calidad promovidas por agencias nacionales e internacionales, tomadas como objeto de crítica por unos, y por otros como una obligación necesaria que debe ser acatada a toda costa.

Siguiendo con el planteamiento de Vega (2012), la parametrización de la calidad educativa pasa por dos trampas intrínsecas que, como se menciona, han guiado y

configurado las nociones de calidad educativa alrededor del mundo. La primera de estas trampas descansa sobre la idea de cómo el cliente entiende la cuestión de la calidad por medio del rendimiento académico de forma cuantificada, lo que da una cierta idea de objetividad, donde se le presenta un catálogo de universidades exitosas para escoger. Esto al mismo tiempo implica que la noción de calidad educativa quede sujeta, en buena medida, a los mecanismos publicitarios, reforzando así argumentaciones tales como que la cantidad de carreras acreditadas o la cantidad de estudiantes graduados anualmente son sinónimos de una educación de calidad. Al igual que cualquier mercancía, la calidad en estos términos es transferida a las necesidades del cliente, por lo que es importante señalar que un cliente de los mercados educativos universitarios puede ser tanto un estudiante quien vive directamente la experiencia en el centro educativo o, en su defecto, los padres y familiares o, en última instancia, quien financie los costos de la educación del estudiante, quienes si no logran estar conformes con el producto adquirido optarán por otro que se adecue a sus expectativas.

La segunda de las trampas que plantea el autor se fundamenta en la idea de que la calidad educativa tal y como es predicada en nuestra era actual, es canalizada en términos de competitividad, donde se intenta cuantificar aspectos como habilidades, destrezas y competencias, resultando así lo que se puede clasificar como un “darwinismo pedagógico”, compuesto por ganadores y perdedores, depredadores y depredados en el campo de la educación. Es como sucede en las lógicas de libres mercados de

los sistemas neoliberalistas, donde la “libre competencia” es la que va definiendo progresivamente quiénes adquieren un mejor posicionamiento, sumando a otros aspectos como el prestigio -ahora sí- la calidad de empresa o industria implicada en la batalla por la búsqueda del capital.

A partir de este tópico se pueden desprender inquietantes interrogantes acerca de qué se ha venido entendiendo por calidad educativa y, sobre todo, si los parámetros estandarizados promovidos por las agencias acreditadoras son sinónimo de excelencia en la educación superior, tomando en cuenta que desde el año 2010 se decreta un artículo de ley en donde “el Estado y sus instituciones procurarán contratar personal de carreras oficialmente acreditadas”, al tomar el Sistema Nacional de Acreditación de la Educación Superior (SINAES) como una de las plataformas para promover dichas iniciativas en la gestión de la calidad educativa en Costa Rica.

Aunque pudiera entenderse que esfuerzos como los expuestos anteriormente pueden ir guiados con buenas intenciones en pro del crecimiento y el mejoramiento de la calidad educativa en todas sus dimensiones, por otro lado llama poderosamente la atención cómo estos esfuerzos son asumidos como garantías incuestionables de buenas prácticas y buenos contenidos en cuanto a educación superior se refiere, a tal punto que esto termina por ser un atractivo para algunos centros educativos que lo utilizarán como plataforma publicitaria, atribuyendo la calidad de los servicios que se prestan a un equivalente de carreras acreditadas, y lo que llama un tanto más la atención, la cantidad de estudiantes

graduados por año en estas universidades, como ya se mencionó.

Así como los buenos atributos de un fruto no pueden medirse por volumen de producción de un árbol, análogamente, la calidad educativa no puede medirse según de la cantidad de graduados que “produzca” un centro educativo, ya que esto nos remite a poner en cuestión las capacidades de responder a una demanda, mientras que la calidad educativa propiamente –a mi criterio- remite a la cantidad de herramientas teórico-metodológicas y la manera en que estas son culminadas en la praxis del quehacer profesional, que se esperaría desde una razón lógica se hallan en el proceso de formación universitaria.

Se considera esencial educar a la gente con habilidades cognitivas universales, en tanto que las funciones de socialización económica y política son decisivas para el bienestar de los individuos, comunidades y la sociedad entera. Los sistemas educativos desempeñan una función distributiva porque preparan a los individuos para sus funciones dentro de la división del trabajo; facilitan así una distribución eficiente del talento mediante la selección competitiva. (Torres, 1996, p.86)

Independientemente de si la formación de profesionales hoy en día va o no impregnada de lo que se puede denominar una calidad educativa real, es innegable que el valor de lo que puede significar “formarse profesionalmente” ha recaído en un sentido orientado especialmente a la inserción en el mercado laboral, reduciendo así las habilidades y los esfuerzos a las necesidades de este mercado. Como en algún

momento lo mencionó Karl Marx, en los modos de vida capitalista los sujetos se encuentran tan ocupados de su subsistencia que no logran desarrollar sus verdaderas capacidades; de igual manera en el campo educativo, los estudiantes que de forma previa ven la educación como un instrumento de subsistencia más que un instrumento de formación en el que se requiere de un nivel de vocación y gusto, la elección de una profesión se convierte más en una elección de bien del mercado, para el mercado, orientado como se mencionó antes, en un medio de sobrevivencia que opera a partir de la inserción y la adopción de las normas que exigen las pautas de un mundo mercantil.

Como se explicó desde un inicio, el sentido de calidad educativa fue promovido en un momento en el que el auge industrial comenzaba a arraigarse aún más en la vida social. Bajo esta noción vemos cómo aspectos propios de la industrialización como la rapidez, la eficacia y la eficiencia son trasladados al campo educativo donde sujetos(as) de estratos sociales diferentes, con aspiraciones distintas, y todavía más importante, habilidades distintas, son puestos en un espacio que si bien no denota a simple vista un campo de batalla, simbólicamente funciona como tal y reproduce, a la larga, principios de competencia que posteriormente serán recompensados empezando por los maestros hasta el mismo sistema educativo que es a final de cuentas se encargará de situar a cada estudiante en una posición mejor o peor de acuerdo con la tabla de calificaciones obtenidas; pareciera que en buena parte de los aparatos educativos del mundo, este es el único

medio por el que se pueden “medir” las capacidades de una población estudiantil.

Entonces, por un lado no resulta extraño que, en especial en los últimos años, la obsesión por la calidad haya desembocado en una retórica que la sitúa como un fin en sí misma, lo que lleva a perder de vista las múltiples dimensiones implicadas en una educación de calidad y a desconocer la atención integral y armónica de las condiciones que ella demanda. (Cruz y otros autores, 2009, p.170)

La definición de calidad educativa encierra en sí misma un complejo entramado de concepciones, muchas de las cuales tenderán a caer en el relativismo; otras tenderán a crear parámetros de medición a partir de múltiples variables como las tendencias utilizadas en las acreditaciones de las carreras universitarias. Separadamente de buscar una definición absoluta o relativista para delimitar el término calidad educativa, es importante, como lo muestra el autor citado anteriormente, no descuidar aspectos como la atención integral y armónica cuando se intenta establecer un concepto pleno al referirnos a la calidad educativa, ya que como este sostiene, la idea de calidad educativa ha recaído sobre aspectos que no necesariamente contribuyen a la construcción de un sentido integral de calidad, sumando algunos elementos como el *marketing* de algunas universidades que ven la práctica educativa dentro de un eslabón más para la generación de capital y no como espacios de formación de quienes se supone serán los que tomen las riendas de una nación.

Respuestas al modelo educativo imperante

Ya expuestos algunos de los aspectos medulares que ayudaron a confeccionar este escrito desde una perspectiva crítica y sobre todo reflexiva, es necesario pensar en las posibles alternativas que tenemos ante la corriente que comienza a arrastrar nuestro sistema educativo superior que, como se puede evidenciar, nos dirige hacia una concepción de educación dominada por la homogenización del conocimiento a fin de que aquellos sectores que poseen los medios de producción alrededor del planeta puedan contar con mano de obra al mejor precio posible para que operen las grandes corporaciones y todo lo que las rodean, al mismo tiempo que el mantenimiento del poder estatal se ve cada vez más como la opción menos viable y se formula, por el contrario, estrategias para su debilitamiento.

Por otro lado, con el paso de la modernidad y los procesos expansionistas de las grandes potencias, de manera casi inmediata nos percatamos de las imposiciones gestadas desde estas élites en donde el avance acelerado de estos sistemas ha calado fuertemente en nuestros inconscientes, tal y como lo plantean las teorías asociadas a la colonialidad del poder, la colonialidad del ser o la colonialidad del saber.

La disputa en el campo del saber implica, de forma implícita, choques en los que se pone en juego algo más que una competencia acerca de quién se encuentra más o menos cerca de alcanzar un conocimiento más válido, o quién es el primero en llegar a este; las disputas libradas en el campo del conocimiento en el contexto

de la modernidad comprenden en sí mismas un armazón complejo en el que ciertos grupos dominantes, los poseedores del conocimiento hegemónico, legitimado y empleado como una forma de conocer, han opacado otros muchos saberes, desplegando, sobre el terreno del saber, lógicas de pensamiento de corte epistémicas que han minado las posibilidades de redireccionar o, en su defecto, reconstruir el quehacer de la ciencia desde nuestras regiones, siendo la razón eurocéntrica la que sigue contando con la última palabra, mientras se comienzan a promulgar esfuerzos para hacer frente a dichas perspectivas como las pedagogías críticas o las pedagogías decoloniales.

Dadas las circunstancias actuales en las que los diferentes círculos académicos se han prestado como espacios de intercambio de ideas y ejes de acción para el cambio social, es innegable que estos mismos espacios han funcionado también como escenarios donde se han edificado “templos sagrados” que han contribuido a la tipificación de académicos como maestros absolutistas poseedores de todo conocimiento, portadores de verdades inquestionables, siendo esta realidad no muy ajena a los pensadores de corte latinoamericano, como bien lo dejan en evidencia autoras como Cusicanqui (2010), quien denomina dichos círculos académicos como un legítimo canon académico que no ha hecho más que agudizar la jerarquización de saberes en el campo de la educación, justamente porque se tiende a centralizar el quehacer académico en el incremento del capital simbólico y cultural bajo la bandera del conocimiento de

los pueblos indígenas y afrodescendientes más no en un acercamiento real con estos.

Tomando en cuenta lo anterior, se entiende como principio fundamental que las pedagogías decoloniales llevan consigo una fuerte adhesión a la interculturalidad, pensando la realidad como un todo en el que interactúan diferentes grupos sociales en los que sus visiones de mundo si bien pueden diferir unas de otras, también se considera la posibilidad de generar espacios de convergencia entre estos como la respuesta para mediar escenarios en los que se puedan superar los constructos epistemológicos perpetuados desde las academias occidentalizadas.

Desde aquí es donde las pedagogías decoloniales pretenden crear espacios de transformación donde en conjunto con la interculturalidad, se pueda no solo reconocer las otredades, sino también construir proyectos de sociedades en los que se reconozcan las diversificaciones de saberes y, con esto, la generación de conocimiento desde fuera de las imposiciones tradicionales. Pareciera que nos encontramos sumidos en una hegemonía tecnocrática y mercantil que ha reclamado como propia buena parte del quehacer académico, hecho que puede verse mayormente reflejado en el campo de la educación privada donde aquellas carreras con una mayor demanda son las que terminan ocupando lugares privilegiados.

Dentro de este panorama, pueden verse algunos esfuerzos que a pesar de no poder catalogarse como ejemplos de pedagogías críticas desde un sentido estricto, de alguna manera dentro de sus programas

reflejan un esfuerzo por acercar su pensamiento y sus valores en tal dirección. Un ejemplo puede manifestarse en programas como el de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica, donde se pone a disposición de los estudiantes conocimientos relacionados con las pedagogías críticas que buscan propiciar espacios en los que se discuta el quehacer de la educación desde una perspectiva en la que se vea el salón de clase como un lugar de construcción mutua entre profesor y estudiantes, siempre viendo la educación como una herramienta para fomentar el cambio.

La muerte de los sueños y de la utopía, una consecuencia derivada de la muerte de la Historia, supone la inmovilización de la Historia reduciendo el futuro a la permanencia del presente. El presente victorioso del neoliberalismo es el futuro al que nos adaptaremos... No basta con reconocer que el sistema actual no nos incluye a todos. Precisamente porque lo reconocemos, es necesario luchar contra esa evidencia y no adoptar la postura fatalista adoptada por ese mismo sistema... (Freire, 2012, p.159-160)

Parte del camino por recorrer para propiciar los cambios necesarios también implica una variación en las mediaciones pedagógicas que se emplean en las aulas, atenuando de esta manera alternativas que nos permitan deconstruir las viejas doctrinas eurocentristas que nos han gobernado por años; dicho de otra manera, la apuesta por nuevos modelos educativos y la regeneración del concepto de calidad educativa vendrían por la generación de espacios que nos permitan desaprender

las viejas doctrinas, comenzando así con la edificación de nuevos paradigmas en la educación superior, espacios que, como ya se ha expresado, busquen la superación de las visiones de los mercados educativos que tienen como fin la comercialización de la enseñanza como lo hace cualquier empresa encargada de prestar servicios que tienen como último fin la reproducción de relaciones entre vendedores y consumidores. Superado esto, quizá podamos encontrarnos un paso más cerca no solo de una resignificación de la educación, sino que también podríamos empezar a construir los primeros escalones que nos guíen hacia nuevas experiencias sociales capaces de transformar la realidad social.

Y es precisamente desde ese punto donde se puede comenzar a trabajar, desde nuestro propio entendimiento de la realidad social y, sobre todo de nuestro posicionamiento en contraste con lo que somos. Es posible dar cuenta de que buena parte de la aceptación de nuestras condiciones de subordinación son validadas en pro de la supremacía blanca europea donde la tradición colonial cargada de una supuesta legitimidad biologicista-religiosa termina por otorgar el derecho de explotación a las poblaciones indígenas y a las poblaciones negras que ya vendrían como población esclavizada por los conquistadores. Bajo esas condiciones es como sea crea el mito del “blanco americano” y lo que se conocería con el pasar de los años como criollos, con el fin de invisibilizar nuestros verdaderos orígenes que no son más que la confluencia de diversas culturas; justo aquí es donde puede evidenciarse uno de los principales retos de las pedagogías críticas (o en su defecto, las pedagogías

decoloniales): la tarea de autovisibilizar nuestros orígenes.

No importa si las propuestas puedan ir orientadas desde las pedagogías críticas o las pedagogías decoloniales; más allá de eso, pareciera que es más importante poner en evidencia que en el campo educativo no podemos seguir adheridos a viejas doctrinas y no en razón de su antigüedad únicamente, sino haciendo conciencia de que estas formas de “crear” y de “formar” nos están arrastrando a un abismo, el abismo de la dominación extranjera, el abismo de la imposición y la deshumanización.

Conclusiones

La discusión acerca de la calidad educativa nos remite de forma inevitable a un entramado complejo acompañado de un arrastre sociohistórico que ha sido objeto de amplias discusiones que, a fin de cuentas, despliega una serie de variantes que involucran problemas de orden económico y político donde, como se pudo evidenciar, se juega algo más que un tema de “buena calidad educativa”, o de mejoras en las herramientas pedagógicas que se emplean y, como se pudo ver a lo largo de este estudio, los juegos de intereses de poder se encuentran de forma implícita dentro de los “planes de mejora” en la educación superior.

En múltiples ocasiones se oye hablar de una necesidad de desarrollar reformas educativas, y desde esta necesidad se comienzan a discutir temas como el recorte presupuestario a la educación superior, la creación de nuevos parámetros de evaluación de los programas y así cientos de propuestas que parecieran ir en pro de

las mejoras que se requieren para una educación de calidad. También es importante destacar que ante la crisis laboral se da inicio a una “puesta de etiquetas” orientada a la clasificación de las carreras universitarias, generando así lo que puede denotarse como órdenes jerárquicos entre las distintas profesiones a partir de su cotización en los mercados, siendo los límites entre un médico y un filósofo suficientes para la colocación de uno y otro en posiciones diametralmente opuestas, y no necesariamente por sus conocimientos, sino por su poder adquisitivo.

Calidad educativa es un término ambiguo, claro está, y su definición puede incluir variables casi interminables; sin embargo, existe una necesidad que nos convoca a repensar lo que hemos estado entendiendo por calidad educativa y lo que estas concepciones están incrustando en los imaginarios sociales, así como lo que debería entenderse como desarrollo social, ya que la satisfacción personal, la vocación y el gusto por lo que se hace han venido remplazándose por una necesidad de sobrevivencia al sistema económico y la búsqueda de un estatus social y económico que no podrá alcanzarse por medio de cualquier profesión a menos que se cuente con los recursos materiales de forma previa y en demasía. Hay una necesidad de cambio, pero este cambio deberá hacerse desde las bases que componen nuestra existencia y el sentido que le damos a esta, ya que validar y legitimar nuestras condiciones ya no son una opción; como seres humanos necesitamos algo más que sobrevivir a un mercado.

El fenómeno de la privatización y los cambios estructurales económicos y políticos

experimentados desde los años 80, nos han dejado como resultado una clara reorganización de nuestras dinámicas sociales que, como es de esperar, llegarían a impregnar el sistema educativo y del sistema de educación superior que hasta el día de hoy se ha convertido en un campo en disputa por su valor y peso dentro de la formación de profesionales con pensamiento crítico, quienes a menudo suelen incomodar a ciertas élites.

En lo que respecta Costa Rica, el *Estado de la Educación* publicado en el año 2015 nos muestra que las áreas de Ciencias Sociales, Ciencias Económicas y Educación representan la mayor parte de la demanda educativa (58% en total) que; dentro de estas, son las universidades privadas las que cuentan con una mayor oferta representa un 70,7% del total, y las universidades públicas un 46,8%. Presentado este panorama, vemos cómo de manera evidente las universidades privadas desde su periodo de mayor crecimiento (desde los años 90) han logrado tomar un lugar de relevancia en la formación de profesionales. Puesto lo anterior en contexto, parece importante entender la realidad desde distintas ópticas que nos permitan ubicar nuestra situación global, las necesidades del mercado y cómo los mercados educativos interactúan, penetran y transforman el sentido propio de la educación superior, ya que estos aspectos guardan relación directa con lo que se puede entender como calidad educativa. Es precisamente desde aquí donde vemos uno de los principales retos en la educación universitaria, que ante un arrasamiento casi imparable de los modelos imperantes, debe darse a la tarea de habilitar espacios de discusión en

los centros estatales, pero aún más en los centros de estudios superiores privados ya que esto permitiría empezar a retorcer los adoctrinamientos de orden mercantil que nos gobiernan. Pedagogías críticas en una educación homogenizadora es de forma casi contundente la llave para propiciar cambios profundos en la educación superior; es la forma, quizá, de construir profesiones con alma.

Referencias

- Castro, S. (1998). *Latinoamericanismo, modernidad, globalización: Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón*. México: Editorial Porrúa.
- Cruz, O. y otros (2009). ¿Calidad de la educación o educación de calidad? Una preocupación más allá del mercado. *Revista Iberoamericana de Educación*. España.
- Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación: Cartas pedagógicas a un mundo revuelto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Muñoz, V. (2006). *El oro por las cuentas. Miradas a la mercantilización de la educación*. San José: Ed. Luna Híbrida y Centro de Investigación y Docencia en Educación, Universidad Nacional.
- Molina, I. (2016). *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente*. San José: Editoriales Universitarias Públicas Costarricenses.
- Torres, C. (1996). *Las secretas aventuras del orden. Estado y Educación*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores
- Vega, R. (2012). La calidad educativa, una noción neoliberal propia del darwinismo Pedagógico. *Revista Rebelión*. España.



Elementos histórico-conceptuales de los sistemas educativos occidentales: el caso costarricense en el marco de la globalización

Historical-conceptual elements of Western educational systems. The Costa Rican case within a globalization framework

Francisco José Rodríguez Varela
Universidad Técnica Nacional, Costa Rica
utn.fran@gmail.com

Resumen

Pensar la educación exige un ejercicio de vigilancia epistemológica que permita visibilizar el complejo engranaje que existe entre los procesos históricos del devenir humano, en los que se gestan modelos de organización que procuran el desarrollo o bienestar de los individuos, y tendencias cada vez más evidentes en las que el conocimiento queda supeditado al orden de la institucionalización. En este sentido, es de interés poder revisar algunos rasgos generales en materia educativa propios de la región occidental –haciendo énfasis en el caso costarricense– que permitan establecer un diálogo entre etapas como la colonización y la modernidad –por ejemplo– y la constitución de modelos educativos que reproducen el modus operandi del sistema económico, lo que da como resultado un paisaje que no concuerda con los principios de búsqueda de bienestar integral y de respeto a la diversidad de pensamiento enmarcados en la propia estructura ética y filosófica de la educación como derecho fundamental de todo ser humano.

Palabras claves: vigilancia epistemológica, colonización, modernidad, educación

Abstract

Thinking of education requires an exercise of epistemological surveillance that allows visualizing the complex gear existing among the historical processes of human evolution, where organizational models are brought about to seek the development or wellbeing of individuals, besides increasingly evident trends in which knowledge is subordinated to institutionalism. In this regard, it is important to review some general features of education that are typical of the western world –with an emphasis on the Costa Rican scenario- and that allow establishing a dialogue between stages such as colonization and modernity – for example-, and the creation of educational models that replicate the modus operandi of the economic system, leading to a landscape that does not match the principles of a search for overall wellbeing and respect for the diversity of human thought under a framework of the ethical and philosophical structure of education as a fundamental right of every human being.

Keywords: epistemological surveillance, colonization, modernity, education

Introducción

El presente ensayo problematiza desde una reflexión epistemológica la compleja construcción de las estructuras educativas occidentales acentuando elementos de orden histórico como lo son la época colonial en América Latina, la modernidad europea, el cientificismo y consecuente la construcción de conceptos como “calidad” –por ejemplo- que implican la pervivencia de ideas y valores de la modernidad, anclando así los sistemas educativos occidentales a dimensiones específicas de los servicios y la comunicación.

Interesa con ello poder de-construir no solo las estructuras que sientan las bases de los modelos educativos imperantes, sino también poder identificar el contexto histórico en el que se enmarcan dichas propuestas, de manera tal que se tracen

algunas evaluaciones aprovechando los recursos literarios que forman parte de este proceso formativo. Esto con el fin de poder identificar cualitativamente algunos discursos que de una u otra forma se encuentran íntimamente ligados a los patrones de poder educativos fomentados por entes privados, así como también contra-discursos que dejan entrever caminos “otros” en la continua búsqueda de alternativas para el mejoramiento de las condiciones de la vida humana.

Así, el tema que nos preocupa hoy debe enmarcarse históricamente con el fin de poder identificar y re-conocer las conexiones que ligan la práctica educativa con el “modus operandi” propio de la globalización, para reconocer algunas consecuencias ópticas y epistémicas en la formación de profesionales y ciudadanos en nuestra realidad costarricense.

Delimitando las barreras de lo monstruoso. Reconociendo la existencia de nuestro alter ego

La educación es tan antigua como el propio lenguaje; incluso, dar una mirada al espacio es también volver nuestra atención a un lenguaje cósmico, ese lenguaje sinérgico que trastoca la esencia misma del principio dialógico de la vida (E. Morín, 1990); dentro del desorden existe un orden (G. Balandier, 1993). Desde las partículas más primigenias por las cuales se conforman los objetos, hasta los sistemas más complejos del universo, son la prueba de una historia de comunicación que nos recuerda que la vida está en nuestros genes.

Sin embargo, interesa acá tratar un lenguaje muy particular, referido al plano epistémico en el que nace la educación (para este caso en específico la educación institucionalizada y su desarrollo hasta el planteamiento del modelo biopedagógico); y es que precisamente el siglo XVIII marca una pauta significativa en el tópico en cuestión. Metodológicamente se toma este momento histórico por la confluencia de una serie de procesos como la Revolución Industrial, el nacimiento de la burguesía, la idea de Estados-Nación, el nacimiento del modelo “rehabilitador” hospitalario-psiquiátrico, la construcción de prisiones (estos dos últimos descritos de forma profunda por M. Foucault, 2002) y de forma conjunta, la aparición de los sistemas educativos.

Ahora bien, debe destacarse que si bien es cierto en el siglo XVIII se materializó una serie de instituciones tendientes al disciplinamiento de los cuerpos -claro ejemplo de ello es la construcción de escuelas que

tienen una tendencia curricular, calendarización de actividades, división etaria, fragmentación del conocimiento en materias, conductas mediadas por reglamentos que sancionan aquellos comportamientos “no adecuados” en el sistema educativo, entre otros- la lógica imperante en este escenario histórico tiene sus raíces en los siglos predecesores, huella que nos sitúa en la época colonial como punto de inflexión donde se sienta gran parte de las bases epistémicas y ónticas que se desarrollarán en los siglos venideros en diversas dimensiones de la vida social.

De esta forma, a finales del siglo XV y durante los siglos XVI y XVII, se fundan las bases de la domesticación de la consciencia a partir de la disciplina y la violencia a “lo diferente”. A su vez, se condiciona en los imaginarios sociales latinoamericanos la idea de tiempo lineal-evolucionista, en donde “se progresa y superan etapas”; esto no solo nos da una idea de superación de niveles, cabe mencionar de lo más retrógrado (pueblos bárbaricos) a la “conquista” del hombre blanco como símbolo o referente de la evolución en términos biológicos, raciales, culturales, científicos, religiosos, artísticos y todas aquellas dimensiones que vertebran la identidad humana, sino también el surgimiento del capitalismo como el sistema político-económico que monopolizará las relaciones de producción y el contrato social de interacción entre los seres humanos.

Por otra parte, la “inferioridad” y el “misticismo” que escondía el mundo mágico de nuestros pueblos originarios –esto desde la voz del amo europeo- también obligaron a nuestros conquistadores a supeditar

la naturaleza al control científico. Como bien explica Horkheimer (1995), el proyecto moderno consistía en “detectar regularidades en el curso de la naturaleza con la ayuda de experiencias sistemáticamente organizadas para, a partir del conocimiento de dichas regularidades, poder provocar o evitar a voluntad determinados efectos o, con otras palabras, para poder dominar, lo más posible, la naturaleza.” (p.18)

Efectivamente, el locus de enunciación privilegia Europa / Occidente respecto del resto de discursos, principalmente aquellos que son producidos en Oriente¹ y América Latina. Al respecto, Grosfoguel (2013) logra sistematizar gran parte del pensamiento europeo desde la conquista y hasta nuestro días, al explicar que:

lo que conecta el «yo conquisto, luego existo» (ego conquiro) con el idólatrico «yo pienso, luego existo» (ego cogito) es el racismo/sexismo epistémico producido por el «yo extermino, luego existo» (ego extermino). Es la lógica del genocidio/epistemicidio juntos lo que sirve de mediación entre el «yo conquisto» y el racismo/sexismo epistémico del «yo pienso» como nuevo fundamento del conocimiento en el mundo moderno/colonial. Así, el ego extermino es la condición sociohistórica estructural que hace posible la conexión del ego conquiro con el ego cogito. (Grosfoguel, 2013)

Ahora bien, está claro que el tema acá tratado se inscribe en el marco de la complejidad

¹ Al respecto E. Said (1990) comenta en su libro *Orientalismo* cómo Occidente no solo se encarga de ser el gran panóptico que vigila los discursos emergentes, sino que a su vez asigna un lugar de desventaja a la periferia, construyéndolos como sinónimo de atraso y barbarie.

(Morín), en el tanto procesos históricos concretos como la época colonial y la modernidad, trastocan todas las fibras neurálgicas de la identidad humana, desde la construcción social del cuerpo hasta las nuevas formas de arquitectura que reproducen los intereses de las clases dominantes. Sí, son estos contextos en los cuales se enmarca una particular historia de la educación, tanto como derecho de vida, como también la institucionalización del conocimiento. Se trata, entonces, de poder desarrollar lo que Mills (1974) llamó la imaginación sociológica (que cabe destacar, no es una facultad exclusiva de profesionales en esta área) y así poder establecer las conexiones, entre hechos que parecieran estar desligados, a fenómenos sociales y circunstancias culturales que determinan las formas de interacción entre las personas.

Y es que precisamente Gutiérrez y Prieto (s.f.) problematizan los retos en materia educativa de nuestro siglo para la construcción de seres humanos cada vez más comprometidos con la producción creativa, novedosa y entusiasta... Estos retos pasan por hacerle frente a los “sistemas pedagógicos condicionados y condicionantes, de salidas políticas mágicas, de propuestas “utópicas” a la medida de los sueños y de seguros de vida, vejez y muerte. El resultado es una negación sistemática de la incertidumbre, cuando nadie escapa a ella.” (Mills, 1974)

¡Por supuesto! De las grandes paradojas educativas en nuestro contexto actual, versa por una parte sobre la presencia avasalladora de la práctica educativa al servicio de la lógica de la globalización (y por supuesto patriarcal) disciplinando

los cuerpos, mercantilizando la vida, estandarizando los procesos y promoviendo el individualismo metodológico propio del liberalismo como el non plus ultra en la interacción humana. De esta forma, la educación queda sujeta a una lógica de atomización y pérdida de autonomía. Como bien expone Pablo Freire (1965), el ser humano queda así envuelto en una educación para la domesticación y la masificación, en consecuencia su ontología es transformada de sujeto a objeto, es decir, se cosifica su existencia.

Así, el disciplinamiento de los cuerpos y su consecuente cosificación han llegado a formar parte de la lógica o del modus operandi del mercado. La construcción de discursos que establecen códigos de conductas persigue la conformación de sociedades normalizadas que sigan patrones tendientes a reproducir los intereses del mercado. Esta tendencia –propia de la modernidad- se ha expresado en los más numerosos y diversos campos, desde la música hasta las macropolíticas económicas de Occidente.

La educación no escapa a esta lógica, por el contrario, ha sido cooptada por medio de una serie de directrices al mundo de la economía. Esto queda plasmado en referentes empíricos como el sistema económico del fordismo, pues como bien explica Pulido (2009), esta cultura tecnológica:

...consolidó un modelo de producción considerado ideal y deseable, basado en la expansión industrial de tipo “fordista-tayloriano” (gigantismo, línea de montaje, tiempos y movimientos, estandarización), con alto componente tecnológico, y soportado

en teorías empresariales y de administración orientadas al aumento de la productividad en la fabricación de bienes de consumo para un mercado de escala mundial, indiferenciado y altamente competido. Este ciclo del desarrollo se caracterizó porque colocó en el centro del modelo, en los países de alto desarrollo, un poder tecnológico basado en la producción de bienes de capital; es decir, de máquinas para hacer máquinas que, a su vez, producían bienes de consumo. (pp. 2-3)

Este complejo contexto nos plantea, de esta manera, un escenario en el que la perversión se convierte en estructura, o mejor dicho, cómo la estructura se construye desde un orden perverso, pues son notables los numerosos mecanismos que utiliza el sistema para preparar los cuerpos desde su institucionalización al sistema educativo hacia lo que será su inserción en el ámbito laboral.

De hecho, la revolución científico-tecnológica que hemos vivido en el último siglo representa un instrumento más en el engranaje orquestal del cuerpo entrando en contacto con la cultura. Como bien lo explica Torres (2005), la actual sociedad de la información responde no solo a factores políticoideológicos, sino que a su vez:

...se ha desarrollado de la mano de la globalización neoliberal, cuya principal meta ha sido acelerar la instauración de un mercado mundial abierto y "autoregulado". Política que ha contado con la estrecha colaboración de organismos multilaterales como la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial... (p. 2)

Efectivamente, la tecnología al servicio del mercado también “ha llegado a ser”² un mecanismo fundamental de los principios de la globalización y la economía; de esta forma, aparatos electrónicos como el celular, Internet, ipods y la televisión satelital no escapan del perverso discurso que vertebra en gran parte nuestras experiencias de vida.

Al respecto de la televisión, Sartori, sociólogo italiano, relata en su obra “*Homo videns. La sociedad teledirigida.*” (1998), parte de las consecuencias que surgen del hiperbolizado contacto con la televisión, es decir, en la relación máquina-televidente:

La televisión -como su propio nombre indica- es «ver desde lejos» (tele), es decir, llevar ante los ojos de un público de espectadores cosas que puedan ver en cualquier sitio, desde cualquier lugar y distancia. Y en la televisión el hecho de ver prevalece sobre el hecho de hablar, en el sentido de que la voz del medio, o de un hablante, es secundaria, está en función de la imagen, comenta la imagen. Y, como consecuencia, el telespectador es más un animal vidente que un animal simbólico. Para él las cosas representadas en imágenes cuentan y pesan más que las cosas dichas con palabras. (p.26)

Los ejemplos anteriormente expuestos permiten dar cuenta de las diversas formas de socialización en las que estamos

2 A propósito, cabría preguntarnos si este lenguaje no materializa algunos de los miedos más profundos del ser humano en el que la tecnología más allá de representar una utopía –como figura mesiánica que instrumentaliza el poder humano por sobre las demás especies-, más bien no llega a sustituirlo, llegando a convertirse en su alter ego, entendido en los términos ónticos. Estos casos los encontramos en la cinematografía en producciones como *Yo Robot, 2001: Odisea al Espacio, Ex Machina y Matrix*, entre otras.

inmersos y en las cuales existen procesos educativos que se encuentran estrechamente vinculados a un modelo de civilización, puesto en otros términos, la educación como parte constituyente de la realidad social representará también las características de un modelo tecnológico instrumentalista, pragmático y de producción en masa.

De juegos lingüísticos y la construcción de mitos. La aparición de la calidad en la educación

La intención de la neolengua no era solamente proveer un medio de expresión a la cosmovisión y hábitos mentales propios de los devotos del Ingsoc, sino también imposibilitar otras formas de pensamiento.
(George Orwell, 1984)

Desde los tiempos más antiguos, el lenguaje ha sido centro de atención en la historia de la humanidad, sus estudios ya sea en la antigua Grecia, Oriente Medio, la continua mirada a África como sinónimo de origen/nacimiento, hasta llegar al Occidente moderno, arrojan una gran cantidad de textos referentes a los distintos usos del lenguaje.

Así, la aparición de la palabra como un sistema/mundo que permite apropiarnos del entorno y tener control/dominio de los objetos tangibles e intangibles que forman parte de nuestra existencia, marca en nuestro libro de la vida un punto y aparte que ha construido, en primera instancia, puentes de diálogo entre distintas culturas. Sin embargo, también ha significado una condena lingüística, pues la palabra en la medida que crea, es decir, que construye nociones, necesariamente también

aniquila, delimita, excluye formas de aprehensión distintas para nombrar e interactuar con el entorno.

Por supuesto, aquí se trata de problematizar más allá de resolver situaciones de nuestra cotidianidad, porque para recetas, mejor los manuales al estilo de Walter Rizo y Paulo Coelho; por el contrario, el tema puesto en el tapete del ensayo es poder hacer un ejercicio intelectual complejo en el cual se de-construye la historia a través de categorías que permitan comprender las tendencias actuales en educación y, en consecuencia, la conducta del ser humano en sociedad. Es por ello que tenemos frente a nosotros una palabra, un término que ha logrado calar en nuestros más profundos ideales y expectativas de vida, sí, aquí estamos hablando de “calidad”.

Como se comentó anteriormente, con el nacimiento de la Revolución Industrial y de la burguesía, la organización misma del sistema educativo se reduce a determinadas características de corte economicista que son el parámetro para medir qué tan “eficientes” son los sistemas. Claro ejemplo de ello es la continua necesidad de medir el desempeño tanto de estudiantes como de docentes; dicha evaluación se realiza en los términos epistemológicos de la propia industria. Las analogías no son azarosas, así como tampoco sus impactos en la vida de las personas; concebir la experiencia y el conocimiento del cuerpo docente como el equivalente al trabajador industrial de la maquila, los tiempos de instrucción durante la lección como las jornadas de trabajo y los textos que se utilizan para el desarrollo de las lecciones como la materia prima o recursos de los

cuales dispone el sistema, son el perverso tratamiento de entidades financieras privadas que buscan la privatización y la mercantilización de la educación misma.

Efectivamente, se trata de un problema de lenguaje y, por lo tanto, un problema epistemológico de cómo se construye la realidad, quiénes la piensan y con qué intereses. La utilización de nociones como “reformas exitosas”, “programas innovadores”, “buenas prácticas”, “escuelas efectivas” y otras más, son la prueba lingüística de un explícito interés por moldear los imaginarios sociales y crear una opinión pública positiva alrededor de las reformas educativas.

Un ejemplo claro de este tipo de lenguaje, y de la inserción de la visión administrativa que doblega la lectura pedagógica, la encontramos en los propios intereses del Banco Mundial y los elementos que considera deben ser la punta de lanza para poder “medir” la “calidad” de los sistemas educativos, definiendo con esto una sumatoria de insumos como: salarios, tamaño del grupo, bibliotecas, libros de texto, conocimiento y experiencia del profesor, tareas en casa, tiempo instrucción y laboratorios.

Esta lógica de pensamiento reduccionista necesariamente coarta la educación y la remita a una escena de crimen epistemológico. De hecho, esta particular forma de evaluación implica una lectura de la realidad de parte del BM en la cual el cuerpo-estudiante también es el resultado de la presencia de estos elementos y como consecuencia el sujeto se transforma en una figura amorfa, desarticulada, o visto de otra forma, es la constitución del

Frankenstein moderno, el producto de un proceso de tuercas y tornillos –bien y mal-engranados para el cumplimiento del corte industrial educativo.

El resultado de la operacionalización del término calidad desde la lógica moderna aparece en escena teniendo como escudo los principios capitalistas, de forma tal que dentro de las murallas de las instituciones educativas, la “producción” de mano de obra se vuelve eje central de los objetivos “modernos”.

Se trata de una condena en la cual todo cuerpo y objeto están destinados a convertirse en mercancía. Esto nos recuerda el mito griego del Rey Midas, quien gobernó en el periodo entre 740 a. C. y 696 a. C.³, y fue premiado por Dioniso (Dios griego del vino y la vendimia) al otorgarle el poder de transformar todo lo que tocara en oro. Lo que fue en un inicio un don se convirtió en maldición del rey al darse cuenta de que hasta los alimentos que tocaba los convertía en oro.

Como explican Lander (2010) y Vega (2010), el capitalismo desde su lógica también tiene un don: el de convertir todo en mercancía; su festín consiste en poder ver en todo un valor de uso y un valor de cambio (para retomar categorías marxistas); todo queda literalmente materializado en el fetichismo de la mercancía, en un mundo mercantil en donde la producción material-social y el producto del trabajo humano quedan expresados como una

mercancía que regula las relaciones sociales entre los individuos.

Sin embargo, el don autootorgado por el capitalismo se ha llegado a convertir en una maldición, pues lo que permite la subsistencia de su estructura (que se traduce en la obtención de materias primas, la explotación de recursos naturales y la deshumanización de las relaciones sociales) significa a su vez la autodestrucción, el agotamiento de los recursos de los cuales depende, el deterioro de la calidad de vida de la mano de obra de que dispone, la destrucción de grandes extensiones de tierra que necesariamente ocupa para la vida humana y la producción de bienes, y el aniquilamiento de la consciencia y la sociabilidad que son los únicos elementos que nos permiten no involucionar a un canibalismo.

Se trata de un cuento de ciencia ficción, en el cual la tesis de los autores son las protagonistas de la historia: el capitalismo es héroe y villano. Es el retorno a la obra de Robert Louis Stevenson de 1886 titulada *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde*, en la cual Jekyll es un prestigioso doctor en medicina, leyes y miembro de la real academia, mientras Edward Hyde es la personalidad violenta, maligna e irracional del doctor.

La analogía no es casual; tiene directa relación con el discurso racional-científico del sistema educativo, que mediante la tecnología y la reproducción de las formas de pensar cada vez más tecnócratas, pretende alcanzar la verdad absoluta. Efectivamente, el discurso científico y de progreso del capitalismo neoliberal se asemeja a la vida prestigiosa e intelectual del Dr. Jekyll, ya

3 Información obtenida el 20 de noviembre desde la web http://www.cpraviles.com/materiales/letraespejo/docs/t1_12.pdf

que supone en el plano fenoménico o aparente, una cordura perfecta en la construcción de su identidad.

De aquí la trampa epistemológica, pues la estructura educativa esconde, bajo este discurso racionalista, la cobija de muerte que nos cubre a todas las personas de este planeta. Es la aparición del señor Hyde, el que devora, destruye, aquel que da rienda suelta a sus impulsos sin medir las consecuencias de sus acciones. Es la hipocresía identitaria de un sistema que se esconde bajo un mismo cuerpo, la puesta en escena de la dicotomía y la paradoja en su esencia misma que operan bajo la violencia y la siniestralidad por medio de la práctica continua de epistemicidios.

Así, el concepto de calidad en el marco de la educación nos pone en el límite entre lo “racional” y lo “irracional”; supone enfrentarnos a la paradoja entre la figura cuerda, progresista, heterosexual y exitosa, y la estrecha relación con su alter ego, es decir, con su irracional y barbárico cuerpo disidente, fracasado, monstruoso, chirriante y demás calificativos no dignos de la realeza moderna.

Costa Rica, ¿Suiza Centroamericana? Un encuentro con lo <<ominoso>>

*Tengo todos los rasgos de un ser humano.
Carne, sangre, piel, pelo. Pero ni una sola
emoción clara e identificable excepto la
avaricia y la repugnancia.
Algo terrible está ocurriendo en mi
interior. Y no sé por qué.
Mi deseo de sangre nocturno se ha
desbordado durante el día.
Me siento mortífero, al límite del frenesí.
Creo que mi máscara de cordura está a
punto de caer...”
(Patrick Bateman, *American Psycho*.)*

La realidad costarricense nos presenta una serie de “idas y vueltas”, de avances y rezagos en materia educativa. Como se explica en el *V Estado de la Educación (2015)*, si bien Costa Rica en los primeros años en su experiencia educativa se preocupó por llegar a la mayor cantidad de población en el territorio nacional, el escenario actual es distinto: se trata de un retrato desdibujado en el cual solo los datos de entre 2009 y 2014 reflejaron una disminución del 70,5% en la matrícula de educación básica en primer y segundo ciclos.

El sistema educativo costarricense simboliza un complejo rompecabezas institucionalizado, en el cual la educación preescolar, la educación básica, la secundaria, los estudios técnicos y los estudios superiores se encuentran en una constante lucha por ofrecer una educación que pueda permitirle al estudiantado acceder a un mercado laboral y, por otra parte, dar algunos pasos de infante en la crítica a los valores mercantilistas y enajenadores del sistema, es decir, una trampa en la cual se realizan esfuerzos por superar etapas de domesticación de la consciencia que al interior del propio sistema educativo se reproducen.

A continuación se presenta una serie propuestas-avances de parte del Estado costarricense en materia educativa que tienen como finalidad orientar el derecho a la educación como un derecho de vida para garantizar la construcción de saberes localizados y el diálogo intercultural.

