

ISSN-0252-8479

REPERTORIO AMERICANO

Segunda Nueva Época, N.º 26

Enero – Diciembre, 2016



Universidad Nacional. Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA)
Campus Omar Dengo, Heredia, Costa Rica

Rector: Dr. Alberto Salóm Echeverría

Director del IDELA: Dr. Mario Oliva Medina

Director: M.L. Julián González Zúñiga
jugonzu@gmail.com

Editora: M.Sc. Nuria Rodríguez Vargas
nuriarodvar@yahoo.com

Consejo Editorial

M.L. Julián González Zúñiga, Universidad Nacional
Dra. Grace Prada Ortiz, Universidad Nacional
Dr. Mario Oliva Medina, Universidad Nacional
Dr. Adriano Corrales Arias, Instituto Tecnológico de Costa Rica

Laura Navarro Mena

Estudiante Asistente-Repertorio Americano

Diego Zamora Cascante

Asistente Académico- Repertorio Americano

Miembros Honorarios del Consejo Editorial

Da. María Rosa Picado de Bonilla
D. Francisco Morales Hernández
Dr. Eugenio García Carrillo (†)
D. Isaac Felipe Azofeifa (†)

Comité Asesor Externo

Dr. Marcos Reyes Dávila, Universidad de Puerto Rico, Humacao
Dr. Pedro Pablo Rodríguez, Instituto de Investigaciones Históricas de Cuba
Dr. Lancelot Cowie, University of West Indies, Trinidad y Tobago
Dra. Nina Bruni, Universidad de Santa María de los Buenos Aires, Argentina
Dr. Miguel Ayerdis, Universidad Centroamericana, Nicaragua
Dra. Luz Elena Gutiérrez de Velazco-Romo, El Colegio de México



euna

Consejo Editorial de la Universidad Nacional

M.Sc. Marybel Soto Ramírez, Presidenta
M.L. Gabriel Baltodano Román, Secretario
Dra. Shirley Benavides Vindas, Miembro Académica
M.Sc.. Daniel Rueda Araya, Vicerrector de Investigación
M.A. Erick Álvarez Ramírez
M.Sc. Marlene Aguirre
Fabián Campos Mora

Producción editorial: Alexandra Meléndez
amelende@una.cr

La revista **Repertorio Americano** fue fundada en 1919 por el Benemérito de la Patria don Joaquín García Monge, quien la editó hasta su muerte en 1958. Desde 1974, es publicada por la Universidad Nacional (a la cual le fueron cedidos los derechos por los herederos del Maestro García Monge) específicamente por el Instituto de Estudios Latinoamericanos que es, asimismo, depositario de la *Colección Repertorio Americano*, 1919-1958.

Repertorio Americano, Segunda Nueva Época, es una publicación académica, anual, inscrita en el Programa Integrado **Repertorio Americano**, del Instituto de Estudios Latinoamericanos, IDELA. Como revista universitaria, se encuentra formalmente constituida como proyecto de extensión, evaluado, aprobado y refrendado por las unidades académicas competentes.

Repertorio Americano, Segunda Nueva Época, mantiene la impronta garciamongiana de acercamiento y conocimiento de los pueblos por la cultura. Desde el Consejo Editorial, se asume que una publicación con visión latinoamericanista que enfatiza los ejes estratégicos del IDELA: identidades, cultura, desarrollo y derechos humanos.

Recogida/indexada en: MLA, MIAR, HAPI, Ulrich



Revista Repertorio Americano
Instituto de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional
Apartado 86-3000 Heredia
COSTA RICA

Correo electrónico: repertorioamericano@una.cr
idela@una.cr

Teléfono: (506) 2562-4056

Canje: Revista Repertorio Americano
Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA)
Facultad de Filosofía y Letras
Apdo. 86-3000, Heredia, Costa Rica

Es una publicación arbitrada.

La corrección filológica es competencia exclusiva del Comité Editorial de la revista.

Imagen de portada: *Utopía III* (2017) de Jorge Crespo Berdecio, boliviano-costarricense, acrílico sobre tela 140 x 120 cms. La etimología griega de la palabra “utopía” se refiere a un lugar que no existe. Podría pensarse, entonces, en un “topos” que se añora como ideal; un sitio al que se aspira llegar algún día y con el cual se ha soñado. La utopía sería, por consiguiente, ese espacio, ese territorio, esa tierra prometida, ese lugar por descubrir. El anhelo que conlleva la utopía responde, así, al derecho y a la necesidad de soñar de cualquier persona, al propósito de una comunidad de seres humanos, o a la voluntad de luchar por lo que se desea alcanzar. Siempre habrá utopía, porque nunca dejamos de creer en algo mejor. Y soñar es inherente a todos y a todas.

CONTENIDO

EN PALABRAS DE DON JOAQUÍN

Por qué escribo

Joaquín García Monge 11

PÁGINAS DEL *REPERTORIO AMERICANO*

Los mejores libros y los mejores autores de la América hispánica

R. Blanco-Fombona 15

ARTÍCULOS

Lo religioso en perspectiva de identidad y pensamiento latinoamericano

José Antonio Segura Calvo 19

La naturaleza como sujeto y alternativa al desarrollo

Claudia Kuzma Zabaleta 35

Puerto Rico: pueblo en vilo, 1898-2004

Ivette Pérez Vega 57

La sociedad posible en el discurso político latinoamericano: Miranda, Bolívar, Sarmiento y Martí

Gerardo Morales García 65

Cultura y política: relaciones e implicaciones. Un análisis en clave de ciudadanía

Claudia Kuzma Zabaleta 85

Creación literaria e imaginario colectivo: discusión sobre el concepto de utopía en la realidad latinoamericana

Leonardo Merino Trejos 105

Ser o no ser católico en América Latina. El dilema vigente

Marco Antonio Quesada Chaves 113

“Un pueblo”: menosprecio de corte y alabanza de aldea en la poesía de Agustín Acosta

Jorge Febles 133

Educación y museos: el ejercicio de la mirada

María Antonieta Sibaja Hidalgo 149

La Argentina de Fabián Bielinsky: realidad e hiperrealidad en los tiempos de crisis

Bértold Salas Murillo 157

Coordenadas geográfico-literarias de la construcción de identidades: *El hombre de Montserrat* de Dante Liano y *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* de Omar Cabezas

Isabel Avendaño Flores 169

<i>El domador de pulgas</i> de Max Jiménez: una aproximación a su pensamiento filosófico	
<i>Carla Arce</i>	195
Francisco Zúñiga Díaz o la imagen en los talleres de literatura	
<i>Hiram Castro Carvajal</i>	231
HACIA LOS CIEN AÑOS DEL <i>REPERTORIO AMERICANO</i>	
Un acercamiento al <i>Repertorio Americano</i> (1919-1958)	
<i>Julián González Zúñiga</i>	251
<i>Repertorio Americano</i>: intelectuales y medio ambiente (1919-1929)	
<i>Chester Urbina Gaitán</i>	257
Yolanda Oreamuno y el panorama artístico costarricense en <i>Repertorio Americano</i>	
<i>Sigríd Solano Moraga</i>	271
Perspectivas y retos de la mujer guanacasteca: un análisis reflexivo desde la obra literaria de Joaquín García Monge	
<i>Karol Cubero Vásquez</i> <i>Lucía Svetlana Villanueva Monge</i>	281
El ideario martiano en los textos de la <i>Edad de Oro</i> editada como suplemento a <i>Repertorio Americano</i> y su proyección en la educación pública costarricense	
<i>Nuria Rodríguez Vargas</i>	301
<i>Repertorio Americano</i>: un aporte temprano a la gestión del conocimiento	
<i>Pedro Montero Bustabad</i>	317
<i>Repertorio Americano</i> en la Web: del texto impreso al texto digital	
<i>Carolina Gómez Fernández</i> <i>Margarita Rojas González</i>	341
DISCURSO	
Una lectura de <i>La tumba de Antígona</i> de María Zambrano (discurso de incorporación a la Real Academia de la Lengua de Costa Rica, 2015)	
<i>Mía Gallegos Domínguez</i>	353
ENSAYO	
Retrato de la homosexualidad y la homofobia en la literatura costarricense	
<i>Joselyn Miranda González</i>	375
Breve historia de la palabra	
<i>Fernán Odio Fonseca</i>	381