En primera instancia, debemos retomar el *Código de la Niñez y la Adolescencia*, documento que se enmarca dentro del ámbito de la legalidad y procura defender los

derechos de las personas menores de edad. El Código, en su artículo número 10, expone que: “La persona menor de edad será sujeto de derechos; goza de todos los inherentes a la persona humana y de los específicos relacionados con su desarrollo, excepto de los derechos políticos de conformidad con la Constitución Política de la República.” (p.3) Esto, sin lugar a dudas, representa un avance en materia legal al reconocer el cuerpo (menor de edad) como un sujeto que, en su dimensión ontológica, se conforma de derechos fundamentales para el desarrollo integral de su personalidad.

De esta misma forma, se establece una serie de responsabilidades por parte de algunos actores sociales, sin los cuales el Código quedaría como un simple cúmulo de páginas escritas sin mayor asidero en las prácticas objetivas de la realidad. Así, los padres y madres de familia tienen un papel fundamental a la hora de velar por el cumplimiento de sus derechos, ofreciéndoles una vida digna, de oportunidades de crecimiento personal y de desarrollo de una consciencia crítica para la toma de decisiones maduras y procurando defender los principios más básicos de la vida humana.

Por otra parte, el Estado debe velar por ofrecer espacios de recreación y una infraestructura adecuada para el desarrollo de todas aquellas actividades que permitan la promoción del desarrollo personal y social. A su vez, el Estado debe velar por proteger a la niñez y a la adolescencia de situaciones de abuso, violación, maltrato y explotación en cualquiera de sus manifestaciones. Esto nos coloca en un panorama en el cual se contemplan valores de promoción de la salud pública y, por otra

parte, de prevención ante situaciones de vulnerabilidad social, en la medida en que representa un gran intento por armonizar propuestas educativas con los instrumentos nacionales e internacionales.

Ahora bien, la *Ley 7600* simboliza un salto cualitativo en materia de discapacidades, ya que procura velar por una participación plena de todas aquellas personas que tengan algún tipo de discapacidad física, intelectual y sensorial, entre otras. Esta Ley contempla aspectos infraestructurales, educativos, de salud, recreativos, deportivos, culturales.

Un aspecto que llama la atención en esta Ley tiene que ver con el artículo número 58 (Temática sobre la discriminación), en donde se afirma que: “Para garantizar el derecho de todos al desarrollo, los centros de educación superior deberán incluir contenidos generales y específicos sobre discapacidad pertinentes a las diferentes áreas de formación, en la currícula de todas las carreras y niveles.” (p.8)

El artículo expresa abiertamente la obligación de incluir temas de discapacidad en los contenidos que se dan en todos los niveles educativos, sin importar la carrera que se curse. De inmediato, una -de las tantas- pregunta(s) que surge(n) tiene que ver con el cumplimiento efectivo de este artículo, es decir, ¿realmente las y los estudiantes de nuestro país se forman en materia de discapacidad? ¿Existe un diagnóstico, un seguimiento y una evaluación pertinente de los sistemas educativos para documentar algunas conclusiones que nos permitan seguir avanzando en materia de discapacidad? ¿Qué tan plena es la

participación de la población con discapacidad en el ejercicio académico?

No se pretende acá hacer una revisión exhaustiva de cada una de las propuestas identificadas; por el contrario, el propósito radica en reconocer la elaboración de proyectos que tiendan a mejorar la calidad educativa del país, de manera tal que se señalen puntos en los cuales debe mejorarse para una aplicación efectiva de estas iniciativas.

Otro de los esfuerzos nacionales lo representa la *Ley General de Protección a la Madre Adolescente*. Está claro que los embarazos no deseados han representado un grave problema en todo el mundo, principalmente porque parte de ellos son el producto de violaciones de hombres mayores hacia menores de edad, lo cual ya implica no solo hablar de embarazos no deseados, sino también del patriarcalismo, del sexismo, del poco interés por parte del Estado de dar una educación en sexualidad integral que tome en cuenta las necesidades de todos los cuerpos que conforman este territorio. De esta forma, la Ley contempla la necesidad de:

Coordinar con el Ministerio de Educación Pública programas académicos en el nivel nacional e internacional, cuyo contenido considere tema de estudio a la madre adolescente; además, promover cursos de capacitación dirigidos a este grupo, con el fin de incorporarlo en centros educativos, en los ámbitos profesional o vocacional, para este efecto, coordinará con el Instituto Nacional de Aprendizaje. (pp.1-2)

Como ha sido común en la historia de nuestro país, las buenas intenciones son notables. La identificación de nuevos

escenarios que exigen la discusión de temas que afectan a miles de familias es aceptada por el Estado costarricense; sin embargo, la brecha entre lo puesto en el papel y la ejecución de los artículos es abismal, dicho en otras palabras, el avance en términos cuantitativos ha sido considerable; el resultado: miles de páginas que abogan por la integración, la no discriminación, la apertura a la diversidad de saberes, mientras los avances cualitativos se asemejan más a los pasos del cangrejo.

Una de las poblaciones que ha formado parte de la agenda política del país son los indígenas. El proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas es una propuesta que tiene cerca de 20 años de estar en la corriente legislativa para su aprobación. Su aparición en escena ha generado mucha polémica en diversos sectores sociales, incluidos ambientalistas, partidos políticos de izquierda y, por supuesto, las propias comunidades indígenas. Esta Ley busca proteger la cultura, la lengua, la tierra, entre otras, de los pueblos indígenas y tribales de los diferentes países del mundo. Otro de los puntos centrales del convenio es que compromete a los gobiernos y empresas a consultar a estos pueblos cuando quieren utilizar sus territorios o crear una ley que los afecte.

Si bien el proyecto tiene una intención clara de defensa a los derechos de los pueblos indígenas, se debe mencionar, en primera instancia, que es una ley descontextualizada, que no contempla las situaciones actuales por las cuales pasan cientos de familias de nuestros pueblos originarios. Por otra parte, se identifican contradicciones con la propia constitución política de nuestro

país que afectarían una ejecución plena de cada uno de los artículos en pro del bienestar de nuestros pueblos originarios.

Esto se expone en la medida en que desde los propios artículos de la Constitución Política de nuestro país, se establece que: “ARTÍCULO 76.- El español es el idioma oficial de la Nación. No obstante, el Estado velará por el mantenimiento y cultivo de las lenguas indígenas nacionales...” Esto nos pone un primer tema en el tapete: oficializar el español supone también no reconocer otras lenguas maternas de las cuales se compone nuestro territorio.

Por otra parte, el artículo explícitamente reconoce la obligación del Estado de velar por la preservación de las lenguas indígenas y, a su vez, también se compromete a promover su aprendizaje en el territorio nacional. Es aquí donde las preguntas emergen de forma automática y nos hacen volvernos a ver y darnos cuenta de respuestas que nos dejan en un gran vacío: ¿Existen políticas educativas que promueven el aprendizaje de lenguas indígenas? ¿Se ha preguntado a los pobladores afrodescendientes y líderes indígenas cuáles son los materiales más pertinentes para conocer de su cultura? Estas son solo algunas pocas preguntas en el marco de evaluación de un primer artículo; lamentablemente, las respuestas no son nada alentadoras, por el contrario, nos ubican en el plano de la discriminación, invisibilización y racialización.

Como consecuencia, se reconoce que son más las trabas burocráticas de ciertos sectores político-económicos respecto de un avance real en materia del derecho

humano a la educación. Sin lugar a dudas, Costa Rica no escapa a las cadenas neoliberales y del mercado; la realidad nos dicta un texto poco alentador lleno de tecnocracia, emprendedurismo, consumo de mercancías y otros artificios mágicos como sinónimos de “felicidad”.

Como bien lo expone el *V Informe del Estado de la Educación*, incluso en términos de institucionalización de la educación, en Costa Rica, en “la educación superior aún se carece de espacios consolidados y estrategias que articulen los centros públicos y privados alrededor de objetivos comunes de calidad y pertinencia” (p.32). En otros términos, sigue reproduciéndose una fragmentación clasista entre las clases socioeconómicas más pudientes y los sectores más desfavorecidos. Dichas disparidades implican una completa desvinculación entre dos sistemas que se supone deberían tener un horizonte educativo en común; sin embargo, su separación da como resultado la ampliación de las brechas socioeconómicas entre una y otra población. Son la fragmentación y la atomización propias del mercado, la reducción óptica de las personas a indivi(dual)uos y su desvinculación de los problemas comunitarios, culturales, de sexualidad y ambientales, entre otros.

En síntesis –y apelando al lenguaje de Sigmund Freud (1919)-, Costa Rica representa una cruda y ominosa realidad, se trata de una escena fantasmagórica, haciéndonos sentir muchas veces impotentes; en otras ocasiones, nos paraliza y nos hace temblar de la frialdad con que el sistema mutila los conocimientos “otros” y reproduce los intereses del mercado; toda una obra teatral en la que la figura de la muerte

—como objeto contemplativo y por ende también de deseo— aparece como uno de los protagonistas de la historia —en el sentido estricto de la idea—.

¿Qué hay después de este personaje ominoso? ¿Qué futuros “otros” posibles se pueden construir una vez que su presencia no esté tan acentuada en nuestra cotidianidad? Las respuestas siempre estarán en las trampas del lenguaje, en sus paradojas e incertidumbres, y en cualquiera de los casos, si el cierre del presente ensayo representa para alguien un grito de desesperanza, debemos recordar que ya por antonomasia somos una civilización post-apocalíptica, que ha sobrevivido a las peores catástrofes.

Referencias

- Balandier, G. (1993). *El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales*. 3ª edición. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Costa Rica: *Ley No 7600 Igualdad De Oportunidades Para Las Personas Con Discapacidad*. Disponible en: <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1071&context=gladnetcollect>
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1965). *La Educación como práctica de la Libertad*. Disponible en: <http://laespiral.momoescuela.org/wp-content/uploads/2014/01/Educ-pract-libertad.pdf>
- Freud, S. (1919). *Lo ominoso*. En *Obras completas*. Tomo XVII. Buenos Aires: Amorróstu.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Revista Tabula Rasa*. No.19: 31-58, julio-diciembre 2013. Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>
- Horkheimer, M. (1995). *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*. En *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Editorial Altaya.
- Lander, E. (2010). Estamos Viviendo una Profunda Crisis Civilizatoria. En revista electrónica ALAINET. Disponible en <http://www.alainet.org/es/active/35669>
- Ley General de Protección a la Madre Adolescente*. Disponible en: http://www.pgrweb.go.cr/scij/busqueda/normativa/normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC¶m2=1&nValor1=1&nValor2=42908&strTipM=TC&lResultado=2&strSelect=sel
- Meoño, R. (2008). *El derecho a la educación en Costa Rica*. Dirección de Promoción y Divulgación de la Defensoría de los Habitantes de la República de Costa Rica. Disponible en: http://dhr.go.cr/biblioteca/publicaciones/derecho_educacion/derecho_educacion.pdf
- Midas*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Midas>
- Mills, W. (1974). *La imaginación sociológica*. 2ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Morin, E. (1990). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Organización de las Naciones Unidas. “Comentario General 13 del Comité de los derechos económicos, sociales y culturales”. 8 de diciembre de 1999. Disponible en: <http://www1.umn.edu/humanrts/gencomm/ep-comm13s.htm>
- Pulido O. (2009). *La cuestión de la calidad de la educación*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Argentina/lpp/20100426010323/1.pdf>
- Programa Estado de la Nación. *V informe del Estado de la Educación*. Sinopsis. Disponible en: <http://www.estadonacion.or.cr/educacion2015/assets/cap-1-ee-20152.pdf>
- Proyecto de Ley Sobre Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de Costa Rica*. Disponible en: <http://abyayala.nativeweb.org/centam/autonomo.html>
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Editorial Al Quibla.
- Sartori, G. (1997). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Buenos Aires: Editorial TAURUS. Disponible en: http://centromemoria.gov.co/wp-content/uploads/2013/11/Homo_Videns_La_sociedad_teledirigida.pdf
- Stevenson, R. (2006). *El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde y otros relatos de terror*. Traducción de Juan Antonio Molina Foix. Colección: El gato negro / GN-004. Madrid: Editorial Valdemar.
- Torres, M. (2005). *Sociedad de la información / Sociedad del conocimiento*. Disponible en: <http://www.ub.edu/prometheus21/articulos/obsciberprome/socinfosoccon.pdf>
- Vega, R. (2010). Crisis Civilizatoria. Revista virtual Herramienta, debate y crítica marxista. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-42/crisis-civilizatoria>



La validez de los conocimientos otros para Bacon: griegos y romanos de la Antigüedad y los autóctonos americanos

The validity of the other knowledge for
Bacon: Greeks and Romans of antiquity and
the Native Americans

Diana Solano Villarreal

Escuela de Filosofía

Universidad Nacional, Costa Rica

l.solano.villarreal@una.cr

*...pues la verdad del ser y la verdad del saber
son una misma, y no difieren entre sí más
que el rayo directo del rayo reflejado.*

Francis Bacon

Resumen

Este artículo versa sobre la visión de Francis Bacon en lo que respecta a la validez de los conocimientos otros, el caso de los griegos y los romanos en la Antigüedad y de los autóctonos americanos para el siglo XVI. Se pretende analizar la validez que para Bacon tendrían los conocimientos producidos por los griegos, romanos y las culturas autóctonas americanas y su relación con el dominio en nuestros días, en las obras *El Avance del Aprendizaje*, *Preparación hacia una Historia Natural y Experimental*, *Valerius Terminus: o de la Interpretación de la Naturaleza* y *Dignitate et Augmentis Scientiarum*, desde las teorías del grupo modernidad/colonialidad y la modernidad bipolar, en los estudios decoloniales.

Palabras claves: conocimiento, dominio, autóctonos americanos, Francis Bacon

Abstract

This article is about the vision of Francis Bacon regarding the validity of other knowledge, the case of the Greeks and Romans in Antiquity and Native Americans for the 16th century. It is intended to analyze the validity that for F. Bacon would have the knowledge produced by the Greeks, Romans and Native American cultures and its relationship with the domain in our days, in his works *The Advancement of Learning*, *Preparation for a Natural and Experimental History*, *Valerius terminus: or the interpretation of nature* and *Dignitate et Augmentis Scientiarum* from the theory of the group modernity/coloniality in the decolonial studies of colonial.

Keywords: knowledge, dominion, American autochthonics, Francis Bacon

Introducción

Durante la Modernidad, en el polo metropolitano caracterizado por la producción del conocimiento, dominio de la naturaleza y liberación, esta que al igual que las otras dos (conocimiento y dominio) casi nunca ha sido íntegra, incluso en la cuna de la Modernidad, de la Modernidad metropolitana, la liberación nunca alcanzó su punto máximo, o sea, la liberación de todos los seres humanos. Siempre en la Modernidad, desde sus inicios, ha existido un componente de dominio de unos seres humanos sobre otros. Dado que Bacon propone la liberación de los seres humanos, mediante la emancipación de los "Ídolos de la mente" como condición previa para transitar el camino hacia la verdad, y sabemos que Bacon deja claro que no todas las personas están en condiciones de poder romper las cadenas de los "Ídolos de la mente", creemos que quizás en los planteamientos liberadores del filósofo inglés encontremos algunos de los casos donde la liberación planteada es sólo parcial.

Releer a autores como Bacon desde un nuevo punto de vista es sumamente importante en tanto debe tenerse muy en cuenta:

en la tradición intelectual en la cual se insertan y ayudan a delinear. Más en concreto, en su posible influencia en la creación y reforzamiento del polo colonial de la modernidad, al interior del cual actúan como signos concretos de un discurso mayor, el occidentalista occidentocéntrico. Así entendidos los significados de los textos no derivan sólo en lo que dicen, sino también en lo que no dicen, y más aún de las repercusiones que lo que dicen y lo que no dicen obtienen al ser considerados en sus interrelaciones con otros autores y textos de la misma tradición. Interesa, entonces, un campo de fuerzas, una tradición intelectual que no está completa. (Herrera, 2005, p.20)

En este sentido, nos centraremos no tanto en lo que Bacon pudo decir, como en lo que dejó de decir.

Griegos y romanos

Para los estudiosos de Bacon, sean legos o avanzados, así como para los estudiosos de la filosofía y algo del público general anglosajón, la postura del mencionado filósofo inglés respecto al conocimiento de los griegos y romanos es bien conocida. En cuanto a los conocimientos creados y desarrollados en la Antigüedad por los filósofos griegos y romanos la cuestión es cerrada, estaban equivocados. Su sistema epistemológico era muy limitado y, por tanto, su conocimiento era inservible.

Ahora bien, de toda la filosofía de los griegos y de las ciencias particulares que derivaron de ella, a duras penas se puede, después de un lapso de tantos años, aducir un solo experimento realmente aceptable que haya contribuido a aliviar y mejorar el estado del hombre, o que pueda aprovecharse para las especulaciones y dogmas de la filosofía [...] por lo cual, del mismo modo que en religión se nos previene y se nos recomienda que nuestra fe se eche a ver en nuestras obras, así puede aplicarse esto muy oportunamente a la filosofía juzgándola por sus frutos y dando por vana aquella que sea estéril: muy especialmente en el caso de que, en lugar de frutos de vid y de oliva, produzca cardos y espinas de disputas y contiendas. (Bacon, 1991, p. XXIII)

Esteril en tanto pudiera utilizarse para mejorar o hacer más simple la vida diaria, no en tanto especulación pues a este respecto se llegó muy alto y aunque Bacon entendía el valor y la importancia de este tipo conocimiento, consideraba una parte (y no la totalidad) poco útil más allá de ciertas esferas puramente metafísicas. Es sólo

que consideraba que el conocimiento no podía quedarse allí, debía trascender a las esferas prácticas, o lo que él entendía por práctico pues toda la teoría ético-política de Platón ni se creó a partir de la mera especulación, ni se esperaba que se quedara en ella (en la mera especulación). Platón recorrió muchas ciudades de la Helade (algunos especulan que pudo haber llegado hasta Egipto) para recopilar suficiente información que le ayudara con su propuesta política, la cual siempre tuvo miras y el mismo Platón intentó llevar a la práctica.

En todo caso, se comprende que Bacon no entendiera adecuadamente o no conociera a Platón como lo hacemos hoy. Los neoplatonismos se consideraron platonismo por muchos siglos y de cierto que no se contaba con todos los textos de Platón y no habían pasado por el (a veces traumático, tal como lo fue en el siglo XIX) proceso de crítica, selección y discriminación de los textos originales, apócrifos y dudosos del filósofo ateniense.

Lo mismo sucedió con el estagirita. Harto conocida es la crítica lapidaria que Bacon dirige a la filosofía de Aristóteles o más propiamente al aristotelismo medieval. Decimos lo anterior pues muchas de las acusaciones de Bacon, especialmente hacia la propuesta epistémica del estagirita, están contaminadas con prejuicios que bien se pueden rastrear hasta los aristotelismos antiguos y se desarrollaron ampliamente durante la Edad Media. No obstante, Bacon creía que los griegos y los romanos tenían episteme, limitada, con resultados cuestionables, pero la tenían.

Lo más interesante para los efectos de este trabajo es el hecho de que los llamados posteriormente griegos, aunque considerados cuna de la civilización occidental, en la antigüedad exhibían muchas características de los pueblos orientales y, no es casualidad, su cercanía geográfica con lo que hoy conocemos como Oriente ejercía necesariamente una gran influencia sobre los helenos.

Para tiempos de Bacon, la gran influencia de los helenos sobre Europa era un hecho aceptado y bien conocido por todos los intelectuales de la época. La filosofía helena, no el pueblo como tal, pues no será hasta la mitad del siglo XIX cuando Grecia se constituya como un pueblo aparte y no como parte del Imperio Turco- Otomano, imperio eminentemente oriental. Al final, bien podría ser que las bases mismas (especialmente las epistémicas) de la tan jactanciosa cultura occidental estén en Oriente.

La episteme fuera de Europa

En cambio, los persas, árabes (quienes fueran el faro del conocimiento mundial en el Viejo Mundo¹ durante toda la Edad Media), africanos y americanos ni siquiera son mencionados, es decir, para Bacon no existe episteme en sus culturas. Lo anterior podría parecer baladí, pero no lo es. Bacon ha sido para la construcción de la modernidad un pilar, un basamento sumamente importante. Sin tener jamás la claridad ni la brillantez de Descartes, los ingleses intentan encontrar en Francis Bacon su versión insular del filósofo de La

Haye. En ese tanto, el Barón de Verulam ha sido una influencia por demás determinante para los ingleses (que así lo han querido), quienes a su vez han sido una fuerza imparable en la expansión e imposición, muchas veces de forma violenta, de los valores morales y especialmente epistémicos de la modernidad.

En este punto es necesario recordar un aspecto importante de la teoría de la Modernidad Bipolar: "es un proceso único, pero articulado alrededor de dos polos distinguibles aunque interdependientes" (Herrera, 2007, p.20). La modernidad tiene entonces, un doble conjunto de objetivos, una doble agenda, definida por la diversa articulación de los tres ejes básicos de la modernidad como proceso global: conocimiento, dominio y liberación. "Su polo metropolitano implementó una agenda que incluía algunos procesos liberadores, tan reales como parciales, basados en un conocimiento que incrementó el dominio de la realidad" (Herrera, 2007, p.22). Según la teoría de la Modernidad Bipolar, los dos polos de la modernidad son el polo periférico, formado por las colonias europeas en ultramar (siglos más adelante conocidas como ex colonias) y el polo metropolitano (Europa y posteriormente lo que se conocerá como Estados Unidos, Canadá y Australia).

La negativa de Bacon por siquiera considerar a los demás pueblos de la Tierra, especialmente a los pueblos autóctonos americanos como si fueran capaces de crear algún tipo de conocimiento válido, es rotunda. Decimos conocimiento válido en cuanto que no todo conocimiento era considerado útil e importante. Los

¹ Por Viejo Mundo entendemos las culturas que se desarrollaron en Europa, el norte de África y el Próximo y Medio Oriente.

conocimientos que a juicio de los conquistadores europeos, ciento cincuenta años antes que Bacon y Descartes escribieran, estuvieran fuera de su concepto de saber, serían ignorados o destruidos.

Ahora bien ¿cómo sabemos que Bacon no consideraba los conocimientos de los no europeos como tales? Las siguientes citas nos pueden aclarar la situación. En la edad posterior al diluvio, el primer gran juicio de Dios sobre la ambición del hombre fue la confusión de lenguas, con lo cual quedó gravemente impedido el libre comercio e intercambio de saber y conocimientos (El subrayado es nuestro) (Bacon, versión Kindle, p. XXX). En otro momento dice:

Y por eso vemos que en el comercio entre gentes bárbaras que no comprenden unas lenguas de las otras, y en la práctica de los mudos y sordos, se expresa lo que se piensa mediante gestos, que, aunque no perfectamente, sirven para lo que pretende. Y sabemos también que en China y los reinos del Extremo Oriente hay la costumbre de escribir en caracteres reales, que no expresan en general letras ni palabras, sino cosas o ideas, hasta el punto de que los países y provincias que no entienden unos las lenguas de los otros pueden no obstante, leer los respectivos escritos, porque el área de difusión de los caracteres es mayor que la de las lenguas; y por eso tienen una enorme cantidad de caracteres, tantos supongo, como palabras radicales. (Bacon, versión Kindle, p. 2642- 2643)

El comercio entre gentes bárbaras, dice Bacon, es decir, gentes no civilizadas, gentes no europeas. En esa odiosa categoría de *bárbaros* encajaron de hecho a los pueblos originarios de América (y tristemente

hay quienes los siguen encajando a ellos y nosotros los mestizos²), los otros, quienes no tienen ni la capacidad de comunicarse entre ellos si no es mediante gestos y ademanes pues no podrían aprender otra lengua fuera de la materna, no podrían aprender las lenguas europeas adecuadamente para *el intercambio de saber y conocimientos*. Es decir, los no europeos no estarían en capacidad ni de recibir los conocimientos que los europeos quisieran compartir ¿Cómo sabemos que Bacon consideraba a los autóctonos americanos menos inteligentes que a los europeos? Bien, en otro documento³ hemos recogido la siguiente cita de la obra *El Avance del Saber: ...donde vemos que el Prometeo de las Indias Occidentales no tenía inteligencia con el europeo...* (Bacon, versión Kindle, p. XXX). Por otra parte, según la explicación que se nos da en *La Nueva Atlántida*, los autóctonos de América sufrieron la justicia divina mediante un diluvio. Este, aunque no llegó a cubrir los picos de las más altas montañas, sino que llegó solamente *a no más de cuarenta pies desde el suelo* (Bacon, 1991, p. 196), duraron mucho las aguas en descender y por ello aunque murieron muchas personas y animales, se lograron salvar los pájaros y algunos *salvajes habitantes de los montes escaparon* (Bacon, 1991, p. 196). Los que no murieron en la inundación:

-
- 2 Mestizos en tanto nosotros latinoamericanos somos una mezcla. No solo de autóctonos americanos y europeos, sino también de africanos y posteriormente en el caso de los centroamericanos con chinos, de los peruanos con japoneses, de los mexicanos con libaneses... en fin un crisol de colores, sabores creencias, culturas en general. La riqueza que solo el sincretismo de tantas culturas pueden producir.
 - 3 En el artículo Sobre la negación absoluta de la Otredad en Francis Bacon, actualmente en prensa en la revista Repertorio americano.

...perecieron por falta de alimentos y otras cosas necesarias. Por tanto, no os maravilléis de la escasa población de América ni de la rudeza e ignorancia de su gente, pues debéis considerar a los habitantes de América como un pueblo joven, mil años por lo menos más joven que el resto del mundo, pues fue el tiempo entre el diluvio universal y esta su inundación. (Bacon, 1991, p. 196) (El subrayado es nuestro).

La anterior descripción de los autóctonos americanos es evidentemente influenciada por el prejuicio. Porque si bien es cierto, la mayoría de los pobladores de lo que hoy conocemos como América del norte al momento del arribo de los españoles e ingleses (exceptuados los Aztecas), vivían en condiciones materiales modestas, ni era una población escasa, ni eran ignorantes. Conocían muchas cosas que recién ahora se están redescubriendo y entendiendo. Solamente la visión eurocentrada puede explicar que percibieran a los entonces habitantes de América como lo hicieron los europeos.

En cuanto al escaso remanente de la semilla humana que quedó en sus montañas, pobló de nuevo el país lentamente, y como era gente sencilla y salvaje—no como Noé y sus hijos, que constituían la principal familia de la tierra—no fueron capaces de dejar cartas, artes ni civilización a su posteridad... (Bacon, 1991, p. 196)

Podemos ver con gran claridad el concepto que, prácticamente a priori, tenía Bacon sobre los autóctonos americanos y no solamente sobre nosotros. La cita que dio origen a este punto lo expresa muy abiertamente: *Y sabemos también que en China y los reinos del Extremo Oriente*

hay la costumbre de escribir en caracteres reales, que no expresan en general letras ni palabras, sino cosas o ideas, hasta el punto de que los países y provincias que no entienden unos las lenguas de los otros pueden, no obstante, leer los respectivos escritos (Bacon, versión Kindle, p. 2642-2643). Es decir, los pueblos no europeos del mundo no tenían ni la capacidad de comunicarse. Si los autóctonos de Asia, África y América, que eran los conocidos por los europeos en ese momento, no podían comunicarse entre ellos mismos, menos podemos hablar de comunicarse con otras culturas. Aunado a lo anterior tenemos lo que hemos dicho anteriormente: Bacon consideraba a los pueblos originarios (de lo que se conocerá después como América) menos inteligentes que los europeos.

Teniendo en mente tales prejuicios, no es de extrañar que el verulano pensara que ninguna persona que no fuera europea (para empezar, pues había muchos requisitos más⁴) pudiera generar conocimiento válido. Los conocimientos otros, recién están siendo vindicados ante los ojos de los europeos, sus descendientes directos sin *mezcla* y ante nosotros las personas mestizas que vivimos en sus ex colonias.

No obstante, si bien el pensamiento de Francis Bacon ha influido fuertemente a la civilización occidental moderna tanto en su polo metropolitano como en su polo colonial, no podemos olvidar que como cualquier otro ser humano es sujeto histórico y como tal sus ideas no surgen de

4 Para mayor profundización sobre el tema de quiénes pueden producir conocimiento válido, ver el artículo, El Barón de Verulam y el vulgo, publicado en el número 143 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*.

la nada. Bacon expresa y sistematiza los pensamientos de la sociedad, de la cultura a la cual perteneció.

En otras palabras, si bien es cierto el filósofo inglés pudo haber llevado al extremo el sentir del colectivo que lo rodeaba, también es cierto que lo justificó y en eso radica la importancia de su obra, por lo menos en lo que a fortalecer los mitos de superioridad epistémica de la cultura europea respecta.

Los conquistadores españoles habían llegado a América sesenta y nueve años antes del nacimiento del vizconde de Saint Albans y la Controversia de Valladolid había iniciado y terminado (sin una resolución final, por cierto) también antes de su alumbramiento. Las disputas respecto a quiénes y qué eran los autóctonos americanos, los argumentos a favor y en contra de asuntos tan delicados y fundamentales como la posesión de alma y con eso el estatus de humanos, ya eran hartamente conocidas cuando Bacon aprendía a leer y escribir.

Es verdad que algunos filósofos escribieron y defendieron posiciones que contravenían directamente los cánones morales, políticos y económicos de su época (tal es el caso de Platón quien abiertamente consideraba a las mujeres como casi iguales a los hombres). Pero no es el caso de Bacon. No en cuanto a los menesteres que ocupan esta pequeña reflexión.

El conocimiento es poder

El conocimiento es poder, el conocimiento es la llave para el dominio. Consignas de la modernidad que se desprenden de

los escritos de Francis Bacon. Empero, tal y como lo han demostrado los estudios decoloniales, el sujeto que domina no es cualquier sujeto. Es el europeo. El objeto, todo y todos los demás.

Con el primero se pretende evitar que los espíritus vulgares tengan acceso a los secretos de los conocimientos, y reservar estos para oyentes selectos, o ingenios de agudeza bastante para el velo.

Tal y como explicamos en otro trabajo⁵, para Bacon son muy pocos los individuos que no pertenecen al vulgo y casi todos los que sí. Mujeres, niños, casi todos los hombres europeos y todos los no europeos en el mundo son vulgo. A todos los anteriormente mencionados se les veta la producción y, de hecho, cualquier participación que no sea el mero disfrute (y esto con medida pues son los que producen el conocimiento quienes deciden qué se da y que no⁶) de los resultados de las investigaciones. Expresémoslo en términos lógicos:

El conocimiento es poder.
Solo muy pocos tienen el conocimiento.
Luego, solo unos pocos tienen poder.

He aquí la verdadera naturaleza del silogismo del saber-poder. Si el conocimiento es poder y ese conocimiento se encuentra en muy pocas manos, todos los demás serán despojados del poder y por ello se convertirán tarde o temprano en objetos del poder, es decir, en dominados.

Ahora bien, según el barón de Verulam, no todos los dominios tienen el mismo mérito,

5 El barón de Verulam y el vulgo. *Revista de Filosofía UCR*, Número 143.

6 Para más información se puede revisar el texto de Francis Bacon, *La Nueva Atlántida*.

o en palabras textuales, *la misma dignidad*. Los dominios tienen jerarquía. En el Avance del conocimiento se lee a la letra:

...pasemos al tema del poder y el mando, y pensemos si, rectamente considerado, lo hay que se pueda comparar con aquel con que el conocimiento inviste y corona la naturaleza humana. Vemos que la dignidad del dominio es conforme a la dignidad de lo dominado: tener dominio sobre bestias, como tienen los pastores, es cosa desdeñable; tenerlo sobre niños, como tienen los maestros, es cosa de poco lustre⁷; tenerlo sobre galeotes es más oprobio que honor. Ni es mucho mejor el dominio de los tiranos, sobre gentes que han renunciado a la grandeza de ánimo... Sin embargo, el dominio que otorga el conocimiento es aún más alto.

En pocas palabras, solo los que tengan acceso al dominio del saber tendrán verdadero mérito o dignidad. Todos los demás tipos de dominio carecerán de verdadero dominio o poder. La cita continúa: "...que el dominio sobre la voluntad: porque es un dominio sobre la razón, la fe y el entendimiento del hombre. Que son la parte más importante del espíritu, y que a la propia voluntad dan ley." Así las cosas, los demás individuos nunca tendrán por sí mismos, desde sí mismos, control de su voluntad ni ley. Es a quienes tienen el poder del conocimiento a quienes les corresponderá imponer la ley a los demás.

Conclusión

Desde el siglo XVI, la Modernidad ha declamado a todos los pueblos de la Tierra

⁷ En la época de Francis Bacon, en Inglaterra, el castigo físico hacia los niños para *disciplinarlos* era no solo aceptado, sino obligado.

que ella nos ha traído la luz de la razón y la democratización del conocimiento, pero ahora sabemos que tal cosa no es más que un mito. Un mito que millones de seres humanos han tenido, y siguen teniendo, como una de las verdades más grandes jamás develadas. Se compara el conocimiento moderno con la Antigüedad helena, romana, del Medio Oriente y Egipto, calificándola no solo como relativamente válida, sino por naturaleza oculta, toda vez que se reservó para élites tales como gobernantes, sacerdotes y algunos aristócratas. En contraposición, el saber de la modernidad es completo, absoluto y únicamente válido. Es el CONOCIMIENTO. universal pues se puede aplicar para todos los seres vivos y los que no lo son, y trascendental en cuanto funcional para todo tiempo y espacio.

El conocimiento, el poder y el dominio que derivan de estos nunca fue pensado por Bacon, uno de los pilares de la modernidad, para todos. Es verdad que la información, especialmente en los últimos veinte años, ha llegado a donde nunca se pensó que pudiera llegar, para bien y para mal. Información, no conocimiento, pues son conceptos diferentes, relacionados sí, pero no sinónimos.

La información puede ser errónea, falsa y muy manipulable (cosa que se ha hecho desde siempre); basta con recordar los enormes malentendidos (por decir lo menos) que ha traído la mala traducción intencionada de la Biblia, a la conciencia y el accionar de los individuos y colectivos occidentales y occidentalizados. Durante siglos se adoctrinó a los autóctonos americanos, a su descendencia directa y a

los mestizos con lo que se quiso revelar de la Biblia, con las consecuencias que podemos ver hasta hoy día.

Para la modernidad ningún otro tipo de pensamiento o conocimiento es tal. Bacon es la mejor muestra de esto. Si ni los helenos, romanos, egipcios, autóctonos americanos, africanos, árabes, habitantes del Medio y Lejano Oriente (para utilizar sus propios términos) y africanos, produjeron jamás mayores⁸ conocimientos válidos, la Antigüedad se percibió y se sigue percibiendo por demasiadas personas como una prolongada (y a la larga como innecesaria) etapa en el camino a la ciencia moderna.

Lo más interesante es que el conocimiento científico no es ni nunca ha sido (cosa que recién comenzamos a entender) el único y verdadero (consigna utilizada durante milenios por la Iglesia Católica Romana). Todos los pueblos han producido y siguen produciendo saber. El gran problema es que en gran parte de la conciencia colectiva occidental y occidentalizada, se mantiene vivo el mito moderno del conocimiento. En nosotros los que sabemos, recae el deber moral y epistémico de dismantelar esta gran mentira y vindicar la sabiduría de todos los pueblos de la Tierra.

⁸ Decimos mayores pues Bacon consideraba a gran parte de la filosofía helena, no solo importante, sino también irrenunciable para producir ciencia en el sentido moderno del concepto. Este tema será desarrollado en un próximo trabajo.

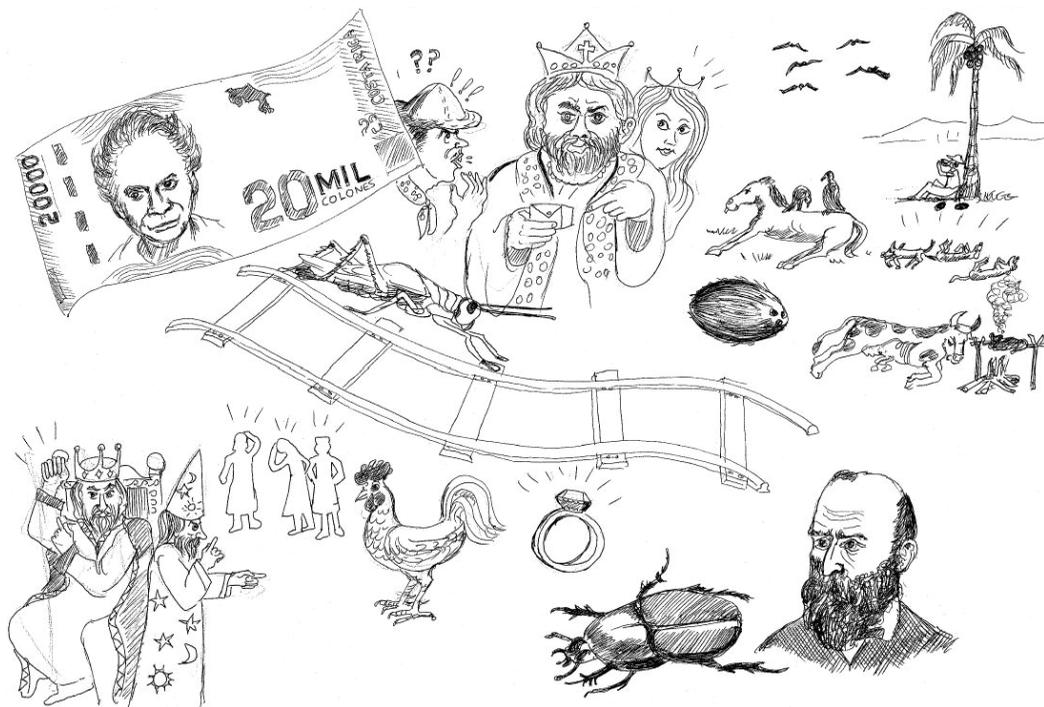
Referencias

- Bacon, F. (2009). *Novum Organon*. Madrid: Trotta.
- Cajigas-rotundo, J. (2007). "La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada 1750-1816*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2005). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso.
- Castro-Gómez, Santiago (ed.). (2000). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S., Guardiola-Rivera, O. y Millán de Benavides, C. (eds.). (1999). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar.

- De las Casas, B. En http://www.ordiecole.com/las_casas_destruccion.pdf
- Descartes, R. (1986). *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dussel, E. (1983). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial nueva América.
- Dussel, E. (1992). “Del descubrimiento al desencubrimiento”. En: *Nuestra América frente al V centenario*. Bogotá: Editorial El Búho.
- Dussel, E. (2005). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Escobar, A. *Mundos y conocimientos de otro modo*. En: <http://www.decoloniality.net/files/escobar-tabula-rasa.pdf>
- Fanon, F. (2003). *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean-Paul Sartre. Epílogo de Gérard Chaliand. México: Fondo de Cultura Económica.
- Farrington, B. (2000). *Francis Bacon, Filósofo de la Revolución Industrial*. Madrid: ENDYMION.
- Foucault, M. (2000). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1987). *Vigilar y castigar*. Madrid: Alianza Editorial.
- Galilei, G. (1891). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar
- Galeano, E. (1992). *Ser como ellos y otros artículos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garcés, F. (2007). “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Grosfoguel, R. (2007). “Decolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Habermas, J. (1986). La modernidad un proyecto incompleto. En VVAA, *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós.
- Herrera, B. (2007). Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana. En: *Pasos*. San José, DEI.
- Hernández, A. *Descartes: El discurso del método*. Googlebooks.
- Heller, A. (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona: Gedisa.

- Husserl, E. (1991). *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Kamen, H. (1999). *La inquisición española. Una revisión histórica*. Barcelona: Crítica.
- Lander, E. (ed.) (2000). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Libro de las puertas. En: <http://www.egiptología.org/textos/puertas/>
- Manzo, S. (2008). *Los usos políticos del cuerpo: los dos cuerpos del Rey en la filosofía de Francis Bacon*. En: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v49n117/a1149117.pdf>
- Mignolo, Walter (ed.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate internacional contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, D. W. (2002). "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica", en Santiago Castro-Gómez, Freya Schiwy y Catherine Walsh, (comps). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas de lo andino*.
- Mignolo, D. W. (2002). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (Prefacio). México: Akal Ediciones.
- Mignolo, D. W. (2005). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, D. W. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Negri, A. (2008). *Descartes Político*. Madrid: Ediciones Akal.
- Negri, A. (2008). *Descartes político*. En: <http://books.google.es/books?id=af82t651VSqUC&printsec=frontcover&dq=intitle:descartes+intitle:político/inauthor:antonio/inauthor:negri>

- O’Gorman, E. (2002). *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pachón, D. (2006). *Filosofía vitalista y economía solidaria*. Bogotá: Produmedios.
- Peltonen, M. (ed.) (1996). “Bacon’s political philosophy” en: *The Cambridge Companion to Francis Bacon*. http://books.google.com/books/about/The_Cambridge_Companion_to_Bacon.html?id=aXyc_VCh4y0C&redir_esc=y
- Quijano, A. (2005). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (1998). “Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”. *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, No. 9, pp.113-122. Lima.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". En: Heraclio Bonilla (comp.): *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: FLACSO-Tercer Mundo.
- Quijano, A. (1989). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Quito: Ediciones El Conejo.
- Restrepo, E. (2007). “Antropología y colonialidad”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Sepúlveda, G. (1951). *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. (A. Losada, Ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto Francisco de Vitoria. En: www.books.google.com/Juan_Ginés_de_Sepúlveda
- Sepúlveda, G. (1987). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (1987). *La Conquista de América. El problema del otro*. México, Ed. Siglo XXI.
- Walsh, C. (2007). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Weber, M. (1997). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Editorial Península.



Guillermo Hernández González

Técnica: dibujo, 2018.

Ilustra el artículo

Análisis comparativo entre el cuento “El Tonto de las adivinanzas”
de María Isabel Carvajal y “El Adivino” de Alejandro Afanásiev



Análisis comparativo entre el cuento "El Tonto de las adivinanzas" de María Isabel Carvajal y "El Adivino" de Alejandro Afanásiev

Comparative analysis among the tales "The Fool of the Riddles" by María Isabel Carvajal and "The Fortune Teller" by Alejandro Afanásiev

Ruth Cristina Hernández Ching
Universidad Nacional, Costa Rica
ruth.hernandez.ching@una.cr

Sigríð Solano Moraga
Universidad Nacional, Costa Rica
sigríð.solano.moraga@una.cr

Resumen

Este ensayo argumentativo propone un análisis comparativo entre el cuento "El Tonto de las adivinanzas" de *Cuentos de mi tía Panchita* de Carmen Lyra y "El Adivino" de Alejandro Afanásiev. Se recurre al uso del análisis de arquetipos, entre ellos, el paradigma del ciclo heroico, la numerología y los apodosos de los personajes. Como conclusiones, se determina que en la memoria colectiva costarricense, este cuento no ha sido uno de los más representativos pues dicho paradigma ha permeado principalmente por medio del cristianismo. Por otro lado, se nota una diferenciación sustancial en las



etapas del ciclo heroico, la partida, la iniciación y el regreso, en comparación con las experiencias de los personajes femeninos en otros cuentos de la misma autora.