Impresiones de intimidad y de goce: ensayando a Carmen Naranjo	
<i>Virginia Borloz Soto</i>	383
TEXTOS RECUPERADOS	
Apuntes para una reflexión: nuevas tendencias de la literatura para niños y jóvenes	
<i>María Pérez Yglesias</i>	391
Lo imposible como práctica de clase: Darío-Martí	
<i>Mario Roberto Morales</i>	401
Recordando los hitos del pensamiento latinoamericano	
<i>Julián González Zúñiga</i>	415
ENTREVISTA	
Puesta en escena de <i>Los pasos de la nostalgia</i>: una entrevista a su creador Sebastián Ospina	
<i>Galia Ospina Villalba</i>	427
CREACIÓN	
Relación de la tristísima destrucción de Indias	
<i>Alfonso Chase Brenes</i>	441
Las fieles enemigas	
<i>Julián Gustems</i>	445
Poemas 2014	
<i>Karen Bonilla Corrales</i>	449
El inglés platónico o el latino de todas las mañanas	
<i>Luis Carlos Abril</i>	453
<i>Netemachilispán</i>	
<i>Nuria Rodríguez Vargas</i>	463
Nueva poesía de Argentina	
<i>Domingo Acosta</i>	465
NOTAS Y PUBLICACIONES	
475	
<i>Alternatives Sud</i>	475
Colaboraron con este número	477

Carta de originalidad	483
Carta de Aceptación	485
Pautas para la publicación y arbitraje de artículos	487

En palabras de don Joaquín



Joaquín García Monge, plumilla, sin fecha, de Juan Manuel Sánchez (Costa Rica).

Por qué escribo

.....

Yo no escribo para complacer a todos, ni en busca de aplausos. Escribo de raro en raro, porque siento la necesidad de darle expresión a ciertos estados del alma popular costarricense que me interesan y que deben recogerse, si en verdad queremos hacer la patria en lo que tenga de espiritual, en lo que revele un estado de civilización.

Me interesa conocer el pueblo costarricense en lo íntimo: cómo imagina y crea, cómo reflexiona y redacta, cuál es su comprensión y su sentimiento de la familia, del niño, de los animales, del paisaje, de la justicia, de la amistad, de la proximidad, de la vida religiosa, de lo sobrenatural, de cuanto carece de importancia para el narcisismo literario. En el cuadrito *Madres*, por ejemplo, el lector comprensivo y simpático verá cómo la fabulilla, en la zorra y en la obrera, exalta la maternidad generosa, para la que sus hijos lo son del sol también. El juicio del conejo y de la ecina aporta un dato más acerca del sentimiento popular costarricense del niño, Pero nada de esto puede ver el juicio criollo, enconado y obtuso.

Declara Lugones que media docena de los romances de Aquileo y otra media de los cuentos de Magón, dan más idea de Costa Rica que veinte tomos de estadística.

Si pintara, si dibujara, si esculpiera, mis asuntos serían también populares y sencillos. Hay bastantes penas y alegrías en el alma de nuestro pueblo que aguardan intérpretes en la línea y en el color. Y de nuestro paisaje, ni se diga; ahí está en orfandad de espíritu, barbarizado, porque apenas hay quien lo vea, quien lo sienta y eternice. Y como en la letras, en el arte pictórico lo escultórico huiría de las suntuosidades y opulencias. Es una cuestión de temperamento, de convicción artística. Ya no me satisface la fraseología campanuda, declaratoria y pasada de moda, de la prosa y versería usuales en textos trópicos; ando en busca de lo interno, de lo que ocurre en el alma de los demás, de lo que otros no ven.

Entre tanto, cada uno hace su labor literaria como pueda y como la entiende, no todos los que escribimos para el público estamos autorizados para encaramarnos en el retablo de las maravillas a predicar el quinto evangelio.

La anécdota —el chisme, como dice la suficiencia presuntuosa— es un excelente y perdurable motivo de arte. En ella se basa la literatura popular, que es eterna.

Cuando Gorky le pidió su juicio a Tolstoi de la novela *Tomás Gordéieff*, su primera “obra de aliento”, el maestro le contestó:

-Comencé a leerla, pero no la concluí. Perdonadme. Esa novela no me agrada. Pero he leído, en cambio una de vuestras novelitas: *La Feria de Goltawa*, que sí me ha encantado. Todo en ella es sencillo y sincero. La he leído y releído.

-¡Pero es una simple anécdota!

A lo que repuso Tolstoi:

-¡Qué importa! *La Carretela* de Gogol es también una simple anécdota. Y sin embargo, se leerá, aun cuando tú y yo hayamos desaparecido de este mundo.

De las consejas de comadres, en la paz del hogar, han salido las fábulas y los cuentos, las tradiciones y leyendas, los poemas épicos y romanceros, y todas las literaturas vernaculares, de las que descienden las más nuevas, las más refinadas y elegantes, aunque a simple vista así no lo parezca.

De tal modo que actuales y futuros escritores nuestros hallarán motivos de inspiración y de estudio, renovadas sugerencias poéticas, en *Los Cuentos de mi Tía Panchita* que ahora recoge Carmen Lira o en las *Concherías* de Aquileo. Como don Ricardo Fernández Guardia y don Manuel de Jesús Jiménez, con sentido del tiempo y visión

artística, han hallado motivos muy curiosos y bonitos para sus narraciones en los procesos y legajos antiguos de nuestros Archivos. Que con chismes y enredos de los abuelos, también compuso el difunto Ricardo Palma muchas de sus inmortales *Tradiciones Peruanas*. Al fin de cuentas, lo más interesante para el hombre, es el hombre mismo, con sus hermosuras y fealdades.

En lo que se refiere al sentido político y social de mi cuadro *El Empleo*, calzan bien estas palabras de don Ricardo Jiménez escritas en otro tiempo:

“Quien conozca a Costa Rica por su prensa, dirá que las miniaturas *Dos buenos ticos* y *Como si fuera borrego* son de una inmerecida y cruel ironía. Pero no: la crueldad no es del escritor, sino de la vida, que, noventa y nueve veces en ciento, es prosaica y cruel”.

Y por lo que atañe a la forma del cuadro citado, al procedimiento artístico de la composición, también valen estas otras palabras de don Ricardo, lector de buen gusto:

“Su hablar es diáfano; y pueda que, para producir la intensa emoción estética, no precisen frases enmarañadas ni alambicamientos de conceptos”.

Por lo demás, jóvenes de exaltadas ambiciones, duerman a pierna suelta o murmuren en corrillos estériles. Yo no soy sombra ni estorbo de nadie. Nunca lo he sido y me hastiaría serlo. Ando solo, jamás he tenido discípulos, ni lo he pretendido, ni lo quiero. No es cosa que me halaga lo de maestro con que me honran a veces algunos

estimadores míos. Nadie podría decir que en sus prácticas de composición literaria, yo le he sido incómodo, yo he interpuesto mis teorías o mis maneras personales de escribir para obligarlo a seguirme. Ni en letras, ni en disciplina humana alguna, que vaya cada cual por donde le dé la gana, sin que eso me importe un bledo. No escribo para darle normas y ejemplos a nadie. Que cada quien vea y entienda el mundo como Dios se lo dé a estender.

La mano franca y calurosa, sí la he tenido para los jóvenes sinceros que se me han acercado, que trabajan a conciencia, con modestia y desinterés, no importa cuál sea su credo literario o filosófico. Me hallaron frío los fatuos y necios, cuyas agresivas urgencias de gloria no les permiten vivir contentos en estos valles nativos, y cuyas simpatías o malquerencias se miden por los favores que se les hacen o se les niegan.

En: *Repertorio Americano*, 1 (17): 258,
Jueves 15 de abril de 1920

Páginas del Repertorio Americano

16

REPERTORIO AMERICANO

Los mejores libros y los mejores autores de la América hispánica

No sé por qué los escritores hispano-americanos habríamos de escribir en cierto diapasón para América y en tono distinto para España.

Por mi parte jamás lo hice. Y ya estoy demasiado viejo para adquirir nuevas costumbres; nuevas malas costumbres. Las que tengo me bastan.

Así es que a las interrogaciones de *El Imparcial*, de Montevideo, puedo responder desde las columnas de *El Sol* de Madrid.

Y empiezo. Aquí le mando mi contestación a las tres preguntas de su encuesta.

1º Que cuáles son los cinco o seis primeros libros de Hispano-América?

Los mayores escritores de nuestra América han sido hasta ahora escritores políticos, o que se rozaron mucho con la política y tuvieron, no un peregrino sueño de arte puro, sino una marcada intención social. Los tres grandes poetas de nuestro período clásico—Olmedo, Bello, Heredia—no me dejarán mentir. Diré para precisar, que, con raras excepciones, nuestra literatura hasta el presente tiene un aspecto social inconfundible. Las condiciones de nuestra vida colectiva explicarían este fenómeno.

Algunas de las mayores obras de la literatura americana deben buscarse entre autores no exclusivamente literatos. Coloco en primer término, por su belleza de expresión y por su importancia en todo orden, las Cartas de Bolívar, máxime las de 1823 a 1827. Después habría que huronear y decidir en personajes como Martí, como Alberdi, como González Prada, como Cecilio Acosta, como José Vasconcelos, como Francisco García Calderón, mitad políticos, mitad literatos. El grano, como se mira, hay que descubrirlo en la paja.

Entre los poetas se disputarían la palma Ontiverrez Nájera, Casal, Rubén Darío, José Asunción Silva, Chocano, Valencia, Herrera Reisig, Salvador Díaz Mirón.

Los comediógrafos se inclinarían casi todos de buen grado, ante Florencio Sánchez, ¿Novelistas? Ahí están Alcides Argüedas, Javier de Viana, Díaz Rodríguez, otros. Cientistas, los contamos muy estimables en México, en Centro América, en Colombia. Entre los historiadores, los hay jocosísimos—jocosísimos a *contre-cœur*.—Todo en el vasto mundo lo ha hecho su país. Los argentinos estilo Mitre van a la cabeza de estos divertidos historiadores.

Pero menguada sería la literatura que no contara en un período de ciento y tantos años con cinco o seis obras maestras. Nos otros las tenemos. Me parece que podrían disputarse, cada una en su género, como obras de primer orden en cualquier literatura las siguientes:

a) *Tradiciones peruanas*, por Ricardo Palma (del Perú).

b) *Siete Tratados*, por Juan Montalvo (del Ecuador).

c) *Facundo*, por D. F. Sarmiento (de Argentina).

d) *Biografía del general José Félix Ribas*, por Juan Vicente González (de Venezuela).

e) *Motivos de Proteo*, por J. E. Rodó (de Uruguay).

f) *Cantos de vida y esperanza*, por Rubén Darío (de Nicaragua).

Habría más.

Faltan en la lista una obra de teatro y una novela. Ponga Ud. si le parece, para representar el teatro, *Barranca abajo* de Florencio Sánchez, y para representar la novela ponga la romántica *María*, de Jorge Isaacs, traducida en casi todas las lenguas de Europa e imitada por el poeta español Núñez de Arce en el poema *Un Idilio*.

Añadiré que una colección de discursos de José Martí, que tal vez no exista, podría sólo compararse con una colección de Sonatas de Beethoven. Apartando a Castelar, muy diferente de Martí en virtudes y defectos, pero otro Amazonas lírico, de qué orador, en qué lengua cabría decir otro tanto?

2º La obra hispanoamericana que concepto más original esté aún en el espíritu de futuros creadores. Hemos vivido cien años de préstamo. Lo hemos imitado todo. Hemos saqueado a los españoles. Nos hemos prostituido a los pies de los franceses. Aun las botas italianas e inglesas han conocido nuestra lengua. Seremos originales cuando seamos dignos y no nos arrodillemos con espíritu colonial ante Europa y ante los Estados Unidos. Literariamente Francia después de habernos hecho mucho bien, nos ha causado perjuicio enorme. París es para nosotros la sombra del manzanillo.

3º Las literaturas extranjeras que más influencia han ejercido sobre nuestros escritores han sido la española y la francesa. Creo que nadie lo duda. Por eso lo afirmo tan rotundamente.

Dejo contestadas sus tres preguntas. Sobre cualquiera de las tres podría escribirse un libro..., y aun dos, para no perder nuestra hispanoamericana costumbre de ser pesaditos..., de saber volar con la gracia del elefante.

R. BLANCO-FOMBONA

(De *El Sol*, Madrid)

Revista Parlamentaria de Cuba

Publicación mensual

Política, Historia, Intereses Profesionales, Cultura General y Defensa Nacionalista

Director: JOSÉ CONANGLA

Apartado 973 - Habana, Cuba.

Suscripción anual: ... \$ 6.00 oro.

Imprenta y Librería Alsina.—San José de Costa Rica

Tomo XII, N° 2, 11 de enero de 1926

ARTÍCULOS



Lo religioso en perspectiva de identidad y pensamiento latinoamericano

José Antonio Segura Calvo¹
Instituto de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional, Costa Rica

Resumen

La religión es un elemento propio e inherente de la condición humana. Por lo tanto, lo religioso es parte de la identidad y como tal, un rasgo del pensamiento latinoamericano y una expresión del sentir y del ser en América Latina.

Palabras claves: religión, identidad, América Latina, Iglesia latinoamericana

Abstract

Religion is an inherent element of human condition. Thus, religion is part of identity and, for this reason, a feature of Latin American thought, and an expression of feeling and being in Latin American.

Key words: religion, identity, Latin America, Latin American Church

Estado original

El que no ama no es menos “hombre” que el que ama; el primero sueña con ser libre, el segundo es libre; el primero se despierta para poseer el mundo, el segundo se dona para crear humanidad; el primero teme vincularse y

no ama, el segundo sabe que es libre gracias a que puede amar. Por ello es que cada hombre y cada mujer a lo largo del espacio tiempo de una u otra forma, en más o menos medida, pacífica o despóticamente, se mueven a buscar la felicidad.