Palabras claves: principios recurrentes, motivos, narratología, formalismo - arquetipos, literatura costarricense

Abstract

This argumentative essay proposes a comparative analysis among the "The Fool of the Riddles" tale from *My Aunt Panchita* written by Carmen Lyra, and "The Fortune Teller" by Alejandro Afanasyev. Analysis of archetypes is exposed like the stages of the hero's journey, numerology, and nicknames of characters. As conclusions, it is determined that in the Costa Rican collective memory, this story has not been one of the most representative because this paradigm has mainly permeated through Christianity. Besides, there is a substantial differentiation in the stages of the hero's journey, the departure, the initiation, and the return, in comparison to the experiences of female characters in other stories by the same Costa Rican author.

Key words: recurrent principles, motives, narratology, formalism, archetypes, Costa Rican literature

Introducción

Si fijamos nuestra mirada en los ojos del retrato de Carmen Lyra en el billete de 20 mil colones que circuló el Banco Central de Costa Rica a partir del año 2010, podríamos también reflexionar sobre los acontecimientos sociales y culturales de aquella época y, ¿por qué no?, contrastarlos con la contemporaneidad. Su presencia como imagen alegórica en el papel moneda permite recordar sus aportes a la sociedad costarricense, ya que se distinguió no sólo en el desarrollo de las letras y en la cultura popular como escritora, sino en las luchas sociales que llevaron a los procesos de transformación social durante la década de 1940 (Gobierno de Costa Rica, 2018).

De acuerdo con Solano y Ramírez (2017), su presencia en el mundo intelectual coincide con la feminización de la educación en nuestro país, así como los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial en donde los Estados Unidos entra como líder político-económico, y la Unión Soviética como bloque opositor a los modelos capitalistas. La experiencia vivencial de la autora se ve reflejada, a manera de crisol, en sus escritos. El presente ensayo propone, precisamente, un análisis comparativo entre el cuento "El Tonto de las adivinanzas" de *Cuentos de mi tía Panchita* de Carmen Lyra y "El Adivino" de Alejandro Afanásiev. Se recurre al uso del análisis de arquetipos, entre ellos, el paradigma del ciclo heroico, la numerología y el nombre de los personajes. Como

conclusiones, se determina que en la memoria colectiva costarricense, este cuento no ha sido uno de los más representativos pues dicho paradigma ha permeado principalmente por medio del cristianismo. Por otro lado, se nota una diferenciación sustancial en las etapas del ciclo heroico, la partida, la iniciación y el regreso, en comparación con las experiencias de los personajes femeninos en otros cuentos de la misma autora.

Estructuralismo, formalismo y deconstruccionismo

Para dar sustento al análisis comparativo de estos textos, podríamos volver una mirada retrospectiva al estructuralismo propuesto por Ferdinand de Saussure entre 1906 y 1916, quien buscó aplicar los principios lingüísticos a los fenómenos, económicos y sociales, entre otros, categorizando, por medio de estructuras, las expresiones humanas que conllevan signos (significados y significantes) y artículos (rituales, modales, costumbres), las cuales se asocian con la forma en que construimos el mundo. Dicho modelo establece diferencias entre las estructuras superficiales, como el texto, y profundiza más bien en el lenguaje de aquello que manifiestan los signos no expresados explícitamente, lo que se traduciría en francés como *non-dit* o lo *non écrit* (Saussure, 1916).

Posteriormente, Guerin *et al.* (2005) subrayan que el estructuralismo sirve de inspiración al formalismo ruso, al estructuralismo francés y al deconstruccionismo. Uno de los autores más representativos en expandir la teoría de Saussure durante la Primera Guerra Mundial es Vladimir Propp. Este

teórico, de acuerdo con el aspecto mítico y folclórico imperante en las obras *Raíces históricas del cuento* (1946) y *Morfología del cuento* (1928), propone analizar los cuentos folclóricos como unidades estructurales con actantes y funciones por medio de los personajes y papeles que participan en los ciclos heroicos (el héroe potencial, el antihéroe, la princesa, el hechicero, el adivino, el sabio, entre otros).

Este análisis se basará en los estudios semiológicos, ya que se analizarán signos y su relación con la cultura, presentes en ambos cuentos, tanto el ruso “El Adivino” como el costarricense “El Tonto de las adivinanzas”.

Derrida (1930-2004), con el deconstruccionismo, propone la ruptura del signo, así como el análisis de los fragmentos periféricos de los textos, tales como las notas de pie de página, las imágenes, es decir, propone el análisis de otroriedad, de aquello que parece estructurado, homogéneo (Eagleton, 1983) y Krieger, 2004).

Los elementos fantásticos en la literatura para niños

Si bien es cierto, el conocimiento popular, las tradiciones y el folclor son inherentes al ser humano y han estado presentes en todas las diferentes civilizaciones, podemos notar la marcada presencia de elementos fantásticos en la literatura para niños. De acuerdo con Tornborg (2017), durante el período del Romanticismo, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) aboga por una nueva pedagogía en la que el niño es criado en libertad y contacto directo con la naturaleza al descubrir sus causas y efectos por sí mismo. Por lo tanto, en dicho período se promueve

el interés por las tradiciones narrativas por medio del rescate de los cuentos para plasmar y mantener el saber popular; a diferencia del período de la Ilustración en donde los cuentos de hadas y ficción eran considerados inmorales o supersticiosos. Surge, entonces, en este período un nuevo género, la fantasía, en donde, por lo común, el protagonista principal es un héroe en potencia que atraviesa un camino de autorreflexión y autoconocimiento superando una serie de obstáculos y pruebas.

María Isabel Carvajal

En el caso de los cuentos de Carmen Lyra, Pacheco (2004, p. 34) cuestiona el propósito de su literatura: “¿es su obra sólo para niños?; ¿son sus metas solamente hacer reír y soñar?; ¿es su colección de cuentos una representación fiel de la literatura infantil?”. Si bien *Cuentos de mi Tía Panchita* es definida desde el prólogo del texto como una obra dirigida al entretenimiento para infantes: “¡La viejita no sabía de lógicas y éticas, pero que tenía el don de hacer reír y soñar a los niños!” (Lyra, p. 11), no se debe ignorar que la crítica (Quesada, 2002, p.120) la ubica dentro de la generación del caos (1920- 1940), caracterizada por la crítica ante unos paradigmas ligados a la sociedad idílica instituida por el modelo liberal oligárquico:

Este monopolio permitía la interiorización de modelos de identidad y de conciencia, de moralidad y de realidad, muy estrechos, lo que garantizaba, a su vez, la distribución discriminada de “roles”, actitudes y destrezas, según estamentos sociales estrictamente jerarquizados y delimitados (Quesada, 2002, p. 125).

Por lo anterior, otros textos como *Bananos y hombres*, *El barrio Cothnejo- Fishy*, relatos como “Carucho”(1910), “Carne de miseria” (1911), “Humildes cántaros rotos” (1916), “¿Para qué?”, “El marimbero”(1926), por mencionar algunos pocos, contienen una crítica fuerte a la división de clases y, por lo tanto, una sensibilidad ante las problemáticas sociales. *Cuentos de mi tía Panchita* no escapa de su contexto histórico, tanto que muchos de los relatos han sido estudiados en relación con los discursos de la época, por ejemplo, en ciertos casos el oficialismo de aquel entonces se hace presente en cuanto a la repetición de roles sociales deseados. En este caso, “La negra y la rubia” expone las visiones sesgadas sobre el tema racial de inicios del siglo XX; el cuento “La flor del olivar” (publicado también en *Cuentos de mi tía Panchita*) denuncia un fratricidio, el asesinato de su protagonista a manos de sus hermanos. Es decir, la obra da tratamiento a temas de contenido fuerte y poco ingenuo que incumben a adultos también.

Por otro lado, la intertextualidad empleada por la autora enriquece sus relatos siempre, como se explica en el prólogo del libro: “Son los cuentos siempre queridos de “La Cenicienta”, de “Pulgarcito”, de “Blanca Nieves”, de “Caperucita”, de “El Pájaro Azul”, que más tarde encontré en libros. Son otros cuentos que quizá no estén en libros” (Lyra, p. 11). Ubicar las referencialidades es una labor ardua y dirigida a un lector meta. Por ejemplo, Odilie Cantillano (2006) propone un estudio sobre esta intertextualidad en veinte cuentos, de los veintitrés totales, estos veinte contienen “precedentes en la temática narrativa establecida en los índices de Aarne-Thompson,

Goggs y Hansen” (2006, p. 8) pero adaptados al ambiente costarricense.

Alejandro Afanásiev

Alejandro Nikolaevich Afanásiev (1926-1971) fue autor de la recopilación de cuentos folclóricos rusos realizada entre 1855 y 1863; a su vez, estos fueron empleados por Vladimir Propp en el estudio de sus obras, en donde se menciona que su colección incluye seiscientos cuentos (Propp, 1971, p. 16). El autor ruso define esta obra como “un objeto de estudio realmente precioso”, por la complicación que representa la intersección de mitos y ritos que borran la posible concepción de un relato original de uno trastocado por la voz popular (1971, p. 116).

Tornborg (2017) explica que, de manera similar a Afanásiev, los hermanos Grimm modificaron y adaptaron los cuentos para que lograran calzar con los ideales y valores de una clase media patriarcal como, por ejemplo, con todo lo relacionado con el comportamiento y roles de género (traducción de las autoras). Con este preámbulo en mente, a continuación, se proponen posibles definiciones para los tres arquetipos con los que se realizarán los análisis de los cuentos de ambos autores, a saber los ciclos heroicos, la numerología y los apodos de los personajes, para posteriormente realizar un análisis comparativo entre ambos.

El ciclo heroico

La heroicidad es un aspecto evaluado desde los estudios folclóricos por su repetición dentro de los relatos orales, llevados posteriormente a la escritura. Vladimir

Propp, en *Raíces históricas del cuento* propone, sustentado en Engels, que los relatos maravillosos son un reflejo de las fuerzas naturales y las fuerzas sociales. Algunos elementos pertenecientes al rito y olvidados por la mayoría quedan impregnados en las narraciones, de ahí que sus motivaciones sean, en muchos casos, incomprensibles para un lector contemporáneo. De otro modo, los relatos surgen después del rito y lo relatado podría transgredirlo. Por lo tanto, tomar en cuenta la repetición de ciertos mitos, como el ciclo del héroe, es indispensable para aprehender los relatos maravillosos: se ve claramente que los ritos, los mitos, las formas de la mentalidad primitiva y algunas instituciones sociales son consideradas por nosotras como formas anteriores al cuento y pensamos que es posible explicar el cuento por medio de ellas (1976).

En relación con lo expuesto por Propp, el cuento de Afanásiev, el cual es parte de los estudios del lingüista ruso, y puede estudiarse como sustento del de Lyra, se ve atravesado por la memoria de su cultura; y la autora, de modo original, impregna su relato de símbolos costarricenses, como los pertenecientes al cristianismo, adaptando *Cuentos de mi tía Panchita* al folclor de Costa Rica.

En relación con el ciclo del héroe, el Observatorio de Innovación Educativa del Tecnológico de Monterrey (2017, p. 7) explica que un personaje principal se justifica como parte de “la habilidad de estructurar una historia por medio de un planteamiento, una crisis y una solución, mientras la audiencia cuenta con la competencia para comprender una narración contada en

estos términos”. En Hugo (1998, contraportada) este personaje refleja

la lucha continua de un hombre, potencialmente dirigido hacia el bien, que es retenido, humillado y embrutecido por las miserias de la vida humana, que sin embargo se esfuerza por su rendición y por expiar el mal que está en él y en los demás.

Guerin *et al.* (2005) proponen tres tipos de arquetipos heroicos. El primero, el de búsqueda, quien se expone a la realización de múltiples tareas, casi imposibles de realizar, o aquel o aquella que debe resolver acertijos complicados para salvar un reino. A modo de ejemplo, podemos pensar en Superman. El segundo, el de iniciación, en donde el protagonista principal realiza un viaje con retorno para pasar de la inmadurez o ignorancia y así alcanzar la madurez espiritual o social. De esta manera, logra ser “digno” de pertenecer a un grupo social. Podríamos ilustrar este tipo de arquetipo con el ave fénix, que surge de las cenizas para convertirse en una criatura fantástica. El tercer arquetipo es el sacrificio del chivo expiatorio, quien debe morir por el bien de una nación para restablecer la paz y el orden. Para ilustrar este tercer arquetipo, podemos pensar en Jesucristo.

Propp, en *Morfología del cuento*, evalúa detalladamente las diferentes definiciones sobre el héroe; una completa es la siguiente:

El héroe del cuento maravilloso es o bien el personaje que sufre directamente la acción del agresor en el momento en que se trenza la intriga (o

que experimenta una carencia), o bien el personaje que acepta reparar la desgracia o responder ante la necesidad de otro personaje. En el transcurso de la acción el héroe es el personaje provisto de un objeto mágico (o de un auxiliar mágico) y que lo utiliza (o lo usa como servidor suyo). (Propp, 1946, p. 59)

Además, durante su recorrido, el héroe se topa con sus ayudantes y enemigos y tiene como recompensa el matrimonio con la princesa o la ascensión a un reino. Entre otras características, se resaltan sus atributos, su nacimiento esperado, y su superioridad frente a sus hermanos (Propp, 1971).

Presencia de alusiones a los ciclos heroicos en las obras

En la obra de Carmen Lyra, el “héroe” abandona a su familia en busca de fortuna pues el rey ofrece la mano de su hija a aquel que sea capaz de adivinar sus preguntas. Del mismo modo, quien acepta el reto también debe formularle al rey tres preguntas que él pueda responder. El “Tonto”, por obra del azar, logra responder asertivamente, y al mismo tiempo, proponer tres preguntas al rey cuyas respuestas este no logra descifrar, lo cual deja en entredicho la sabiduría del gobernante. Al final del viaje, el “Tonto” logra hacerse millonario con “dos mulas cargadas de oro” (Lyra, 1999, p. 18). A diferencia del personaje del relato de Carmen Lyra, el escritor ruso presenta a un héroe que se crea una trayectoria de adivino pero engañando a los demás para obtener comida y especias, no dinero en efectivo. De esta manera, su fama llega a los oídos del rey con quien tendrá que enfrentarse a una serie de pruebas no solo para ayudarlo, sino

también para salvar su vida. En la obra de Afanásiev, al “adivino” lo recompensan doblemente y también el rey “ordenó que le diesen de comer y beber”, además de honores (p. 121).

relación consanguínea con algún rey, por ejemplo, puede ser el hijo (el príncipe).

Parece ser que ambos relatos anteponen la suerte y las vivencias antes que el esfuer-

zo y la constancia como posibilidad de superación de obstáculos. En el caso de “El Tonto de las adivinanzas”, el protagonista formula las adivinanzas que expondrá al rey debido a la muerte de su yegua Panda por el envenenamiento con el almuerzo que su madre le había preparado. A su vez, las respuestas a las interrogantes del rey surgen por su experiencia de vida (una respuesta es su propio apodo, “Grillo”), el azar y su uso de un lenguaje popular (“buen adivinador de m... sería yo”, Lyra 1999, p. 17). En el caso de “El Adivino”, este logra responder a las preguntas del rey por azar, primero cuando trata de escapar del palacio “apenas los ga-

llos canten tres veces” (Afanásiev, 1982, p. 117), lo cual llega a los oídos de los tres ladrones que realmente lo habían tomado y deciden entregarle el anillo al “Adivino” por temor a las represalias del rey. Por otra parte, la segunda respuesta a la pregunta del rey, como en el caso de “Tonto de las adivinanzas”, también surge por su experiencia de vida (una respuesta en su propio apodo, “Escarabajo”).

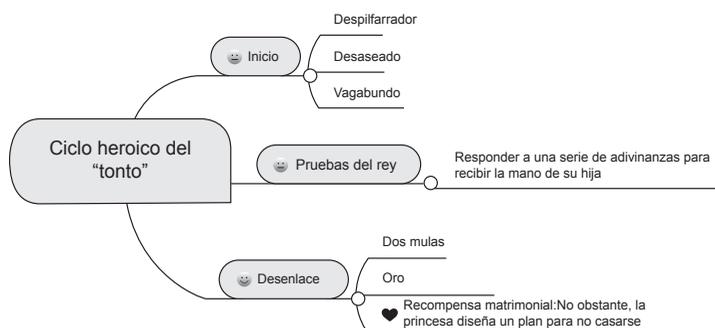


Imagen 1. Ciclo heroico del “Tonto” (Elaboración propia)

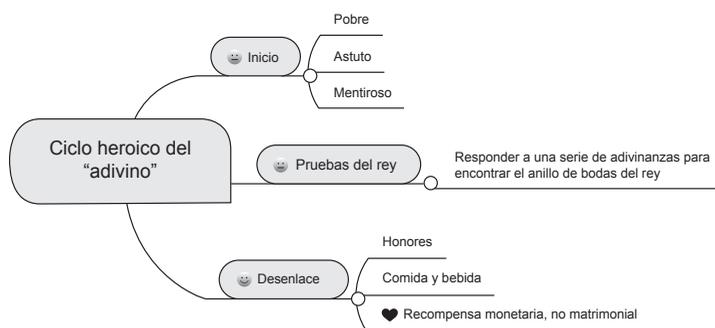


Imagen 2. Ciclo heroico del “Adivino” (Elaboración propia)

Como se puede observar, los protagonistas de ambos textos literarios rompen con el arquetipo de héroe. Uno por ser considerado tonto, otro por adquirir fama a costa del robo. Los desafíos con la figura de poder, el rey, son considerados como la superación de pruebas, son azarosas y no requieren esfuerzos por parte de los protagonistas. Por otro lado, ambos son campesinos y es usual que el personaje protagónico tenga

Otro aspecto importante en estos cuentos, a diferencia del desenlace que experimentan otros personajes protagónicos femeninos de la autora en donde, por lo general, el resultado esperado es recibir una “recompensa” matrimonial, se encuentra, precisamente en el hecho de que el final no concluye con ninguna unión. Para los personajes masculinos en estos cuentos, parecería más bien que los honores, comida, bebida, dinero, e incluso dos mulas, representan el resultado exitoso de los ritos de maduración, transformación o aceptación. Adicionalmente, cabe destacar que en el cuento de Carmen Lyra, la princesa cumple un papel importante en su propio destino al diseñar un plan para no casarse con el “Tonto”, rompiendo así con los papeles tradicionales y esperados para su contexto lingüístico y para la época (Lyra, 2012, p. 18):

Inmediatamente se comenzaron los preparativos para la boda. La princesa estaba que cogía el cielo con las manos. La pobre no tenía nadita de ganas de casarse con aquel gandumbas. Llamó al zapatero para que le tomara las medidas a su futuro esposo de unos zapatos de charol, pero le aconsejó se los dejara lo más apretados que pudiera. Lo mismo al sastre con el vestido y mandó a comprar un cuello bien alto.

En otro cuento, dentro de esta misma colección de Afanásiev, llamado “La niña lista”, vislumbra un papel protagónico de la mujer con respecto de los patrones esperados. En este cuento, la hija de un hombre pobre es la encargada de resolver el acertijo de las cuatro preguntas que formula el zar en un plazo de tres días para demostrar que el potrero que parió su yegua le pertenecía, y no al rico quien aducía que su caballo lo había

engendrado y para justificarlo, trataba de sobornar ante los tribunales un hecho que a todas luces resultaba imposible.

En ambos cuentos, su imagen del rey cumple la cualidad de imponer las empresas a cambio de algún don (Propp, 1971). Sin embargo, su poder se ve diezmado a ojos del lector quien se da cuenta de que este ha sido objeto de engaño por parte de ambos protagonistas. Por otro lado, como se mencionó en párrafos anteriores, en relación con el cuento de Lyra, la artimaña de la princesa para no casarse es una alegoría al incumplimiento de su obligación: “como transmisora del trono debe cumplir deber civil” (Propp, 1971, p. 404). Además, representa una transgresión a la figura de autoridad del padre: “El rey hace saber... que dará a su hija por esposa a quien lleve a cabo esta o aquella empresa” (Propp, 1971, p. 402).

Si bien los personajes hacen breves recorridos, pasan por pruebas y tienen sus ganancias luego de estas, la ayuda recibida no viene de otros personajes humanos. En “El Tonto de las adivinanzas”, la ayuda proviene indirectamente de su yegua, que le impide comerse su almuerzo envenenado. Como lo menciona Propp, desde otros términos, el caballo es el ayudante del héroe: “El caballo no aparece en sustitución de los animales del bosque (como ayudante), sino en funciones económicas...” (Propp, 1971, p.199). Otro dato interesante en relación con este animal doméstico y reiterado en los cuentos folclóricos, es que una vez que el protagonista del cuento le brinda alimento, este le proporciona ayuda en agradecimiento: “La alimentación del caballo muestra que no se trata únicamente de dar de comer a

un animal: el suministro de la comida le confiere una fuerza mágica” (Propp, 1971, p. 200). Esto sucedió con Panda, luego de su deceso. La narración resemantiza la figura del corcel, la hace hembra pero de ella nace el “triumfo” o la obtención de bienes del protagonista.

Ligada a la ayuda sobrenatural, se encuentra la madre, quien lo encomienda a Dios: ¡Que Dios te acompañe, hijó...” (Lyra, 2012, p. 12). Vemos aquí la inclusión de un símbolo religioso como parte del folclor costarricense. Puede observarse una crítica hacia una sociedad en que la apariencia es importante. “El Tonto”, al final del relato, no puede aspirar a ser el próximo rey, no por su carencia de inteligencia, que al fin y al cabo fue demostrada ante los ojos del reino. Su apariencia de pobre es el impedimento real para ascender su escala social, ya que no atrae a la princesa: “La pobre no tenía nadita de ganas de casarse con aquel gandumbas” (Lyra, 1999, p. 17). Es decir, la narración expone la imposibilidad de unión entre los dos estratos sociales.

En ambos relatos, el lector es el encargado de comprender las engañosas tramas de sus protagonistas. Aunque en el cuento de Lyra influye la ayuda divina y de aliados (caballo), en el de Afanásiev se recalca la superación de pruebas por suerte o destino. Los finales de los relatos recrean la ilusión de que la suerte, entonces, está con el pobre pero atrevido y astuto.

Los apodos de los personajes

Ambos relatos omiten los nombres propios de sus protagonistas y emplean figuras de animales como seudónimos para remitirse

a ellos. Es por esto que explicar el significado de grillo y escarabajo, apodos del Tonto y el Adivino, es indispensable para comprender la intencionalidad del relato.

Entre los arquetipos de animales más comunes podemos encontrar la serpiente (Guerin *et al.* 2005). Solano y Ramírez (2017) sugieren el análisis de microestructuras del texto como los apodos.

Al adivino en la obra de Carmen Lyra (2012) lo apodan “el Grillo”:

Entonces el rey fue a su cuarto, cogió un grillo que cantaba en un rincón, lo encerró entre su mano y se lo presentó- - ¿Qué tengo aquí? El muchacho se puso a ver para arriba, y viendo que nada se le ocurría, se dijo en voz alta: -¡Ah caray! ¡Y en qué apuros tienen a este pobre grillo! (como a él lo llamaban “El grillo”...) (p. 16)

El significado del grillo puede simbolizar la paciencia y el espíritu de lucha pero también se asocia a cambios venideros y al rompimiento de estructuras sociales como el fin del reino de zares y aristocracias. Corominas (1967, p. 304) también explica su acepción como “la prisión de hierro que sujeta los pies de un preso...y se explica por su comparación del ruido metálico que producen los grillos al andar el preso con el sonido agudo que emite el insecto”. En Oriente también el grillo representa la llamada del amor, “el triple símbolo de la vida, la muerte y la resurrección, su presencia en el hogar se consideraba promesa de dicha” (Chevalier, 1988, p. 540). También hace alusión a la sabiduría y a la conciencia, como en el cuento de Pinocho de Collodi (2012), en donde Pepe Grillo es la

voz que trata de dirigirlo hacia el bien y alejarlo del mal. En Centroamérica, los insectos como arquetipo, “se toman a menudo como almas de los muertos que visitan la tierra” (Chevalier, 1988, p. 594).

El adivino en la obra de Afanásiev se apoda “el Escarabajo”:

-Oye- dijo al campesino-: si eres adivino, tienes que adivinar qué es lo que tengo encerrado en mi puño.

El campesino se asustó y murmuró entre dientes:

-Escarabajo, ahora sí que estás cogido por la mano poderosa del zar. (p. 121).

Por su parte, los escarabajos hace alusión a vida, fuerza y poder. Para la mitología egipcia, eran símbolos asociados al poder del imperio, a la resurrección, y en vida, a la protección contra el mal (Chevalier, 1988).

Entonces, en el relato costarricense, tanto la alusión al símbolo de grillo como las acciones del personaje en las que logra desenvolverse con soltura, proponen que nada tiene que ver este con ser tonto, es decir: “Falta o escasa de entendimiento o de razón” (DRAE).

La imagen del protagonista en “El Adivino” expone desde el inicio su astucia: “Era un campesino pobre y muy astuto apodado Escarabajo, que quería adquirir fama de adivino” (Afanásiev, 1982, p. 115). Por otra parte, la protección contra el mal parece que se la da a los tres ladrones, en un juego de ayuda recíproca: Ellos lo salvan de la muerte al tiempo en que él silencia ante el rey el robo.

Las alegorías relacionadas con el número tres

El uso de las alegorías en la literatura lo podemos ver reflejados desde textos muy antiguos, desde los griegos, los bíblicos, hasta los más modernos. Según Cirlot: “Platón consideró al número como esencia de la armonía y a ésta como fundamentos del cosmos y del hombre” (1997, p. 334). Desde una perspectiva teológica, a Filón de Alejandría se le atribuye el uso de las alegorías para la explicación de la Biblia pues no concebía su sentido literal. Tal fenómeno surgió a la pregunta: ¿Cómo interpretar las figuras y prototipos de San Pablo? (Quasten, 1950). Por otro lado, la alegoría al número tres evoca “la luz, la conciencia espiritual y la unidad” (Guerin *et al.* 2005). Cirlot (1969, p. 341) define el número tres como la “síntesis espiritual, la fórmula de cada uno de los mundos creados, la resolución del dualismo planteado por el dualismo”. En el legado de Lyra y Afanásiev, la trilogía sirve al mismo tiempo como prueba y solución, como alfa y omega.

En la obra de Carmen Lyra, el personaje abandona a su familia ya que el rey ofrece la mano de su hija a aquel que le formule tres adivinanzas y que el rey no pueda adivinar pero, posteriormente, también pueda responder las preguntas del rey. Así pues, el grillo plantea las siguientes preguntas imposibles de responder para el rey (Lyra, 2012):

- “Tonto mató a Panda, Panda mató a tres; Tres muertos mataron a siete vivos” (p. 15).
- “Comí carne de un animal que no corría sobre la tierra, ni volaba por los aires, ni andaba en las aguas” (p. 15).

- “Bebí agua dulce que no salía de la tierra, ni caía del cielo” (p. 16).

Luego, el rey plantea las siguientes (Lyra, 2012):

- ¿Adivinás lo que tengo aquí? (p. 16) (Respuesta: El rabo de una chanchita)
- ¿Qué tengo aquí? (p. 16) (Respuesta: Un grillo)
- ¿A que no adivinas qué tengo en este altar? (p. 17) (Respuesta: Estiércol)

En la obra de Afanásiev (1982), las alusiones a las trilogías son las siguientes:

El campesino se sentó en una silla y pensó para sus adentros: “¿Qué contestación daré al zar? Será mejor que espere la llegada de la noche y me escape; apenas los gallos canten tres veces huiré de aquí”. El anillo del zar había sido robado por los tres servidores del palacio; el uno era lacayo, el otro cocinero, y el tercero cochero. (p. 117)

Esta cita hace una alegoría a la traición de San Pedro a Jesús:

De pronto cantaron los gallos por tercera vez, y el campesino, persignándose, exclamó: -¡Gracias a Dios! ¡Ya están los tres! (p. 120).

Se puede encontrar un contraste bíblico de esta cita en Mateo 26:75 (*La Biblia Latinoamericana*, 1989, p. 71) cuando indica: “Entonces Pedro se acordó de las palabras que Jesús le había dicho: “Antes de que cante el gallo me negarás tres veces”. Y saliendo fuera, lloró amargamente.”

En otros cuentos rusos es posible evidenciar el uso de alegorías a la numerología, tal como las *Tres Preguntas* de Tolstói (2016), en donde se formulan tres veces a lo largo del cuento; su planteamiento y resolución conducen a la realización personal, sabiduría, perfección y providencia: ¿Cuál es el momento adecuado para cada tarea?, ¿Cuáles son las personas más necesarias? y ¿Cómo decidir sin equivocarse qué tarea es la más importante de todas?

Conclusiones

Como conclusiones, en ambos relatos, permea un sentimiento de ruptura y contraste con respecto a las expectativas de las estructuras socioeconómicas y culturales. Los cuentos de Lyra representan adaptaciones a los de Afanásiev pero impregnadas del folclor costarricense. Se determina que en la memoria colectiva costarricense, este cuento no ha sido uno de los más representativos pues dicho paradigma ha permeado principalmente por medio del cristianismo. Por otro lado, se nota una diferenciación sustancial en las etapas del ciclo heroico, la partida, la iniciación y el regreso, en comparación con las experiencias de los personajes femeninos en otros cuentos de la misma autora. En el cuento del “Tonto”, la mujer utiliza su ingenio, no para salvar un reino, sino para salvarse a sí misma de los designios de su padre.

Futuras investigaciones podrían orientarse a recuperar la influencia de la narrativa rusa en otros países como España y el resto de América Latina, ya que se encuentran publicados en Internet cuentos con motivos semejantes tal y como *El tonto que propuso una adivinanza imposible de acertar* (Gutiérrez,

2006-09) en España y en *Arquetipos acatameños* (Serracino, 2009) en Chile. De acuerdo con Cirlot (1969, p. 13), “Erich Fromm indica que a pesar de las diferencias existentes, los mitos babilónicos hindúes, egipcios, hebreos, turcos, griegos o ashantis están escritos en una misma lengua: la lengua simbólica”. Así pues, la aproximación de ambos cuentos implica además el futuro análisis sobre la práctica de ideas prototípicas ya que a la hora de realizar la búsqueda de las alegorías a los símbolos, se nota que la bibliografía consultada podría enriquecerse con el mundo simbólico del imaginario no sólo costarricense, sino que también de otras culturas, enriqueciendo de esta manera los diccionarios de símbolos.

Además, se propone la creación de taxonomías de los personajes fantásticos costarricenses, incluidos los descritos en los cuentos de Lyra, así como los contemporáneos.

Referencias

- Afanásiev, A. (1982). *Cuentos populares rusos*. España: Editorial Espasa-Calpe, S.A.
- Biblioteca Digital Universitaria: REDUNIV. (2009). *Cuentos populares rusos*. Disponible en <http://bdigital.reduniv.edu.cu/index.php?page=13&id=6145&db=4>
- Cantillano, O. (2006). *El pozo encantado. Los cuentos de mi tía Panchita*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Carvajal, M. (1985). *Cuentos de mi tía Panchita*. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Chevalier, J. (1988). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Cirlot, J. (1969). *Diccionario de símbolos*. España: Editorial Labor, S.A.
- _____. (1997). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Ediciones Siruela.
- Collodi, C. (2012). *1826-1890 : Las aventuras de Pinocho / Carlo Collodi, 1826-1890*. San José, C.R. : La Nación, 2012.
- Corominas, J. (1967). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Eagleton, T. (1983). *Literary theory. An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gobierno de Costa Rica (2018). Museo de Oro del Banco Central.
- Gutiérrez, M. (2006). *El tonto que propuso una adivinanza imposible de acertar: una versión madrileña del cuento ATU 851. Culturas Populares. Revista Electrónica 3* (septiembre-diciembre): 1-5. Recuperado de: <http://www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/gutierrez.pdf> ISSN: 1886-5623
- Gutiérrez-Martínez, D. (2016). Posmodernidad y educación: Hacia una pedagogía del imaginario. *Educere et Educare. Revista de Educação, 11*(21), 015–036.
- Hugo, V. (1946). *Los miserables*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Krieger, P. (2004). La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004). *Anales del Instituto de Investigaciones*

- Estéticas*, 26(84), 179-188. Recuperado el 18 de febrero de 2018, de <http://www.scielo.org.mx/>.
- La Biblia Latinoamericana*. (1989). España: Editorial Verbo Divino.
- Lyra, C. (1985). *Los otros cuentos de Carmen Lyra*. San José: Editorial Costa Rica.
- _____. (1999, 2012). *Cuentos de mi tía Panchita*. San José: Grupo Nación.
- _____. (2011). *Narrativa de Carmen Lyra*. San José: Editorial Costa Rica.
- Murillo, V. (2018). *Taller de cuento fantástico*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Pacheco, G. (2004). Cuentos de mi tía Panchita como una manifestación del género denominado literatura infantil. *Filología y Lingüística XXX* (2): 33-46, 2004 ISSN: 0377-628X
- Propp, V. (1971). *Morfología del cuento seguida de las transformaciones de los cuentos maravillosos*. Madrid: Fundamentos.
- _____. (1946). *Raíces históricas del cuento*. México: Colofón S.A.
- Quasten, J. (1950). *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*. Holy Trinity Orthodox School.
- Quesada, Á. (2002). *Uno y otros*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Serracino, G. (2009). Arquetipos atacameños: los buenos, los malos; los sabios y los tontos. *Contextos, estudios de humanidades y ciencias sociales*, 21, 47-53. Recuperado de <http://www.revistas.umce.cl/index.php/contextos/article/view/420>
- Solano, S. y Ramírez, J. (2017). *Racismo y antirracismo en literatura: lectura etnocrítica*. San José: Editorial Arlequín.
- Tecnológico de Monterrey (2017). *Edu Trends. Storytelling*. Observatorio de Innovación Educativa del Tecnológico de Monterrey. Recuperado de: <https://observatorio.itesm.mx/edutrends-storytelling/>
- Tolstói, L. (2016). *Los mejores cuentos de Lev Tolstói*. Madrid: Mestas Ediciones.
- Tornborg, E. (2017, Q4). *Fantastic Fiction and Where to Find It: An Introduction to Fantasy Literature*. Linnaeus University in CANVAS. Retrieved from <https://learn.canvas.net/courses/1729/pages/childrens-fantasy-literature>
- Vindas, D. (2017). *Historia de la Teología (EEE-206)*. Heredia: Universidad Nacional.
- Yang, M. (2017). Variación lingüística en Mamita Yunai, de Carlos Luis Fallas (Linguistic Variation in Mamita Yunai, by Carlos Luis Fallas). *LETRAS*, 2(58), 119-139. <https://doi.org/10.15359/rl.2-58.6>



América Latina: Modernidad, cuestión colonial y cultura de la resistencia

Latin America: Modernity, the Colonial Issue
and the Culture of Resistance

Andrés Mora Ramírez

Instituto de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional, Costa Rica
andres.mora.ramirez@una.cr

Resumen

Este ensayo desarrolla una reflexión sobre algunos de los abordajes teóricos a partir de los cuales distintas corrientes de investigación se han aproximado al problema de la continuidad colonial en América Latina. El punto de partida es la discusión sobre la pertinencia del análisis poscolonial para el estudio de las formaciones sociales de nuestra región. Para ello, se presenta un acercamiento al estado actual de los debates sobre los alcances, limitaciones y conflictos que enfrenta este campo de estudio, y luego, se argumenta sobre la necesidad de enriquecer sus enfoques desde un posicionamiento latinoamericanista que favorezca la construcción de rutas de investigación y perspectivas de conocimiento no eurocéntricas, situadas en nuestro contexto y sin complejos de inferioridad para defender el lugar tradicionalmente subordinado pero rebelde del *nosotros* latinoamericano.

Palabras clave: Modernidad occidental, colonialidad, estudios poscoloniales, pensamiento latinoamericano, cultura de la resistencia.



Abstract

This essay develops a reflection about some theoretical approaches upon which several lines of research have approximated to the problem of the colonial continuity in Latin America. The starting point is the discussion about the relevance of post-colonial analysis for the study of the social formations of our region. For this purpose an approximation is made to the state of the debates regarding the scope, limitations and conflicts that this field of study faces. Next it is argued the pertinence of enhance its approaches from a Latin Americanist stance that favors the construction of routes of research and perspectives of non-Eurocentric knowledge, located in our own context, and without an inferiority complex in order to defend the traditionally subordinated but rebellious place of the Latinamerican-We.

Keywords: Western Modernity, *coloniality*; *postcolonial studies*, *latin american thought*, *culture of resistanc*

La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios.
Gabriel García Márquez (1982, p 3).

I.

En 1891, en su ensayo *Nuestra América*, considerado uno de los manifiestos fundacionales del pensamiento crítico latinoamericano, José Martí presentó una esclarecida argumentación sobre el devenir de América Latina, de sus pueblos y sus culturas, en los prolegómenos de la primera modernización liberal de finales del siglo XIX y principios del XX. En su texto, que ofrece claves de incalculable valor para el estudio y la interpretación de la realidad latinoamericana, Martí (en Hart-Dávalos, 2000) aborda las contradicciones y tensiones que advertía en el origen de muchos de los problemas de nuestras *dolorosas repúblicas*: nos mirábamos al espejo con los ojos de Europa,

los *ojos del amo*, y encontrábamos un reflejo deforme en el que no nos reconocíamos; éramos una máscara –decía– “con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España”, e insistía: “éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza” (p. 209); para organizar nuestras sociedades, asumimos formas y maneras que no correspondían a la particularidad de nuestra historia y a la composición “singular y violenta” de nuestros pueblos, a los que no se podía regir “con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de 19 siglos de monarquía en Francia” (p. 204). Y sentenciaba: “La colonia continuó viviendo en la república” (p. 208).

En 1982, al recibir el premio Nobel de Literatura de la Academia Sueca, Gabriel García Márquez ofreció un memorable discurso en el que, a partir del contrapunteo

de las fantasías del imaginario europeo que se encuentran en la base de la *invención* de América, con los dolorosos pasajes de la historia latinoamericana del siglo XX -que a veces parecen evocaciones del realismo mágico-, lanzó una vigorosa afirmación: “América Latina no quiere ni tiene por qué ser un alfil sin albedrío, ni tiene nada de quimérico que sus designios de independencia y originalidad se conviertan en una aspiración occidental” (García-Márquez, 1982, p. 3); y acto seguido interpeló a la audiencia con una pregunta cuyos ecos resuenan en nuestro pasado, como desafiando el oprobioso legado cultural del eurocentrismo, y se proyectan hacia el futuro con acentos utópicos:

¿Por qué la originalidad que se nos admite sin reservas en la literatura se nos niega con toda clase de suspicacias en nuestras tentativas tan difíciles de cambio social? ¿Por qué pensar que la justicia social que los europeos de avanzada tratan de imponer en sus países no puede también ser un objetivo latinoamericano con métodos distintos en condiciones diferentes? (García-Márquez, 1982, p. 3)

A casi un siglo de distancia temporal, pero cercanos en sus preocupaciones intelectuales, Martí y García Márquez coincidieron en plantear la misma cuestión de fondo: que la continuidad del problema colonial –yugo, huella y herida abierta-, en la trama compleja de sus distintas expresiones, es el nudo asfixiante y todavía por desatar en la larga lucha por la liberación de nuestra América. Por eso, la vindicación que ambos realizan de la especificidad latinoamericana, sin pretensiones de falsa universalidad ni de violencia epistémica,

así como su alegato en defensa de un *pensamiento situado y propio* como principio de la praxis emancipadora, conservan su validez y vigencia ahora que nos adentramos en el siglo XXI, por lo demás turbulento y desafiante.

Con esa premisa, en este ensayo nos proponemos reflexionar precisamente sobre algunos de los abordajes teóricos a partir de los cuales distintas corrientes de investigación se han aproximado al problema de la continuidad colonial en América Latina. El punto de partida será la discusión sobre la pertinencia del análisis poscolonial, que encontró espacios de desarrollo principalmente en las academias británica y estadounidense (¿academias imperiales?), y las implicaciones históricas, culturales, económicas y políticas que esto tendría para el estudio de las formaciones sociales de nuestra región.

Presentaremos un acercamiento al estado actual de los debates sobre los alcances, limitaciones y conflictos que enfrenta este campo de estudio, y luego, argumentaremos sobre la necesidad de enriquecer sus enfoques desde un posicionamiento latinoamericanista que favorezca la construcción de rutas de investigación y perspectivas de conocimiento no eurocéntricas, situadas en nuestros contexto y sin complejos de inferioridad para defender el lugar tradicionalmente subordinado pero rebelde del *nosotros* latinoamericano.

II.

La reflexión sobre la teoría y la crítica poscolonial nos acerca a un campo del saber que hoy enfrenta una suerte de crisis,

a saber, la que imponen sus propias limitaciones epistemológicas para aprehender la complejidad del objeto de estudio —la *cuestión colonial* y el imperialismo, sus huellas y legados en las sociedades que emergieron del proceso de descolonización de la segunda mitad del siglo XX-, y por las lógicas de la geopolítica del conocimiento en las que se ha inscrito su desarrollo científico. En cualquier caso, el campo abierto a la polémica y los debates que en él se libran arrojan luz sobre sus alcances y, al mismo tiempo, sobre sus silencios (que, por lo demás, son característicos del paradigma científico dominante y su tendencia a la fragmentación de los saberes y la producción de ausencias).

Impulsada inicialmente por intelectuales de países colonizados de Asia y África, y en parte del Caribe anglófono, que migraron a la metrópoli colonial y lograron insertarse en las academias noratlánticas, la teoría poscolonial adquiere mayor visibilidad o presencia hacia la década de 1980 desde el ámbito de los estudios culturales, lingüísticos y literarios, privilegiando, en ellos, “la exégesis textual y las prácticas performativas para analizar los sistemas de representación y los procesos identitarios” (Santos, 2009, p. 277) en contextos sociales marcados por el colonialismo y, en general, por las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur. Su genealogía epistemológica se entrelaza al postestructuralismo francés, la teoría crítica europea y, en general, al posmodernismo finisecular en el que, en alguna medida, ha quedado *entrampado*, al decir de Walter Mignolo (2007, p. 26).

En los estudios poscoloniales, se asume la tesis de que es desde los márgenes o las

periferias donde “las estructuras de poder y de saber son más visibles”, por lo que se interesan en “problematizar quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién lo produce” (Santos, 2009, p. 340); para ello se adentran en la deconstrucción de “la narrativa colonial, escrita por el colonizador, y procuran sustituirla por narrativas escritas desde el punto del vista del colonizado” (Santos, 2009, p. 277).

Para Boaventura de Sousa (2009, pp. 278-283), el poscolonialismo ha tenido impacto en el análisis de las relaciones imperiales modernas (los trabajos pioneros de Fanon, y más tarde los de Edward Said, Stuart Hall, Partha Chatterjee, Gayatri Spivak, entre otros estudios así lo demuestran), y logró abrir espacios, por ejemplo, para “la presencia y la voz del crítico poscolonial”. Muchos de sus ejes temáticos articuladores contribuyen a repensar la posición del intelectual y de la crítica “de modo que puedan interrumpir eficazmente los discursos hegemónicos occidentales”; al desvelamiento de la ambivalencia de los regímenes identitarios de construcción de la *diferencia* entre el yo sujeto colonizador y el otro sujeto colonizado, de los migrantes y los sujetos de la diáspora; asimismo, al cuestionamiento de la idea hegemónica de nación y los nacionalismos, en general, en tanto presuponen “una cierta homogeneidad cultural, basada en una identidad forjada a partir de un conflicto”.