Esta búsqueda, en muchas oportunidades, se detiene porque hemos crecido creyendo que lo que nos da «confort» es la clave de nuestra seguridad, y cuando el ser humano se siente seguro olvida que su propia naturaleza no es un estado absoluto de «confort»;

¹ Graduado de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos del IDELA. Este artículo está basado en su tesis: *La evolución de la catequesis en América Latina a la luz de los documentos sinodales del CELAM: Medellín, Puebla y Santo Domingo y su influencia en la identidad cultural.*

por el contrario, existe una indeterminación que lo lanza desnudo más allá del «confort» y la seguridad material, y lo pone en camino en búsqueda de su identidad.

La naturaleza humana parte de una «matriz biológica», articulada por las acciones e integraciones de los «genes reguladores» proveyéndonos de ocho pares de genes, tal y como los tienen los peces, pero desencadenando una especie diversa; es decir, podemos deducir e inducir la estructura más íntima de la «matriz biológica humana» que comparte un vínculo innegable con los demás seres que se desprenden de ella, pero no podemos decir nada sobre la necesidad espiritual y con ella la creciente añoranza de ser en el mundo más que un ser.

Esta «necesidad» es inherente a la conciencia humana, pues buscamos significar un vínculo de pertenencia, a diferencia de las otras especies.

Sabemos que crecemos en determinada dinámica social, y que como tales esta nos condiciona, pero aunque nos condiciona puede no determinar nuestra naturaleza; influye y llega incluso a condicionar nuestra forma de percibir y de significar el mundo, de hecho buscamos las respuestas preestablecidas en nuestra «conciencia pregrabada» con un modelo de ciencia que genera una ansia individual de autodeterminación, de identidad individual, siendo:

(...) el punto de partida una persona individual absolutamente sola en este mundo que, con un giro de un brazo atrapa de la nada ciertos elementos de conocimiento y busca una solución al problema de cómo estos elementos

pueden realizar una tarea de transmitir conocimiento de una persona a otra. (...) Primero tendremos que librarnos de la fuerza apremiante de la costumbre (...) ha habituado a los individuos que buscan una explicación de carácter de inicio. Esa solución no es factible. La formación de un lenguaje, como la del conocimiento es un proceso continuo, es un proceso continuado sin quiebras absolutas. (Elias, 2000: 39)

Así mismo, la regulación del conocimiento en la sociedad no es otra cosa que pautas de poder; no lo interpretamos como un vehículo que nos vincula a nuestra herencia humana, por tanto, si la dimensión de religiosidad del ser humano se considera como la posesión de un conocimiento determinado que le da la clave y el poder individual de acceder a lo sagrado, esta dimensión no es más que un reflejo de la dinámica hegemónica de los sistemas de mayor poder en una sociedad, y se convierte en una manipulación más de la necesidad inherente de significación y realización de los seres humanos.

Curiosamente, se ha pensado que la búsqueda del estado original del ser humano es lo que nos devolvería la serenidad y con ella la felicidad. Entre uno de tantos y no menos ilustres pensadores tenemos a Rousseau (1755) que en su célebre obra *El origen de la desigualdad entre los hombres* presenta y defiende la teoría de que las artes, las ciencias y las instituciones sociales han corrompido al ser humano, y expone tácitamente que el plano moral natural es superior al que se genera en el Estado. Su aserto resume esta posición:

“todo es perfecto al salir de las manos del Creador y todo degenera en la manos de los hombres”,²

[...] pero el estado original no es forzosamente el estado mejor. La forma concreta es una manifestación, más perfecta que el átomo, y el hombre es más perfecto como hombre que allí donde se desvanece en una indefinición original. [...] “la verdad es finita e infinita al mismo tiempo: se mueve y está, no obstante, quieta, se encuentra en lo distante y lo próximo, reside en el interior de todas las cosas y fuera de ellas”. (Tagore 1998: 372).

Ante esta manifestación de accidentalidad, o en su defecto como lo declara Zea (1976: 49) “Conciencia de accidentalidad”, que a Latinoamérica no le es propia o exclusiva, de la misma forma, no se puede pensar que estas preocupaciones fueron tan solo de las civilizaciones europeas, orientales o bien producto de los nuevos imperios dominadores, de las nuevas técnicas de la ciencia para explicar los fenómenos sociales; aunque todos ellos hacen aportes considerables, no son los únicos que tienen estas interrogantes.

Si viajamos a una espacialidad más cercana descubrimos que en el *Popol Vuh* (1976: 31) encontramos muchas referencias a nuestra constitución humana y a esta *conciencia de accidentalidad*, planteada

2 Otro autor es Thomas Hobbes quien dice “homo hominis lupus” (el hombre es lobo para el hombre) en su obra *Leviatán* que en su primera parte versa sobre el deseo de poder manifiesto en los actos, y sobre la valoración de estos en sus consecuencias por la razón humana.

desde un lenguaje armónico con su cosmovisión, cuyas respuestas describen y representan una reflexión profunda de la vida misma, donde interpretan el acto creador como un proceso y el hombre como parte integral de este:

(...) Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablando como el hombre y poblaron la superficie de la tierra. Existieron se multiplicaron, tuvieron hijos, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador, caminaban sin rumbo y andaban a gatas. Ya no se acordaban del corazón del cielo³ y por eso cayeron en desgracia. Fue solo un intento, (...) de hacer al hombre..., (1976)

Incluso, en nada se podría pensar que su cosmovisión difiere de las teorías modernas, tanto de la evolutiva⁴ y sus variaciones⁵, como la del «Big bang»⁶, la termodinámica; si acaso difieren en la articulación del lenguaje, la expresión de la tecnología, los métodos, los recursos y la especialización. Lo que al hombre moderno le ha

3 Deidad que se conforma de tres actores y que se denomina Huracán, llamado corazón del cielo, además se le identifica con la creación del hombre, lo notable es que esta creación no es por espontaneidad como le es propio de la acción de diferentes narraciones de la creación, en este caso se entiende como un proceso de prueba y error, hasta alcanzar la creación del hombre (1976: 26).

4 Charles Darwin (1963), *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, 6a ed. México, Editorial Diana.

5 C. León Harris (1985), *Evolución génesis y revelaciones*. Madrid, Edit. Hermann Blume. Traducción Antonio Resines. Título original inglés: *Evolution: Genesis and Revelations* (1981).

6 Stephen Hawking (1988), *Historia del tiempo del big bang a los agujeros negros*. Barcelona, Editorial Crítica, p.73.

costado tanto explicar en muchos de los casos, nuestras raíces ancestrales lo tenían como norma de vida⁷, es la accidentalidad que se hace conciente en la fragilidad humana y sólo le es posible perpetuarse en interacción equilibrada de los diversos sistemas en busca de una armonía.

Sentido de pertenencia

Por todo ello es que existe una tensión mundial que trata de recuperar los vínculos afectivos que dan el sentido de pertenencia del individuo a un grupo determinado, vínculos que tienen la impronta de la imposición con el consecuente y gran inconveniente de encontrarnos prisioneros en los cánones estructurales que en lugar de promover, limitan el crecimiento integral del ser humano. Lo sumergen en una prisa constante, en una individualidad alienante, en una ansiedad continua de insatisfacción que en muchos de los casos representa la infelicidad tanto interna como externa, si es que cave enfatizarla de esta manera, es decir la soledad absoluta, confrontada con el crecimiento material, intelectual, social, político, tecnológico y espiritual.

Expresiones todas ellas del poder significar su realidad en el mundo, pero una realidad individual, siempre por encima de la realidad del otro, no para construir con el otro, sino para manipular al otro a favor de mis intereses.

7 Seguimos pensando que un paradigma no es superior a otro porque el otro sea falso, sino que este representa mejor la realidad y la explica, aunque no queremos decir que el que mejor explica la realidad sea el paradigma más nuevo, puede que caiga en desuso por una moda o un énfasis aunque su vigencia sea rescatada incluso siglos después de que se creía superado. En este punto nos apartamos un poco de Zidane Ziraqui (2000) y nos acercamos más a la posición de Norbert Elias (1994).

Las interrogantes se hacen cada vez más patentes en la búsqueda actual de la definición humana y, aun más, cuando se trata de su dimensión religiosa entendida como búsqueda no como posesión de un conocimiento, que hoy por hoy nos hace alejarnos de nuestra identidad latinoamericanamente humana dejándonos en una indeterminación que angustia nuestras vidas, aunque muchos no podamos alcanzar la conciencia plena de esta insatisfacción que padecemos.

Emilia Prieto (1991: 15) nos presta el sentido profundo de esta insatisfacción, tanto como nos devela rasgos de una intuición que busca retornos en esta construcción identitaria cuando dice: “La palabra es la luz que ilumina los siglos. Y en el juego bivalente de los contrarios, la mentira es espuria.” Nos podemos aventurar e interrogarnos: ¿es la palabra la que hace aparecer la claridad del conocimiento? O ¿es la palabra la que oculta en su horizonte el ser y el conocer?

Es acaso que la palabra libera, o es el cómo que en este caso causa la interrogante cuando la escritora siente que se libera en el acto de producir la palabra, de significar con ella, cuando siente que fluye naturalmente y que comporta el ser en la intuición que capta lo que no se puede hacer tangible de otra forma.

Para lograr esta intuición se cree necesaria una intención, la que varía según la motivación del sujeto, la misma que cuando es alcanzada deja a la intención sin movilidad, el sujeto queda flácido, como sin vida, porque ha logrado la intuición a causa de un motivo, perdido el motivo muere la intención

que busca la intuición. Queremos decir que la motivación genera una dependencia tanto o mayor que una droga en sentido fisiológico, pues mueve nuestra intención.

Con ello el ser humano vive de motivo en motivo, cada vez necesitando de un motivo mayor en el cual proyectarse, y creando a la vez una nueva expectativa que satisfaga y mueva su intencionalidad. Busca mantener un vínculo que le dé un sentido de pertenencia.

Cultura “light” y prototipo ideal: mistificación

La fuente donde se nutre esta forma de vivir no es la denominada «cultura liviana»; esta nos presenta un prototipo de ser que hace referencia directa a una determinada forma de comportarse, de verse, de tener sentido, la homogenización que se transmite en los anuncios, contemplados en todas las formas posibles de comunicación, un estilo de vida que nos da la posibilidad de vincularnos si fumamos esta clase de cigarrillos⁸ y si consumimos este tipos de licor⁹, si vistes determinada clase de vestido, si hablas y tienes tal o cual cosa, serás un triunfador, el motivo nos crea una ansiedad que nos mueve la intencionalidad.

No asistimos al gimnasio porque creemos que es bueno para la salud, sino que se convierte en un impulso compulsivo para vernos mejor y como los demás; es lo que hace mover nuestra voluntad. Cuando

8 “Algo tenemos en común”, anuncios televisivos 2002, Costa Rica.

9 “Laptops de día, Bacardi de noche”. Encontrado en las vallas publicitarias de las autopistas y carreteras de Costa Rica desde marzo del 2002. Se incita a un estilo de vida, a un modelo estético, en general a un modo de ser particular, dependiente.

llegamos posiblemente no calcemos con el ambiente, nos sintamos inadecuados porque no tenemos los implementos y aditamentos deportivos óptimos, es decir no vestimos acorde con el lugar; luego comienza el maltrato físico y psicológico, nos dan estimulaciones tales como: “para que sirva tiene que doler”, refiriéndose al ejercicio y a sus sacrificios con tal de lograr una buena condición física; nos preguntamos si los espejos dispuestos en todos estos centros no son más que generadores de depresiones visuales, nos hacen que nos miremos constantemente y que veamos cómo lucen los demás, cuán “bello” se es respecto de un prototipo ideal y no uno real. Boff (1999: 12) nos coadyuva en la comprensión de este ideal al decir:

(...) La propaganda comercial en la TV presenta el cigarrillo LS. Quien fume de esa marca tendrá parte entre los “dioses”: hombres bellos, ricos en mansiones maravillosas, con mujeres deslumbrantes, excitados en el amor, con todos los conflictos solucionados (...)

Ante la angustia que se genera con estas presiones visuales y subliminales, cada vez se implementa más potencia, más fuerza, más deseo, más músculos, comenzamos con una tonificación del cuerpo, pero en realidad en el fondo se está cambiando poco a poco nuestra anatomía física, y nuestra mentalidad con del paso del tiempo tiende a preocuparse más por nuestras rutinas de ejercicio que por nuestras relaciones psicosociales y afectivas.

Se nos desinhibe la aceptación social, porque nos sentimos parte de la

homogenización, no nos vemos diferentes, porque resultamos ser parte de un proyecto de manipulación social; somos objetos del mercado, hemos dejado de ser nosotros mismos para convertirnos en superegos, sumergidos en la vanidad de una estética, que nos presenta un concepto de «belleza» ficticio cuyo fin es consumir tanto como podamos y deseemos ser aceptados.

El hombre se ha vuelto prisionero de aquello que creó, la felicidad radica en el individualismo y en su propio interés, ya no en la realización de su vida, sino por el contrario, como lo afirma Fromm (1963: 30), en el cumplimiento de su deber que no es más que el éxito y el trabajo para alcanzarlo:

El dinero, el prestigio y el poder se han convertido en incentivos y sus metas, ahora actúa bajo la ilusión de que sus acciones benefician sus propios intereses, aunque de hecho sirve a todo lo demás, menos a los intereses de su propio ser. Todo tiene importancia para él, excepto su vida y el arte de vivir. Existe para todo, menos para sí mismo.

El ser humano, en su búsqueda de la felicidad, no alcanza a discernir ni a desarrollar su capacidad de discernimiento ético, se mueve dentro de unos parámetros preestablecidos, cree ilusoriamente actuar, sin ser consciente de que se mueve mistificado hacia su propia destrucción.

Cada vez queremos más, una nueva motivación nos ayuda a generar mayor cantidad de adrenalina, o simplemente una nueva angustia generada por una nueva ansiedad ficticia, impuesta; si no poseemos,

dejamos de hacer, dejaremos de ser, retornaran las depresiones y los infraegos.

Es una búsqueda constante de vinculación pero que no tiene ningún asidero social; Enrique Rojas (1994: 17) acota que:

(...) se trata de un hombre sin vínculos de compromiso, en el que la indiferencia estética se alía con la desvinculación de casi todo lo que lo rodea. Un ser humano rebajado a la categoría de objeto, repleto de consumo y bienestar, cuyo fin es despertar admiración o envidia.

Esta misma dinámica la podemos aplicar a los diferentes círculos clasistas que generan estatus en nuestras sociedades, con el fin de que sus miembros se afilien y tengan sentido de pertenencia. Se puede ser graduado de alguna universidad, tener títulos académicos, pero poseerlos no representa necesariamente una madurez intelectual y humana de productividad, pero de alguna forma nos hace pertenecer, hecho que parece ser suficiente, pertenecer a un equipo o grupo de las más variadas definiciones.

Así mismo, mantener la “belleza” es toda una empresa; se trabaja para que nos mantengan acicalados, los salones de “belleza” se convierten en nuestros segundos hogares, no podemos pasar una semana lejos, y sufrimos amargamente cuando nuestro estilista está enfermo o se toma unas vacaciones, parece que se nos acaba el mundo. Quién me va a escuchar y quién me dará ese trato especial, porque me siento tan bien y feliz, aseguran.