Sandro Mezzadra (2008, pp. 16-17), por su parte, reivindica los estudios poscoloniales en tanto los considera “como uno de los archivos fundamentales de los que nutrirse para una comprensión crítica de

nuestro presente”, y para una lectura problematizadora de la modernidad, en tanto la *historia global* “debe ahora leerse a partir de una pluralidad de lugares y de experiencias, en el cruce entre una multiplicidad de miradas que desestabiliza y descentra toda narración eurocéntrica”. Esa diversidad encubierta tradicionalmente por las “grandilocuentes narraciones imperiales”, como sostenía Stuart Hall (2008, p. 128), le permite al análisis poscolonial reinterpretar “la colonización como parte de un proceso global esencialmente transnacional y transcultural”, que se opone a la visión más restringida “del ‘aquí’ y del ‘allí’, del ‘entonces’ y el ‘ahora’, del ‘en nuestro país’ y ‘en el extranjero’. En este contexto, ‘global’ no quiere decir universal, pero tampoco es específico de una nación o sociedad”.

Ahora bien, en la otra cara del debate se identifican posiciones que discrepan sobre el rumbo seguido por los estudios poscoloniales. Es el caso de Ella Shohat (2008, p. 111), la crítica cultural iraquí, quien considera que “el término *postcolonial* porta consigo la insinuación de que el colonialismo es ahora una cuestión del pasado, subestimando las deformadoras huellas económicas, políticas y culturales que el colonialismo ha dejado en el presente” lo que implica una limitación, ya que dicho término pierde fuerza como significativo frente a las actuales tensiones geopolíticas, por lo que llegaría “pertrechado con pocas evocaciones de las relaciones de poder contemporáneas”.

Por su parte, Gayatri Spivak (2015, p. 13), la intelectual india nacida en Calcuta bajo el colonialismo británico, y una de las

principales referentes del campo poscolonial, en un vigoroso ejercicio de crítica, no duda en señalar que “los estudios poscoloniales, al conmemorar involuntariamente un objeto perdido, pueden convertirse en una coartada, a no ser que coloquen tal objeto dentro de un marco general”; Spivak entiende que centrar el análisis “sólo en la representación de los colonizados o en el tema de las colonias” podría resultar funcional a la reproducción de los saberes neocoloniales dominantes, “colocando el colonialismo/imperialismo a salvo en el pasado y/o [*sic*] sugiriendo una línea continua desde aquel pasado hasta nuestro presente”, de donde se deriva el riesgo de convertir el enfoque poscolonial “en un guetto subdisciplinario”.

En esta misma línea, Santos (2009, pp. 288-289) considera que un aspecto a discutir en relación con el análisis poscolonial es su tendencia a prescindir de la economía política en el estudio de la cultura o del discurso colonial, lo que llevaría a caer en “silencios estridentes” sobre problemáticas de fondo. Para el sociólogo portugués, esto conlleva el riesgo de situar en otro lugar la lógica binaria propia del colonialismo moderno, pasando, por ejemplo, de las dicotomías colonia/metrópoli o ellos/nosotros, a otra definida como colonial/poscolonial que podría conferirle al colonialismo “el prestigio de marca predominante de la historia”; o bien, que el uso del prefijo *pos* induzca a pensar en la idea de ruptura con el colonialismo, en lugar de su continuidad, deslocalizando de esta forma la persistencia de sus efectos. De tal suerte, el “descuido respecto del neocolonialismo es una de las limitaciones más incapacitantes del poscolonialismo”, toda

vez que pasa de largo sobre las transformaciones, crisis y adaptaciones del capitalismo que “vienen a crear o a profundizar nuevas formas de neocolonialismo”. Frente a esto, Santos (2009, p. 288) propone un *poscolonialismo crítico del posmodernismo*, que coloque en el centro de análisis las relaciones asimétricas de poder propias de los contextos (neo)coloniales, y permita acercarse a la comprensión de elementos y procesos característicos de la modernidad occidental, que se fundan en el desarrollo del capitalismo –más que como un sistema económico, como un avasallante modelo civilizatorio- articulado “con otras relaciones de poder, tales como la explotación de clase, el sexismo y el racismo”.

Esos *silencios estridentes*, sobre los que previene Santos, también son identificados por Mignolo (2011, p. 157) en su balance de la crítica y la teoría poscolonial, en el que hace incapié en la geopolítica de la producción del conocimiento en un campo que ha estado dominado fundamentalmente –aunque no de un modo exclusivo- por “intelectuales que escribían en inglés y desde el entorno del Imperio británico y sus antiguas colonias (Australia, Nueva Zelanda, India)”, en una dinámica académica en la que “la totalidad de las Américas, incluyendo el Caribe, el norte de África y, casi siempre, el África subsahariana quedaban fuera del cuadro”, con lo que sus enfoques podrían perder de vista el escenario geohistórico más amplio en el que se inscriben las historias, experiencias y problemas de *los otros condenados de la tierra*. Para este autor, lo poscolonial, entendido desde esta óptica restringida y en algún sentido excluyente, puede derivar en usos ambiguos, peligrosos y confusos:

en particular, cuando el término *pos* “se emplea como una directriz teórica más y se generaliza utilizándose en contra de las prácticas de oposición llevadas a cabo por parte de la *gente de color*, los *intelectuales del Tercer Mundo* y los *grupos étnicos en la academia*”, o bien, cuando “expresiones como *hibridación*, *meztizaje*, *especio-inter-medio* y otras equivalentes se convierten en objeto de reflexión y crítica”, al sugerir una “discontinuidad entre la *configuración colonial* del objeto o sujeto de estudio y la *posición poscolonial* del lugar desde el que se desarrolla la teorización” (Mignolo, 2011, pp.160-161).

Una mirada complementaria a esta arista de la discusión nos la ofrece Fernando Coronil (2000, pp. 87-88), para quien, más que los silencios, son las ausencias las que ponen en jaque a la teoría poscolonial; en su opinión, resulta llamativo que el trabajo académico en los centros metropolitanos aborde solo de manera tangencial el fenómeno de la colonización europea de las Américas, que “involucró a España, Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra y fijó parámetros para su expansión posterior en Asia y África”; más grave aún, sostiene que esta exclusión de *lo latinoamericano y caribeño* se expresa, además, en “una notable ausencia del imperialismo en los estudios postcoloniales, asunto central para los pensadores latinoamericanos, quienes desde la independencia en el siglo diecinueve han prestado especial atención a las formas persistentes de sometimiento imperial postcolonial”. Y concluye que tales ausencias “dicen mucho sobre las políticas del conocimiento occidental e invitan a explorar la manera como la teoría se difunde y a discernir cómo se establecen

nuevas modalidades de colonización del conocimiento en diferentes regiones y disciplinas académicas”.

III.

Como toda disciplina científica, el análisis poscolonial no puede ir más allá de sus alcances y limitaciones, a las que nos hemos referido ya, sin confrontar las lógicas de construcción del conocimiento y desafiar las relaciones de poder que son constitutivas de su contexto de producción (el de las *academias imperiales*), y de los factores que incidieron en su propio desarrollo histórico.

En ese sentido, hay quienes evalúan con más severidad la teoría poscolonial, como Garbe y Quintero (16 de noviembre, 2004, párr. 11), en tanto consideran que “no le es posible conceptualizar la modernidad, el eurocentrismo y la geocultura independientemente del colonialismo inglés y francés”, lo que lleva a que privilegie en sus análisis “las dimensiones cultural, epistémica y discursiva” de esas experiencias coloniales, descuidando otras y obviando sus manifestaciones contemporáneas.

No obstante, desde la ecología de saberes, nos parece más apropiado buscar puntos de encuentro y caminos de ampliación del horizonte teórico y metodológico en el que se han inscrito los estudios poscoloniales para profundizar en la comprensión de su objeto de estudio, lejos de involucrarnos en disquisiciones académicas descalificadoras que, a la larga, pudieran llevarnos a reproducir la violencia eurocéntrica del colonialismo.

Una actitud epistemológica más constructiva nos invita a nutrir el análisis de la

cuestión colonial con los aportes del grupo de investigación Modernidad/colonialidad, integrado por intelectuales latinoamericanos en el exilio o desde sus espacios de trabajo en *academias del Norte*. A partir de su interés por las oposiciones y rupturas con el eurocentrismo que se articulan desde las resistencias y emancipaciones del Sur, este grupo ha traído a la discusión el enfoque de *decolonialidad* como un recurso que, al decir de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007, p. 13), permite ver más allá de las suposiciones de los estudios poscoloniales anglosajones, y contribuye a trascender la tesis “de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial”. Para estos autores, a lo que asistimos es “a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial”.

El postulado central que sostiene al enfoque decolonial es planteado por Mignolo (2007b, p. 26) en estos términos:

Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en

última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso.

La noción de *colonialidad* tendría una mayor riqueza epistemológica, histórica y cultural para abordar el problema colonial, toda vez que “indica el espacio de análisis y los proyectos dirigidos a revelar la lógica oculta de la colonialidad (de manera semejante a los análisis de Marx para descubrir la lógica del capital)”; desde este punto de vista, se reafirman aquellos cuestionamientos que se le hacen al enfoque poscolonial, cuando se lo restringe a las líneas de investigación derivadas de los primeros estudios centrados en las experiencias del la India Británica -su *sello de fábrica*-, olvidando que “el concepto de poscolonialidad no es un significativo vacío que integra la multiplicidad, sino que esconde, bajo el mismo signo, la diversidad de significantes llenos, llenos de diversas historias coloniales (hispánica, británica, francesa, estadounidense, etc.)” (Mignolo, 2011, p. 23).

Así, la *colonialidad*, que se manifiesta en los dominios del poder, del saber y del ser, constituye el gran aporte de la perspectiva decolonial para un estudio más situado de la *cuestión colonial*, y de la modernidad occidental como gran marco histórico e ideológico, toda vez que nos proporciona elementos “de explicación crítica de condiciones socio-culturales y económicas en América Latina, surgido de una reflexión localizada y distante de ser una importación de conocimiento” (Garbe y Quintero, 2014, párr. 14).

Para Mignolo (2007a), modernidad y colonialidad constituyen expresiones de un fenómeno que no se puede dividir ni comprender de manera aislada, salvo que en su fragmentación operen o actúen intencionalidades vinculadas a la dominación. Al respecto, explica:

Es conveniente considerar la *modernidad/colonialidad* como dos caras de una misma moneda y no como dos formas de pensamiento separados: no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremos del espectro, debe negociar con la modernidad, pues es imposible pasarla por alto. La idea de América no puede separarse de la colonialidad: el continente en su totalidad surgió como tal, en la conciencia europea, como una gran extensión de tierra de la que había que apropiarse y un pueblo que había que evangelizar y explotar. (p. 32)

La singularidad de América, dice Mignolo (2007a, 70), “reside en los diversos borramientos que acompañaron la expansión colonial europea”, lo que, además del genocidio, implicó la invisibilización, la marginación y el anulamiento epistemológico de los saberes, las historias, las experiencias, los imaginarios y las formas de organización de los grupos indígenas, de las poblaciones africanas que llegaron a estas tierras como víctimas de la muy moderna empresa del esclavismo europeo, de los *pueblos trasplantados* -al decir de Darcy Ribeiro- al sur del continente para *blanquear* la población y resguardar la pureza de la *raza*. Y agrega:

América es singular porque allí se establecieron las primeras estructuras de colonialismo interno del mundo

moderno/colonial. ... La lógica de la colonialidad ha sido la responsable del establecimiento y conservación del sistema jerárquico en todas las esferas de la sociedad y de la eliminación de las economías que habían existido antes en el territorio que luego se convertiría en América. ... La matriz colonial de poder, aún hoy invisible a causa del triunfo de la retórica de la modernidad y la modernización, es precisamente la capacidad del sistema de reducir las diferencias a la inexistencia y hacer una categorización racial que convierte las vidas (humanas) en entidades prescindibles. Adoptar la americanidad significa vivir en medio de los borramientos de la colonialidad. (Mignolo, 2007a, p. 71)

Nos parece claro, a la luz de lo hasta aquí expuesto, que los borramientos de la modernidad, o más específicamente, del “*patrón moderno-colonial de poder*” (Quijano, 2014, p. 285), adquieren en nuestro continente un espesor diferente, singular, porque lo que hoy conocemos como nuestra América –siguiendo la feliz expresión martiana– fue el espacio originario de la expansión imperial/colonial, que no solo sometió por medio de la violencia a los sujetos individuales y colectivos (*colonialidad del ser*), sino que, además, mediante la imposición del eurocentrismo (*colonialidad del saber*) les negó “la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar futuro” (Mignolo, 2007a, p. 20). Es decir, llevó la negación de su humanidad hasta el límite del exterminio.

IV.

Los enfoques poscolonial y decolonial no son necesariamente incompatibles, antes bien, conviene comprenderlos en su

complementariedad y reconocer sus diferencias. Ambos comparten elementos comunes, por ejemplo, la crítica “al desarrollismo, a las formas eurocéntricas de conocimiento, a la desigualdad entre los géneros, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de la periferia en el sistema-mundo capitalista”; además, comparten la crítica radical a las “ideologías desarrollistas europeas” y a los discursos “del ‘orientalismo’ y el ‘occidentalismo’ que han postulado a los pueblos no-europeos como los ‘otros’ inferiores”. Sin embargo, discrepan en los énfasis: “mientras que la crítica de los *postcolonial studies* hace énfasis en el *discurso colonial*, el enfoque del sistema-mundo señala la interminable e incesante acumulación de capital a escala mundial como la determinación en *última instancia*”, y mientras “las críticas poscoloniales enfatizan la agencia cultural de los sujetos, el enfoque del sistema-mundo hace énfasis en las estructuras económicas” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, pp. 13-15).

En cualquier caso, resulta evidente que la crítica sistemática y profunda de la modernidad occidental y su patrón de poder, que acabó por consolidar –por todos los medios y con pocos escrúpulos– la “expansión de las ideas e instituciones occidentales” (Mignolo, 2007a, p. 28), es la piedra de toque del análisis de la *cuestión colonial*, especialmente para una región como América Latina.

Así, por ejemplo, en uno de los pasajes de la novela *El siglo de las luces*, del cubano Alejo Carpentier, podemos encontrar una lectura del problema de la modernidad y su

presencia en la cultura latinoamericana que nos ayuda a ilustrar nuestra línea argumentativa. Se trata de la llegada a la isla caribeña de Guadalupe, directamente desde la Francia revolucionaria de Robespierre, del texto del Decreto del 16 Pluvioso que proclamaba la abolición de la esclavitud y la igualdad de derechos, sin distinción de raza ni estado –principios emancipadores de la modernidad-, otorgado a todos los ciudadanos insulares. Pero el Decreto no llegaba solo. Al frente de esta travesía transoceánica aparecía el comerciante francés, masón y de conocimientos enciclopédicos, Víctor Hugues, “luciendo todos los distintivos de su Autoridad, inmóvil, pétreo, con la mano derecha apoyada en los montantes de la Máquina”, cuyo retrato el autor envuelve en una alegoría: “con la Libertad, llegaba la primera guillotina al Nuevo Mundo” (Carpentier, 1988, p. 134).

Carpentier elaboró aquí una alusión profunda, una metáfora del engarce entre la trayectoria histórica de Europa y de América Latina, en tiempos y relaciones desiguales, con matices distintivos en cada caso, pero que desde entonces permanecerán indisolublemente unidas en sus contradicciones y paradojas, en sus encuentros y desencuentros. La ley y la máquina, el orden y progreso, se anunciaban como instrumentos de liberación en nuestras tierras. Pero, simultáneamente, sometidos al ideal civilizatorio moderno europeo, esos instrumentos trocarían, más tarde, en portadores de la opresión y del derramamiento de sangre de todas aquellas personas que se opusieron a la nueva forma de organización de la sociedad que imponía Occidente. De tal suerte, Víctor Hugues, el arquetipo del hombre moderno, se

convierte en el precursor literario y ficticio de los muy reales Sarmiento que aparecerían luego en las tierras americanas. La guillotina, *la Máquina*, acompañaba y precedía a los derechos humanos en América Latina, como mucho antes el genocidio de los pueblos originarios cometido por los Cortés, Pizarro o Pedrarias Dávila, sellaba para siempre el crimen sobre el que se levantaría la *civilización* americana.

La modernidad occidental, con todo el esplendor de sus promesas de redención universal, entraba definitivamente en América durante *el siglo de las luces*. Pero esta región del mundo ya había sido incorporada a ese movimiento político, filosófico, comercial y cultural europeo, que destruía, poco a poco, los pilares del antiguo régimen, derribando a los dioses y la tradición de los tronos, e instaurando a la razón y al sujeto autónomo –eje de la subjetividad moderna- al frente de las nacientes repúblicas (Cancino, 2003): tres siglos antes de la Revolución Francesa, período histórico en el que Carpentier contextualiza su obra, desde *el otro lado de la mar océano*, la civilización europea ya se había abatido sobre las tierras recién *descubiertas* y en proceso de conquista, descargando sobre ellas “la explosión creadora del Renacimiento: América aparecía como una invención más, incorporada junto con la pólvora, la imprenta, el papel y la brújula al bullente nacimiento de la Edad Moderna” (Galeano 1971, p. 25).

El proceso de conquista y colonización otorgó a los vencedores ese singular derecho de *invención* y de posesión, que determinaría la forma subordinada, periférica, en que el llamado *Nuevo Mundo*,

el hogar de *los vencidos*, sería incorporado a la modernidad occidental. Como lo explica Larraín (1996):

Nos convertimos en el *otro* de su propia identidad, pero fuimos mantenidos deliberadamente aparte de sus principales procesos por el poder colonial. Abrazamos con entusiasmo la modernidad ilustrada al independizarnos de España, pero más en su horizonte formal, cultural y discursivo que en la práctica institucional política y económica, donde por mucho tiempo se mantuvieron estructuras tradicionales y/o excluyentes. (pp. 313-314)

La condición subalterna de América Latina en la modernidad occidental se concretó en dos dimensiones: una material, afincada en la imposición de la administración real española/portuguesa y la implantación del modo de producción *hacia afuera*, es decir, la extracción de materias primas y productos agrícolas para satisfacer las demandas de los mercados europeos, a partir de la explotación intensiva – e inhumana- de las poblaciones indígenas y grupos esclavos africanos empleados como mano de obra (que, en sus rasgos más generales, es la modalidad de desarrollo dominante hasta nuestros días, interrumpido solamente por algunas experiencias de desarrollo *hacia adentro* y de desconexión de los centros hegemónicos, ensayadas en la segunda mitad del siglo XX, y que tienen a la Revolución Cubana como su principal exponente).

La otra dimensión es la que corresponde a la esfera simbólica, en el contexto de un modelo de organización de la sociedad que encontraba (y todavía las busca) sus fuentes de legitimación –y de emulación- jurídica,

política y especialmente cultural, en la tradición europea, y no en la tradición de los pueblos originarios del continente, o de los que surgieron del mestizaje y la convivencia en nuestras tierras de pueblos con distintas matrices culturales. Como lo explica Ortiz (1995, p. 19), en América Latina retomar el ideal de la modernidad representa, desde entonces, una de las maneras predilectas de las elites y algunas vanguardias “para ajustar nuestro reloj al tiempo de las exigencias universales”.

Este desfase entre los tiempos de la modernidad a uno y otro lado del Atlántico, o de los confusos reflejos del espejo ajeno al que se miraban las emergentes naciones latinoamericanas, se pondría de manifiesto en el carácter limitado y concentrado de las diversas estrategias de *modernización* aplicadas en los últimos dos siglos. Por ejemplo, en la idea de homogenización de la cultura nacional (*la identidad nacional*), impulsada por los oligarcas liberales en el siglo XIX, y que implicaba la consolidación del Estado por la vía del mejoramiento de la *raza*, es decir, por medio de la nefasta empresa de reemplazar el legado cultural colonial, mestizo e indígena (Nahuelpán, 2007, pp. 161-162), para el incluir en su lugar el factor poblacional europeo, tal cual lo enunciara el ilustrado Sarmiento en su fórmula *civilización o barbarie*; idea que José Martí (en Hart-Dávalos, 2000, p. 205) impugnó en su ensayo *Nuestra América*, cuando sostuvo que “no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”.

Esta contradictoria y excluyente ruta modernizadora también se observa en la segunda mitad del siglo XX, con el auge y

respaldo que las teorías de la industrialización y la modernización social encontraron en los gobiernos latinoamericanos, pero que tenían su asidero cultural en las ideas racionalistas y desarrollistas europeas y norteamericanas. Y más recientemente, el proyecto de avanzar hacia una modernización (la neoliberal), cuya referencia siempre gravita en lo externo, en otro lugar o en un futuro que jamás se alcanza, continúa imponiéndose con un acentuado sesgo proveniente del ideario y del imaginario cultural del neoliberalismo (Larraín, 1996).

El hecho de que el destino de los pueblos americanos en la modernidad se decidiera, primero, según el parecer de las cortes, las casas de contratación y los palacios cardenalicios, y más tarde, según su nivel de semejanza con el molde civilizatorio europeo o norteamericano, dejaría una impronta decisiva en la configuración de la cultura latinoamericana. Fundamentalmente, perfilaría nuestra trayectoria a la modernidad como un proceso y una experiencia de escisión, una construcción cultural fruto de un proceso conflictivo que estimulaba tanto la subordinación de las elites criollas y la oligarquía a los centros imperiales (políticos, económicos y culturales), como la resistencia de los grupos marginados.

Ese espacio fundamental de disputa entre lo hegemónico y lo contra-hegemónico, considera el filósofo y poeta Roberto Fernández Retamar (2004, p. 84), es el territorio en que palmo a palmo, frente a las pretensiones “de los conquistadores, de los oligarcas criollos, del imperialismo y sus amanuenses”, ha ido forjándose nuestra genuina cultura —tomando este

término en su amplia acepción histórica y antropológica”; allí donde se realiza la oposición de lo subalterno, del *damné*, frente a la ambición de los países capitalistas de englobar a nuestros pueblos en su proyecto civilizatorio, esa “versión moderna de la pretensión decimonónica de las clases criollas explotadoras”.

Nuestra modernidad subordinada y eurocéntrica, tal cual la describiera Carpentier en su novela, tributaria de la lógica del orden, el progreso y la guillotina de Victor Hugues, se expresa, entonces, en todas aquellas manifestaciones asociadas con el clientelismo político y cultural, el tradicionalismo ideológico, el autoritarismo que subsiste desde la colonia, el racismo encubierto, la falta de autonomía y desarrollo de la sociedad civil, la marginalidad y la economía informal, la fragilidad de las instituciones políticas y el encadenamiento de los países a una estrategia de desarrollo exógeno (Larraín, 1996); aspectos todos que no logra aprehender con claridad el análisis poscolonial, o cuando menos, se nos revela insuficiente. Siguiendo a Domingues (2009, 25), hacemos nuestra la idea de que “el pensamiento poscolonial reproduce mucho de lo que afirmaron las filosofías latinoamericanas pioneras de los años sesenta y setenta, aunque esté más abierto que ellas al pluralismo de la vida social”.

V.

Las preguntas sobre el impacto de la modernidad occidental y la colonialidad como fenómeno vigente y estructurante de relaciones de poder no son exclusivas de los enfoques poscolonial y decolonial. Tampoco han sido ajenas a la intelectualidad de

nuestra región, a su búsquedas y empeños creadores. Más aún, podemos rastrear la trayectoria latinoamericana de estas inquietudes, en sus orígenes y diversas aproximaciones, en tres textos imprescindibles del pensamiento crítico de la región: la *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar, de 1815; el ensayo *Nuestra América*, del prócer cubano José Martí; y la *Segunda Declaración de La Habana*, pronunciada en 1962 por Fidel Castro en una magna asamblea popular en la Plaza de la Revolución; una tríada insoslayable para la comprensión de las raíces históricas profundas de los procesos políticos y culturales de nuestra región.

Con sus particulares contextos y circunstancias de producción y circulación, escritos uno desde el exilio de Bolívar, otro desde la itinerancia en la que Martí empujó la lucha por la independencia de Cuba, y el último desde la ebullición revolucionaria que recorría toda América Latina y el mundo a inicios de la década de 1960, tiempos en los que Fidel despuntaba ya como referente mundial, estos documentos entretejen elementos comunes que van dando forma tanto a una identidad política y cultural que bien podemos llamar *nuestroamericana*, como a una problematización original, propia, de la cuestión colonial.

Asumiendo como principio epistemológico el *a priori ontológico* que sugiere Arturo Roig (2009), esto es, el poner nuestros seres mismos como valiosos, como sujetos protagonistas con voz, cuerpo y pensamiento propios, esta perspectiva *nuestroamericana* logra articular dimensiones específicas de la historia, la política, la cultura y las problemáticas sociales y económicas latinoamericanas, que dota de contenido teórico

y metodológico un enfoque de análisis de nuestras realidades diversas que no pierde vigencia y que, por el contrario, nutre las fuentes del *pensar y el hacer* críticos desde el siglo XIX hasta el presente.

En la *Carta de Jamaica*, Bolívar expone de modo brillante un agudo análisis de la situación de la América meridional, en el que se advierten elementos de una lectura anticolonial y una naciente conciencia de nuestra particularidad en el proceso expansión de la modernidad occidental, precisamente en un momento –las primeras décadas del siglo XIX- en el que el sistema-mundo se encaminaba ya al ascenso hegemónico de las potencias noratlánticas frente a las ibéricas, y en el que, además, entraban en tensión y conflicto el viejo sistema colonial español con los incipientes desarrollos imperialistas en Gran Bretaña, primero, y en los Estados Unidos algunas décadas más tarde. En medio de ese mundo agitado, escribe Bolívar (2015, p. 94):

Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas la artes y ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil. ... no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado.

En *Nuestra América*, Martí (en Hart-Dávalos, 2000, pp. 204-205) incorpora una

crítica sobre el problema de la organización política de las repúblicas latinoamericanas y la cuestión nacional –desde su categoría de *patria-*, que hasta entonces había sido desdeñada por las élites criollas, ya fueran conservadoras o liberales, más interesadas en copiar, sin más, modelos ajenos a nuestra realidad, lo que no es sino otra expresión de la colonialidad del poder y del saber. El problema de nuestros pueblos, sostiene en su ensayo, pasaba por la negativa a construir y asumir métodos e instituciones propias, “nacidas del país mismo”, que permitieran avanzar hacia el bienestar común de las mayorías, “aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas”. El buen gobernante en América, afirma, “no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto”. Martí también trató en ese texto el tema de la identidad cultural, que desde el siglo XIX y bajo la influencia del eurocentrismo que delineó la mentalidad colonial de nuestras élites, se asumió desde el falso dilema de *civilización y barbarie*. Su impugnación, vigorosa y contundente, es también un alegato a favor de la necesidad de forjar un pensamiento propio y de aprender a vernos con nuestros propios ojos: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (en Hart-Dávalos, 2000, 205).

Finalmente, la *Segunda Declaración de La Habana* retoma las tesis anticolonialistas y antiimperialistas bolivarianas y

martianas, ahora con la evidencia dolorosa y sangrienta de las huellas dejadas por el imperialismo estadounidense en nuestra América, desde la intervención en Cuba en 1897 y hasta la caída de Jacobo Árbenz en Guatemala, en 1954. El antiimperialismo se nos presenta aquí como bandera de lucha de los pueblos oprimidos de todo el planeta: “¿Qué es la historia de América Latina sino la historia de Asia, África y Oceanía? ¿Y qué es la historia de todos estos pueblos sino la historia de la explotación más despiadada y cruel del imperialismo en el mundo entero?” (Castro, 2009, p. 64), preguntó Fidel a su auditorio de más de un millón de personas. Y acto seguido respondió:

Cuba y América Latina forman parte del mundo. Nuestros problemas forman parte de los problemas que se engendran de la crisis general del imperialismo y la lucha de los pueblos subyugados; el choque entre el mundo que nace y el mundo que muere (Castro, 2009, p. 66).

En su alocución, el líder cubano, que ciertamente habla para su pueblo, pero que además sabe de la trascendencia histórica del acto y que sus palabras se unirán a la tradición emancipatoria *nuestroamericana* de dos siglos, incorpora a la matriz de análisis iniciada por Bolívar otros temas, entre ellos la soberanía, la autodeterminación, la liberación nacional (de los viejos y nuevos colonialismos) y la democracia popular. Y lo hace partiendo del protagonismo que, en adelante, tendrán en esas luchas los sujetos sociales que se perfilan como actores del nuevo tiempo (permítansenos citar en extenso):

Con esta humanidad trabajadora, con estos explotados infrahumanos, paupérrimos, manejados por los métodos de fuste y mayoral, no se ha contado o se ha contado poco. Desde los albores de la independencia sus destinos han sido los mismos: indios, gauchos, mestizos, zambos, cuarterones, blancos sin bienes ni rentas, toda esa masa humana que se formó en las filas de la “patria” que nunca disfrutó, que cayó por millones, que fue despedazada, que ganó la independencia de su metrópoli para la burguesía; esa, que fue desterrada de los repartos, siguió ocupando el último escalafón de los beneficios sociales, siguió muriendo de hambre, de enfermedades curables, de desatención, porque para ella nunca alcanzaron los bienes salvadores: el simple pan, la cama de un hospital, la medicina que salva, la mano que ayuda.

Pero la hora de su reivindicación, la hora que ella misma se ha elegido, la vienen señalando con precisión ahora también de un extremo a otro del continente. Ahora, esta masa anónima, esta América de color, sombría, taciturna, que canta en todo el continente con una misma tristeza y desengaño, ahora esta masa es la que empieza a entrar definitivamente en su propia historia, la empieza a escribir con su sangre, la empieza a sufrir y a morir. Porque ahora, por los campos y las montañas de América, por las faldas de sus sierras, por sus llanuras y sus selvas, entre la soledad, o en el tráfico de las ciudades, o en las costas de los grandes océanos y ríos, se empieza a estremecer este mundo lleno de razones, con los puños calientes de deseos de morir por lo suyo, de conquistar sus derechos casi 500 años burlados por unos y por otros. Ahora, sí, la historia tendrá que

contar con los pobres de América, con los explotados y vilipendiados de América Latina, que han decidido empezar a escribir ellos mismos, para siempre, su historia (Castro, 2009, p. 86).

Como puede apreciarse, una de las particularidades de nuestra historia, y que ha definido buena parte de los rasgos culturales de América Latina, ha sido la necesidad, a través de los siglos, de sobrevivir, luchar y resistir las múltiples formas de opresión y dominación de los colonialismos y de los imperios modernos: primero España, luego Gran Bretaña y más tarde Estados Unidos. Al pensarnos en relación con *ellos*, también hemos definido los ricos y diversos caminos de nuestra independencia siempre por alcanzar, *la segunda y definitiva*. Una independencia que no es solamente política o económica, sino que nos interpela en el ámbito mayor de la cultura y del pensamiento. Tal es el hilo conductor que entrelaza las ideas, las utopías y las luchas Bolívar, Martí y Castro, a quienes nos hemos acercado aquí, pero que también están presentes en el legado de numerosas mujeres y hombres que pueblan la historia emancipatoria de nuestra América.

Ese legado, que sigue siendo materia del presente, demuestra que la resistencia y la apropiación crítica de los principios emancipadores de la modernidad son signos de identidad de nuestra relación conflictiva con la *cuestión colonial*. Como dice Domínguez (2009, 235-236), el imaginario de la modernidad occidental “encuentra aquí formas creativas que, en lo referente a las configuraciones institucionales internas, como a la propia inserción global de América Latina, avanzan para ampliar

y actualizar sus horizontes axiológicos y normativos en una dirección emancipatoria, individual y colectiva”.

VI.

En *La expresión americana*, el escritor cubano José Lezama Lima (2001, p. 63) caracteriza así lo que considera es el *complejo terrible del americano*:

Crear que su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa a resolver. Sudoroso e inhibido por tan presuntuosos complejos, busca en la autoctonía el lujo que se le negaba, y acorralado entre esa pequeñez y el espejismo de las realizaciones europeas, revisa sus datos, pero ha olvidado lo esencial, que el plasma de su autoctonía, es tierra igual que la de Europa. Y que las agujas para el rayo de nuestros palacios, se hacen de síntesis, como la de los artesanos occidentales, y que hincan, como el fervor de aquellos hombres, las espaldas de un celeste animal, igualmente desconocido y extraño. Lo único que crea cultura es el paisaje y eso lo tenemos de maestra monstruosidad, sin que nos recorra el cansancio de los crepúsculos críticos.

No hay camino para desenredarnos de la madeja de los complejos y la pequeñez inculcada por la tradición eurocéntrica de más de cinco siglos de negación de nosotros mismos, que no pase por el imperativo de la emancipación mental de nuestros pueblos, frente al persistente yugo de la colonialidad moderno/occidental.

Sólo así podremos desprendernos del velo excluyente de la modernidad, que nos impide ver y reconocer las historias y las

experiencias, como las nuestras, que no han sido admitidas con estatuto de validez en la historia de Occidente, convirtiéndose en “el sello distintivo de la historia intelectual y de sus consecuencias éticas, políticas y económicas” (Mignolo, 2007a, p. 34).

Volver a las ideas fundacionales y a los desarrollos de nuestro pensamiento crítico, para confrontar sus desafíos teóricos y epistemológicos con la praxis política contemporánea, es ruta ineludible para los latinoamericanos y latinoamericanas del siglo XXI. Bien decía, ese sentido, el filósofo argentino Arturo Roig (2009, p. 147):

América Latina sólo se justificará en cuanto inicie desde sí misma un proceso de humanización que sea consciente de las limitaciones de los anteriores procesos similares, y solo podrá hacerlo volviendo a todos aquellos legados que ha recibido, como asimismo a todos los que habrá de recibir, asumidos desde el sujeto latinoamericano concreto.

Dentro de la academia o fuera de ella, con el prisma poscolonial o el decolonial, consideramos que hoy nuestro principal reto es del conocer, restituir y valorizar la presencia del sujeto oprimido y subordinado –hombres y mujeres, niños y niñas y personas adultas mayores de todos los orígenes-, y de su cultura de resistencia que ha sido perenne obstáculo para los modernizadores (neo)coloniales, lo que hace de América Latina, todavía, un desafío a la modernidad occidental hegemónica.

Una tierra donde, al decir de Fernández-Retamar (2004, 85), “la cultura gestada por el pueblo mestizo, esos descendientes de indios, de negros y de europeos”, la

cultura de las clases explotadas, de la pequeña burguesía, del campesinado pobre, de la clase obrera, y en definitiva, “la cultura de las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierra, de obreros explotados ..., de los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras”, insiste en mirar y construir una sociedad distinta, con más democracia, más justicia social, más libertad y con derechos humanos, sociales, culturales y ambientales plenos.

En la contracara de la *colonialidad*, se gesta *otra cultura* contestataria que lucha por la liberación: es la cultura que se busca a sí misma más allá del *dictum* de integrarse o desaparecer; la que se niega a ser Europa o Estados Unidos, porque conoce como nadie las cicatrices que eso ha dejado en la historia de nuestra América. Es, en suma, la cultura latinoamericana que intenta mirarse más allá de las imposturas modernas o de las trampas que provoca el reflejo distorsionado de nuestro rostro en el espejo de lo ajeno.

Referencias

- Bolívar, S. (2015). *Simón Bolívar, escritos anticolonialistas (selección de Gustavo Pereira)*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Carpentier, A. (1988). *El siglo de las luces*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Cancino, H. (2003). Modernidad y tradición en el pensamiento latinoamericano en los siglos XIX y XX. *Sociedad y discurso*, 3, 1-33.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (compiladores). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: Del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Domingues, J. (2009). *La modernidad contemporánea en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO / Siglo XXI Editores.
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. México D.F.: Siglo XXI.
- Garbe, S. y Quintero, P. (16 de noviembre de 2004). El proyecto modernidad/colonial. Una aproximación desde la diferencia de la teoría poscolonial. *Ojalá - Revista en la diáspora*. Recuperado de <http://ojal.de/politik/el-proyecto-modernidadcolonialidad-una-aproximacion-desde-la-diferencia-de-la-teoria-postcolonial-das-projekt-modernitatkolonialitat-eine-annaherung-aus-der-differenz-zur-postkolonialen-theorie/>
- García-Márquez, G. (1982). La soledad de América Latina. Recuperado de <https://sophie.unam.mx/sites/default/files/ggm-la-soledad-de-al.pdf>

- Hall, S. (2008). ¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar al límite. En S. Mezzadra (Comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Larraín, J. (1996). La trayectoria latinoamericana a la modernidad. *Revista Estudios Públicos*, 66, 313-333.
- Lezama, J. (2001). *La expresión americana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Martí, J. (2000a). Nuestra América (1891). En A. Hart Dávalos (Ed.), *José Martí y el equilibrio del mundo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Martí, J. (2000b). El tercer año del Partido Revolucionario Cubano. En A. Hart Dávalos (Ed.), *José Martí y el equilibrio del mundo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mezzadra, S. (Comp.). (2008). *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mignolo, W. (2007a). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Mignolo, W. (2007b). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (Comp.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Mignolo, W. (2011). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Sevilla: Ediciones Akal.
- Nahuelpán, H. (2007). El sueño de la identidad latinoamericana o la búsqueda de lo propio en lo ajeno. *Atenea*, 495, 157-164.
- Ortiz, R. (1995). Cultura, modernidad e identidades. *Nueva Sociedad*, 137, 17-23.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericanos*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México, D.F.: Siglo XXI / CLACSO.
- Shohat, E. (2008). Notas sobre lo postcolonial. En S. Mezzadra (Comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Spivak, G. (2015). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Ediciones Akal.



Muertos incómodos, una novela muy otra

Muertos incómodos, a very different novel

María Oliva Méndez González

Estudiante de la Maestría de Estudios de Cultura Centroamericana (MECC)

maria.mendez.gonzalez@est.una.ac.cr

Resumen

La violencia fundacional en América Latina continúa generando relatos ficcionales que visibilizan fenómenos asociados a las intrahistorias nacionales, sumidas en un ciclo inagotable de neocolonialismos y luchas por la liberación. La filiación de *Muertos incómodos* a la narrativa del testimonio y a la novela histórica se consigna por medio de la hibridación discursiva, la hipertextualidad y la yuxtaposición de subjetividades que proporcionan una visión fragmentada de México en el contexto de la globalización y de la autonomía zapatista.

Palabras claves: testimonio, hibridación, hipertextualidad, subjetividades, globalización, zapatismo

Abstract

The founding violence in Latin America continues to generate fictional stories that make visible phenomena associated with national intrahistories, immersed in an inexhaustible cycle of neo-colonialism and struggles for liberation. The filiation of *Muertos incómodos* to the narrative of the testimony and to the historical novel is recorded through the discursive hybridization, the hypertextuality and the juxtaposition of subjectivities that provide a fragmented vision of Mexico in the context of globalization and zapatista autonomy..

Keywords: testimony, hrrbridization, hypertextuality, subjectivities, globalization, Zapatismo.

Muertos incómodos (*falta lo que falta*) (2005) surge como una propuesta radical y novedosa de una lógica narrativa contrahegemónica en la esfera de la cultura global. Aunque su coautoría remite a un binomio de escritores formado por Paco Ignacio Taibo II y el Subcomandante Marcos, el enunciado discursivo de la novela emerge de una relación dialéctica entre diversas identidades complementarias. A través de su experiencia dialógica, se plantea la prioridad de horizontalizar los saberes y generar un conocimiento antisistémico (Wallerstein, 2004) de la realidad política mundial. La hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de formas de vida concretas operan como dispositivos que moldean las identidades de los personajes de la novela, los cuales representan espacios de resistencia frente a los imperativos de la globalización. Esta articulación responde al proyecto universalista del movimiento zapatista del siglo XXI, centrado en incluir lo uno y lo diverso con su forma de oír y decir las voces y sonidos que vienen del corazón y del mundo.

La publicación de la novela es coetánea a la Sexta declaración de la Selva Lacandona, con la cual los grupos zapatistas convocaron a todos los sectores explotados y desposeídos de México para participar en *la otra campaña*, como una forma de resistir al capitalismo y construir una política alternativa. Los esfuerzos zapatistas se focalizaron en recorrer todas las comunidades del país, recuperar los espacios públicos para convertirlos en espacios participativos y lugares de resistencia, y en organizar medios de comunicación alternativos. Uno de los proyectos que surgió a partir de esta convocatoria fue el *Encuentro de los pueblos zapatistas con*

los pueblos del mundo (2007) en los que se elaboraron una serie de informes que sirvieron como punto de partida para analizar los nuevos retos del zapatismo frente a los movimientos contrainsurgentes. Otro proyecto notable es el de la *escuelita zapatista*, un espacio de discusión con estudiantes del exterior en el que se analiza el funcionamiento de la autonomía comunitaria y los modos en los que poner en práctica los principios zapatistas por medio de decisiones y acciones inclusivas y creativas.

En su génesis, *Muertos incómodos* es un pastiche inmerso en el fenómeno de la hibridación cultural (Canclini, 1997) que establece relaciones complejas entre lo tradicional y la modernidad, lo local y lo transnacional, lo popular y lo culto. La diversidad de sujetos literarios que pueblan la novela forja comunidades transnacionales que desnaturalizan las subjetividades simbólicas asociadas a la autenticidad, para reconfigurar nuevos tipos de identidades. En el prólogo mismo de la novela se advierte la simbiosis entre el arte culto y el popular con la imitación del modelo clásico de los prefacios cervantinos sobre la intencionalidad del relato, expresada con laxitud, “*meterse en las tripas del desastre nacional*” (1).

Muertos incómodos, práctica hipertextual

El texto ilustra la transculturación de un género narrativo de fecunda tradición en distintas regiones del mundo, la novela negra. Según algunos de sus más conocidos representantes, como el escritor Manuel Vázquez Montalbán, personaje también en *Muertos incómodos*, la novela negra o novela criminal revela la ambigüedad de

las prácticas políticas contemporáneas en las que se desdibujan las fronteras entre la libertad y el terrorismo de Estado. El género denuncia la corrupción, violencia e hipocresía que se desprende de oscuras alianzas entre líderes políticos y fuerzas de seguridad; una especie de fraternidad del mal a la que se alude en *Muertos incómodos* con una de las teorías del zapatismo: *el mal gobierno*.

El escritor Paco Ignacio Taibo II rebautizó las adaptaciones del género a las prácticas literarias en Latinoamérica, con el término *neopolicial latinoamericano*, cuya esencia radica en presentar un crimen envuelto en la cotidianidad, en caracterizar a la policía como una fuerza del caos y a los personajes centrales como marginales por decisión, así como a enfatizar la función vertebral del diálogo y de la ambientación. El auge del género es un efecto de las dictaduras del Cono Sur, empeñadas en desparecer y ahogar a la ciudadanía.

Los elementos mencionados tienen una notable representatividad en *Muertos incómodos*, ya que dos personajes, un detective mexicano del DF y un chiapaneco al mando de una comisión de investigación zapatista, salen de sus respectivas zonas de confort para profundizar en las raíces del crimen organizado. Sin embargo, la narración, al apropiarse de la realidad mexicana y de la situación sociopolítica del país, trasciende la raigambre policial propia de la novela negra para acercarse al género del testimonio y memoriar la guerra sucia de los gobiernos de Salinas, Zedillo y Fox. De manera que la novela, en la línea de la literatura folletinesca, emprende una educación política para un público lector despolitizado:

Se pregunta al acusado que para qué traía un teléfono satelital entre sus cosas. El que no se llama tal Morales responde que era para comunicarse directamente desde Montes Azules con sus amigos que tiene en Estados Unidos y en Europa.

Autoridad. ¿Para qué se comunicaba con sus amigos?

El no tal Morales. Para informarles cómo iba el plan en Montes Azules.

Autoridad. ¿Cuál plan?

El no tal Morales. El de conseguir la privatización de esas tierras para venderlas. Primero teníamos que desalojar a las comunidades indígenas que están ahí. El plan era provocar un problema ahí para justificar la ocupación militar de toda esa zona y que limpiaran el lugar de gente. Nuestro plan, porque no crea que estoy solo en esto, era primero sembrar drogas y con eso de pretexto meter al ejército, pero no se pudo porque ustedes prohíben la droga. Luego el plan era provocar incendios forestales, pero tampoco se pudo por lo de la ley de protección de bosques. Después el plan era provocar un enfrentamiento entre indígenas. Ya habíamos contactado a unos lacandones, a los de SO-CAMA y unos de la ARIC oficial. Les íbamos a dar entrenamiento de paramilitares, como hicimos en el norte de Chiapas y en los Altos, y los íbamos a enfrentar con las comunidades zapatistas que están en la zona, pero eso también se chingó (110).

La política mexicana ha estado marcada por la centralización del Estado, la desmesura del poder presidencial, la fragilidad de las instituciones, de la democracia y del espacio público, monopolizado por la cultura política del PRI (el reino de la “dictadura perfecta”, según Mario V. Llosa). El

neoliberalismo de las últimas décadas ha normalizado la exclusión, el despojo y la pobreza extrema, la violación de los derechos humanos y la represión de los movimientos sociales. Las administraciones de Salinas (1988-1994), Zedillo (1994-2000) y Fox (2000-2006) desarrollaron estrategias de contrainsurgencia apoyándose en las fuerzas de seguridad y en grupos paramilitares, entrenados para fomentar conflictos intercomunitarios. El conjunto de estrategias utilizadas para lograr el colapso interno del proyecto zapatista oculta la mano del aparato represivo y minimiza el costo visible de la contrainsurgencia, por lo cual se ha denominado “guerra de baja intensidad” o “guerra integral de desgaste”.

En la cultura del desencanto y de la crisis de los metarrelatos, la narración se sitúa más allá de la utopía y de la revolución con un discurso de la *posmemoria* inserto en el título mismo de la novela: los muertos regresan para documentar la memoria del pasado que se reactualiza en el presente. Elías Contreras es uno de ellos. El discurso crítico cognoscitivo de la realidad vivida por el personaje actúa como posmemoria ficcional:

Pero déjenme y les platico un poco de quién era yo. Sí, era. Porque ahora estoy finado. Yo fui miliciano cuando nos alzamos en 1994 y combatí con las tropas del Primer Regimiento de Infantería Zapatista, que comandaba el Sup Pedro, en la toma de Las Margaritas-ahora tendría yo unos 61 años pero no los tengo porque ya estoy muerto ya. O sea que soy finado. Al Sup Marcos primero lo conocí en 1992, cuando se votó la guerra. Ya después lo volví a ver en 1994 y juntos nos correteamos cuando

los federales nos atacaron en febrero de 1995. Yo andaba con él y con el Mayor Moisés cuando nos echaron encima los tanques de guerra, los helicópteros y las tropas especiales de los ejércitos. Estuvo un poco duro, sí, pero ya ven que no nos pepenaron. Nos pelamos, como quien dice. Aunque todavía nos tardamos días oyendo el “chaca.chaca” de los helicópteros (2)

El Sub Marcos lo envía al DF en una comisión de investigación para recuperar partes de la historia mexicana reciente desde la perspectiva sociopragmática del zapatismo que reescribe la historia señalando los nombres de sus dirigentes y los grupos hegemónicos responsables del terrorismo de Estado. A su voz se suma la de otro muerto que regresa, esta vez asociado al detective ciudadano Héctor Belascoarán¹, que recibe en su contestador de voz los mensajes de José María Alvarado, preso político ejecutado en la vía pública tras su liberación de la cárcel. Y también muerto está Manuel Vázquez Montalbán, autor de unos papeles en manos de los detectives Contreras-Belascoarán que anotan la existencia de una red de enlaces entre los gobiernos de Ernesto Zedillo y de José M. Aznar para desestabilizar a la cúpula de ETA.

Este tejido de intertextualidades, referencias y paratextos² adquiere la forma de

-
- 1 El personaje creado por Paco Ignacio Taibo debutó en *Días de combate* (1976), tras la cual protagonizó *Cosa fácil* (1977), *No habrá final feliz* (1981), *Algunas nubes* (1985), *Regreso a la misma ciudad y bajo la lluvia* (1989), *Sueños de frontera* (1990), *Desvanecidos difuntos* (1991) y *Adiós Madrid* (1993).
 - 2 En el prólogo, se advierte que la novela fue escrita a cuatro manos. No obstante, la hipertextualidad constituye una de las características más notables de la producción literaria del subcomandante Marcos, la cual se puede apreciar en su ensayo “Ponencia a siete voces, siete”.

collage en el capítulo IX, que reúne una amplia diversidad de testimonios ficcionales acerca de “*el mal y el malo*”. Por ejemplo, para Federico G. Lorca, el mal y el malo están representados en la Guardia Civil Española. Según don Quijote y Sancho, los gigantes son la mala simiente. De acuerdo con Numia Abu Jamal, periodista y activista contra el racismo, el mal y el malo es la globalización. Para José Revueltas, escritor y militante, el mal y el malo es el capital imperialista norteamericano. Angela Davis afirma que el malo es la policía que preserva los intereses de los opresores. Según Pablo Neruda, “*encontré a la maldad sentada en los tribunales / en el Senado la encontré vestida / y peinada, torciendo los debates / y las ideas hacia los bolsillos*” (83).

Así, en un contexto posmoderno en el que se cuestiona la función social del arte (Lyotard, 1979; Richard, 1991), la novela desvela las raíces del desorden del poder y abre la posibilidad de la reflexión por medio de la ficción literaria y la reinención de un realismo crítico anclado en caracteres antiheroicos (personajes que están muertos, personajes tuertos, personajes transexuales). La reactualización de la función social de la persona intelectual y de quien escribe que desvela lo ocultado, apunta a la raíz de los fenómenos culturales, vistos como sublimaciones de la realidad:

París. Texas. USA, Diciembre del 2004. Natalia Reyes Colàs, 100% indígena ñahñù, siendo casi una niña se fue de mojada al otro lado en el 44, por ahí de la segunda guerra mundial, y se casó con un “bolillo” a los 20, al que mandó a la fregada porque le pegaba. Ahora acaba de cumplir 75 años y lleva 15 en eso del

internet y la radiotransmisión. Leyendo y practicando se ha convertido en una Hacker respetada en la red, en la que usa el “nickname” de NatKingCole. Radio aficionada y experta en sistemas cibernéticos, esa madrugada de diciembre interfiere una señal del sistema de espía satelital llamada “Echelon”, al que lleva años siguiendo. NatKingCole “baja” la transmisión y la decodifica. Escucha y piensa: “Cabrones zapatistas, no se están quietos. Vamos a darles una ayuda y que se chinguen los Halcones y Palomas”. Tecllea con rapidez, cifra y añade un “attachment”, vuelve a teclear y la transmisión de Echelon se modifica. En el Centro de Escucha de Medina Annex reciben algo incomprensible: “Allá en la fuente había un chorrito, se hacía grandote, se hacía chiquito”. El operador, desconcertado, repite una y otra vez la cinta. Lentamente, el virus que será conocido posteriormente como “Pozol Agrio” invade el sistema operativo y se disemina por toda la red Echelon. Los técnicos tardan tres semanas en “limpiar” el sistema de las obras completas de Francisco Gabilondo Soler, alias Cri-Cri, cuya pertenencia ideológica no está en los archivos de la Agencia Central de Inteligencia. El “accidente” provoca que Bush reorganice sus servicios de inteligencia y el Departamento de Estado saca un boletín de prensa donde acusa a Al Qaeda y a Osama Bin Laden de “terrorismo cibernético” (58-59)

El pensamiento y compromiso zapatista se materializa en todo el ámbito de la novela, contraria a la alienación globalizadora de un mundo consumista, enajenado, desideologizado y mistificador de las relaciones de dominación derivadas del modelo capitalista neoliberal: “*Que no me vengan a mí con esa mamada de que la globalización*

es la modernidà ... Cuál modernidà, a ver, dígame usted. Eso viene de mucho antes. A nosotros ya nos han tratado de globalizar desde hace 500 años” (56). La memoria colectiva, entendida como un recurso ancestral que ayuda a construir una subjetividad social por medio de la recuperación del pasado, para aprender de él y encontrar respuestas hacia la transformación, constituye uno de los recursos de empoderamiento psicosocial de las comunidades “indígenas” de Chiapas. Desde su alzamiento el 1 de enero de 1994, el movimiento zapatista ha tejido redes de solidaridad con los sectores desposeídos de México. La precarización del trabajo, el desempleo masivo y la explosión del sector informal de la economía han acentuado las desigualdades, la desconfianza y el resentimiento contra el Estado. El apoyo masivo que recibieron los zapatistas en sus marchas hacia la Ciudad de México –Marcha de la Dignidad Indígena y Marcha del Color de la Tierra– legitimó su ruptura con la clase política y los poderes federales institucionales. En su *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, el EZLN convocaba a “los hermanos mexicanos” con un discurso que cuestiona las formas hegemónicas de construcción moderna de la nación y la ciudadanía.³

3 *PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.*

Gracias al empleo de un lenguaje coloquial cargado de proverbios y reflexiones filosóficas en tono popular, la enunciación discursiva propone una hermenéutica sensible y efectiva de los neologismos más recurrentes de la política, la sociología y los medios masivos de comunicación: “—Yo voy a aplicar el método científico para ver si el travesaño tiene que ir aquí o no. O sea que voy a usar el método del ensayo y el error, que quiere decir que se prueba y si sale mal es que no es por ahí, y si sale bien es que sí es por ahí” (26). El más enfático es el de la globalización, “una reorganización internacional de la derecha” frente a la cual el movimiento zapatista, junto a otros movimientos antisistémicos, construye alternativas *muy otras* que proporcionan una resignificación de la “otredad”: “Otro mundo es posible”.⁴

La fase actual de la globalización en el paradigma neoliberal ha impulsado una readecuación del papel del Estado en su función reguladora de la acumulación capitalista. Los pueblos indígenas se resisten al desarrollo insostenible del capitalismo e incluyen en la ecuación del desarrollo elementos que trascienden la dimensión económica, como la relación con la naturaleza, la solidaridad, la pertenencia comunitaria, la necesidad de encontrar espacios de participación y la formulación de nuevas políticas de resistencia frente a la depredación de los recursos. Las comunidades indígenas zapatistas cuestionan cómo la colonialidad del poder mantiene a la sociedad mexicana estructurada en jerarquías basadas en la intersección de

4 Las declaraciones y comunicados del EZLN son llamados a defender la Madre Tierra de la expansión del capitalismo agrario, de la minería y la explotación del agua.

etnia, clase y género. Sus prácticas autonómicas en su territorio intentan transformar las relaciones de poder desde los márgenes del Estado. Su objetivo no es tomar el poder estatal, sino transformar las sociedades desde abajo, por medio de iniciativas descentralizadas y diversas, basadas en la participación y acción directa de los sectores subalternos, que generan sistemas alternativos de educación, salud, justicia y proyectos alternos de agroecología, producción y comercialización, medios de comunicación, etc.

Lo novedoso del actuar zapatista es su redefinición del concepto de poder con la meta de “mandar obedeciendo”, donde la asamblea comunitaria “manda” y el gobierno autónomo “obedece”, por lo que es un proyecto en permanente construcción. Los siete principios del buen gobierno zapatista -obedecer y no mandar; representar y no suplantar; bajar y no subir; servir y no servirse; convencer y no vencer; construir y no destruir, y proponer y no imponer, se representan enunciativamente en *Muertos incómodos*:

Y sí, ahí nomás donde amarran los caballos estaba el Sup, fumando su pipa. Me abrazó, me ofreció café y nos sentamos en un tronco. Estaba también el Teniente Coronel José. Yo les informe todo. Porque resulta que a la María, que sea la Abril, el marido, que sea el Genaro, mucho la maltrataba, y no la dejaba participar, y mucho la celaba. Que cuando el Genaro, que sea el marido, supo que la iban a nombrar autoridad en el colectivo de mujeres pues hasta le pegó. Que ella pasó la problema a la asamblea de su pueblo, pero que no hubo acuerdo y las cosas seguían igual. Que sus hijos ya están

grandes y no la necesitan. Que la Ley Revolucionaria de Mujeres dice que ella tiene derecho para avanzar (...) Que la Ley Revolucionaria de Mujeres dice que ella puede escoger a su pareja o si tiene o no tiene pareja. Que se fue para Tres Cruces porque ya había conocido en una reunión de mujeres a Doña Lucha y que sabía que ella la iba a apoyar (...) Que se cambió de nombre y se puso Abril porque así se llama el mes de las mujeres que luchan. Que yo no le aclaré que el mes de las mujeres que luchan es marzo y no abril, porque estaban muy bravas las dos (...) Que ella era muy zapatista y que se estaba portando como zapatista.

...

--Pues es una sorpresa. A ese compa Genaro lo conocí en una reunión de responsables, hablaba bien y parecía muy zapatista ...

El movió la cabeza como pensando.

--¿Cuánto se toma para ser zapatista pues? Me preguntó mientras me ayudaba a ensillar la mula.

--A veces toma más de 500 años—le dije ... (8)

Los consejos autónomos se han enfocado en desarrollar proyectos que mejoren la educación y la salud de las comunidades. Además de construir clínicas, escuelas y farmacias, también forman agentes de salud y mantienen campañas permanentes de higiene comunitaria y de prevención de enfermedades, capacitan promotores de educación, generan sus propios contenidos educativos y pedagógicos, así como manuales de alfabetización y libros de texto.

Muertos incómodos, polifonía y metaliteratura

Uno de los recursos más notables de la novela *Muertos incómodos* es el multiperspectivismo. Taibo – Marcos observan el mundo desde los puntos de vista de los personajes y de quien lee como si estuvieran jugando con espejos o prismas. Mediante un proceso de refracción se crea la ilusión de añadir una dimensión ficcional al hecho histórico narrado como crónica⁵, que es permanentemente fragmentado por diversas digresiones literarias. Lejos de representar meros artificios caprichosos⁶, las interrupciones de la secuencia narrativa sirven para incrementar el suspense o bien se emplean con una función paródica que dota a la obra de variedad y exhibe el talento artístico de sus creadores.

Aunque los protagonistas parecen ser Elías Contreras y Héctor Belascoarán, los dos son eclipsados por el subcomandante Marcos, el camaleónico personaje insurgente, líder mediático en los primeros años del levantamiento zapatista, a quien el gobierno mexicano identificó en 1995 como el profesor universitario Rafael Sebastián Guillén Vicente. Su diégesis articula la crónica de los acontecimientos que constituyen el trasfondo histórico de la novela, relativizado por medio de los enigmáticos comunicados que Elías Contreras debe acopiar y descifrar durante los

seis meses de permanencia en DF o bien a través de fragmentos de conversaciones del Sup, interceptadas por aviones espía:

- Zedillo y Carabias tienen negocios en Montes Azules. La ong de la Carabias es sólo una tapadera para el saqueo de especies animales, que colocan en varias partes del mundo por medio de una especie de mercado negro internacional. Lo de traficar con guacamayas, tapires, changos y otros animales que no me acuerdo ahora, es sólo el primer paso. En realidad están preparando la entrada de grandes consorcios que van por la madera, el uranio y el agua. El agua será tan importante en este siglo como lo fue el petróleo en el pasado. Estoy hablando de dinero, mucho dinero. En el gabinete de Fox saben todo y se hacen patos. (45)

A veces los personajes le sirven como portavoz, multiplicando el perspectivismo de la novela, pero sin buscar la disolución de la personalidad del narrador, cuyo dominio se refuerza. Destaca el uso de esta técnica polifónica en el capítulo III⁷ que sitúa el marco narrativo en torno a una amplia diversidad de militantes y voluntarios internacionales que viven en campamentos zapatistas de forma más o menos temporal. Se identifican como el Club del Calendario Roto porque utilizan los meses del año como nombre de pila de la clandestinidad. Julio entabla un diálogo metaliterario con el público lector tras el cual se advierte el

5 Por ejemplo, la masacre de Acteal, paraje del municipio de Chenalhò, donde el 22 de diciembre de 1997 un numeroso grupo de paramilitares mató a 45 personas adultas mayores, mujeres y, niños y niñas que practicaban una ceremonia ritual en una ermita de la comunidad.

6 Un sector de la crítica redujo la novela a un “folletín panfletario”, “material reciclado” y “ejercicio narcisista de un encapuchado” (García Ramírez, 2005).

7 Los capítulos pares son protagonizados por Héctor Belascoarán, situado mayormente en espacios urbanos de la ciudad de México DF; los impares, por Elías Contreras, quien viaja de Chiapas a la capital. El cierre de los capítulos impares contiene una marca distintiva de otros relatos del subcomandante Marcos como *La treceava estela* (2003): “Desde las montañas del sureste mexicano”.

desdoblamiento del propio subcomandante Marcos, quien decide en qué momento prescindir del personaje:

Así que he sido portero, pero no soy el mayordomo ni el asesino. Como ya lo habrán adivinado, soy un campamentista y soy de otro país. He estado de campamento de paz en los 5 caracoles, desde antes de que se llamaran “caracoles”, y en algunas comunidades más que han padecido militarización o paramilitarización. Ustedes se preguntarán qué hace un campamentista “extranjero” en esta novela policíaca. Yo me pregunto lo mismo (...) yo me empecé a interesar en el movimiento zapatista porque leí un libro de Manuel Vázquez Montalbán sobre el tema (...) Después de leerlo le pregunté a un compañero del taller si sabía algo de los zapatistas de Chiapas (...) Conseguí otros libros y unas direcciones de internet donde están los comunicados. Los leí todos, bueno, todos hasta antes de venirme a Chiapas. Y es que me cansé de leer porque yo sabía que ahí sólo aparecían pedazos de una historia más grande (...) Sí, me enojé con el Sup sin conocerlo siquiera. Empecé a cuestionar por qué se hablaba de unas cosas y no de otras. ¿Con qué derecho ese enmascarado de estambre me muestra unas cosas y me oculta otras? Tengo que ir, pensé. ... (18-19)

... Yo le pregunté al Sup, el otro día que lo topé en el arroyo, si íbamos a ser su compañía de Elías en la novela. Me respondió que no, que solo íbamos a aparecer en un capítulo. Le pregunté por qué y me respondió:

--Porque los muertos no tienen compañía. Así que hasta aquí nomás llegamos. Ahora, para saber qué va a pasar, tendremos que esperar a leer los siguientes capítulos de la novela. ¡Joder! De todas

maneras, no sé ustedes, pero yo ya estoy cansado de esas novelas policiacas donde todos los personajes son muy inteligentes y cultos, y el único tonto e ignorante es el lector. No sé si tontos, pero aquí todos somos ignorantes...porque siempre falta lo que falta. (30).

La construcción de los personajes protagonistas representa otra de las claves cervantescas⁸ de la novela. Héctor Belascoarán, “detective independiente, acostumbrado a los enigmas absurdos, porque vivía en la ciudad más maravillosamente absurda del planeta” (10) se describe con la impronta quijotesca del personaje ingenioso situado en una realidad oscilante, que habla con su propia imagen reflejada, que memoriza poemas íntegros, como “Donde habite el olvido”, que medita en la soledad de su habitáculo repleto de libros apilados, insomne, mientras fuma y consume gaseosas, y que está enamorado de una mujer fantasma que, tras gloriosos encuentros y desencuentros, desaparece para siempre sin dejar rastro.

Era mexicano y tuerto, de manera que veía la mitad de lo que veían los demás mexicanos, pero con mayor precisión focal. En los últimos años había vivido en las fronteras, en el límite, de unos extraños territorios que bordeaban la incoherencia, la irracionalidad, y la extravagancia, y también la tragedia, la pendejez, el agravio colectivo, la impunidad, el miedo y el ridículo. Territorios que eran cualquier cosa menos

8 El demiurgo insurgente Marcos mantiene una estrecha relación con los personajes de El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha. Su personaje don Durito de Lacandona es un híbrido cervantinocortazariano: hidalgo en forma de escarabajo, montado sobre una tortuga llamado “Pegaso” que guía a Marcos el Sancho de Chiapas, para derrotar al neoliberalismo.

inocentes, en los que de repente se perdía un ojo, moría un amigo, le soltaban una descarga de escopeta cuando salías de comprar unas donas de chocolate. Territorios que retaban a la razón y que sin embargo estaban repletos de oscuras razones. El país era un gran negocio, un territorio convertido en botín por jinetes apocalípticos chafas y medio narcos (...) (35).

Cuando se encuentra con Elías en el Monumento a la Revolución, le instruye acerca de esos fragmentos del pasado que fueron excluidos de la historia oficial; pero que permanecen visibles en la memoria colectiva recordando las injusticias, los abusos de poder, la arbitrariedad y la mediocridad de los gobernantes. Esta dimensión ontológica de lo memorable, que se deriva de códigos culturales, representa una resistencia contra las políticas del olvido y la subordinación de la diversidad a los medios masivos homogeneizadores:

El Monumento a la Revolución de la ciudad de México nació como un monstruo para mayor gloria del poder porfiriano, la revolución de 1910 lo dejó a medias y así se quedó hasta el inicio de los años 30, cuando fue reciclado para ser un grandilocuente monumento a la fenecida lucha armada. En los pies de sus columnas se encuentran los restos de Venustiano Carranza, Plutarco Elías Calles, Lázaro Cárdenas y supuestamente los de Pancho Villa, personajes que frecuentemente se encontraron en campos opuestos y que sólo la magia pragmática del PRI, con la cual la historia se volvía material de uso y legitimación de su poder, podía reunir en un mismo suelo. Habría que recordar que Villa combatió a Carranza, que Calles participó en el asesinato de ambos y

que Cárdenas ordenó la expulsión de México de Calles. Aún así, todos juntos. Los habitantes del DF atribuyen a estos entierros incómodos el exceso de temblores que sacuden la ciudad con excesiva y maligna frecuencia. (65)

Por otro lado, Elías Contreras se describe como el personaje aldeano, rústico o figura cómica, que surge de un tejido de contradicciones: simple pero agudo, soñador y abnegado, fraternal y pragmático, que llega a encariñarse con cuanto le rodea gracias a su dulzura temperamental. Exhibe su sagacidad resolviendo el misterioso crimen de un campesino en la comunidad de Morelia, anécdota con que la narración decodifica las repercusiones sociales de las migraciones favorecidas por los gobiernos que toleraron la colonización de tierras nacionales como válvula de escape al descontento social y como política contrainsurgente:

Me fui pues para la comunidad de Moisés Ghandi y ahí me alcanzaron los de la Junta de Buen Gobierno de Tzots Choj. Llegando a la comunidad de Morelia, que es donde está el caracol, me reuní con las autoridades de los MAREZ⁹ Ernesto Che Guevara y Olga

9 La unidad básica de la estructura político-civil zapatista es la comunidad de los pueblos tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal, junto con población mestiza en las zonas Altos, Selva, Norte y Fronteriza de Chiapas que habitan en rancherías y “nuevos poblados” establecidos en tierras que fueron tomadas tras el levantamiento. Cada comunidad elige sus dirigentes, adopta sus normas y toma decisiones sobre el uso y beneficio de las tierras colectivas y el trabajo comunitario, por medio de asambleas periódicas. En 1994 se declararon 38 municipios autónomos zapatistas o MAREZ con la consigna de rechazar y resistir las estructuras locales del gobierno oficial que el zapatismo caracterizó como “mal gobierno”. A partir de agosto de 2003 el gobierno autónomo evolucionó a un nuevo nivel; los municipios se agruparon en cinco centros conocidos como *Caracoles* ubicados en La Realidad, Oventik, La Garrucha, Morelia y Roberto

Isabel. Según esto, el mismo día del asesinato detuvieron a dos personas que tenían problemas con el finado. Que los problemas eran de solar, de ca-fetal y de leña. Que habían empezado hace tiempo ... (21-22)

Tras conocer a Belascoarán y experimentar cierta envidia ante los refinamientos del detective, el personaje perfila una voluntad de transformación, absorbiendo de su *alter ego* un repertorio lexicográfico que anota meticulosamente en su libretita y que incorpora prontamente a su propia jerga, como anota también el nombre de Miguel León Portilla cuyas ideas conoce leyendo el periódico *La Jornada*¹⁰.

Aunque manifiesta una jocosa perplejidad ante la sofisticación tecnológica de la ciudad y los giros idiomáticos empleados por el pueblo mexicano de la gran metrópoli, nada de La Magdalena le asombra ni escandaliza:

Y entonces ella me dijo que no es una ella sino un él. Y entonces, como muy no le entendí, ella se levantó la falda y ahí se miró su ese-como-se llama haciendo bulto en su calzón. Y entonces yo le pregunté que como era que es un él y se viste como una ella. Y entonces ella o él me contó que es mujer pero

que tiene cuerpo de hombre (...) Y no dormí porque estuve pensando que a veces el Dios también se equivoca, porque a la Magdalena, que es mujer, le puso en cuerpo de hombre ... y le dije que cuando ganemos la guerra ibamos a poner un hospital para enderezar todo lo que le había salido checo al Dios ... (59-60)

La lucha del EZLN se ha distinguido por su compromiso discursivo con la equidad de género. En sus primeros comunicados, el EZLN destacó preocupaciones como los derechos a la tierra, la pobreza estructural y el racismo, así como el rechazo al papel desempeñado por el capital transnacional en la vida social mexicana a través de la privatización y los tratados de libre comercio. A partir de la formación de las Juntas de Buen Gobierno se reconceptualizaron las relaciones de género y la constructividad de identidades, transformación de la que emergen nuevos significados de autonomía. La *Ley revolucionaria de mujeres* del EZLN (1994) destaca su derecho a la diferencia y a la participación, lo cual no solo implica la presencia de las mujeres en los concejos, asambleas y comisiones, sino también el derecho a tomar decisiones que las afectan a ellas y a sus comunidades. Las dirigentes zapatistas han dicho públicamente que se reservan el derecho a transformar las tradiciones que las oprimen como mujeres¹¹. Esta agencia socava la imagen de las mujeres zapatistas como meras transmisoras

Barrios. Cada zona cuenta con sus respectivas Juntas de Buen Gobierno (comunidad, municipio y Caracol). Sus integrantes cumplen un servicio rotativo entre ocho días y un mes, sin salario.

10 Otro de los elementos paratextuales de la novela. *La Jornada* es el medio que publicó la novela por entregas. Fue fundado en 1984 por periodistas de otros medios mexicanos que boicoteaban su libertad de expresión. Sus publicaciones se caracterizan por criticar al Gobierno Federal, la política de Estados Unidos y la globalización, y por apoyar a los movimientos socialistas en Cuba, Bolivia y Venezuela, las causas ambientales, indígenas y de género.

11 Los movimientos feministas comunitarios desarrollados por mujeres de los pueblos autóctonos de Abya Yala luchan contra la interseccionalidad del patriarcado ancestral y del patriarcado occidental católico, una refundición de formas de opresión patriarcal contra las mujeres “indígenas” que en distintos debates de los movimientos feministas comunitarios se ha nombrado como el “entronque patriarcal” (Gargallo, 2014).

de la cultura, una perspectiva que no toma en consideración el proceso continuo de re(creación) tanto de la cultura “indígena” como de sus propias identidades. Tal polifonía de subjetividades se representa en la narración por medio de personajes mujeres zapatistas, como las integrantes del equipo especial NADIE:

La Erika. Insurgente. Indígena, 15 años entrados en 16. Tenía cuatro años cuando el alzamiento. Su papá murió en los combates de Ocosingo y ella se crio en la resistencia. Se decidió a entrar como tropa insurgente del EZLN en 2001, después de la marcha indígena. ... es operadora de radio y, a veces, cuando el Sup y el Monarca no suben rápido la loma del radio, inicia como locutora las transmisiones de Radio Insurgente, la voz de los sin voz.. (103).

Otra figura de la alteridad femenina es La Chapis, una monja “muy otra”, militante de la Teología de la Liberación¹² para la cual “el cielo no está arriba, ni el bien tampoco. El mal está arriba a la derecha, con los ricos, con los que mal gobiernan, con los que oprimen al pueblo” (77). Por eso, cuando reza, ella mira hacia abajo. También al círculo de personajes asociados a Elías

Contreras, se encuentran Doña Rosario Ibarra de Piedra, miembro de un grupo de madres de desaparecidos, Azucena la Chenchena, que le lleva las tortas “salvadas” de transgénicos a los jóvenes altermundistas presos, así como las voluntarias internacionales en los campamentos de paz, que abanderan la más radical diversidad, entendida como riqueza y aprendizaje:

En el Club del Calendario Roto hay una alemana. Trabajó un año repartiendo pizzas en una moto para conseguir el dinero para el viaje hasta acá. No es necesario que diga que es lesbiana, por las mismas razones que aduje antes, pero en cambio les diré que se llama Dana Mayo y se apellida Bì Mát, que es un apellido vietnamita que quiere decir “clandestino”. ... También se encuentra una francesa, maestra de escuela en Toulouse, que se llama Juin Hèlenye que lleva el apellido serbio croata de Protuzakonitost, que quiere decir “ilegal”. A Juin Hèlene le gusta mucho el jazz, dice que la vida es como una pieza de Miles Davis y vino, dice, para aprender cómo es eso de la autonomía, porque a su regreso a Francia piensa organizar con sus alumnos un municipio autónomo rebelde y ponerle de nombre “Charlie Parker” (18-19).

12 Durante 40 años, Samuel Ruiz García, “tatic” Samuel, obispo de San Cristóbal de las Casas, luchó contra las injusticias, la pobreza y el abandono de los pueblos originarios, en la línea del movimiento la “opción por los pobres”. Participó en proyectos de liberación cultural que representaron un cambio de paradigma en la historia de los pueblos zoques, tzotziles, mames etcétera, con la traducción de *Los Acuerdos de San Andrés* (1996) a diez lenguas indígenas de Chiapas. La metodología utilizada no se limitó a sustituir unas palabras por otras, sino que se sometieron a deliberación asamblearia las formas como plasmar en lenguas congeladas por la opresión colonial y neocolonial los términos jurídicos, políticos y económicos expresados en el documento oficial. Esta dinamización de la lengua dignifica su uso y el pensamiento que conlleva.

Esta pluralidad de subjetividades alberga las nuevas identidades políticas que emergen en las comunidades zapatistas y que amplían las nociones de ciudadanía. Como toda identidad - construcción social e histórica - la zapatista es la consecuencia de las luchas de los pueblos indígenas en la reivindicación de los derechos históricos de la Revolución mexicana y del legado de Emiliano Zapata. Las demandas zapatistas en la negociación de los

Acuerdos de San Andrés (febrero, 1996)¹³ sobre los derechos a la autodeterminación política, jurídica, social, económica y cultural indígena fueron llevadas a cabo muy parcialmente por el Estado mexicano con algunas reformas constitucionales (2001) que fueron repudiadas después durante el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012).

Conclusiones

Inmersa en las sociedades del espectáculo, que cuestionan los modelos estéticos preestablecidos y los discursos totalizadores de largo alcance, la novela *Muertos incómodos* configura el escenario del mestizaje discursivo, entendido como desafío y superación del dominio de las lógicas productivas y culturales. Las posibilidades expresivas del *collage* se proyectan en todos los ámbitos: estructura, técnica, caracteres, registros y ambientación, al servicio de una visión estética y política del discurso literario que se resiste a ser colonizado epistemológicamente por la conciencia de la globalización.

Desde una perspectiva antisistémica, los universos diegéticos y extradiegeticos, entre lo ficticio y lo real, hacen visibles experiencias de construcción comunitaria alternativa frente a la civilización excluyente, patriarcal y depredadora. Mas la técnica del collage niega la visión totalizante de una realidad dislocada, cuyos fragmentos se superponen. La dispersión de la voz narrativa y la yuxtaposición de paratextos y subjetividades caracterizan esta metaficción historiográfica que transgrede las formas de representación tradicionales. Los personajes emergen como

sujetos transformadores cuyo objetivo es enfrentar las opresiones que viven cotidianamente los individuos y sus comunidades, subvirtiendo los valores hegemónicos y asumiendo una agencia que trasciende los imaginarios de identidad.

Referencias

- Anguiano, A. (2013). Zapatismo: Espacios de resistencia, otra política y socialización. *Viento Sur*, número 130, pp. 64-71. Recuperado de https://vientosur.info/IMG/pdf/VS130_A_Anguiano_Zapatismos_Espacios_resistencia.pdf
- Baronnet, B., Mora, M., & Stahler-Sholk, R. (2011). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Recuperado de <https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2013/12/luchas-muy-otras-2011.pdf>
- Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 35), 109-208. Recuperado de http://culturascontemporaneas.com/contenidos/culturas_hibridas.pdf
- Enlace zapatista. (s. f.). Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>
- Harvey, N. (30 de agosto de 2013). Principios y modos zapatistas. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2013/08/30/opinion/018a2pol>
- García, F. (31 de agosto de 2005). Muertos incómodos, de Paco Ignacio. *Letras libres*. Recuperado de <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/libros/muertos-incomodos-paco-ignacio>

¹³ El presidente Zedillo retiró unilateralmente su firma en diciembre del mismo año.

- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala*. México: Editorial Corte y Confección. Recuperado de <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>
- Izquierdo, J. M. (2013). Construcción de la conciencia crítica e hibridación: Dos constantes en la obra de Manuel Vázquez Montalbán. *Cuadernos de Estudios Manuel Vázquez Montalbán*, 1(1), 3-18. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/revista/24740/V/1>
- Luengo, A. (2008). La literatura criminal: Viajes de ida y vuelta. En *Primer Congreso Internacional de Literatura y Cultura Españolas Contemporáneas, 1 al 3 de octubre de 2008. La Plata. Los siglos XX y XXI*. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.332/ev.332.pdf
- Lytard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Richard, N. (1991). Periferias culturales y descentramientos posmodernos (Marginalidad latinoamericana y recompaginación de los márgenes). *Punto de vista*, 40, 5-6. Recuperado de <http://www.ahira.com.ar/revistas/pdv/31/pdv40.pdf>
- Sánchez, J., & Martín, E. (2013). Manuel Vázquez Montalbán y la novela negra del desencanto. *Cuadernos de Estudios Manuel Vázquez Montalbán*, 1(1), 46-62. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/revista/24740/V/1>
- Taibo, P. I., & Subcomandante Marcos. (2005). *Muertos incómodos (falta lo que falta)*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.org/pdfs/taiboymarcos.pdf>
- Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos, un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.
- Wallerstein, I. (21 de julio de 2005). Los zapatistas: la segunda etapa. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.voltairenet.org/article126550.html>



CREACIÓN



Sociología de la hormiga

Silvia Guzmán Sierra

A Rolando

Hay tres cosas simples:

La primera son las cicatrices que no cuentan años sino memorias, eso que todas sabemos y es mejor no preguntar, como el gen obtuso de la familia, o la fecha en el anillo de matrimonio, incongruente con los días.

La segunda son las paradojas inaccesibles del deseo que por su carácter restringido es mejor dejar apartadas en una esquina y no volver a ver sino hasta que la muerte llegue o se asome a guiñarnos los ojos; de este tipo es el creciente anonimato de los besos acumulados, el pan o libro robado al súper, y todos los cigarros fumados a escondidas de una misma.

La tercera son los caseríos de las hormigas, inevitablemente sociales.

La simpleza está en dejar la vida, abandonarla humanamente hipócrita.

Psicología de una hormiga mestiza

Medida a tres colores de oficina, sentadota en la gran silla de piernas abiertas, ventilada, reviso el back up. En mi currículum para el puesto anoté con desengaño palabras

como nebulosa, mandrágora, ratón. Si me contratan es por no sonreír. Mi madre gatillo de monte, danta, pajarillo me enseñó más sobre rodillas sin memoria sanguinaria que de protocolos a papel carbón.

No soy señorita, de eso no dan cuenta mis órganos irreverentes, esfínteres, o músculos menores, sino este carácter de desgano, de sonrisas sin pintar.

Señorita es una cuestión blanca que no existe para nos, cuerpos mezcla, cuerpos nada. Señorita

no

hormiga.

Afectología de un insecto

Dos amantes o no, enamorados, se buscan en las frases de un abecedario incompleto y posmoderno. Lo cliché. Uno se enfrenta al miedo y le pregunta cualquier cosilla retórica. Al miedo no se le habla de continuo, piensa para sí mientras camina sobre el borde de la ventana. Las ventanas en esa ciudad suelen tener bordes internos, cuadrados y cómodos. Suelen ser grandes y limpias, de no ser por la altura a la que se



encuentran no habría manera de no chocar en ellas y dejar plasmados los líquidos corporales en sus vidrios.

El otro amante, enamorado, a sabiendas de la responsabilidad, se corta los brazos, los divide en dos y los cose con retazos al lado contrario. Los extremos con mano los cose junto a los hombros. Los extremos con todos los cose a la altura de la tercera costilla. Ahora posee seis extremidades, ya no es un amante sino un insecto inútil. Su mano derecha, ahora nueva izquierda no sabe si escribir o ser pasiva. Desconoce su interés y el oficio de hacer preguntas.

Autoantropofagia

En mi casa hay una gran pantalla de televisión, ahora transmiten el documental del último y más grande oso hormiguero del sur de México. Las cosas que una no decide. Entré por mil puertas sin ver ni tocar la pantalla, disimulando el impacto de las imágenes y las amenazas de ser el último peldaño de la cadena alimenticia. Entra una dilatada a un espacio que se supone propio y desconocido. Las habitaciones internas. Lo oscuro.

Habitar es un delito, una predisposición al cambio. O un mal camino inevitable.

Filosofía práctica de una hormiga desocupada

Un pintor stalinista y ruso, me recomendó dedicarme al lobby poético pues para él mi poesía concuerda con sus calificativos de producto artístico sopesado. Yo reniego. Mando mis poemas a festivales, revistas y editoriales, todos dicen que sí.

Los procesos tardan años. No se escribe para ser feliz o ser alguien tampoco para comer. Ahora estoy en el onceavo piso de la ciudad pellejeando el último trabajo de este año. Intentando ser. Como todos los grandes escritores masculinos sí, a veces, escribo dudosa y por obligación una respuesta al vacío de ser poeta y tener cuatro millones en deudas. Yo conozco pintores rusos, poetas argentinos y cinéfilos mexicanos todos los días. Todos los días me enamoro de mi editor. Todos los días cambio de editorial. Todos los días escribo la palabra felicidad. Todos los días sigo siendo hormiga.

Ontologías de hormigas

Una hormiga, pequeño insecto que vive en la taza de cerámica repleta de azúcar, le pregunta a otra hormiga, pequeño insecto que vive en una bolsa de basura, ¿cómo llegar al centro de la ciudad? La hormiga dos le responde que está en ella, que alce los ojos.

Otra hormiga carga pesada un bloque de mantequilla barnizada de harina y camina desafiando la gravedad por el borde del patio de mi vecina; esta hormiga topa con otra que le cuenta que ahora las hormigas suelen buscar el centro de la ciudad aun hallándose en ella, una cosa realmente triste. La hormiga uno le responde que no tiene tiempo, que se aparte y la deje continuar su camino.

La hormiga uno topa a la hormiga dos en el centro de la ciudad, quietas entrelazan sus antenas, reconocen feromonas comunes en ellas, ambas alzan los ojos, miran el centro de la ciudad, huelen el azúcar, la

mantequilla, la basura y las flores del jardín de mi vecina. Una verdadera hormiga es minúscula, efímera y abraza.

Epistemología de las hormigas

Las hormigas somos así, hablamos del medio ambiente y la automatización. Comemos las sobras de la primera esquina y nos fijamos en el detalle de cada movimiento de las nubes.

Nos preocupa la cantidad de ejemplares impresos del periódico facho y la moral de nuestros padres. Hablamos de revoluciones científicas y de desapariciones forzadas de una vez y para siempre de todos los dinosaurios.

Las hormigas somos así demasiado pequeñas, el tamaño justo para poder mirarlo todo desde abajo, cada vez más abajo.



Incidente salvaje

(Precuela de “La Propuesta” película *Relatos Salvajes*, 2014 de Damián Szifron)

Carlos Paniagua Arguedas

Santiago
Mauricio
Helena
José
Coqui
Marcelo
Felipe
Chumi
Susana
Vanessa
Giovani

(Acotaciones)

Escena 1

(Cuarto lujoso. Mauricio se está poniendo camisa de dormir. Helena lee un libro)

SANTIAGO:

Dame las llaves del carro.

MAURICIO:

Hola, Papá. ¿Cómo estás? ¿Te fue bien en la compañía? Hola, hijo. Bien. Sí, me fue bien.

SANTIAGO:

No seas pesado.

MAURICIO:

¿Pesado yo? A ver, Santiago, ¿de quién es el carro?

SANTIAGO:

Tuyo.

MAURICIO:

Entonces ¿por qué venís a pedirme las llaves como si el carro fuera tuyo?

SANTIAGO:

Vieja...

MAURICIO:

Vieja nada. El carro es mío.

HELENA:

Nuestro.

MAURICIO:

Helena...

HELENA:

¿No es cierto?

SANTIAGO:

A ver, ¿me prestan el carro?



MAURICIO:

¿Qué son esos modales Santiago? Saludame por lo menos. Soy tu papá.

SANTIAGO:

Papá, ¿me prestás el carro, por favor?

MAURICIO:

¿Para qué lo ocupás?

SANTIAGO:

Voy a salir.

MAURICIO:

Yo sé que vas a salir, lo que quiero saber es adónde.

SANTIAGO:

Al centro. A algún bar.

MAURICIO:

Tené cuidado. *(Le da las llaves)*

SANTIAGO:

¿Me pudiste depositar?

MAURICIO:

¿Helena?

HELENA:

Es un adelanto de lo de la otra semana.