Cuando alguno de estos núcleos de control, o centros de soledad individualista no está para nosotros, no le encontramos sentido a lo que hacemos, ni a lo que somos, ni al dinero que ganamos; no queremos salir de casa porque nos sentimos inadecuados, nos cambia el carácter, sentimos que no somos homogéneos, tendemos a deprimirnos y es cuando regresa el fantasma de nuestra soledad.

Es en esta dinámica de una cultura liviana que está inserta Latinoamérica, donde se desarrolla la despersonalización, como parte de un proceso que logra desvincular al individuo en su ser social. La construcción de la identidad va más allá de la suma de individualidades, y es la capacidad comunitaria de las mismas individualidades lo que da la interacción y puede generar el vínculo de pertenencia.

El hombre es presa de los cambios actuales, manipulado pierde su capacidad de acceder a los valores trascendentes, porque en muchos de los casos son cambiados por un proceso religioso que adormece, no representativo, no vinculante con la realidad, que acompaña la ideología imperante y que se nutre para existir de los mismos sistemas que debiera someter a una transformación profunda. Todo ello crea una ascética idealista que aleja y coadyuva a conformar un ser humano que Rojas (1994: 16) describe como:

El hombre light es frío, no cree en casi nada, sus opiniones cambian rápidamente y ha desertado de los valores trascendentales. Por eso se ha ido volviendo cada vez más vulnerable; por eso ha ido cayendo en cierta indefensión. De este modo,

resulta más fácil manipularlo, llevarlo de acá para allá, pero todo sin demasiada pasión. Se han echo esfuerzos (...) y ya no apuntan hacia la formación de un individuo más humano, culto y espiritual, sino hacia la búsqueda del placer y el bienestar a toda costa, además del dinero.

El doctor Enrique Rojas (1994: 13ss), en su obra *El hombre light, una vida sin valores* nos mueve a una reflexión crítica sobre el hombre moderno, el cual modifica el comportamiento humano a tal punto que le condiciona y le depara una inestabilidad existencial que no puede ser superada con todo aquello que le rodea. El perfil psicológico del hombre “light” que nos propone es así:

(...) Se trata de un hombre relativamente bien informado, pero con escasa educación humana, muy entregado al pragmatismo, por una parte, y bastantes tópicos, por otra. Todo le interesa, pero a nivel superficial; no es capaz de hacer la síntesis de aquello que percibe, y, en consecuencia, se ha ido convirtiendo en un sujeto trivial, ligero, frívolo, que lo acepta todo, pero que carece de unos criterios sólidos en su conducta. Todo se torna en él etéreo, leve, volátil, banal, permisivo. Ha visto tantos cambios, tan rápidos y en un tiempo tan corto, que empieza a no saber a qué atenerse, o, lo que es lo mismo, hace suyas las afirmaciones, como “todos vale”, “qué más da”, “las cosas han cambiado”. Y así nos encontramos con un buen profesional en su tema, que conoce bien la tarea que tiene entre sus manos, pero que

fuera de ese contexto va a la deriva sin ideas claras, atrapado (como está) en un mundo lleno de información, que le distrae, pero que poco a poco le convierte en un hombre superficial, indiferente, permisivo, en que anida un gran vacío moral.

Curiosamente si invertimos el proceso, siendo que la intención la que genere la motivación, que esta no dependiera de estímulos externos, o según Enrique Rojas (1994: 18) nos lo dice, que dependan de una “cultura nihilista”, tendríamos la posibilidad de generar una verdadera conciencia que no sólo capte lo indeterminado, sino que se lance a la indeterminación y desde ahí pueda construir la identidad y con ella el pensamiento, en nuestro caso latinoamericano, y no la reproducción de uno ajeno y alienante del nuestro, sin que por ello represente un rechazo a los avances tecnológicos y a las posibilidades materiales que se puedan generar.

Conformación del pensamiento latinoamericano en clave de identidad

La construcción del pensamiento latinoamericano debe ser movida ya no por un motivo según los intereses más variados, sean comerciales, intelectuales o religiosos; debe ser movido por una voluntad que direcciona las intencionalidades, que el motivo no sea el fin último de la intencionalidad, porque acabado el motivo caeríamos en el fastidio nuevamente, nuestra identidad latinoamericanamente humana debe ser movida por una voluntad biointegral y no una voluntad necrótica¹⁰; con ella nos

10 La «voluntad necrótica» encierra la dualidad que nos sume en lo estático, en lo absoluto, por ello es que

podemos lanzar hacia este magma rico en indeterminación y pluriformidad reunida en un continente y llamada Latinoamérica.

La identidad es, pues, conformada no por un solo elemento, ni por un solo fenómeno, es ante todo un proceso dinámico que asuma todos los fenómenos y los transforme en hecho. El horizonte social se transforma en hecho social cuando no deja por fuera ninguno de los fenómenos que lo sustentan, es decir, el “imaginario colectivo” se nutre por medio de la capacidad simbólica de mantener lo ideológico como elemento vinculante de los individuos entre sí, legitimando a su paso el poder en cualquiera de sus manifestaciones.

De la misma forma, la historia latinoamericana es un magma del cual se nutren básicamente dos vertientes: la primera busca mantener o sustituir la ideología dominante; la segunda se basa en la “ambivalencia de los

genera la destrucción en cada ápice del ser humano, por el contrario cuando hablo de «voluntad biointegral» no generamos dualismos, pensamos la muerte como parte de la vida y esta entendida integralmente hablando, de la forma más natural, es decir integrada a la realidad, formando parte de las cosas-reales y las cosas-sentido según Xubiri (1962: 104), no por ello se contradice cuando la contraponemos a la «voluntad necrótica» es simplemente una articulación limitada dentro de un metalenguaje que por el principio de exclusión no sirve para determinar la existencia del contrario. La voluntad necrótica no mueve hacia la nada, con ella caemos en el conformismo, el lecho de muerte es cómodo, lo que no lo sería tanto deviene del conocimiento de tan hecho, todas las situaciones de muerte en el ser nos mueven a perpetuarlas, posiblemente nos sintamos cómodos, con cierta seguridad, estabilidad, sean intelectual, afectiva, religiosa u otras. Podemos agregar que en su mayoría un cadáver no abandona su ataúd una vez que se le ha declarado muerto, son muy cómodos además, están pensados para que si alguno de nosotros nos moviésemos al filo del féretro miremos una comodidad, un confort que no es otro que el mismo diseño del cementerio. Por su parte, la muerte entendida dentro de la vida, no como vida y domesticación es un nuevo “modus vivendi”.

contrarios”, según Prieto (1991), en la cual se da el equilibrio que viene a manifestarse en los que buscan forjar y dejar al descubierto una historia que se genera a sí misma y no una transmitida por una “conciencia oficial”, es decir, verdadera conciencia histórica.

Es claro que esta conciencia histórica tendrá, como siempre, una unidad que necesita ser síntesis de las dos vertientes y los diversos fenómenos que desde la cultura se generan, ambas y no una, la realidad histórica; nos agrade o no, el hecho es que la realidad de hoy es la simbiosis de los encuentros que consideramos como el ayer.