SANTIAGO:

(Le da un beso en la cabeza a Helena)
Gracias vieja. *(Le golpea el hombro a Mauricio)* Muchas gracias papá *(se va)*

MAURICIO:

¡Por favor...! Helena, hemos hecho un monstruo.

HELENA:

Es un buen chico. Es la adolescencia.

MAURICIO:

Ya es un pelotudo. Y cree que todo es de él. ¡Madre mía!

HELENA:

¿Querés un whisky?

Escena 2

(Sala de la casa de José. Un sofá verde viejo, con huecos en el forro que los medio tapan un par de cojines estampados con flores. Un juego de comedor con cinco sillas diferentes. Felipe, Coqui, Marcelo y Chumi juegan polystation. María trae y lleva platos de comida. José trae un regalo en la mano)

JOSÉ:

Coqui... mirá. *(le extiende el regalo)* ¡Feliz cumpleaños, Coqui! *(Coqui toma el regalo y se va a abrirlo)* ¿Ni un abrazo para tu viejo? *(Coqui lo abraza y lo besa)*

COQUI:

(Saca un PSP) Muchísimas gracias, papá.

FELIPE:

No está nuevo, Coqui. Mirá, ya está raspado.

SUSANA:

¿De dónde sacaste eso?

COQUI:

(A Felipe) ¿Qué te importa a vos? Vaya a ver quién se lo presta.

JOSÉ:

Lo encontré en una compra y venta. Lo cambié por el taladro y la caladora.

SUSANA:

Estas no son horas de llegar.

JOSÉ:

Me atrasé donde don Mauricio. Me pidió que le ayudara con el vater porque no le bajaba la cadena.

SUSANA:

No te creo.

JOSÉ:

¿Por qué?

SUSANA:

Siempre te atrasás. ¿Tenés a alguien?

JOSÉ:

¡Qué cosas decís!

SUSANA:

Mirá, José, si yo me llego a dar cuenta de que andás...

COQUI:

No me enciende.

JOSÉ:

¿Ya lo pusiste a cargar?

COQUI:

Voy.

SUSANA:

Vengan acá. Cantémosle cumpleaños a Coqui. (*A José*) Tenemos un tema pendiente, Coqui. Cuidadito, que no soy tonta.

JOSÉ:

Susana...

SUSANA:

Vengan, chicos.

JOSÉ:

A ver, a ver... (*canta*) Cumpleaños feliz, te deseamos a ti. Cumpleaños a Coqui. Cumpleaños feliz.

SUSANA:

¿Quién quiere torta? (*Los chicos asienten. Se lo lleva a la cocina*) Ya vuelvo.

CHUMI:

Doña Susana, ¿a mí me regalás un pedacito grande? Es que me encanta la torta.

MARCELO:

Coqui, no está cargando el PSP.

FELIPE:

Te dije que ya estaba usado.

COQUI:

Debe de estar malo el enchufe.

CHUMI:

Le metieron gato por liebre a tu viejo.

FELIPE:

Debe ser el cargador o la batería.

JOSÉ:

A ver, a ver, mocositos. Párenla ya con el Coqui. Sigán jugando con el play station y ya.

MARCELO:

Ese es un polystation. Ni siquiera es un play.

COQUI:

A ver Marcelo, si no querés jugar al poly no jugués. Vos ni siquiera tenés.

FELIPE:

Tomátela, Coqui. No tenés que alterarte.

COQUI:

Mi viejo trata de comprarme algo ¿y encima ustedes me cargan? Tomátela. Váyanse de acá. Váyanse.

JOSE:

A ver, Coqui, pará, pará, pará. No tratés así a tus amigos.

COQUI:

Es que me carga que digan esas cosas. Váyanse.

CHUMI:

Tu vieja no ha dado la torta.

SUSANA:

¿Qué pasa?

FELIPE:

Y... que el Coqui nos está echando... (A Coqui) Sabés, Coqui, tomatela.

JOSÉ:

Disculpen chicos. *(Salen Marcelo y Felipe. Chumi se queda en la puerta)*

CHUMI:

Doña Susana. ¿Me regalás mi pedacito de torta?

COQUI:

Andate Chumi. *(Chumi se va)* Perdonalos, viejo. Muchas gracias por el PSP.

JOSÉ:

Mañana voy a la tienda para que lo reparen o me den otro, ¿está bien?

COQUI:

Está bien.

SUSANA:

Coqui, andá lávate los dientes y te acostás de una vez. Mañana tenés que ir al colegio.

JOSÉ:

Vamos, Coqui. Hacele caso a tu vieja. *(Coqui se va. José enciende el televisor y toma mate)*

SUSANA:

¿Y?

JOSÉ:

¿Qué?

SUSANA:

José, ¿seguro que no andás con alguien más?

JOSÉ:

A ver, Susana. Salí de la casa de don Mauricio, pasé a la tienda a comprar el PSP de Coqui y me vine. Ya está, eso fue todo. No ando con nadie más. *(Pausa)* ¿Qué? ¿No me creés? *(Le da el teléfono)* Llamá a don Mauricio. Preguntale.

SUSANA:

No, José. Confío en vos.

JOSÉ:

¿Me podés pasar el Cachamai?

Escena 3

(Bar con muchísima gente y música a mucho volumen. En una mesa con muchas botellas están Santiago, Vanessa y Giovanni)

SANTIAGO:

¿Te imaginás a ese par de pibes laborando todo el día para comprar pañales y leche?

GIOVANI:

Y bueno, a todos nos va a tocar en algún momento.

SANTIAGO:

Yo tengo clarísimo que no quiero hijos.

VANESSA:

Eso lo decís ahorita, pero cuando estés más grande...

SANTIAGO:

¿Qué decís? Eso uno lo debe traer. Yo pienso que los hijos quitan el tiempo para uno. Imaginate a Luis y a Fer, ya ellos no van a poder seguir con su vida como hasta ahora. Solo porque a Luis se le ovidó ponerse el forrito, y ya está. Tenés una responsabilidad para toda la vida.

VANESSA:

Estás pesadito, Santi.

GIOVANI:

Para eso mejor la sacás. Sentís el calambrito... y puf... te venís afuera.

SANTIAGO:

Exacto.

VANESSA:

¿Vos le seguís el jueguito?

GIOVANI:

Tampoco está diciendo un disparate. Es cierto. O te forrás, y ya está.

VANESSA:

¿Quieren otro fernet?

SANTIAGO:

Con poquita coca. (*Vanessa se va*)

GIOVANI:

¿Viste cómo Vanessa te está tirando los galgos?

SANTIAGO:

Está buena. Pero es muy santurrona.

GIOVANI:

Dale, que con un par de fernet más va a estar como turco en neblina.

SANTIAGO:

Sabés que lo que estás diciendo es muy feo, Giovani (*Pausa. Saca una bolsa del pantalón*) Igual le voy a ayudar a aflojarse.

GIOVANI:

Sos un caradura.

SANTIAGO:

Con esto, se va a poner loquita.

GIOVANI:

Guardalo, que ya viene.

VANESSA:

(*Trae dos vasos*) Giovani, solo pude traerme dos.

GIOVANI:

Uy, Santiago, tenés que ir por el tuyo.

SANTIAGO:

Traete dos de una vez. (*Giovani se va. Sin que Vanesa lo vea, hace un gesto de coger*) ¿Querés ir a un lugar con menos bulla?

VANESSA:

Acá está bueno. (*Santiago la besa*)

SANTIAGO:

Se puede poner más bueno. (*Se besan. Se tocan. Se empiezan a sentir*)

GIOVANI:

(Tose) Y si mejor...

VANESSA:

Pará. Voy al váter. *(Santiago saca un sobre-cito, lo abre y le echa el polvo a los vasos).*

GIOVANI:

¿Para qué le echás al tuyo?

SANTIAGO:

Así estoy a tono. *(Saca la billetera)* Tomá. Nos hablamos mañana.

GIOVANI:

Forratela. No vaya a ser...

SANTIAGO:

Callate.

(Dentro del carro. Santiago maneja, mientras besa a Vanessa. Se tocan. Santiago intenta quitarle la blusa a Vanessa. Ella no deja. Vanessa saca un porro. Lo enciende. Se lo da a Santiago)

SANTIAGO:

¿Estás loca? Botá eso. Mi viejo me mata si llego oliendo... *(Se sale del carril. Le pitan)*

VANESSA:

Vos manejá. Yo me encargo del resto. *[(Besa a Santiago. Intenta quitarle la camisa. Le pitan. Maneja a gran velocidad. Ambos se besan. Se sale del carril. Suena un golpe. Santiago detiene el carro. Observa por el retrovisor. Acelera)]* ¿Qué pasó?

SANTIAGO:

La maté. ¡La maté!



Ronda de vigilancia

Diego Zamora Cascante
Técnica: tintas sobre papel, 2018.
Ilustra el cuento
Ronda de vigilancia



Ronda de vigilancia

Esteban González Sánchez

La ronda de búsqueda había empezado hacía casi media hora; no le gustaba llegar tarde porque el pusilánime del jefe ya le había llamado la atención por ser “el campeón de las tardías”; escupió largo y el gargajo resonó a flema. El foco *McLite* tenía baterías nuevas y le extrañó que Jaime o Marcos no hubieran pasado por este trillo de la orilla del río María Aguilar, no había ninguna cinta amarilla. A estas alturas del retraso, era mejor rastrear solo y luego unirse al coro de voces de reagrupación o si alguno encontraba “algo” lo verían llegar y aunque era obvio que había llegado tarde, ese sería un acontecimiento menor, debido al hallazgo, luego encontraría razones suficientes para justificarse como quien no quiere la cosa, después al jefe se le olvidaría momentáneamente el enojo, porque si encontramos “algo”, él queda como los grandes.

Por respeto nunca le ha gustado llamar “algo” a lo que en realidad siempre están buscando, es decir, un cadáver, porque las esperanzas de encontrar a “alguien” con vida solo es una imagen que viaja en la mente de los familiares y seres queridos; por supuesto, al recibir la llamada del jefe, esa imagen se disuelve rápidamente en ininterrumpidos llantos o frases oscuras como un pozo de aprobación y un agradecimiento que abre la puerta a la ceremonia

del funeral. Es mejor que el jefe no llame a los familiares de las víctimas, nunca puede dejar de lado su ego, sus ganas de sobresalir con ese tonito tan fuera de lugar, poco conciliador y en el peor de los casos, para morir de la pena ajena, de ligue, más si reconoce a una familiar atractiva, o se excita por el tono de la voz..., para esa delicada función, lo mejor es que lo haga la vocera del OIJ, que tiene un tono suave y elegante, y aunque su labor es prioritariamente hablar frente a la prensa, lo cual hace con la mayor propiedad, a pesar de las preguntas incómodas y mal intencionadas de los periodistas, sabe esperar entre las pausas de dolor de los seres queridos; sobra agregar que se ve tan guapa en televisión, con esos ojotes pintados como egipcia, como en la vida real, siempre saluda, aún a uno que es de lo más bajo, o de su novio secreto, el administrador de recursos humanos, quien también tiene un tono reconfortante y es muy respetuoso, por dicha a mí nunca me ha tocado hacer algo así, ni podría hacerlo tampoco, ni me imagino yo frente al teléfono, con la jeta abierta y del otro lado hay una persona destrozada que está esperando, muy en el fondo, que le dé una buena noticia..., no ni pensarlo.

Ya han pasado varios minutos y está un poco desorientado, llueve cada vez más fuerte, constante, sabe que a lo lejos, más



allá de los montículos de barro y el zacate chapeado, está la patrulla a la orilla de la carretera, las luces intermitentes se resbalan por las piedras mojadas y bajan por sus pestañas, de por sí, ¿desde cuándo tanto miedo?, más el ridículo de meterse en el charral por donde cree que empezaba el rastreo de hoy, ¿y si a última hora habían dado una orden nueva? Mejor dejarse de tantas playadas e ir a la patrulla, era más el ridículo que estaba haciendo, cuanto más se trata de disimular la torta, más se enseña.

El suampo de olores pútridos hace poca mella en los cayos nasales de Jaime, acostumbrado a este tipo de búsquedas, ya cuenta con un catálogo de hedores fácilmente clasificables: animales muertos distinguidos por leves tonalidades imaginarias, perros, un tono entre azul y gris que punza el cerebro, si es de un gato toca un poco más adentro en la garganta y el tono es más leve y huidizo; ratas, fácil de reconocer, se pega como una mucosidad a los ganglios linfáticos, no hay color porque siempre le han desagradado; aves, un tono cálido, y si es de humano, el olor es inconfundible, sobresale entre los demás animales que solo desechan los humanos en los ríos y entonces su cuerpo corre a buscar ese “algo”, movido como cuando vio, boca abajo, a su hermano mayor dando vueltas en la poza, con la camisa celeste a cuadros y el cabello largo extendido.

El zacate son varejones largos y llenos de pelillos urticantes, se meten y ortigan, de la precisa se le rompió el zipper de la chaqueta y le comienza a picar el pecho y el cuello que rompe en canales con frenéticos arañazos, así el ardor supera la picazón; para colmo de males es alérgico al

zacate, y ni pensar en las *Talerdinas* que dejó sobre la mesita de noche, ahí están, iluminadas por la lamparita dorada de tacto que tampoco apagó, en la carrera por haberse dormido. A los que les coge tarde les espera un pequeñito mar de congojas infernales; se echa alcohol en gel como untándose loción de afeitar.

Marcos debe ir a la cabeza de la búsqueda, como siempre, es el más aventajado, con un olfato más desarrollado y atento a los detalles que explica, como un rompecabezas, una vez que ha finalizado la búsqueda; su experiencia se ha nutrido de terremotos y de huracanes a lo largo de Centroamérica como el huracán César o el Mitch, y en varias ocasiones acompañó a los médicos sin fronteras. Todos esperan sus anécdotas mientras devoran el cafecito humeante y el pan blanco o tortillas calientes con natilla, *ni el doctor que hablaba varios idiomas sabía lo que se hablaba en ese lugar de nombre rarísimo que no se me pega, más al noreste de Irak..., termina en tán, pero bueno, el caso es que el doctor Guillén toca a la criatura que habían sacado de entre los escombros de una escuela, y con una sonrisa que no sé de dónde la sacaba el doc, cada vez que tenía un paciente tan asustado como ese chiquillo, que podía tener qué, unos trece años talvez, bueno el caso es que por el momento la zona era segura y para no mover a la criatura le hacemos sombra al doc con unas mantas, en ese calor, y empieza a tocarlo por las costillas y el pecho, las piernitas, y la criatura comienza a hacer unos gestos, que el doctor veía con una atención, que entonces de la intriga yo veía la cara del doc, que sin moverse ni pestañar miraba la cara del pobrecito, las*

zonas que tocaba, la boca que se cerraba o los párpados apretados y las manos del chiquillo, que uno diría que solo son muecas de dolor, y a cada movimiento el doc las iba como apuntando en su mente; me acuerdo bien de los ojos del doc y sus anteojos, y al rato volvía a sonreír y daba las órdenes a los camilleros y a los enfermeros de qué hacer, qué tenía roto la criatura por dentro... yo creo que diagnosticaba a la perfección, siempre me limpiaba el doc.

La próxima no vuelvo a llegar tarde, juepucha, un descuido y se me pasan las birras, pero es que es mucha la tensión de este brete y yo siempre he sido muy sensible, muy hombre eso sí, pero muy sensible, por todo lloro, y uno explota por más jupa que le dé al asunto, puta, ¡cuánta maldad! y con las birras y las cubitas siempre me entra un sueño que estoy seguro de que apagué el despertador y me volví a dormir, y ¡ay Dios!, ¿qué majé? Ay no, por Dios, un bracito, jueputa foco, el pito, ¡acá está...!, ¡ACÁ ESTÁ!...

De cuclillas, como de aquí a allá, qué pueden ser, como cinco metros talvez, *como un depredador en medio banquete*, parece que le brillaron los ojos, *cubierto de noche*, se me paraliza el corazón y siento un escorzor frío por todo el cuerpo, ¡se me viene!, *como si no pisara el suampo*, no lo puedo creer, con razón ayer no habíamos encontrado el cuerpecito; siento que se acerca, me ataca, casi no me puedo mover, pero lo siento acosarme y mi cuerpo es el que reacciona primero y siento que se me zafa de las manos, lo trato de agarrar porque sé que está armado, no sé con qué, ya me hirió pero ni importancia le doy por la adrenalina, y siento la sangre calientica debajo

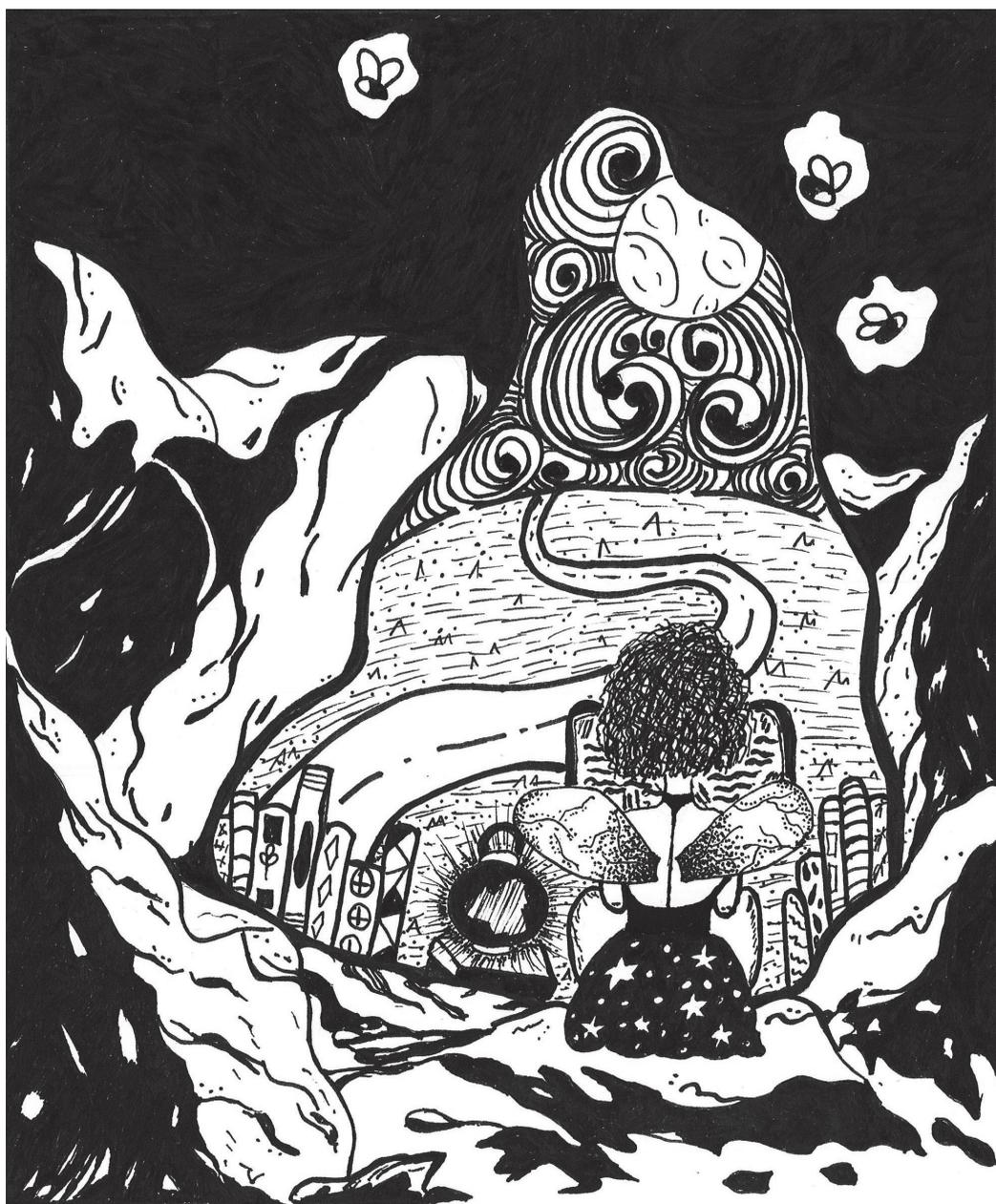
de la camiseta y de la chaqueta, se me escapan por momentos los brazos de él que son como agarrarse de palos podridos de lo mojado y embarrialado que está, y en medio de los gruñidos y el forcejeo entré completamente en mí y le zampo ese pichazo con el antebrazo por toda la jeta y una patada con los punta de acero por las costillas, y me caigo de espaldas pero del susto me levanto y a como puedo le empiezo a repartir un concierto de manazos y también me pega y me separa la cara con las manos abiertas, pero del susto y la adrenalina le sigo dando porque un descuido y me mata, por suerte escucho bulla y voces conocidas, la de Jaime y otros, y atrás mío la de Marcos que me ilumina para que le siga dando al hijueputa que estaba noqueado estirando los brazos como perro envenenado y yo que le sigo dando y Marquitos que me separa a la fuerza al ratito, jadeando, cuando ya llegaban los otros.

Y claro, quedo como un héroe, y la herida es cosa seria, casi que me cabían estos dos dedos así para adentro, y esa sed que me tenía, pero yo sigo como loco con las pupilas dilatadas y sudando frío al ratito y de fijo superhediondo, porque es el río más sucio de Chepe, hasta me enredé con un pedazo de alambre seguro todo herrumbrado y lo primero que hicieron fue limpiarme las heridas y venga la antitetánica, la anti hepatitis-B, suero y duérmase al rato que va de emergencia, dicen por la radio, para la sala de operación, en el San Juan o el México, se deciden por el México, y yo como gato asustado con tanta luz roja, azul y anaranjada y el escándalo de la ambulancia, todo rapidísimo; si con decirle que al rato ya hasta había llegado la prensa y cuando voy en la camilla para

la sala de operación, me entero por una enfermera de que son los de canal 4, y entonces la enfermera Chacón dice, *ahí está esa zorra*, y se me iluminan los ojos, porque es la preciosura de las noticias de las once “pe-Eme”, y si me viene a entrevistar así encamillado, como héroe de guerra, oiga, me hubiera sentido igual que cuando güila me pusieron a atajar, porque soy muy malo y al malo le toca atajar, bueno y todos me hacen barrera y el tito de Alberoni le mete ese patadón y yo atento y me doy cuenta de que el mae tiró, pero no veo la bola, porque los de enfrente me tapan, se cubren y se corren, se abren los muy pendejos y pasa la bola Molten como un rayo, de esas que eran duritas, que uno las picaba y sonaban por toda la calle y me da en la mera ñata y caigo de espaldas llorando, y entonces lo mejor, de lo mejor, uy, es que todavía es un bombón, uy, aparece Sabrina y se agacha para verme, y yo corto en seco el llanto, me quedó un bigotillo de sangre, y la sonadera de mocos y claro que se da cuenta de la emoción mía, que me hago el valiente, si a través de las lágrimas estaba ella, clarísima, con sus cejas anchas y el lunarcito en la boca, todos los hijupuetas haciendo ronda, y se medio ríe

y el hermano Alberoni le pide que me dé un beso, ella se ríe como en broma y como por miedo que tenía de que yo no lo acusara, porque era cosa seria la mamá de ellos, o no sé por qué, pero se agacha, se recoge el pelo, pone las manos sobre sus muslos y me da el beso en la frente, y párese y siga la mejenga, luego la veo de reojo limpiándose la boca y una risilla. Bueno, pues la tita del canal estaba que quería entrar, pero por supuesto no la dejaron, yo iba pal quirófano y ya está.

El asesino había vuelto a la escena del crimen y arrastraba el cuerpo del pequeño David Alonso que se encontraba oculto en una alcantarilla de desagüe cubierta por matorrales, a trescientos metros de donde los cuerpos de búsqueda y emergencia de la Cruz Roja, en su mayoría voluntarios, habían empezado el rastreo cerca del río María Aguilar; por suerte, el cruzrojista Manuel Obregón Jiménez, *a quien vemos en pantalla*, quien había llegado tarde a la misión de rescate, decidió iniciar labores por su cuenta y se encontró con la víctima y el asesino, con quien tuvo un enfrentamiento y fue herido de consideración con un arma blanca en su costado...



La canción de la Luciérnaga

Kimberly Villegas Alpízar
Técnica: plumilla y tinta, 2018.
Ilustra la canción
La canción de la Luciérnaga

La canción de la Luciérnaga

Secuela paralela de *El vals del Coyote* (Max Goldenberg)

Daniel Solano Ulate

Esdrújulo

C Am7 Dm7 G7

No soy na-da claus-tro-fó-bi-ca, ra-ras ve-ces fo-to-gé-ni-ca. Soy hu - ra-ña me-lan-có-li-ca, ni pa - rez-co u - na lu-ciér

5 C C Am7

— na-ga. Soy co - leóp-te-ro po - lí - fa-go. Me a-li - men-to de las pá - gi-nas de los

9 Dm7 G7 C C7

li - bros-pro - te - í - ni - cos de his-to - ria, cien - cia y de me-tá - fo-ras. En-tre pa -

13 Fmaj7 E7 A7 Dm7 G7

la-bras i - ma-gi-no que sur-co un u-ni-ver-so que se mi-de en mi AD N, que ca-be en un so-lo ver so. Ca-da

17 Fmaj7 E7 A7 Dm7 G7 **Lento**

co-sa a-pren-dí-da pro - du ce en mi un des-te-llo de sa - be-res que i-lu-mi-nan que ful - gu-ran has-ta el cie-lo. Y a-sí so-

22 Abmaj7 Gm7

ña - ba es - tar u - na e - ter - ni - dad Si - len - cio

24 Abmaj7 Gm7 G7 **A tempo, simpático**

na - da más en mi so - le - dad. Y fue que un

26 C Am7 Dm7 G7

di-a fi-lo-só-fi-ca mi bom - bi-lla siem-pre lú-ci-da se pren - dió muy es-tra-té-gi-ca, me di-jo: Va-mos ha-cia e-sa cue
(casi hablado)

30 C C Am7

— va. Es por e-so que a-le-gó-ri-co des-de en-ton-ces es-te-es-tó-ma-go es mi

34 Dm7 G7 C C7

ca-sa ca si-her-mé-ti-ca don-de yo le-o muy pe-da-gó-gi-ca. Ca-da

38 Fmaj7 E7 A7 Dm7 G7

co-sa a-pren-dí da pro-du-ce en mí un des-te-llo de sa-be-res-que i-lu-mi-nan, que a-u-llan has-ta el cie-lo. En mi

42 Fmaj7 E7 A7 Dm7 G7

nue-vo a-po-sen-to nun ca na-die me mo-les-ta. Le-o có-s-mi-ca en el tiem-po en mi lin-da bi-blio-te-ca.

A Max GöldenberG Guevara

La canción de la Luciérnaga es una secuela atemporal o paralela de El vals del Coyote, canción de Max GöldenberG.

La luciérnaga -de la familia lampyridae- es un mítico insecto bioluminiscente que una vez un coyote -canis latrans- engulló porque no lo dejaba dormir tranquilo en su soledad.

Daniel Solano
Junio de 2018



Héroes y mártires

Nuria Rodríguez Vargas¹

“Decir la palabra verdadera es transformar el mundo”

Paulo Freire

-“Hola papi, no podremos ir para mi cumpleaños, las inundaciones de la semana pasada dejaron en muy mal estado las dos aulitas, vamos a trabajar en la restauración el fin de semana. Un beso para mami, los quiero”.

Terminó de leer el mensaje de texto, sonrió y recordó... “Mi primogénita, treinta y tres años ya”. “¡Paula, Paula! Deberían ponerla Rosa en honor a la Santa Patrona de Lima, la primera Santa de América”, había sentenciado la bisabuela.

El 23 de agosto de 1980 se había convertido en papá; al finalizar el día había recibido un telegrama donde se lo informaban. ¡PUÑO EN ALTO, LIBRO ABIERTO! Algarabía, felicidad, abrazos, esperanzas... La misión terminaba, pero la transformación apenas había empezado.

...Bajó del autobús, su único equipaje era una mochila llena de sueños y un libro de Máximo Gorky. Estaba en Mana-ahuac,

ese puñado de agua alrededor lo había maravillado. Un mar de brigadistas, diversos acentos y nacionalidades, era la primera vez que cruzaba la frontera inventada, se sentía en casa.

Le tocó participar en la brigada del Norte; junto a cientos de jóvenes locales emprendió el camino. Se bebía los paisajes de esa tierra hermana, tan cercana y ahora tan nueva. Otro aire se respiraba, decían los compañeros, era el aire de la esperanza.

En los maizales las hojas se inclinaban con la brisa, en una hermosa bienvenida a los brigadistas. Pinol, atol, güirila, voltamal, cususa, pozol, cuantos platos derivados de la sagrada planta. La siembra, la milpa, la recolección, la sobrevivencia, la simbiosis con el hombre, estilo de vida... hombres de maíz.

-Compañeros, ¿quieren descansar?

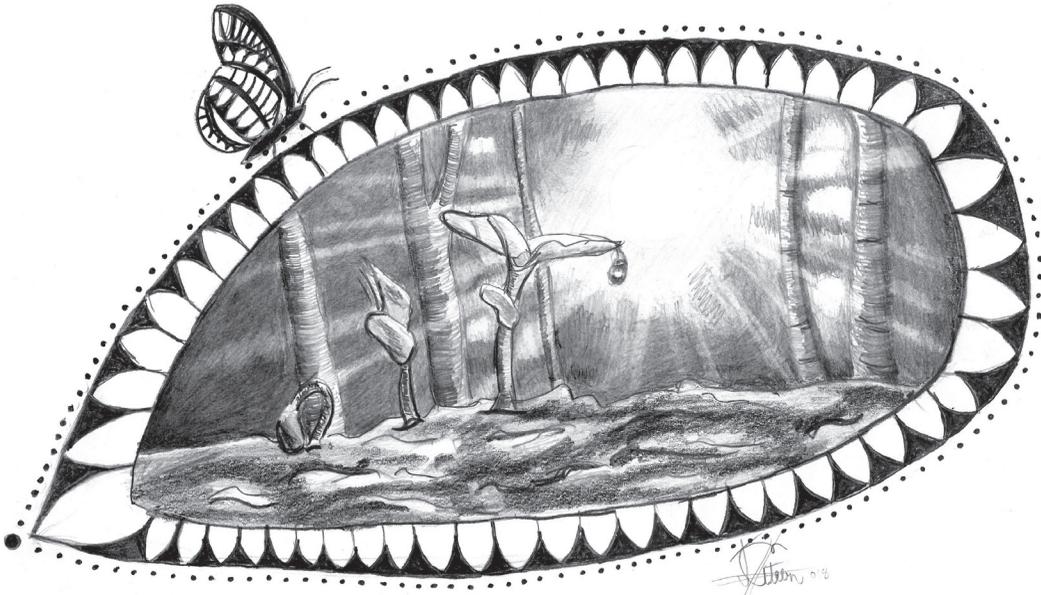
- ¡No! Respondieron todos al unísono.

-Falta una hora para llegar al leprosario. Hay mucho que hacer, limpiar, cocinar, curar, alimentar, dialogar; así que reservemos fuerzas.

- ¿Cuánto tiempo hace que está funcionando?

¹ La primera versión de este cuento fue publicada el 19 de julio de 2014, con motivo del 35 aniversario del triunfo de la Revolución Sandinista, en la página oficial de Facebook del Instituto de Estudios Latino-Americanos (IELA), Universidad de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.





El árbol de naranjo

Jesús Esteban Vargas Cordero

Técnica: lápiz, 2018.

Ilustra el cuento

Héroes y mártires

- Desde enero de este año. Vienen muchos voluntarios, pero nunca sobra la ayuda.

La mayoría de la población estaba motivada, su compromiso era enorme; los sindicatos rurales y los organismos de ayuda a los campesinos eran una realidad. Raúl pensaba en su compañera y en la aventura que les esperaba en unos cuantos meses. Escribía en su cuadernito observaciones sobre las organizaciones de mujeres, estudiantes y jóvenes.

En poco tiempo había hecho grandes amigos, sus colegas, los compañeros que vivían en las aldeas; había aprendido tanto, más de lo que había transmitido. Eran tan sabios sus alumnos, pero antes se les había

negado el derecho de expresarse y habían quedado sometidos al silencio”. ¡Pero no más! Ahora podían decir su palabra.

La estadía de Raúl llegaba a su fin. Tenía que regresar a su hogar, a conocer a su hija. Ya no era la misma persona, tampoco la comunidad era la misma; se sentía tan diferente. Poco a poco se dejó arrullar por el movimiento del bus, la mirada perdida en la inmensa sabana, en las palmas de coyol... Cuando despertó ya estaba al otro lado del río...

-¡Negra! No viene Paula, dice que están muy ocupados.

- Sí, ya hablé con ella.

- Pero, nosotros vamos para allá a echarles una mano. ¿Qué te parece a vos?

- Sara lo miró con ternura y complicidad. Nos vendría bien un poquito de costa, le respondió con voz cálida.

- ¡Claro negra! Ese mar es curador.

Raúl se quedó meditando, la última vez que fueron... la última vez que trabajaron juntos en la playa... De pronto sintió sobre su hombro la mano de su compañera.

- Sí, era tan buen amigo de Paula. Dijo ella, como adivinando sus pensamientos. Valiente y comprometido. ¡Qué pecado! Tan joven y lleno de vida.

- Ya van a ser tres meses, el 31 de mayo tiñeron la playa de rojo. ¿Qué será del Caribe sin Jairo?² ¡Jueputas cobardes!

Un 18 de mayo, pero hace 33 años se durmió para siempre Georgino Andrade³. Días antes había dicho que estaba dispuesto a dar su vida por la seguridad de los brigadistas, recordó melancólico.

Una brisa fresca se coló por la celosía abierta. Un delicioso aroma de café con cardomomo inundó la sala. Recién chorreadito, como te gusta a vos, le dijo Sara, mientras le servía una humeante taza.

- Mirá lo que me encontré esta mañana en las cajas de libros de la bodega. Lo abrí y leyó en voz alta.

*Cuando anochece y tibia
una forma de paz se me acerca,
es tu recuerdo pan de siembra, hilo místico,
con que mis manos quietas
son previsoras para mi corazón*

- Roque Dalton, dijo Raúl. Vino en mayo, él también se fue en mayo.

- ¡Hombre! Vos tenés una obsesión con las fechas.

- ¡No! Es mayo, algo tiene este mes, algo tiene...

- Lo heredaste de tu abuela. Paula nació un 23 de agosto debería llamarse Rosa, ¿te acordás?

Una sonrisa le iluminó la cara. "Santa Rosa de Lima ahuyentó a unos invasores, a piratas holandeses que iban a tomar la ciudad" recordó Raúl con tono evocativo.

¡Jueputa! Treinta y tres años ya. Yo tenía veintitrés y vos veintidós. Éramos unos chavalos. Y Paula Rosa o Rosa Paula, ya tiene treinta tres. Soltaron una sonora carcajada. Él se levantó, abrió la ventana y prendió un cigarro.

Heredia, 2013.

2 Jairo Mora, ecologista costarricense, protector de las tortugas baulas y sus huevos en la zona caribeña. Fue asesinado el 31 de mayo de 2013 al parecer por saqueadores de huevos, todavía los móviles del crimen no han sido esclarecidos.

3 Primer Mártir de la Cruzada Nacional de Alfabetización (CNA). Fue parte de los Comités de Defensa Sandinistas (CDS) y de las Milicias Populares. Fue asesinado por ex guardias somocistas el 18 de mayo de 1980.



Ya nadie llora por mí

(Poesía a partir de la novela
Ya nadie llora por mí de Sergio Ramírez)

Fabián Campos Boulanger

Sinopsis y resumen

El inspector Dolores Morales es un exguerrillero que luchó contra la dictadura de Anastasio Somoza y fue parte de la Policía Sandinista que luego se convertiría en la Policía Nacional. Cuando terminó labores en ella se dedicó a ser investigador privado. En el tiempo del caso de la novela es un investigador que no goza de la mejor clientela, más bien trabaja atendiendo casos que son, principalmente, de infidelidad entre parejas. Sin embargo, para algunas personas de influencia todavía goza de una buena reputación como investigador. Es por eso que es contratado por Miguel Soto Colmenares, un gran empresario bancario muy acaudalado, para encontrar a su hija, la cual ha desaparecido. Soto Colmenares es enfático al ordenar que no se dé parte a la policía. En este momento se asume la corrupción de la policía y la relación con el gobierno sandinista, la forma en que el poder opera en Nicaragua y la racionalidad política que opera detrás de la desaparición de la joven.

Trozos y poesía

I.

Él

Trozo

El inspector Dolores Morales (Managua, Nicaragua, 18 de agosto de 1959) es un antiguo guerrillero de la lucha contra el dictador Anastasio Somoza Debayle depuesto por la revolución triunfante del Frente Sandinista para la Liberación Nacional (FSLN) en julio de 1979; fue miembro de la línea de la Policía Sandinista desde su fundación (más tarde Policía Nacional), y tras recibir la baja se convirtió en un investigador privado.

Poesía

Dolores y balas
ambos la misma mitad
de un sueño decrepito
que apenas y se sostiene
en el profundo olvido
de la explosión de la pólvora.



Balas y dolores
la otra mitad,
esa que es hedionda
y penetra por la nariz
destruyendo tantas historias
que cuelgan junto con las fotos
de cada muerto.

Dolores y la ortiga,
caminar solitario dentro de una herida,
un dictador que ortiga
las entrañas de su pueblo.
Los dolores que lleva en las manos
un pobre guerrillero
los dolores tristes
del Inspector Dolores.

II.

Indigentes

Trozo:

Del otro lado, la basura acumulada desbordaba hasta la mitad de la calle, y una tropa silenciosa compuesta de mujeres y niños hurgaba entre los desperdicios. Unos escogían cartones, trapos, botellas y envases plásticos que metían en sacos, y otros rasgaban las bolsas negras de polietileno en busca de desperdicios útiles, y de frutas magulladas, o a medio podrir, que ponían en canastos. Ya llenos los sacos y los canastos, iban a depositarlos en un carretón tirado por un caballo ceniciento que enseñaba el costillar.

Poesía

El Calvario, la calle 15 de septiembre
la iglesia que se ciega
la patria que aprisiona.

Los desperdicios de la humanidad.

Viene la noche en un taxi
recordando que la lucha
la ganó en el último minuto.

Solo queda un único foco
como el soldado vencido
pero valiente viene a alumbrar
los desperdicios.

Solo quedan de la revolución
los miserables
las vencidas
los Dolores impregnados
en cada cobija de cartón
en los harapos de piel
en la ausencia de un sueño.

Los desperdicios de la revolución
es la revolución de los dolores
que se alejan en el carretón
tirado por el *rocín*
de un Quijote
que ha vuelto a perder su batalla.

III.

La verdad

Trozo:

-¿Voy a seguir, entonces, averiguando su paradero, sin darme por satisfecho con lo que ya sé? -Preguntó el inspector Morales.

-Recuerde que hemos dejado otra vez el caso abierto. – dijo Lord Dixon.

-¿Aunque pierda el dinero de la recompensa? -Preguntó el inspector Morales.

-Siento mucho responderle que así es -dijo Lord Dixon-. Y peor. Porque al contradecir las instrucciones de Agnelli de no meterse con las causas de la desaparición, se expone a represalias de naturaleza insospechada.

-Vamos a averiguar a fondo de qué se trata el verso, no importa que Agnelli se encabrone y me quiera mandar a joder -dijo el inspector Morales-. ¿Eso es lo que querés decir?

-Ha interpretado fielmente mis palabras, inspector -contestó Lord Dixon.

Poesía:

Diez mil monedas no valen una verdad.
No valdrían todos los aguaceros de dólares esta verdad.

la sangre de mi rostro
ha puesto una gota en el cáliz
que hemos llenado tantos

si vienen los puños burgueses
y revientan mi bazo
o el hígado
o las costillas

si vienen las balas
y penetran mis harapos
mis ausencias
y mis manos

si pretenden que los desperdicios
de sus poderes putrefactos
alimenten estos dolores

te contradeciré
sentirás en tu puño mi resistencia
mi avance
mi búsqueda.

Estos dolores
sin morfina
revolucionarios
sangrantes

no se detienen.

La claridad saldrá a la luz
y entonces
la Nicaragua de Dolores
será Verdad.

IV.

La búsqueda

Trozo:

Cuando Tongolele entró al dormitorio encontró a Rambo en la cama, la espalda pegada a la pared, custodiado por dos policías. Los mandó a salir, lo mismo que al jefe de la patrulla.

-Serafin Manzanares Tinoco, combatiente de la columna Gaspar García Laviana del Frente Sur Benjamín Zeledón -dijo Tongolele sin quitar los ojos del carnet de bordes deshechos, y donde Rambo aparecía bastante más joven, asustado frente al deslumbramiento del flash y las crenchas del pelo a la altura de los hombros.

-Para servirle -dijo Rambo, y se llevó dos dedos a la sien-. Como el teniente me estaba confundiendo con otro sujeto, le pedí que buscara en mi pantalón mi cartera, y así salíamos de duda.

-¿Con quién te estaba confundiendo?-le preguntó Tongolele.

-Con la persona que vive en esta casa -dijo Rambo.

-Y a esa persona, claro está, vos no la conocés -dijo Tongolele.

-¿Al inspector Morales? Lo conozco más o menos -respondió Rambo.

Poesía:

Vendrás a buscarme
con tu camisa caqui abierta.
El sopor manchará
tu almidonado disfraz.

Vendrás por mí
poder del miedo
pero no estoy ahí,
ahí donde buscas.

Siempre llegarás tarde,
esta revolución que llevo por dentro
es de muchas y muchos,
marchamos de nuevo.

Ahora quien teme sos vos,
dueño de dinero
de policías
de balas.

Ahora venís a buscarme para matarme
pero este caminar me hace inmortal
somos muchos los Dolores
la revolución somos muchos.

Señor dictador
escuche bien
que su matón no me ha encontrado durmiendo
estoy caminando
y más temprano que tarde
el que se orinará de miedo
es usted.

V.

Regreso

Trozo:

-Tengo que volverme a Nicaragua -dijo el inspector Morales mirando el celular muerto en sus manos.

-¿Cuándo es el viaje? -preguntó Rambo.

-Apenas empiece a clarear, para poder ver por cuál vereda me meto -contestó el inspector Morales.

-Yo me voy con usted de regreso, faltaba más -dijo Rambo.

-Siempre has sido un irresponsable de marca mayor, Serafín -dijo el inspector Morales, mirándolo con gratitud.

-El comal le dice a la olla -se rio Rambo.

...

-Tongolele no va a darle ninguna cordial bienvenida, inspector -dijo Lord Dixon.

-Te advierto que ahora sí nos pueden joder de verdad, Serafín -dijo el inspector Morales.

-Más de lo que me han jodido ya, solo que me maten -dijo Rambo.

...

-Esta va a ser la primera agencia de detectives clandestina que se ve en el mundo -dijo Lord Dixon.

Poesía

La hora de volver es ahora.

He seguido el rastro de podredumbre
y ahora te veo a los ojos.

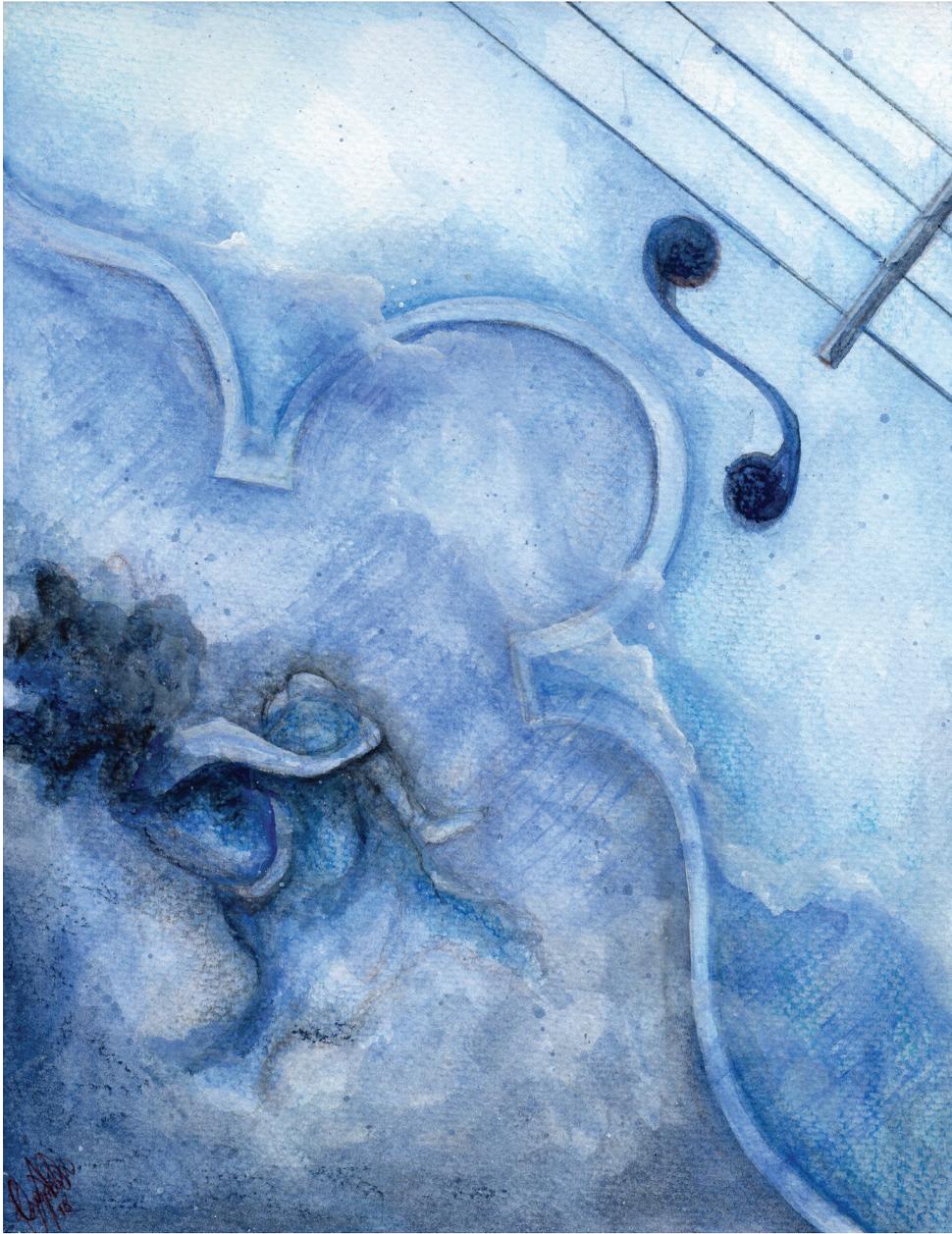
No le temo a tu policía,
sus amenazas
o sus balas.

Tengo el mercado,
sus cotidianidades y sus ilusiones de mi lado,
ahí, exactamente ahí
podrás encontrarme.

Aliviaremos los dolores
mi pueblo y yo,
yo soy mi pueblo Dolores
y mi pueblo dolido
somos todas y todos.

La hora de la Revolución es ahora,
sin tus balas,
y sin los miedos que canibalizan sueños.

Una revolución que será,
dijo Dolores,
donde los esclavos sin pan estén arriba
y los ricos del mundo
se vayan a la mierda.



Última sinfonía

Raquel Oviedo Campos

Técnica: mixta: acuarela y lápiz, 2018.

Ilustra el cuento

Historia de un violín que murió ahogado en el mar



Historias de un violín azul que murió ahogado en el mar

Karina Castillo Valverde

GABO. — ¿No has oído hablar de un accidente aéreo que hubo sobre la bahía cuando el Presidente Eisenhower visitó Río?

ELIZABETH. — ¿Sobre la bahía de Guanabara?

GABO. — Ahí tienes una buena imagen para empezar. El avión en que iba la banda de música de Eisenhower estalló sobre la bahía. Se hundió con todos sus pasajeros. Pero los instrumentos quedaron flotando y la bahía quedó cubierta de violines, trompetas, contrabajos, trombones... Es una imagen que no olvido.

Vi la foto en la prensa. Creo que en una historia de la bahía de Guanabara esa podría ser una página bellísima.

La bendita manía de contar
Gabriel García Márquez

Minutos antes de la tragedia el avión era una fiesta, esa manía que tienen los músicos de tocar siempre, todo el tiempo, donde sea.

Eso explica por qué los instrumentos quedamos esparcidos por la bahía, flotando en el mar y no dentro de nuestros estuches, los músicos venían tocando en el avión.

Imaginen ese instante fatídico, la sinfonía en su momento cumbre, como gran final una explosión y luego un silencio eterno.

Sentía las olas del mar golpeando con fuerza mi cuerpo de madera, vi a lo lejos un trombón, quise producir alguna nota para llamarlo, fue imposible, mi arco había quedado a gran distancia.

Flotando estaban también las trompetas y contrabajos, nunca pensé pertenecer a una orquesta acuática, pero el destino nos hizo ser parte del sonido de las olas, de la brisa del mar.

Me hubiera gustado producir un vibrato, un trino, un armónico que le diera matices a esa melodía azul e inmensa.

Por lo menos, hubiera querido que un pez pellizcara de un mordisco mis cuerdas, en un último *pizzicato* agónico.

La humedad produce daños irreparables en los violines, yo flotaba y me hundía en agua salada, con golpes de *staccato* de un oleaje feroz, que me producía grietas.

Vi en lo profundo el cuerpo inerte de mi amiga violinista, ella me prestaba su alma



con cada acorde para que yo viviera, ¿qué podría hacer ahora?, ¿quién produciría mis mejores melodías si ella se había ido para siempre? En ese instante decidí morir junto a ella, ahogado en el mar.

El extraño violín azul en la vitrina del abuelo

El violín del abuelo estaba en la vitrina de vidrio de la sala, solitario, sin que nadie pudiera sacarle notas.

Luisa, su nieta, sentía tristeza al ver el violín, no podía comprender por qué debía estar encerrado, y tampoco por qué el abuelo nunca había interpretado una pieza con él.

Luisa se animó a lanzar la pregunta que rondaba en su cabeza: -¿Mamá y si yo aprendo a tocar violín?

-No. Fue la respuesta seca y cortante que le dio su madre.

Luisa decidió reformular su pregunta: -¿Mamá, y si le decimos al abuelo que él toque el violín?

-No. Estás loca, ni se te ocurra decirle. Del violín no se habla y punto. Sentenció su madre, quien al ver el rostro de Luisa a punto de estallar en llanto decidió suavizar su respuesta: -Es una larga historia, no lo vas a entender...

Luisa se molestó por la respuesta de su madre, pero no le dijo más nada, sabía que cuando los adultos a su alrededor dudaban de su capacidad para comprender las cosas, realmente significaba la incapacidad de ellos mismos por explicarse con claridad.

Así que decidió quedarse sentada viendo a su abuelo, quien desde su mecedora miraba el violín y lanzaba suspiros. Era más probable deducir una respuesta lógica del misterio que rodeaba el violín a través de sus propias teorías.

En su imaginación infantil se le antojó pensar que quizás ese violín tenía poderes mágicos, inventó una historia en la cual su abuelo en su juventud tocaba el violín y era rodeado por sirenas que cantaban con su música.

Mientras Luisa soñaba despierta, un recuerdo invadió la cabeza del abuelo, quien comenzó a tararear la *Quinta Sinfonía de Beethoven*, de repente, un sobresalto lo estremeció y comenzó a llorar. Lloró desconsolado y la madre de Luisa se acercó a él para intentar calmarlo: -¡Papá tranquilo! ¡Fue solo una pesadilla! -Ya pasó...

Luisa miraba la escena desconcertada, con sus grandes ojos abiertos en expresión de incertidumbre. Su madre al verla le dijo: -Luisa, vaya a jugar afuera...

Ella no hizo caso, paralizada por la curiosidad. Su madre insistió: -¡Luisa! ¡Vaya juegue en otra parte!

Luisa corrió al ático de la casa, el cual era para ella lo más cercano a poseer una máquina del tiempo personalizada, pues en ese lugar, se almacenaban objetos antiguos pertenecientes al abuelo.

Su intuición le dictaba que ahí encontraría la respuesta que andaba buscando, y en esa exploración hacia el pasado encontró un álbum con fotos viejas, en blanco y negro.

¿Quién era esa mujer de la foto? Ella tenía un curioso parecido con la madre de Luisa. ¿Sería su abuela? Ella nunca la conoció, no se hablaba de ella en la casa, preguntar por la abuela estaba prohibido, al igual que sugerir la idea de que alguien tocara aquel violín.

Así que rápidamente Luisa dedujo que el violín pertenecía a la mujer de la foto, y que por eso el abuelo nunca lo utilizaba... realmente, pese a su imaginación, el abuelo no era un violinista; pero su abuela probablemente sí lo era.

Luisa siguió indagando en las páginas de aquel álbum y encontró un recorte de periódico con la siguiente noticia: *Avión en el que viajaba la banda de música de Eisenhower estalló sobre la bahía de Guanabara...*

Vio la foto de la prensa: *los instrumentos quedaron flotando y la bahía quedó cubierta de violines, trompetas, contrabajos, trombones...*

Luisa pensó que era la imagen más hermosa y trágica que había visto en su vida. Reconoció entre los cadáveres musicales el extraño violín azul que estaba en ese féretro de vidrio de la sala.

Entonces, con la foto de su abuela en la mano, bajó corriendo las escaleras, cruzó la sala, fue al patio, arrancó unas flores, regresó a la sala, colocó la foto de su abuela y las flores junto al violín azul.

Y dijo entre sollozos: ¡Lo siento mucho, abuelo!

Unos días después, en un intento del abuelo por consolar a Luisa de aquella tristeza que había recibido de golpe, la llevó a visitar la bahía de Guanabara.

Le colocó un caracol en su oído, y Luisa sonrió, pues mezclado con el sonido de las olas y de la brisa del mar, pudo escuchar, por fin, la música del violín azul de su abuela.



Toda palabra viva

(Guion para cortometraje basado en el relato
“Toda palabra viva” de Ramón Vera-Herrera)

Zuiri Méndez Benavides

Objetivo (Idea)

En la comunidad de Bancos de San Hipólito, Raúl, un viajero, es picado por una alacrana centurión en medio de la noche. El veneno es tan poderoso que aparte de los terribles dolores y la posibilidad de causar la muerte, también es un oráculo. Los *toruka* (alacrán en wirárika) son mensajeros, portadores de avisos cruciales. Mientras el viajero lucha contra el dolor, se abre un camino al pasado que revela la historia de lucha de la comunidad por la tierra.

El veneno es controlado por un suero antialacránico y el viajero puede asistir a la asamblea comunitaria. Todo el pueblo tiene que ver con su picadura. La asamblea transcurre debajo de un árbol. La comunidad alrededor de la comida, decide seguir luchando por sus tierras.

Formato

HDV 1280x720 1080i 60 cuadros por segundo.

Tratamiento de color: blanco y negro.

Escenario

Sierra Huichola. Bancos de San Hipólito. “Vallecito aislado, arrinconado contra macizos enormes de farallones, riscos, peñas y cerros que se suman unos con otros para darle al entorno una expresión de verticalidad.”

Personajes

Manuela. Mujer de cara ancha y hermosa, unos 45 años, atuendo wirárika.

Catarino. Esposo de Manuela, 50 años, con poca barba, usa vestimenta de autoridad comunitaria.

Raúl. Unos 35 años. Moreno, barba, ojos negros.

Alicia. Unos 35 años, cabello café, lacio, morena y ojos claros con rasgos fuertes, cejas anchas.

Paco. Unos 35 años, pareja de Alicia, barba, simpático, castaño, risado.



Don Simón. Marakame de 100 años, el más viejo de Bancos.

Hombre del pasado. Se parece a don Simón.

Mujer del pasado. Señora de setenta años, pelo largo con canas en trenza.

ESCENA 1

Atardece en Bancos de San Hipólito, Durango.

Niños miran con respeto un alacrán que encuentran entre las piedras donde estaban jugando. Manuela los observa mientras cuida un fuego que encendió en medio del campo para calentar atole. Están en medio de la siembra.

Manuela (en wirárika).

El toruka es el sabio más antiguo, son mensajeros, pero pilas niños, que no les pique así de chiquitos porque podrían morir.

ESCENA 2

El viento corre entre los cactus a lo alto de la sierra Huichola.

Un auto va recorriendo la carretera en medio del desierto. Los viajeros van en silencio escuchando. Viene la tormenta de ensamble kafka.

El viento mueve el polvo al frente de la casa. Manuela sale de la casa y mete las gallinas y guajolotes en su corral. Los niños salen al encuentro con su mamá y ella les indica (en wirárika) que recojan unos troncos de madera para el fogón, mientras ella recoge un saco de maíz. El maíz es

de colores azules y rojos. Catarino entra a la casa con el machete y lo cuelga en el espacio de herramientas.

Manuela (en wirárika)

-Mañana llega a la reunión la familia de Hipólita. Estoy muy contenta de verla.

Catarino

-¡Qué bueno! Ya son varios meses sin verlos.

Se escucha el motor de un carro.

La pareja sonríe.

Suenan voces en castellano a lo lejos y las puertas del auto cerrándose (Alcánzame la maleta).

Raúl

Manuela, Catarino, qué alegría llegar (en wirárika)

Entran Alicia y Paco. Se abrazan y saludan todos en wirárika.

Manuela (en castellano)

-Vamos, dejen sus cosas por aquí.

ESCENA 3

De noche en casa de Manuela y Catarino.

Catarino está preparando unos papeles y le ayuda a su esposa a calentar el pozol y les sirve a los niños en unas tacitas de plástico. La esposa de Catarino prepara unas tortillas con un guiso delicioso, comen junto a los viajeros. Catarino continúa preparando los papeles. Manuela saca sus shakiras para tejer.

Paco

-Encontramos lo que nos pidió la asamblea, Manuela, pudimos dar con los expedientes de los Títulos Primordiales de San Lucas de Jalpan.

Alicia

-En uno de los títulos aparece el nombre de Gerónimo Atales, que es cora, pero en la misma tierra, aparece también un expediente de don Ramiro, marakame de esa época. Pero todavía no podemos empezar un proceso administrativo por ahí, hasta que sepamos qué pasó con don Ramiro.

Manuela

-Don Ramiro fue el bisabuelo de Catarino. El pueblo sabe qué fue lo que pasó.

Raúl

-Pero cómo lo probamos, viene la familia de Hipólita a la asamblea.

Paco

-Genial, podemos hacer un registro de testigos.

(Viajeros se van a dormir).

ESCENA 4

Madrugada y viajeros duermen. Hace mucho calor.

En el techo de palma de la casa camina una alacrana. Cae encima de la panza de Raúl. Raúl siente sus patas rasposas e instintivamente la avienta entre la oscuridad. La alacrana lo pica en un dedo y sale volando hacia el pelo del viajero, cerca de su oreja. Con la mano sana de nuevo la lanza lejos, recibiendo una segunda picadura.

Mascullando insultos se levanta buscando el bicho. La encuentra a los pies de la cama improvisada y con un papel la empuja a un jarro, dejándola prisionera.

Alarmados sus compañeros no saben qué hacer.

Raúl siente un dolor como descargas eléctricas por los brazos. Pálido, suda y siente mucha saliva en su boca.

Alicia

-Necesitas caminar, vamos a que respire aire fresco.

(Salen de la casa).

ESCENA 5

Está en San Lucas de Jalpan, pueblo de mestizos junto a los Bancos. Raúl camina por una de las calles, solo ve sus pies con guaraches. Alicia y Paco caminan a su lado.

En la cantina hay hombres blancos, tienen trajes de más antes, de cuando empezaron a colonizar San Lucas. Él entra a la cantina y le sirven un trago, llega otro indígena y le dice que tiene una mala noticia.

Hombre del pasado:

-Los cristeros mestizos llegaron porque perdieron su guerra. Ahora quieren quedarse con nuestra tierra.

Raúl lo sigue por las calles, está confundido, el cielo está muy transparente, las estrellas brillan definidamente.

Llegan a una choza más alejada del pueblo, donde lo recibe una mujer, ella lo

lleva a caminar por el monte. En el monte ve a un niño jugando en un árbol, tirándose de clavado en un montón de hojas secas apiladas. Raúl sonríe dulcemente. La mujer lo toma de la mano y le da un caracol.

Mujer del pasado

-Ya no puedo seguir en este mundo Raúl, ellos seguirán quemando nuestras casas y las autoridades agrarias les darán a ellos los títulos de propiedad.

Raúl mira su mano. El caracol es ahora una pequeña llama que brilla. Él se asusta y la deja ir, la llama se convierte en una luciérnaga que se junta con más luciérnagas que hacen una gran constelación.

Raúl mira maravillado el desierto de estrellas.

Raúl (piensa). ¡Tengo mucha sed!

Alicia le alcanza una jacarita con agua.

Alicia

-Viste esos hermosos venados. (Empieza a hacer un rezo en wirárika). No dejes ir la palabra nosotros, es palabra viva.

Raúl ve como las piedritas del desierto se estremecen cuando las acaricia, estas a su vez, mueven el polvo, el viento, las flores de los cactus. Hay una luz muy tenue que entre tantas estrellas recorre a Alicia, a Paco, a la mujer que le dio el caracol.

Pero lo recorre un dolor espantoso, siente choques eléctricos en sus brazos. La mujer ha desaparecido. Él ve a un mestizo cerca, tiene uniforme de soldado. Todo se hace oscuro. Está en un cuarto negro, muy negro.

Raúl:

-Seguro esto es un cuarto de tortura. Seguro esto es una probadita de lo que puede sentir alguien a quien torturan.

(Escucha un murmullo). Esta es una fosa, me han desaparecido.

Raúl abre los ojos, respira muy hondo, aunque fue horroroso lo que acaba de sentir, tiene una calma inmensa, lúcida, casi gélida. Sus compañeros lo miran tierna, preocupada y fijamente.

(Se abre la puerta).

ESCENA 6

Es de noche. Hace calor. Catarino llega al rancho. Está muy preocupado. Inspecciona la alacrana en el jarro.

Raúl

-Siento dormidos casi hasta los hombros.

Catarino

-Hay que matarla.

Raúl

-No, yo nunca mato los alacranes.

Catarino

-¿Tienes visiones, te sientes bien?

Raúl

-Ahí la llevo, sí. Todo lo veo con más volumen, los colores son muy definidos, aún en la penumbra. Veo rostros de gente que conozco, me vienen emociones, pienso algo y luego alguno de mis compañeros lo dice, luego me llegan sensaciones de muy antes, situaciones que he vivido, certezas que me sorprenden.

Catarino

-Es que el alacrán es el sabio más viejo que hay en la tierra, hazle caso. Hay algo que te está diciendo, hazle caso.

Raúl

-Y entonces, ¿por qué matarlo?

Catarino

(Rápido en responder.

Pues son muy sabios de antes pero igual te chingan los muy cabrones, no hay que dejarlos.

Tira la alacrana al piso y la aplasta.

Catarino

-Mira, ahorita sí te sientes bien, pero si te empiezas a poner malo nos tenemos que ir a la clínica de los mestizos, allá en San Lucas, y la verdad quién sabe cómo nos vaya. A los pinches vaqueros no les gusta que vengan, porque sienten que se les mueve el piso. Mejor te inyectamos suero antialacránico en la clínica de acá. Eso si hay.

ESCENA 7

Amanece en Bancos de San Hipólito. Un marakame se acerca a la casa de Manuela y Catarino.

El marakame entra a la habitación en donde está Raúl. Se parece mucho al hombre del pasado.

Paco, Alicia y Raúl le sonríen.

Don Simón les devuelve la sonrisa.

Don Simón

-Vamos a la clínica para que te inyecten el suero antialacránico.

ESCENA 8

La comunidad va llegando poco a poco, viejos, jóvenes, mujeres y niños y se acomodan debajo de una enramada que les protege de los rayos del sol, que reflejado por enormes macizos, más que dar sombra, da luminosidad y calor.

Se acerca señora. Raúl no durmió toda la noche y tiene los brazos entumidos.

Señora de setenta años

-Supe que estás malito. (En voz baja)

Tómate esta canela y te vas a sentir mejor.

-Sabes (se dirige a Paco) anoche los teruka picaron a cinco personas.

Durante la asamblea van hablando de los problemas agrarios, la situación de indefensión, la búsqueda de solución, los trabajos productivos, la organicidad.

Las mujeres comenzaron a llevarles almuerzo que circula en toda la asamblea, con frijoles, guisos con nopales, atole de maíz, huitlacoche, tortillas, dulces, mangos.

Todos le preguntan o comentan de diferentes maneras por su estado de salud.

Se van moviendo en una lenta coreografía alrededor de la sombra del gran árbol.

Las mujeres también participan de la asamblea mientras tejen o bordan. Ya sea

en grupos o con sus maridos. Los niños también están presentes.

Otros caen en un adormilamiento, mientras otros escupen, fuman mapuche o tabaco comercial, pero se mezcla con coros, coros de conversaciones que se difuminan hasta el atardecer.

Atardece.

Entonces, cuando habla una de las mujeres, sale de su boca como un brillito, como el que vieron anoche y que hacía mover las plantitas. Paco, Alicia y Raúl se miran.

La asamblea es una fiesta.

Paco

-Sabén (se dirige a Alicia y Raúl), dicen que nada sucede por coincidencia, que todo es paralelo.

Aparece una luciérnaga.

ESCENA 9

En fondo negro (suena Ensamble Kafka, Mediu Xinga).

*Cuando te pique un alacrán,
apaga tu fuego y ponte alerta.
(viejo proverbio wirárika).*

Referencia

Vera-Herrera, R. (2005). *Veredas, historias en los filos del mundo*. México: Itaca.



El niño y el vendedor

Rubén Sosa Mora
Técnica: acuarela, 2018.
Ilustra el cuento
El Tilichero



El Tilichero

(Cuento para ser narrado oralmente)

Gilda Benavides Bonilla¹

Un tanto jorobado con su inseparable gorra color gris y su particular andar, Lorenzo sale de su casa cargando una maleta llena de artículos y además llena de fe y esperanza de que ese día fuese exitoso en las ventas. Cuando Lorenzo abría aquella maleta era como abrir una caja de pandora: allí había de todo lo que usted se puede imaginar y de lo que usted ni se imagina. Allí había relojes, tijeras, cortauñas, naipes, lápices, anillos, diademas, aretes, bolas, zapatos, cuadernos, coladores, cucharas, prensas de ropa y de pelo, cepillos, ratoneras, planchas de dientes, calzones y hasta peines para sacar piojos.

Lorenzo recorre las calles, bajo el sol y la lluvia ofreciendo sus tiliches y es el hombre más feliz del mundo porque su clientela siempre queda satisfecha.

“¿Tiene usted por casualidad un zipper rojo?” (le dice una costurera regordeta) “pero eso sí, que sea de diez pulgadas”, y Lorenzo como por arte de magia saca el zipper rojo y del tamaño solicitado.

“¿Don Lorenzo no llevará usted entre tanta cosa una brocha de pelo de cabra?” (le dice el barbero de la esquina) y Lorenzo a

la velocidad de un rayo saca tres brochas y responde: “¿de qué color la prefiere?”.

Cuando aquella maleta se abrió ante los ojos de Daniel, un niño pelirrojo, pecoso y vestido de overol de mezclilla, su corazón se le quería salir de la emoción, él recorrería todos los rincones de aquella maleta mirando todos los objetos de diferentes texturas y tamaños, se quedaba como hipnotizado. Su mamá tenía que socollonearlo para que volviera en si y siempre decía: “si yo algún día tuviera una maleta como esa...” Hacía ya tiempo que Daniel cada vez que se iba a dormir empezaba a soñar con Lorenzo y su maravillosa maleta, que introduciéndose en ella ésta lo llevaba por los más fantásticos mundos, planetas y estrellas. Esto se repetía noche a noche.

Hasta que un día Daniel se atrevió a contarle a Lorenzo sus sueños y él se quedó mirándolo con ternura y le dijo: “Mira Daniel, abre la maleta y escoge lo que quieras... lo que más te guste”. Daniel peló sus ojos más que nunca y se quedó maravillado porque quería muchas cosas pero fijó su mirada en una redecilla de bolinchas de colores, su mamá le había comprado una



o dos bolinchas pero una redecilla llena... era algo que no podía creer.

Lorenzo cerró su maleta y se marchó. Daniel creció y siempre le persiguió el deseo de tener una maleta como aquella, por eso hoy es dueño de un almacén de ferretería, juguetería y librería.

Una mañana, como de costumbre, Daniel abre su negocio y su primer cliente es un ancianito encorbado con gorra gris y cargando una maleta toda destartalada. Se quedaron mirándose pero no fue una simple mirada, fue una conexión directa al corazón. Daniel reconoció en ese anciano su inspiración para tener su negocio llamado EL TILICHERO.



Mamita paralela

(Décimas a partir de la novela *Mamita Yunai* de Carlos Luis Fallas)

Carlos Esquer Gutiérrez

1. Imaginándome el país
de las verdes maravillas,
sin la piña extensa en millas
sin banano, sin cicatriz.
Es pensar otra matriz,
una historia diferente,
personajes deficientes
en novelas de aparador
con discurso motivador
sin tensión en el ambiente.

2. Pensando en este universo
de posibles incongruencias
con base en las consecuencias
de cambiar la historia en verso.
Es pensar que aquel suceso
de la huelga bananera,
no fuera sino primera
primavera de cerezos
siendo los primeros besos
democracia y quimera.

3. Así es en esta dimensión
a la que es mejor no vayas
donde Carlos Luis Fallas
sufrir una transformación:
de zapatero y de peón
a ser algo en psicología,
comercio y filosofía
se hizo amigo de Coelho
“Cómo superar un duelo”
su *best seller* nombraría.

4. Este pasaje perverso
hablaría de elecciones,
no la de aquellos peones
en aquel Limón adverso;
sino que en proceso inverso,
hablaría de uno mismo
de lo mal del socialismo
del liderazgo en la empresa
de la estética burguesa
la extracción como civismo.



5. El indígena estaría como ejemplo victimario presa de los proletarios siempre en busca de utopía. Lo malo lo ubicaría en su arraigo a la costumbre su identidad en derrumbe resistiendo a lo fraterno al empresario moderno al éxito y certidumbre.

6. Jornaleros antillanos tendrían mejor posición su piel no sería razón para un trato inhumano, el negrito como hermano por saber hablar inglés ese acento tan cortés más cercano al progreso un boleto con acceso la cultura del cliché.

7. El peón nicaragüense obvio ya no existiría la obviedad consistiría en no ser costarricense; sin el porte ateniense: la maldición, su destino ser el hijo de Sandino y apostar contra el mercado y no servir como soldado de Mainor “pastor divino”.

8. El enclave bananero como sería organización dispositivo de opción para ir con el loquero. Colectivo placentero opción de rehabilitarse, un paso para insertarse a los bienes del comercio, vender placebos al precio el confort poder comprarse.

9. Aunque suene divertido este mundo paralelo es preciso proponerlo crítico desde el sentido: movimiento deprimido como historia consagrada, sin resistencia emanada una estrella en su bandera, otra colonia rastrera sin color en LA mirada.

10. La importancia de esta historia es sobre la dignidad, dote de originalidad resistencia en la memoria. Al denunciar a la escoria y narrar lo acontecido, generó el contenido, referente internacional, fue la huelga del bananal el pasado referido.



El Seminario y otros cuentos

*Luis Diego Soto Delgado*¹

El Seminario

-¡Te amo! – me dijo él, una tarde de verano, caliente, pero ventosa. La compañía era perfecta, el hombre que me amaba era lo mejor que podía tener. I

Hace dos años de haber ingresado al Seminario. Quería ser sacerdote, siempre lo supe, pero no lo hice por falta de decisión. Tenía veinte años cuando inicié mi proceso vocacional: entrevistas, charlas, hablar con mis padres.

Recuerdo la primera entrevista. Fui tan sincero como pude, dije la verdad: así como Jesús lo hizo antes de morir. Estaba nervioso, porque nunca había hablado con nadie de lo que advertían mis entrañas. Jamás había amado: era virgen. Me descubrí ante un sacerdote. Sentí miedo, pero lo afronté.

Por haber sido sincero, fui aceptado. Cuando me dieron la noticia fui el joven más feliz sobre la tierra.

El sacerdote que aceptó mi ingreso me explicó por qué fui admitido: “tu naturaleza es seducida por los de tu misma carne, fuiste muy sincero, pero la balanza se inclinó a tu lado al confesar que no has caído en el pecado de la lujuria” Esas palabras aún retumban en mi mente.

La primera clase del seminario fue inolvidable para mí. Ahí lo conocí y mis pensamientos sufrieron una alteración. Él entró a la clase con una mirada que a mi parecer fue... única. Tomó asiento a mi lado.

- Mucho gusto - escuché decir. Me tendía la mano. Siguió diciendo:

-Mi nombre es Carlos. Y vos ¿Cómo te llamás?

Esas palabras fueron la semilla de nuestra historia. Con el paso del tiempo, nuestra conexión se hizo más cercana. Compartíamos cada momento del día: la hora del almuerzo, las clases, en los jardines. Mis sentimientos se agitaron, mi mente se obnubiló: fueron sus besos, caricias, detalles, los que colaboraron a forjar en mí el sentimiento del amor. Jamás me había enamorado, jamás nadie me había besado y fue en el seminario donde sentí el placer que

¹ La revista Repertorio Americano externa una disculpa, pues en la edición del N. 24 (2014), estos cuentos fueron atribuidos a otro autor, por un error nuestro. Hoy, nos retractamos y damos el crédito al verdadero autor.



provocaba el amor. Lo único que no compartíamos era la habitación. Yo lo deseaba, pero no fue hasta una noche lluviosa cuando escuché que tocaban a mi puerta. Era él, con su pijama y su mirada indefinida. La excitación que me provocaba un ser humano desnudo, el contacto físico, fue algo tan maravilloso que aún siento su respiración en mi cuello, la huella de sus labios aún me dan escalofríos.

¿Por cuál razón estaba él enamorado de mí? Se lo pregunté muchas veces. Su respuesta no me llevaba al cielo, me transportaba al límite del universo, me llevaba a lugares donde la comprensión humana era estúpida e irracional.

Er era muy inteligente, el primero en todos nuestros cursos, sin embargo su inteligencia fue un arma de doble filo. Su ironía y arrogancia para con los demás, las aplicó conmigo.

Todo comenzó en el curso de Historia del Cristianismo. El historiador relataba hechos sobre las relaciones antinaturales que los paganos practicaban y que el cristianismo y la Iglesia Católica reprendían. El “Diccionario Infernal” calificaba a Kelen y Nisroch como promotores de dichas relaciones ilícitas. ¡Los odio tanto! ¡Ese maldito me arrebató a Carlos! Así como los días de gloria llegaron, se fueron. Fue como el alba: hermosa pero corta. Duró tan solo un año y un puñado de meses.

Los besos, las caricias y los orgasmos se habían convertido en tormentos, lágrimas y desplantes. Cada desprecio era como ser lanzado a un vacío donde Dios no existía. Carlos se alejó de mí poco a poco: me

evitaba, asiento lejos de mí en los cursos... Fue mi primer desamor.

Estas líneas son un legado: de lo que lloré, de lo que sufrí por ilusionarme por algo que creí verdadero, pero que no era verdadero. Abandoné el seminario. No podía seguir viéndolo, en cada clase, en cada pasillo y soportar sus malos tratos. Aparentemente, su inteligencia solo era memoria, pero no raciocinio.

La tarde que me fui era caliente y ventosa. Tal y como cuando nos encontrábamos y él me decía “te amo” incontables veces. Mi mano sostenía mi pequeña valija y el viento acariciaba mi rostro.

Cuando hice magia negra

El viento azota las paredes de mi morada. La noche me envuelve en tribulaciones y el abandono de marido se une a mí.

Las noches: mis amigas inseparables. Ellas son testigos de lo que recorre mi rostro, esa diminuta huella de humedad. Esta humedad es la prueba de lo que sufro por alguien que ni siquiera nota mi existencia, que solo me usa para esconder su sodomía hipócrita y para dárseles de gran hombre, amante de mujeres que solo buscan orgasmo.

Placer pasajero es lo que una promiscua gratuita anda en busca; y mi marido ofrece sus servicios de saciedad orgásmica a cambio de nada. Eso me lleva al país de la indignación, un lugar donde la barbarie no tiene límites, donde el concepto del rencor, odio y descaro son suplidos por los del amor, sinceridad y paz. Pero mi marido

es tan dadivoso que sacia a hombres y a mujeres por igual.

Esta noche de soledad se suma a las innumerables veces en las que duermo sola. El pasado de mi niñez se arrincona en mi consciente. Los demonios surgen en mí como maleza en jardines, como cáncer en mis pulmones producto del fumado desde niña, como el odio y repudio al sentirme burlada por un hombre que solo me utiliza y no ve lo que hay en mí, lo que siento por él y lo que puedo hacer con tal de tenerlo a mi lado.

Los recuerdos caen como gotas de lluvia: una tras otra humedecen la superficie terrestre. Estas memorias son más valiosas que el oro. Ahora la duda no me da tranquilidad, ahora la duda me alienta a descubrir la verdad y darme ánimos para detener las burlas de mi abandono marital.

Recuerdo mi niñez. Vivida entre crianza de hermanos y pobreza extrema. Vivencias de burlas por otros, por no tener una figura paterna que estuviera al lado de mi madre. Los días que cuidaba a mis hermanos hacía comida, cambiaba pañales; soportaba los gritos de mi madre al reprenderme por no hacer los deberes de la casa como toda una mujer. Mi mamá pretendía que hiciera deberes de mujer adulta a tan solo mis doce años. Así viví mi infancia, siendo una madre de crianza a temprana edad, aún siendo una niña, jugando con muñecas reales: mis hermanos.

En las vacaciones escolares mi madre también tenía esos días libres. Pero no hacíamos viajes donde familiares ni tenía descanso. Más bien, tenía más labores por hacer, más labores domésticas.

Recuerdo una tarde de verano. La suave brisa, fresca y continua, apaciguaba el calor y el sol iba ocultándose lentamente por el oeste. Mis hermanos, mi madre y yo estábamos limpiando el patio trasero de una casa prestada. Mi madre utilizaba un rastrillo para apuñar la maleza del pequeño patio, mis hermanos apilaban los montículos de hierba en uno solo, para luego quemarlo. Llevábamos mucho tiempo removiendo puñados de maleza cuando mis hermanos y yo encontramos algo inusual al terminar de remover un montículo. Encontramos una pequeña trampilla de roca, un tipo de lápida colocada horizontalmente sobre el suelo. En el centro, había una leyenda que rezaba: “Anneliese la Valiente”. Anneliese... esa palabra, ¿Qué era? O ¿Quién era? ¿Era ésta su tumba? ¿Un tributo de alguna hazaña heroica? Esas preguntas aún rondan en mi cabeza, aún las recuerdo como si las hubiera visto hace unos instantes. Mi hermano Iván y yo nos vimos mutuamente. Fue ahí cuando supe que era curiosa, que me gustaba descubrir el porqué y el cómo de las cosas. Me sentí atraída hacia lo que habíamos encontrado, quería saber por qué un objeto como ese se hallaba en un lugar tan remoto.

Sin más preámbulos, me dirigí a elevar la losa. Mi hermano me ayudó a hacerlo. No era muy pesada, puesto que era delgada para la apariencia que tenía. Aparentaba ser pesada, gruesa pero fue lo contrario. Al retirarla de su lugar, apreciamos deslumbrados lo que cubría la losa: un pequeño agujero de forma circular, de no más de cuatro pulgadas de diámetro. Pero mi curiosidad e intuición me advertían que había algo más en ese agujero. No dudé en introducir mi mano en nuestro hallazgo para saciar mi curiosidad.

Gracias a esa tarde me di cuenta de que soy intrépida, atrevida, decidida y no le temo a los retos ¡Oh verano más dichoso! Esta noche es decisiva, no temeré poner en práctica lo descubierto en mi infancia, en aquella tarde, en aquel agujero, en aquel libro que saqué del hoyo y que mi madre, luego de leerlo en voz alta, lo quemó por completo. El contenido del libro aún vive en mi mente, es lo que me ayudará a saber la verdad. La verdad que quiero saber y mi marido me oculta. Pondré en práctica ese contenido del libro que seguramente pertenecía a Anneliese y me ayudará a no permitirle a mi esposo una burla más. Sus orgasmos gratuitos serán confesados por su boca, esa misma que usa para besarme y besar a otros y otras. Esta noche se acaba todo, en esta noche se sabrá todo y lo que más me emociona, es que él mismo será el que confiese todo. Sus propias palabras lo delatarán y no habrá duda alguna de sus mentiras.

Escuché abrirse de golpe la apertura. Las horas habían pasado como segundos. Los viajes a recuerdos pasados colaboran a que el tiempo no nos juegue un mal rato. Sosteniéndose sobre sí mismo, pero a punto de caer al suelo, llegó mi marido. El licor era su colonia favorita. Al cabo de unos instantes, luego de quitarse los zapatos, se acostó a mi lado. No demoró en estar dormido. Ahora es cuando mi trabajo comienza pero, antes de ponerme en labores investigativas, debo ver con quién estuvo esta noche. Así que introduje, sigilosamente, mi mano en su bolsa del pantalón y encontré la primera señal de su descaro diario: un preservativo usado. Húmedo y con contenido líquido en su interior. Pero esto no me indica nada. El olor a perfume que su amante deja en su cuello es la pista

y el de esta noche no es de mujer... no hay rastros de pintura labial ni olores dulces en su ropa y cuello. La respuesta es evidente para mí, no necesito indagar más.

Recuerdo las instrucciones del libro. Mi madre lo destruyó, pero aún existe en mi mente, así que me propuse seguir las instrucciones. Me coloqué sobre mis pies y me dirigí a la cocina, una vez ahí tomé un cuchillo y me dispuse a afilarlo. El patio trasero era el escenario donde haría los preparativos para descubrir la verdad. Sin lugar a dudas, a mis hijos no les molestaría prestarme a su pequeña mascota. Bastó un pequeño viaje de la hoja del cuchillo alrededor del cuello de Lobo.

Corazón e hígado era lo único requerido del cadáver del perro. Lo demás, ya no era útil. Su corazón aún palpaba levemente, debía apresurarme si quería descubrir la verdad. Una vez en mi habitación, me coloqué delante de la cama donde mi esposo yacía ebrio. Cerré mis ojos y mis recuerdos fueron los que actuaron ahora: recordaba palabra por palabra la oración dicha por mi madre.

Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis...

*De los que tienen diferentes nombres,
Vengan aquí.*

Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis...

*De los que son opuestos, de los que son
temidos y odiados,
vengan aquí*

*Yo, los llamo. Yo, los invoco. Yo, les pido
que me complazcan.*

*Complazcan a esta humilde sierva que
pide el favor a ustedes.*

Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis...

Lentamente pronuncié esas palabras. Abrí los ojos y me dispuse a removerle la camisa. Sobre su pecho, coloqué el hígado y el corazón del animal, las palpitations del corazón eran apenas sensibles, pero latía. Luego, lentamente cerré mis ojos y pronuncié las siguientes palabras:

Mentiras ocultas en la mente de este hombre hay.

Quiero saberlas.

Quiero que me las diga.

Quiero la verdad dicha por boca de este hombre presente.

La temperatura en el ambiente disminuyó de golpe. Ahora, el frío, la obscuridad de la habitación y mi método para saber la verdad eran mis compañeros. En mi mente visualizaba lo que quería saber. No era un deseo, ni un anhelo, era un propósito. Algo que estaba decidida a llevar a cabo, sin interrupciones ni fallos. Estaba cansada de burlas y de ser la segunda en todo sentido, no me casé para esto y si esto es lo que estoy viviendo, lo voy a cambiar. Merezco ser feliz, ser próspera y estar en paz conmigo misma.

Mi concentración era poderosa. Mi mente era como un trozo de papel blanco con un punto negro en el centro: el papel blanco era mi mente y el punto negro era mi objetivo. En la meditación, sentí el leve rocío de una brisa. Tan helado como el hielo, tan espontáneo como un parpadeo. Pero eso no fue lo único que sentí en la habitación. Había una presencia a mi lado izquierdo, escuchaba la respiración de ese espíritu invocado por mí, que acudía a mi llamado.

Escuché una lengua extraña y desconocida. La escuchaba en mi mente, recorría mis venas. Sonidos siseantes y prolongados eran los de aquella lengua extraña. Sabía que eran los seis de la letanía. Eran ellos. Habían venido, atendieron mi llamado.

-“Pregúntale”- escuché en mi mente. Esa palabra fue prolongada. Ellos me daban instrucciones.

Abrí mis ojos y no temí ante lo que apreciaba. El corazón del perro estaba adherido al pecho de mi esposo y latía como si estuviera dentro del cuerpo del animal, la sangre se derramaba por las válvulas cortadas por el cuchillo. Sus palpitations eran rápidas y cortas. El cuerpo de mi marido estaba rígido y pálido, sus ojos estaban abiertos y blancos. Su estado sugería que no estaba consciente de sí, ni siquiera estaba ebrio.

Ahí me quedé. A su lado, de cuclillas y mirándolo directamente a los ojos. Ahora mi interrogatorio daría inicio, ahora todas sus faltas las dirá sin mentiras. Ahora yo soy la del control, ahora él es el oprimido y yo soy la opresora. Yo soy la que tiene el poder.

-Tu nombre – le ordené. Mi mirada era fija y sin titubeos.

-Manuel – respondió mi esposo. Solo quería la verdad y estoy a punto de hacerme dueña de esta.

-¿Con quién estuviste esta noche? – pregunté con voz suave, pero a la vez firme y directa.

-Con Iván – respondió él.

- ¿Mi hermano?

- ¡Sí! – respondió Manuel.

¡Otra vez me sentí burlada! Es mi hermano menor uno de los amantes de mi esposo. Pero proseguí.

-Dime el nombre de todos tus amantes – ordené nuevamente. Entre los nombres que pude reconocer, estaban los de unas cuantas vecinas, primas y otros que no tenía la más remota idea de quiénes eran.