Hay quienes estarían interesados en hacernos creer que los conquistadores, sean estos en los tiempos de la colonia o en nuestros tiempos, eran o son los más civilizados y los aborígenes autóctonos de aquellos tiempos, los campesinos de hoy junto a los latinoamericanos comunes, no lo son tanto; o bien, que un tirano que se precia de bondad con los fondos del pueblo utilizándolos a favor de su imagen es un verdadero gobernante, esta interpretación vendría a ser la luz que depara la ceguera existencial o bien cegamos la existencia con una luz.¹¹

Sin embargo, el peso de este devenir histórico que fomenta la identidad individual repercute a su vez en la identidad colectiva, como de hecho se da, forjándose de esta simbiosis el valor, según lo expresa Smutko¹²; bajo su óptica trata-

mos de hacer conciencia sobre los diferentes ejes desde los cuales se gesta una cultura, en este caso la nuestra, y desde la cual se genera lo que consideramos el pensamiento latinoamericano.

La conformación de la identidad influencia un modo de ser permeando su constitución, de igual forma que reta a la razón y al espíritu; la identidad es un modo de ser pertinente a cada momento histórico¹³, desde el cual se construye el ser latinoamericano. Ese movimiento constante de un momento a otro no deja la posibilidad de que el ser se pueda pensar estático, dado como absoluto; el ser se construye, tanto como una motivación, desde la «voluntad biointegral» que direcciona la intención de nuestros actos, todo ello porque la identidad cambia y al cambiar se modifican los valores; así mismo, se cambian por los medios de control social que son impulsados a su vez por el ser de la colectividad que, en sentido contrario, funcionan de igual forma.¹⁴ Una vez que se constituye una cierta estabilidad el ser está permeando las identidades por medio del control

etc. Denominada “teoría del árbol cultural”, aunque en realidad nunca la formuló de esta manera. En el capítulo V “Para descubrir una cultura”, de su tesis, encontramos un gráfico donde la representa conformando una catedral y toda ella, esquemáticamente, sus paredes, su techo y pilares son los diferentes sistemas; a esta catedral la llama cultura. Sin embargo las conversaciones personales que mantuvimos me hicieron desprender un nuevo esquema, cuya base está sujeta a la estructura básica de su teoría. El antropólogo, Padre Gregorio Smutko OFM Cap. muere en el año 2001.

13 Cf. José Marín Cañas (1974), *Realidad e imaginación*.

14 Raúl Fornet (1994) nos propone una construcción filosófica latinoamericana que viene a conformarse desde la pluralidad y desde la interdisciplinariedad, liberándose de las formas tradicionales de hacer filosofía; así mismo nos deja ver cómo Latinoamérica está conformada por una “constitución intercultural y no por una idea de uniformidad cultural”, p. 21.

11 Carpentier citado en *La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana*, de F. Ainsa, del Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericana. Serie Conferencias, n° 8, de la Facultad de Letras, Universidad de Costa Rica, p. 25.

12 Concibe la conformación de la cultura como la interacción de diversos sistemas entre los cuales se encuentra la ideología o la religión, economía, partidos políticos,

social, pero cuando pasa mucho tiempo manteniendo una determinada estructura de ser que favorezca un determinado paradigma es cuando se comienza a pensar que es la identidad la que se nutre del ser y este se concibe como un absoluto, dando como consecuencia lo que nos acontece.

Decíamos que los valores cambian porque los significados ya no son representativos. Y no lo son porque han perdido el enlace afectivo del sujeto con su objeto; según nos los presenta el Dr. Ramón Romero (1999: 169), este enlace puede ser: “otra persona, un grupo, organización de cualquier tipo, una idea...”, por ende cuanto más se identifique el sujeto con su objeto, más significativo será este para él. “La identidad está permanentemente conquistándose, ganándose, está siempre haciéndose...”, es decir, la identidad en “el pasado aún no se ha superado, y en el presente de las vivencias reales... hay elementos definitorios de la identidad...”

La identidad se constituye en cuanto no es un proyecto acabado, está ahí, se significa en cuanto es mutación, es dejar de ser y ser en un proceso constante, que aunque evolucione no deja de ser en ninguno de sus instantes, es indeterminación, es cuando se significa, es cuando caduca la significación e inicia su nueva significación.

Este es el quehacer del pensamiento latinoamericano desde Latinoamérica, un proyecto, según lo evidencia el Dr. Serrano Caldera¹⁵, que tiene como asidero nuestra visión de mundo y por ende nuestra interpretación, lo que daría como

resultado el nacimiento de una filosofía latinoamericana, tanto como una teología, sociología, etc., ya no como se hacía tradicionalmente; nos dice: “para América Latina, sino desde América Latina para el resto del mundo...”.

Es posible que en el afán de la especialización de cada disciplina se quiera aislar su objeto de estudio con el sentido de interpretar o estudiar dicho objeto; por ende, el discurso científico, sea este sociológico, antropológico, filosófico, teológico, somático ó psíquico. Pero es cuando se comete un grave error dado que estos discursos pueden llevarse a los más altos niveles de abstracción conceptual, dejando de lado la realidad total y la relacionalidad con muchas otras disciplinas; se genera un conocimiento aislado, que no por ello desmerezca su virtud de rigurosidad o de veracidad parcial por su aislamiento, sino en cuanto conocimiento desvinculante.

Si bien se han dado grandes logros desde estas ópticas particulares en la conformación de la identidad y del pensamiento latinoamericanos, no se pueden dar estos tipos de parcialismos, pues su realidad se conforma en la pluricidad de fenómenos. Para nuestros efectos hacemos notar que lo “religioso” no es una resina que se mezcla históricamente, es parte del ser histórico latinoamericano, sea antes, durante y después de los diversos proyectos de conquista, y que de ninguna manera deja de ser un elemento manipulado o manipulador de lo ideológico.

15 En su visita a la Universidad Nacional, conferencias sobre la filosofía en América Latina auspiciadas por el Doctorado en Pensamiento Latinoamericano, 2000.

Identidad desde lo particular y la diversidad latinoamericana

Todos los autores que ha generado Latinoamérica, sean estos de las más diversas corrientes, de los siglos que sean, de los tiempos y pensamientos más diversos, compatibles o antagónicos, de igual forma crean identidad, filtran desde sus estructuras identitarias y sus paradigmas individuales,¹⁶ llevan de una u otra forma la impronta de una estructura arquetípica que idealiza el ser de una identidad, que se construye desde su visión de mundo, se mantiene y se va descubriendo, de la misma forma que se sucede un cambio paradigmático sin que la estructura existente lo perciba o lo permita.

Zidane Ziraqui (2000: 30) nos dice que:

El momento crucial entre la crisis del paradigma imperante y el surgimiento de uno nuevo, es la fase prerrevolucionaria. Mientras dura el tránsito del paradigma el modelo lleva adquirir un aspecto ambiguo. Entre el paso de una ciencia normal a otra ciencia, o de un antiguo paradigma a otro nuevo, la sociedad transita por un estado de incertidumbre, de confusión entre lo nuevo y

desconcertante, por un lado, y o viejo y conocido por el otro.

El ser social se construye también desde lo ideológico, y este a su vez se sustenta en la dinámica del “imaginario colectivo”, que por su parte no es un depósito estático, es en sí mismo un ente interactivo y dinámico que se relaciona con el ser particular de la misma forma que con el ser colectivo a partir de la intuición selectiva de la conciencia, que le permite nutrirse del magma conformado por la imágenes conceptuadas que circundan y pululan la atmósfera literaria del hecho social, una lectura que no siempre ha llegado, o llega, por los medios escritos, sino a través de la vivencia como lectura vital de la existencia.