-¡Cállate! – dije en un grito ahogado. Él se detuvo. No podía seguir escuchando tanto descaro. Pero eso era lo que quería: saber la verdad, para dejar de ser famosa en un mundo del cual no sabía que formaba parte. Seguí haciendo preguntas y recibiendo respuestas verdaderas pero crueles.

El destino de mi marido Manuel tenía rumbo fijo: dormir eternamente. El caer en un sueño sería su cura y la mía.

-Irás a la cocina, tomarás un cuchillo y harás una profunda incisión en tu cuello. Ahí mismo quedarás.

Él se levantó de la cama y se dirigió a la cocina. Mientras tanto, yo me acosté. Reposé mi cabeza sobre la almohada y me relajé. Al cabo de unos instantes escuché un fuerte grito. Supuse que su sangre desfilaba por su cuerpo, debió ser glamoroso ver las formas como la sangre fue decorándolo. De esta forma me libraba de toda culpa y responsabilidad. Cuando la policía investigue la muerte de Manuel, sospecharán que yo fui su asesina, la sorpresa será al descubrir que mi esposo fue el que se quitó la vida. Él

solo terminó su existencia mediocre y promiscua. Lo que las autoridades nunca llegarán a saber, es que fui yo la promotora de dicho hecho macabro.

Mis hijos llorarán, pero el tiempo hará su trabajo. Esa noche, fue la última en la que él cometió pecado y yo hice magia negra.

Las trece palabras

Nadie tiene las palabras para desafiar las leyes de la física. Nadie de este mundo tiene en su poder las palabras para hacer lo que se le antoje. Y eso Lázaro lo tenía muy presente.

A inicios del siglo XX, los campesinos adinerados se sentían afortunados o bendecidos por Dios, por haberles dado tanta riqueza. Eran los prejuicios que los hacendados y sacerdotes enseñaban a los más incrédulos. Así recordaba el mundo donde creció, donde las hijas de los hacendados lo tomaban como pasatiempo sexual, dados sus dieciséis años. Con tal de llevarlo a la cama, le hacían propuestas que jamás cumplieron. Y amenazaban al pobre de acusarlo de robar dineros de la habitación de los padres de las muchachas, si no saciaba sus deseos. Las Señoritas estaban sedientas de placer y lo obtenían. Eso recordaba Lázaro, en su lecho de muerte. Rodeado por todo ese lujo y riqueza, que en el pasado habían gozado los hacendados.

Sus ciento dos años le pesaban sobre su frágil cuerpo. La respiración del Lázaro viejo era pesada y lenta. Sentía que cada minuto de su vida era una agonía.

Su hija mayor entró en la lujosa habitación, decorada con cortinas de seda y muebles de

la más fina estirpe, elaborados por artesanos de otras naciones, traídos por capricho del mismo Lázaro. Isabel caminaba sigilosamente hacia la cama de su padre, seguida del médico que lo había estado asistiendo por los últimos veinticinco años. El médico se situó al lado izquierdo de Lázaro.

-¡Aléjate de aquí!- musitó con un hilo de voz.

-¡Él viene a ayudarte, papá!- lo reprendió suavemente Isabel.

Lázaro miró al médico por un instante.

¡El lado izquierdo es de él! – terminó añadiendo Bernal.

El médico e Isabel se miraron por un instante. No era la primera vez que Lázaro ordenaba a una persona quitarse de su lado izquierdo, aludiendo que ése era el lugar de “Él”.

-Nadie debe permanecer a mi izquierda- añadió el viejo.

El doctor examinó sus signos vitales. Su pulso era lento y su temperatura superaba los cuarenta grados.

-¿Ha estado tomando los medicamentos?-

-¡Claro que sí, Doctor!- aseguró Isabel con tono serio y voz baja- Los tengo bajo supervisión estricta a ambos: a él y a su enfermera.

-Entonces, no comprendo por qué empeora. Lázaro ha sufrido varios paros cardíacos, se ha enfermado varias veces de cólera, se ha intoxicado siete veces...- resumió con asombro-. Y todo esto, durante

los últimos veinticinco años. La verdad, estoy desconcertado, Señorita Isabel.

-¿Puede imaginar cómo nos encontramos nosotros? Mi padre parece enfermarse de nuevo. Cada día está más delgado, débil y pálido- concluyó Isabel mirando a su padre, quien prestaba mucha atención a lo que decían.

-Mi consejo es que sigan con el cuidado que ha recibido hasta el día de hoy. Además, le brindaré medicinas diferentes, para ver cómo reacciona.

El médico sacó dos frasquitos. Uno contenía un jarabe; el otro, unas pastillas diminutas. Tomó un trozo de papel y escribió las dosis en que debían ser suministradas a Lázaro.

Isabel tomó los frasquitos y la nota y los colocó en la mesita de noche, al costado derecho de la cama de su padre.

-¡Muchas gracias por venir, Señor Cristóbal!- agradeció Isabel al médico- El mayordomo cancelará sus servicios y las medicinas.

-Isabel... necesito hablar contigo un momento- le dijo Lázaro.

Ella asintió con un leve movimiento de su cabeza. Cerró la puerta de la habitación.

-Ponle llave a la puerta. No quiero que nadie nos interrumpa- indicó Lázaro. Isabel se sentó sobre el lado derecho de la cama.

-Mi hora ha llegado. Hace muchos años debí morir...pero hay algo que me lo impide. No podré hacerlo hasta que yo mismo destruya esta enorme muralla que me separa de la muerte

-¡Pero Papá!- exclamó su hija-¿De qué hablas?

-Él vendrá esta noche... así como lo ha hecho los últimos treinta años. Ya no quiero que venga.

-¿Quién? ¿Quién no quieres que venga? ¿El médico? Él movió la cabeza negando. Continuó:

-Fue hace más de ochenta años. - dijo Lázaro, con la mirada fija y llena de temor - Él me dijo que podía tener lo que quisiera.

-Papá... dime lo que quieras. Yo no te culparé de nada - lo animó ella, con una voz suave y tenue.

Continuó hablando, sin que ella hubiese dicho nada.

-Él me dio trece palabras... para obtener lo que quisiese: la mujer más bella, la casa más grande y lujosa, las mejores cosechas, destruir a mis enemigos, alejar las sequías y los vientos huracanados que pudieran destruir mis cosechas.

-¿Quién te dijo esas palabras?- preguntó Isabel con prisa.

Lázaro abrió su boca, pero no logró decir nada, sentía vergüenza. Vergüenza de haber conseguido toda su riqueza a base de palabras, palabras que a nadie le dijo, palabras vacías y embusteras.

-Él...-dijo Lázaro - viene cada noche a burlarse de mí. La felicidad le invade cuando me visita cada noche.

-¿Quién te visita? Nadie entra en tu habitación. ¡La enfermera vigila la entrada todas las noches! - afirmaba Isabel.

-Ella dice que estoy loco, ¿cierto? pero no lo estoy. Lo que ella escucha son las conversaciones que tengo con Él. Hija mía... ¿Quieres que descanse en paz?

-¿Qué debo hacer para que eso suceda?- murmuró Isabel, ansiosa por saber.

-Acércate - le dijo Lázaro. Susurró trece palabras al oído de su hija. Al principio Isabel pensó que su padre tenía problemas mentales por los disparates que le susurraba.

- No debes revelar esas palabras a nadie- indicó Lázaro. Cuando sientas que no puedes morir, haz lo que yo he hecho para poder hacerlo. Nunca las olvides. De lo contrario jamás podrás morir.

-¿Qué disparates son éstos, papá?

-¡Gracias, hija mía! ¡Gracias por permitirme morir en paz! Y perdóname por darte una carga tan pesada. ¡Gracias, gracias!

-¡Papá... me asustas!

La ventana estaba abierta. Una brisa suave hacía ondular las cortinas de la recámara. Isabel tiritó un poco.

-Él viene ya - dijo su padre con aire triunfante- Vete, hija mía, vete y déjame morir en paz.

Isabel contempló a su padre: en su rostro dibujaba una sonrisa de felicidad y triunfo. Isabel caminaba de espaldas a la puerta, siempre observando al moribundo. Abrió

la puerta y la cerró suavemente, sin dejar de pensar en lo que su padre le había revelado. “Niño blanco, torre del norte, rosa negra, viento del suelo...” esas palabras le hacían pensar que su padre deliraba debido a la alta fiebre.

-Rosa negra...-repitió suavemente, sin darse cuenta de que la enfermera estaba sentada al lado de la puerta.

-¡Rosa negra!- repitió la enfermera, frunciendo el entrecejo- Tal cosa no existe, señorita Isabel.

-¡No me hagas caso, Alma! Solo pensaba en voz alta.

Isabel torció a la izquierda, tomando el pasillo que la llevaría al gran salón donde todos los hijos, nietos, nueras, cuñados, bisnietos y tataranietos de Lázaro aguardaban su llegada.

Ella caminaba con sus brazos cruzados, pensando, una y otra vez, en todas las cosas sin sentido que le dijo su padre

-¿Niño blanco?- preguntó Isabel, susurrándose a sí misma.

-Él me contó lo que te lo dijo - oyó Isabel a sus espaldas.

Isabel se dio media vuelta. Sus ojos apreciaron a un niño blanco como la leche, desnudo, de cabello lacio y negro, de ojos

completamente negros, su piel estaba adherida a sus huesos.

Isabel se sobresaltó y apoyó su cuerpo en una de las paredes. La respiración se le hizo pesada y las palpitaciones eran tan fuertes que sintió golpear con brutalidad su pecho.

-Él ya se fue, yo te haré compañía todas las noches por el resto de tu vida- dijo el niño.

A partir de esa noche y hasta su muerte, el niño blanco acompañó a Isabel. Le dio consejos de cómo usar las 13 palabras en su beneficio.

Años después, Isabel no podía morir. Isabel llamó a uno de los limosneros del pueblo, alegando ser su última voluntad.

Cuando el vagabundo salió de la habitación en la cual Isabel convalecía, estaba perplejo.

-¡Doña Isabel está loca! Delira con palabras sin sentido. Ha de ser por la fiebre que sufre – concluyó, con cierto desdén por lo revelado.

Aquel vagabundo se convertía en el loco del pueblo.



NOTAS Y PUBLICACIONES



Reseña

Mario Oliva Medina: *1 de Mayo en C. R. 1913-1986*

(Heredia: SITUN, 2013, 125 páginas)

El primero de mayo se erige como una fecha conmemorativa internacional basada, simbólicamente, en el recuerdo de los “mártires de Chicago” (EU, 1886) y en la decisión del Congreso Obrero Socialista de la Segunda Internacional (París, 1889). Una celebración nacida de la lucha obrera no llegó a Costa Rica hasta 1913 y se le relaciona, directamente, con el desarrollo del movimiento, de las conquistas, de las luchas y de su futuro en este país. Su historia está asociada a destacadas figuras de la intelectualidad de la primera mitad del siglo XX y la instauración del *Código de Trabajo* en 1940 representa un hito en el devenir histórico del movimiento de la clase trabajadora en Costa Rica.

El estudio de Oliva, desde su visión de historiador, se sitúa primeramente en las celebraciones que van del año 1913 a 1932 y sus vaivenes: quiénes las celebraron y en qué años no lo hicieron, así como el contenido temático de cada una y el tipo de actos llevados a cabo (discursos, conferencias, siembra de un árbol, desfiles, publicaciones).

La segunda parte de la obra abarca el corto periodo de 1933 a 1940, años en que se consolida la celebración del día del trabajador y la influencia del Partido Comunista en este hecho, donde destacan importantes figuras de esta joven agrupación política. El periodo *Trabajo*, órgano oficial del Partido, da cuenta de los actores en los distintos lugares del país. La consigna había cambiado: más que la recordación de los mártires de Chicago y la jornada de ocho horas, se trataba de luchar y de vencer el capitalismo, además de otros temas que preocupaban entonces: el internacionalismo proletario, la guerra, la explotación obrera.

La tercera parte está dedicada a los ocho años de 1940-1948 cuando se da la alianza entre el Partido Comunista y el Republicano Nacional, que arranca con el gobierno del Dr. Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944) y el de Teodoro Picado Michalski (1944-1948) y surge la guerra civil de 1948, la cual llevó a la prisión a dirigentes del comunismo.



El largo periodo de 1949 a 1968, analizando en la cuarta sección del estudio de Oliva, es calificado por este autor como un ciclo difícil que se caracteriza por el reflejo, la represión oficial y patronal, y la división de la agrupación política de izquierda. La represión se expresa en la violencia, la persecución, el exilio y la censura. Estas acciones influyeron en la conmemoración del día del trabajador y marcaron un antes y un después en su historia.

El quinto apartado muestra un giro favorable al movimiento de la clase trabajadora correspondiente al decenio 1969-1979. Es el periodo de auge al fortalecerse los sindicatos tanto en el sector agrícola como en el industrial y de servicios, marcados por el aumento de trabajadores (as) en organizaciones y su combatividad o espíritu de lucha, todo en el contexto social del crecimiento del proletariado. En este marco se da la conocida lucha contra ALCOA, donde la participación estudiantil fue fundamental.

El declive del primero de mayo, como lo denomina Mario Oliva, identifica el último periodo en estudio (1980-1986): el movimiento obrero se muestra debilitado ante la crisis de los ochenta, las desafilaciones y el auge del solidarismo.

Concluye el autor que cada ciclo analizado se caracteriza por las diversas maneras en que se asumió la conmemoración en Costa Rica, lo cual nos permite hacer una revisión histórica de su desarrollo, vicisitudes, importancia y vigencia. Este estudio, por lo tanto, viene a llenar el vacío existente en la historiografía costarricense en relación con este tema y constituye un aporte básico para el conocimiento del “día del trabajo” y su conmemoración en nuestro país.



Reseña

Alternatives Sud: Changes le modile. Ici et maintenant?

(vol. 23-2016/3)

Esta publicación belga del Centro Tricontinental, fundada por François Hontart, dedicada cada número a un tema central enfocado desde la perspectiva del Sur.

El imperativo de cambio es el tema del editorial elaborado por Frédéric Thomas (político, CETRI, Bélgica). Comienza señalando que el año 1989 parece marcar el fracaso del comunismo y de toda alternativa al capitalismo, cuando en realidad lo que empezó a desenvolverse en la escena mundial fue la historia del fin: de un ciclo, de un modelo y de un dogma; con su consecuente serie de crisis sin fin: financiera, alimentaria, civilizatoria, moral.

Fue en América Latina, epicentro de proyectos alternativos, donde los 500 años de la conquista se tradujeron en medio milenio de resistencia, lo que equivale a que no hay más alternativas fuera de la lucha. Así, las alternativas del modelo y de los cambios por venir se basa en los siguientes aspectos: descolonización de los espíritus y de los territorios, redefinición de la economía, reconfiguración de lo político, un nuevo espíritu de la utopía,

la eventual emergencia de nuevos sujetos históricos, los territorios de l'autonomía (institucionalización y representación, reterritorialización) y, finalmente, reinventar la revolución.

Para completar esta visión general desde el Sur, se plantean los siguientes temas desarrollados por especialistas de diferentes regiones:

- El desarrollo es la resistencia
- Decrecimiento, posdesarrollo y transición
- Alternativas al desarrollo y procesos de transmisión
- Perspectivas críticas sobre la soberanía alimentaria
- Para la defensa de los “comunes” (recursos administrados por una comunidad)
- Feminismos descoloniales
- Feminismo, descolonialidad y economía social



- Foro social mundial: el desafío de la articulación
 - Potenciar emergentes: resurgimiento del sur o reconfiguración de las élites?
- Sin perder la esperanza, “En el Sur, han surgido numerosas listas para un cambio de paradigma en los últimos años. Estos se concretan a partir de conceptos claves como el buen vivir, la economía solidaria, el feminismo descolonial o los bienes comunes”. (contraportada)



Reseña

Dinámicas locales del cambio ambiental global. Aplicaciones de percepción remota y análisis espacial en la evaluación del territorio

(Erick Sánchez Flores y Rolando E. Díaz Caravantes, coordinadores. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2012. 547 páginas)

Según los coordinadores de esta publicación, su objetivo es la integración de investigaciones científicas “que ejemplifiquen la aplicación de métodos, técnicas y herramientas de percepción remota y análisis espacial con sistemas de información geográfica en la caracterización de las dinámicas territoriales vinculadas con procesos locales y regionales que inciden en el cambio ambiental global” (p.10). Así, desde la perspectiva territorial se definen las diferentes secciones que conforman la obra: la primera trata sobre la dinámica de uso y cobertura del suelo; la segunda incluye estudios sobre la

dinámica del medio ambiente urbano y su alta repercusión en los procesos de cambio ambiental global; la tercera se enfoca en la percepción remota de la vegetación; la cuarta parte se refiere a los modelos de análisis de los recursos hídricos; y la quinta y última sección recoge diversas herramientas geotecnológicas para el análisis del territorio y sus componentes.

Advierten los compiladores sobre la experiencia de los autores que aportaron como expertos de diversas instituciones de México, Brasil y Estados Unidos de América, lo cual enriquece el producto final.





Reseña

Alejandro Korn. Lecciones de histórica de la filosofía c. 1918

(Transcripción y primera edición por Clara Alicia Jalif de Bertranou; introducción por Juan Carlos Torchia Estrada. Cuyo (Argentina): Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Universidad Nacional de Cuyo, 2011, 406 páginas)

Esta publicación comprende las 34 lecciones impartidas magistralmente –en su sentido literal– pro el Dr. Alejandro Korn (Argentina, 1860-1936) en 1918 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en el curso de Historia de la Filosofía. Desde la primera lección, Korn explica por qué se trata de un curso de historia de la filosofía y no un curso de filosofía, dos cosas muy diferentes, mientras compara con una clase de física donde se aprende esta disciplina pero no su historia.

El magisterio filosófico de Korn se caracteriza por su capacidad de diálogo y la generación de reflexión entre el joven alumnado. Como resultado tenemos este documento que representa la preocupación por recuperar documentos de la historia, así como de la educación y la cultura argentina. También, la obra aporta al estudio

de la producción escrita de Korn y permite establecer comparaciones con esta respecto a su pensamiento. Por la fecha de estas lecciones, se desprende que es el periodo en que predominaba el positivismo en Argentina y en América Latina.

En un tema más coloquial que crudito, Korn transmite en forma didáctica sobre la base de cuatro ejes fundamentales: ontología, conocimiento, ética y estética. La necesidad de la tolerancia que propugna y a la autosuficiencia: “(p.23). Sus lecciones no se comparan con ninguna fuente histórica que pudiera haber en esa época y que le sirviera de sustento.

Concluye Forchia Estrada: “...venimos así a descubrir, en el curso elemental de historia de la filosofía, la veta de pensamiento más honda, la aspiración más alta del filósofo Alejandro Korn” (p.40).





Colaboraron en este número

Johanna Barrantes Sánchez

Costa Rica. Bachiller en Relaciones Internacionales. Es estudiante de la Licenciatura de Gestión de la Cooperación Internacional, Escuela de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional, Costa Rica.

Dan Abner Barrera Rivera

Perú. Licenciado en Estudios Latinoamericanos y en Teología. Máster en Derechos Humanos de la Universidad Estatal a Distancia. Realizó estudios de posgrado en Ciencias Políticas. Académico del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, Costa Rica.

Alex Barquero-Rodríguez

Costa Rica. Licenciado en Relaciones Internacionales con especialización en Cooperación Internacional. Actualmente cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional. Tiene estudios en Fotografía. Con experiencia laboral en ONG's, y como investigador para la Universidad Nacional. Sus áreas de interés en investigación son: estudios culturales, afrodescendencia, decolonialidad, epistemologías del sur, estudios visuales e imagen.

Gilda Benavidez Bonilla

Costa Rica. Es una cuentacuentos herediana con ocho años de experiencia en el campo. Formó parte del Programa de Extensión Cultural y Recreativa de la Universidad Estatal a Distancia durante cinco años. Tiene formación técnica en los Teatro-Talleres de la Universidad Nacional y en el taller de narración oral "Cuenteros del Segundo Piso" del Museo Juan Santamaría de Alajuela. Ha realizado talleres con grandes maestros como, Marcela Romero y Moisés Mendelewis de México y Ernesto Rodríguez Abad de España. Tiene múltiples participaciones a nivel nacional e internacional.

Fabián Campos Boulanger

Costa Rica. Licenciado en Sociología. Cursó la Maestría en Desarrollo Económico Local en el Instituto Tecnológico de Costa Rica y FLACSO Costa Rica. Actualmente cursa la Maestría en Planificación con énfasis en Planificación Estratégica y la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, Costa Rica. Tiene más de 20 años de experiencia laboral con comunidades.



Karina Castillo Valverde

Costa Rica. Bachiller en Literatura y Lingüística y en la Enseñanza del Español. Licenciada en Artes Escénicas y en Ciencias de la Educación con énfasis en Docencia para ejercer la enseñanza de las Artes Escénicas. Actualmente cursa la Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana con énfasis en Literatura en la Universidad Nacional. Ha participado como actriz, productora, luminotécnica, directora y dramaturga en diversos espectáculos. Labora como docente de teatro en el Conservatorio de Castella y en el Colegio Humanístico Costarricense.

Keisell Córdoba Bazán

Costa Rica. Bachiller en Relaciones Internacionales, Escuela de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Costa Rica.

Carlos Esquer Gutiérrez

México. Egresado de la Licenciatura en Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco de la Ciudad de México. Actualmente cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional, Costa Rica. Ha colaborado como investigador asistente en diversos proyectos con el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y ha impartido cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma casa de estudios. En 2014 prestó asesoría al Congreso de la Unión de México en turno y colabora con el Instituto de Estudios

Sociales en Población de la Universidad Nacional, Costa Rica.

Esteban González Sánchez

Costa Rica. Tiene estudios en Filosofía y enseñanza del español en la Universidad Nacional. Es egresado de la Licenciatura en Literatura y Lingüística con énfasis en Literatura. Actualmente, cursa la Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana con énfasis en Literatura en la Universidad Nacional. Ha trabajado como profesor de secundaria en Educación Abierta y Diversificada.

Danny Guzmán Esquivel

Costa Rica. Licenciado en Sociología y Máster en Estudios Latinoamericanos con Énfasis en Cultura y Desarrollo de la Universidad Nacional. Sociólogo del Poder Judicial y Docente en la Universidad Latina de Costa Rica.

Silvia Elena Guzmán Sierra

Costa Rica. Bachiller en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional y con estudios en Filosofía en esta misma universidad. Actualmente es estudiante de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz. Es poeta, con publicaciones a nivel nacional e internacional. Cofundadora del *Círculo Literario Vertedero Satélite*, y de la Colectiva Feminista *La Chancha Negra*, en la que trabaja teatro espontáneo y metodologías lúdicas de transformación social. Se desempeña como gestora y realizadora de proyectos en torno al arte, la cultura y los derechos humanos.

Ruth C. Hernández Ching

Costa Rica. Realizó estudios de Bachillerato en Inglés y Licenciatura en la Enseñanza del Inglés como Segunda Lengua en la Universidad de Costa Rica. Posee una Licenciatura y Maestría en Traducción del inglés al español en la Universidad Nacional. Además, cuenta con una Maestría en Tecnología Educativa con acentuación en Capacitación Corporativa del Tecnológico de Monterrey, México.

Sharon López Céspedes

Costa Rica. Máster en Educación para la Paz y Derechos Humanos. Coordinadora de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz. Docente e investigadora del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, Costa Rica. Facilitadora de procesos de educación para la paz y transformación de conflictos en la Universidad de Costa Rica, Universidad para la Paz, Instituto Centroamericano de Administración Pública, Centro de Educación para la Paz, International Center for Development Studies, Pestalozzi Foundation. Consultora en el Ministerio de Justicia y Paz, UNICEF, Campaña Latinoamericana de Educación, y la Universidad para la Paz.

Zuri Méndez Benavides

Costa Rica. Licenciada en Sociología de la Universidad de Costa Rica. Es estudiante de la Maestría de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional. Es docente del Programa Kioscos Socio ambientales de la Universidad de Costa Rica y colabora en procesos editoriales de la Revista La Agroecóloga (Costa Rica) y de la Revista Biodiversidad Sustentable y Culturas (Latinoamérica).

María Oliva Méndez González

España. Licenciada en Filología Hispánica por la Universidad de Oviedo. Aspirante al grado de Magíster en Estudios de la Cultura Centroamericana de la Universidad Nacional de Costa Rica, se desempeña como evaluadora internacional de Literatura de la organización *International Baccalaureate* desde el año 2005. Correo electrónico: omendez1@hotmail.com.

Cristopher Montero Corrales

Costa Rica. Docente de la Universidad Técnica Nacional de Costa Rica. Realizó estudios de Antropología y Sociología en la Universidad de Costa Rica. Licenciado en Docencia. Actualmente cursa una Maestría en Literatura Comparada en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Autor de los libros, *Canicas galaxia* (Alción editora, 2017, Argentina) y *Apuntes para la educación holista* (EUTN, 2017, Costa Rica).

Andrés Mora Ramírez

Costa Rica. Comunicador social. Magíster en Estudios Latinoamericanos con mención en cultura y desarrollo, y en Educación con mención en Docencia Universitaria. Coordinador de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, y del Programa Repertorio Americano del IDELA, donde es profesor e investigador. Es miembro de los grupos de trabajo de CLACSO: "El istmo centroamericano repensando los centros: narrativas, subjetividades y geopolíticas" y "Geopolítica, sistema mundial e integración regional". Es colaborador periodístico de Prensa Latina, la Agencia Latinoamericana de Información y otros medios de comunicación alternativos. Es coautor de los libros *Vendiendo las joyas de la abuela*.

Políticas culturales e identidad nacional en Costa Rica (2013), *Buscando el futuro. Crisis civilizatoria y posneoliberalismo en América Latina* (2015), y *Latifundio mediático y resistencias sociales en América Latina* (2016), todos publicados en Costa Rica por la Editorial de la Universidad Estatal a Distancia (EUNED).

Ronald Obando Brenes

Costa Rica. Magíster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en cultura y desarrollo de la Universidad Nacional, Costa Rica. Poeta, músico y gestor cultural. Tiene una especialidad en relaciones internacionales. Se desempeña en gestión sociocultural, comunicación, sistematización de experiencias, educación y arte. Profesor e investigador en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional.

Carlos Paniagua Arguedas

Costa Rica. Es actor, director y dramaturgo. Egresado de la Escuela de Arte Escénico de la Universidad Nacional. Cursa la Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana con énfasis en Literatura, de la Universidad Nacional. Ha escrito trece obras de teatro y dirigido veinte espectáculos a nivel profesional.

Marco Quesada Chaves

Costa Rica. Magíster en Estudios Teológicos de la Universidad Nacional. Egresado de la Licenciatura en Psicología de la misma universidad. Con gran experiencia en Educación Virtual y en el uso y aplicación didáctica de herramientas tecnológicas. Académico de la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión y del Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA).

Francisco José Rodríguez Varela

Costa Rica. Sociólogo. Magíster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo de la Universidad Nacional, Costa Rica. Con experiencia docente en varias universidades públicas y privadas. Actualmente es Docente de la Universidad Técnica Nacional y en la Universidad Latina de Costa Rica. Dirige proyectos de Trabajo Comunal Universitario apoyando a la Población Adulta Mayor y a Personas con Discapacidad. Consultor Ambiental de la SETENA del 2011 al presente.

Nuria Rodríguez Vargas

Costa Rica. Egresada de la Licenciatura en Literatura de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Nacional. Tiene estudios en Educación, Enseñanza del Español y ELE. Con amplia experiencia laboral en el campo de la Lingüística Aplicada. Magíster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo. Profesora e investigadora en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional.

Karla Rodríguez Villafuerte

Costa Rica. Bachiller en Relaciones Internacionales y estudiante de la Licenciatura de Gestión de la Cooperación Internacional, Escuela de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional, Costa Rica.

Leonardo Roque Pujol

Cuba. Licenciado en Arte de los Medios de Comunicación Audiovisual con especialidad en Edición y Montaje del Instituto Superior de Arte de la Habana. Laboró en el ICAIC y en los Estudios Granma como editor de cine. Desde el año 1995

reside en Costa Rica, donde cursó una Maestría en Ciencias de la Educación con énfasis en Currículum. Desde el 2006 dirige la Licenciatura en Producción Audiovisual en la Universidad Federada San Judas Tadeo.

Sigríd Solano Moraga

Costa Rica. Obtuvo el Bachillerato y la Licenciatura en Filología Española y Literatura Latinoamericana en la Universidad de Costa Rica. Magíster en Artes con énfasis en Literaturas y Lenguas del Mundo. Es docente de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Nacional, Costa Rica.

Daniel Solano Ulate

Costa Rica. Músico, diseñador de sonido y productor. Licenciado en Música con énfasis en Guitarra de la Universidad Nacional. Académico de la Escuela de Danza de la Universidad Nacional.

Actualmente es Maestrando en Estudios Latinoamericanos en el IDELA de la Universidad Nacional. Trabajó como productor musical y audio en el Programa ICAT de la UNA del 2007 al 2017. Miembro fundador de la agrupación musical costarricense *Infibeat* <https://www.infibeat.com/>.

Diana Solano Villareal

Costa Rica. Bachiller en Historia y en Estudios Sociales. Licenciada en Educación Ambiental. Magíster en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional.

Laura Solís Bastos

Costa Rica. Licenciada en Sociología de la Universidad Nacional, Costa Rica. Máster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo. Investigadora del Programa Umbral Político, del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), de la Universidad Nacional, Costa Rica.

Chester Urbina Gaitán

Costa Rica. Licenciado en Historia de la Universidad de Costa Rica. Magíster en Ciencias Sociales por FLACSO, sede Guatemala. Se ha especializado en temas de la Historia Cultural de México y Centroamérica de mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX, en especial, fútbol e identidad nacional. Con una amplia producción de artículos académicos y libros publicados en Costa Rica y en el extranjero. Actualmente, es académico en la Universidad Estatal a Distancia (UNED) y en la Universidad de Costa Rica (UCR).

Óscar Ureña García

Costa Rica. Periodista. Máster en Comunicación Política. Profesor de Periodismo en la Universidad Federada San Judas Tadeo. Ha trabajado como periodista en Foro Mi País, Colegio Federado de Ingenieros y de Arquitectos de Costa Rica y editor de la *Revista CFIA*. Participó como autor de investigación en el libro *Campañas, Presidencias y Liderazgos en América Latina* (2015) con la investigación: "Análisis de la construcción del *ethos* enunciativo en los mensajes presidenciales de Óscar Arias Sánchez". Colaboró, como autor en el libro de crónicas *Historias de vida* (2010), en *Aún somos cabécares* (2013) y *Don Pepe, crónicas al pie del hombre* (2016), ediciones de la Universidad San Judas Tadeo.

Carlos Vargas Loáiciga

Costa Rica. Licenciado en Sociología y Máster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, Costa Rica. Actualmente académico e investigador en la Universidad Técnica Nacional. Es coordinador del proyecto de Extensión “Fomento a la cultura de la prevención en situaciones de riesgo”. Trabaja temas como la transformación espacial tras modelos de desarrollo y las identidades, género y masculinidades en situaciones de riesgo por eventos naturales.

COLABORADORES GRÁFICOS

Edward Castillo Morera

Costa Rica. Artista plástico independiente. Bachiller en Filología Española de la Universidad de Costa Rica. Egresado de la Maestría de la Literatura Latinoamericana de la misma institución. Con amplia experiencia en la enseñanza de Español como Lengua Extranjera. Promotor y gestor cultural. Investiga temas relacionados con la (as) identidad (es), las manifestaciones artísticas y la influencia de la cultura precolombina en su natal Guanacaste.

Bryan Castro Mora

Costa Rica. Artista independiente. Técnico en Artes con énfasis en Dibujo de la escuela Casa del Artista. Experiencia en diversas técnicas gráficas, así como en muralismo, cuya base es el pigmento mineral vitrificado sobre cerámica. Su trabajo ahonda los motivos figurativos. Ilustró el cuento *El dragón Fiero* de José Martínez para la Editorial Club de Libros.

Rafael Cuevas Molina

Guatemala. Historiador, escritor y artista plástico. Licenciado en Filosofía, especialista en Sociología Política. Magíster y Doctor en Historia. Profesor-investigador del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional. Presidente para la Asociación por la Unidad de Nuestra América (AUNA- Costa Rica) y columnista semanal de su revista electrónica sobre realidad latinoamericana *Con Nuestra América*. Tiene una extensa obra, investigaciones de realidad nacional y latinoamericana, la cual ha sido publicada a lo largo de todo el continente. Su obra ensayística individual es nutrida, también con varios libros en coautoría. Además, tiene una reconocida producción literaria: poesía, cuento, crónica y novela. Algunas de sus novelas son: *Vibrante corazón arrebolado* (1998), *Al otro lado de la lluvia* (1998), *Una familia honorable* (2008), *Visita al poeta* (2009), *300* (2011), *Una mínima fracción del viento* (2016). Pintor con varias exposiciones individuales. Su obra plástica ha ilustrado publicaciones en varios países de América Latina.

La portada que acompaña a esta revista es de su autoría. *Ventana con pájaro* (2013). Técnica: tinta sobre papel Canson; dimensión: 55 cm. X 75 cm.

Guillermo Hernández González

Costa Rica. Artista plástico con énfasis en escultura de la Universidad de Costa Rica. Laboró como profesor de secundaria. Ha impartido cursos de historia y apreciación del arte en diferentes universidades. Ha participado en exhibiciones individuales y colectivas, así como en simposios. Los motivos que recrea por medio de su arte son: la música, asuntos mágico-religiosos

y de realismo mágico. Sobre su pintura, específicamente, practica diferentes temas utilizando acrílicos y técnicas mixtas. En la actualidad realiza una semblanza sobre los chances, la lotería, el gordo navideño y el acumulado.

Raquel Oviedo Campos

Costa Rica. Bachiller en Diseño Publicitario de la Universidad de las Ciencias y el Arte de Costa Rica y en Arte y Comunicación Visual de la Universidad Nacional, Costa Rica. Diseñadora independiente, diseño de marcas y arte para publicidad. Correo electrónico: raqueoc.126@gmail.com

Rubén Sosa Mora

Costa Rica. Estudió Artes Plásticas en la Escuela Casa del Artista- Costa Rica y en la Universidad de las Ciencias y el Arte de Costa Rica. Los temas recurrentes en sus obras son el paisaje y la cultura guanacasteca y costarricense. Entre sus obras destacan una serie de murales de temática cultural, los cuales se encuentran en varios sitios e instituciones públicas y privadas de Nicoya, su ciudad natal. Correo electrónico: arterubio@yahoo.es

Jesús Esteban Vargas Cordero

Costa Rica. Tiene una especialidad técnica en dibujo publicitario. Actualmente cursa el Bachillerato en Enseñanza del Arte y la Comunicación Visual. Ha trabajado en Jiménez y Tancy y Ártico Creativo, empresa de diseño. Actualmente realiza trabajos de diseño para el Departamento de Bienestar estudiantil de la Universidad Nacional. Para este número de la revista cedió dos de sus obras, las cuales acompañan dos textos, un artículo y un cuento. Correo electrónico: estebanvcordero@gmail.com

Kimberly Villegas Alpízar

Costa Rica. Estudiante de Enseñanza de Arte y Comunicación Visual de la Universidad Nacional. Trabaja la ilustración femenina y la reinterpretación de conceptos. Maneja la técnica mixta y manual. Correo electrónico: kimbval97@gmail.com. En Instagram como Kim Alpízar Art.

Diego Zamora Cascante

Costa Rica. Egresado de la Licenciatura en Arte y Comunicación Visual. Es Maestrando en Estudios Latinoamericanos. Asistente académico de las revistas *Repertorio Americano*, *Temas de Nuestra América* del Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional. Correo electrónico: zamora1725@gmail.com.



Carta de originalidad

Señor/a Director/a
Revista Repertorio Americano
Presidente del Consejo Editorial

En mi calidad de persona autora doy fe de que el documento titulado _____

_____ es un trabajo original, inédito y que no ha sido remitido simultáneamente a evaluación en otras publicaciones.

Asimismo, declaro que:

1. He contribuido directamente en la producción intelectual de este material por lo que me asumo responsable de su contenido.
2. Todas las fuentes utilizadas están debidamente incluidas y referenciadas.
3. En caso de coautoría, declaro que no existe conflicto de intereses en la presentación de este artículo para su publicación y me asumo responsable del envío en nombre de las otras personas coautoras, independientemente de su nivel de participación, en vista de que

ellas están enterradas y anuentes a este proceso editorial.

4. La utilización de tablas y figuras (fotografías, esquemas, cuadros y otros) y de obras de arte, cuentan con los créditos correspondientes a sus autores/as y/o la autorización de uso cuando esto proceda.

Atentamente,

Nombre: _____

Firma: _____

Identificación: _____

Fecha: _____

Correo electrónico: _____





Carta de aceptación de términos generales de edición y publicación en Revista *Repertorio Americano*

Señores y Señoras

Miembros del Consejo Editorial
Revista Repertorio Americano
Instituto de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional

Para los fines correspondientes de envío, dictamen y publicación de mi artículo en la revista Repertorio Americano, doy fe de que he leído, comprendo y acepto expresamente los siguientes términos:

1. *Repertorio Americano* es una revista académica. No media en la recepción de escritos, en su dictamen, edición o publicación remuneración económica alguna a las personas autoras por sus colaboraciones, así como tampoco a las personas revisoras. En los procesos editoriales que sigue Repertorio Americano en todas las colaboraciones, privan ante todo, los criterios académicos y científicos, así como las normas y lineamientos que dicta la Editorial de la Universidad Nacional para las revistas que cumplen con el sello editorial EUNA, tal es el caso de Repertorio Americano, cuyo Consejo Editorial cree en la libre circulación de las ideas y en el acceso abierto a la información y al conocimiento.

2. Acepto que la publicación del artículo se realice en los soportes en que *Repertorio Americano* circula actualmente, o pueda circular en el futuro, con utilización de las tecnologías de información de que disponga actualmente o en el futuro.
3. Acepto que el documento sea ajustado según criterios editoriales, filológicos, de estilo, de traducción, formato y publicación por el equipo editorial de la Revista, según corresponda en concordancia con los criterios de *Repertorio Americano* y aquellos que dicte la EUNA.
4. Acepto la adaptación de la obra a formatos de lectura, sonido, voz y cualquier otro dispositivo que permita que personas con capacidades diferentes tengan acceso a ella
5. Acepto la distribución y puesta a disposición del público en la forma o mecanismos electrónicos, digitales o físicos de que las personas dispongan.
6. Estoy de acuerdo en que de ser aceptado el artículo, la revista asume los derechos de edición y publicación en índices académicos, científicos, nacionales o internacionales, con propósitos únicamente académicos, científicos o culturales y siempre con el total reconocimiento de los derechos de autoría que aquí consigno.



7. Se acepta que la postulación y posible publicación del artículo en Repertorio Americano se regirá por las políticas editoriales de esta revista, la normativa institucional de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) y la legislación de la República de Costa

Rica. Adicionalmente, que en caso de cualquier eventual diferencia de criterio o disputa futura, esta se dirimirá de acuerdo con los mecanismos de Resolución Alternativa de Conflictos y la Jurisdicción Costarricense.

(Nombre, Identificación)

(Firma y fecha)



Pautas para la publicación y arbitraje de artículos

-
1. Solo se aceptan trabajos originales e inéditos.
 2. Por ser una revista miscelánea, se da espacio a diversidad de temas. No obstante, se da prioridad a los trabajos sobre América Latina y se valora el enfoque latinoamericanista.
 3. Las colaboraciones pueden ser de diferente índole: artículos científicos, ensayos, reseñas (de publicaciones o de eventos), creación literaria, noticias de libros, de obras artísticas (pintura, escultura, grabado, etc.).
 4. Los textos deben estar escritos en español. A criterio del Consejo Editorial, se pueden aceptar textos en otras lenguas.
 5. Los artículos enviados deben tener las siguientes características:
 - Título
 - Nombre completo del autor (es) o autora (a), con su filiación institucional. Incluir al final del artículo un breve currículum.
 - Ubicación del autor (es) o autora (s): correo electrónico, número de teléfono, dirección (física o de correo). Indicar si está de acuerdo en que su correo aparezca en el artículo.
 - El texto debe enviarse por correo electrónico a: repertorioamericano@una.cr con copia al correo de la editora nurluzrodriguez@gmail.com y al correo del director jugonz@gmail.com
 - Notas, referencias y bibliografía según el sistema internacional (APA). Las referencias bibliográficas deben estar incorporadas en el texto. Sin embargo, es posible usar notas al pie de página para pequeñas aclaraciones.
 - Gráficos y cuadros en blanco y negro, con fuente y fecha.
 - Puede aportarse material adicional (fotos, dibujos, imágenes) para ilustrar el texto en formato J.P.G., incluido tanto en el texto como en un archivo separado con la fuente al pie.
 - La extensión de artículos es de 10 a 30 páginas a doble espacio.
 - La fuente Times New Roman, tamaño 12 y 14 para los títulos.
 - Resumen y palabras claves en español e inglés (abstract y keywords).
 6. Arbitraje: una vez recibidos los trabajos, estos son sometidos a la consideración del Consejo Editorial para su evaluación bajo el sistema doble ciego. Esta será realizada por el mismo Consejo y por evaluadores externos. Este criterio será suficiente para determinar cuáles artículos son publicables, cuáles requieren corrección y cuáles son rechazados. Se informará al colaborador la decisión la cual es inapelable. En caso de correcciones el(a) colaborador(a) cuenta con 15 días naturales para hacerlas y remitirlas nuevamente al Consejo.



7. Se establecerá la fecha de recepción (el día en que el trabajo es recibido en el IDELA) y la fecha de aprobación (el día en que el Consejo da el aval definitivo) de cada colaboración a publicarse.
8. Los autores y autoras recibirán copia de la revista impresa. El Consejo se reserva el derecho de hacer modificaciones menores sin previa autorización del autor.
9. Ubicación de la revista:
Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA)
4to piso de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional, Campus Omar Dengo
Heredia, Costa Rica. Teléfonos: 2562-4056 / 4057 / 4058
Dirección Postal: Apartado 86
3000- Heredia
Costa Rica
10. Al someter el artículo a dictamen para su publicación, los colaboradores aceptan los términos de política y gestión editorial de la revista. El artículo pasa a ser parte del acervo de la Revista y de Programa Repertorio Americano, pero los autores mantienen los derechos morales del mismo.
11. *Repertorio Americano* está en proceso de contar con su versión digital en el Portal de Revistas Académicas de la UNA. Cuando los autores y las autoras obtienen respuesta afirmativa sobre la publicación de sus artículos, aceptan tácitamente que este sea publicado en la versión digital de la revista.
12. Los autores y las autoras se comprometen tácitamente con el envío de sus colaboraciones, a no someterlas a otras revistas mientras estas son evaluadas por Repertorio Americano.

Esta revista se imprimió en el Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional en el año 2019, consta de un tiraje de 150 ejemplares, en papel bond y cartulina barnizable.

E-048-19—P.UNA