En ella, la existencia, no podemos dejar de lado la narrativa creativa de los poetas que influye en lo más profundo del corazón humano, en el arte de correr la voz por los pasillos del alma, de ser don de la traducción del silencio a la palabra, del terror a la alegría, de la muerte o la vida, siendo que de esta forma llegan a tratar la realidad de “lo religioso” desde una sensibilidad enigmática capaz de reflejar la intimidad del hombre en su totalidad, como lo hace el poeta nicaragüense Alfonso Cortés (1893-1969) cuando nos declama desde su locura y aislamiento, y encadenado a una viga de la casa escribe:

¡La distancia que hay de aquí a
una estrella que nunca ha existido
porque Dios no ha alcanzado a
pellizcar tan lejos la piel de la
noche ¡ Y pensar que todavía creemos
que es más grande o más
útil la paz mundial que la paz

16 Interpretamos “paradigma” desde la exposición de Zidane Ziraqui (2000: 28ss), quien toma de Kuhn “... el sentido actual de paradigma: toda ciencia se desarrolla con base en un paradigma subjetivo que es la esencia de la misma ciencia, que sustenta los modos de ser y de pensar de la sociedad donde se desenvuelve esa misma ciencia... interpretado como un conjunto de valores compartidos... el paradigma no es un reflejo de la realidad, más bien el paradigma permite crear nuestra propia realidad... el modelo predominante no logra explicar (la realidad)... no es más verdadero que el anterior sino más explicativo...”

de un solo salvaje...
(La canción del espacio, 1927)¹⁷

Nos ocasiona un placer que nos nutre y nos devasta, nos da la posibilidad de crear nuestro propio futuro, podemos pensar a Dios, aun cuando muchos insisten en afirmar que es lo impensable e impenetrable; pensar nuestra identidad, es pensar «lo religioso» como parte de lo político, lo económico, lo social. Muchos han logrado lo que Serrano Caldera declara “un proceso de contradicción sin síntesis”.

No menos se puede decir de Jorge Debravo poeta turrialbeño¹⁸ desde su sensibilidad social; de Carmen Lira desde su intelecto abierto apoyada en una visión creativa a favor de una sociedad más justa, sin perder su comunicación con los infantes, o bien desde la destreza creativa de Yolanda Oreamuno a la cadencia sutil de Eunice Odio, la fuerza de José Coronel Urtecho, la profundidad ideológica del “Maestro” José Martí, la fuerza revolucionaria de Simón Bolívar. Así mismo, el poder creador de García Márquez, la delicadeza astuta de Sábato, la pasión melancólica de José León Sánchez, la riqueza exótica de Sepúlveda, la sensibilidad romántica de Pablo Neruda, la profundidad social de Carmen Naranjo, la vitalidad ceremonial de Rubén Darío, la agudeza social de Augusto Thiel,

la sensibilidad cotidiana de Cortázar, la búsqueda filosófica de Zea o la palabra liberadoramente humana de Octavio Paz;

17 Ernesto Cardenal (1998), *Flor y canto: antología de la poesía nicaragüense*, Centro Nicaragüense de Escritores. p. 33-41. El poema del cual extraemos un fragmento fue el primer poema escrito desde su locura.

18 Dicese del nativo de Turrialba, Costa Rica.

junto a ellos muchos otros, miles de otros, que se vierten en su palabra, en su prosa, en su construcción eidética, en su poesía, en su magia, en su naturaleza existencial.

Vertida en toda ella, sus sueños y temores, su conciencia pregrabada y la evolución de sus verdaderas conciencias, su historia externa espacio-temporal, junto a su historia interna afectiva, psíquica, intelectual; todas estas fuerzas se dejan sentir en sus vidas, y no menos en sus escritos, en sus palabras, las luces y las sombras de sus demonios, desde su dimensión de pecado, libertad, erotismo, moralidad, su pensamiento político, religioso, social condensado en la vida cotidiana de estos hombres y mujeres cuyo legado es parte de la conformación del pensamiento latinoamericano, una identidad que no se reduce a un fenómeno aislado, por el contrario, como nos dice Margarita Camera (1999: 71) en su ensayo:

Latinoamérica es un desborde de realidades que llegan sin embargo a confluir en un solo océano, el de la palabra (indígena, africana, española, portuguesa): la cual contiene parte esencial de la identidad. De allí la diversidad de artes, de literatura, la policromía y la multitud de afluencias en los matices de los seres que habitan los confines latinoamericanos.

Nuestra identidad se vierte en miles de hombres y mujeres que forjan con sus vidas sus propios pasos y los pasos de muchos otros en nuestro continente; a este “almacén” multiétnico y polifacético le llamamos pensamiento latinoamericano, no sólo al quehacer de la política, la economía, el arte, sino también al quehacer

religioso, pues todo ello vive en el ser del hombre, cada vertiente que alimenta su alma lo determina y lo potencializa.

No buscamos hacer un tratado de teología, filosofía o sociología; sólo partimos del hecho social, buscamos pues, determinar cómo a la luz de los métodos y la praxis catequética, el ser de la Iglesia latinoamericana influye de manera determinante en la conformación de la identidad tanto como en la conformación del pensamiento latinoamericano, siendo esta el instrumento de dominación ideológica más efectivo desde la conquista hasta nuestros días.

Poco a poco seremos más que sueños desvelados en los espacios vacíos de la historia, segmentada, manipulada, ajada y autorizada. Seremos tan reales porque somos parte de la misma naturaleza. Somos todos, los que fuimos, los que estamos y los que vendrán, somos constructores de nuestras identidades, somos pensamiento latinoamericano cuando nos explicamos a nosotros mismos, y aunque la reflexión se extienda desde la particularidad de uno o de muchos individuos en un espacio-tiempo determinado, no es fruto de ese uno, o de esos muchos, la reflexión es producto de todos, y de hecho, tiene muchos rostros y muchas voces que se suceden, pero que son parte de un solo ser.

Bibliografía

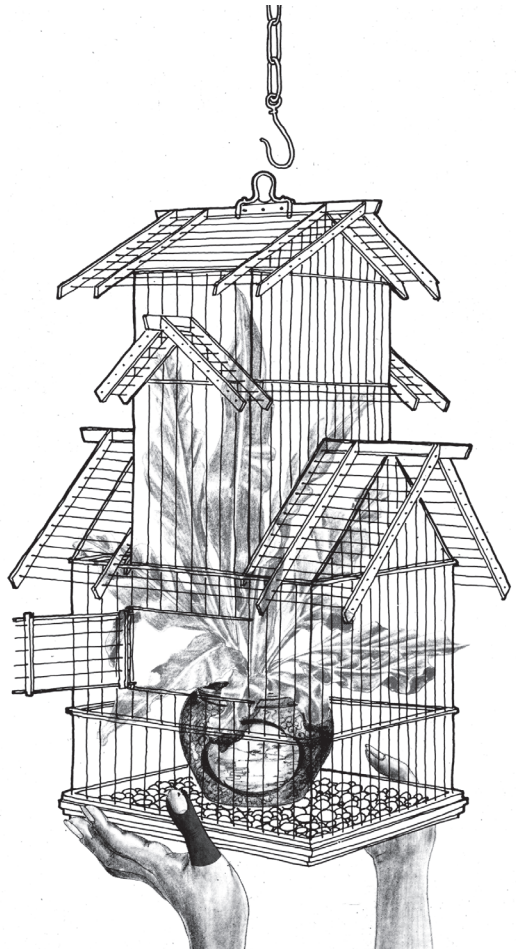
- Ainsa, F. (s.f.). *La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana*. San José: CIICLA, Universidad de Costa Rica.
- Boff, L. (1999). *Los sacramentos de la vida*. España: Sal Térrea.
- Camena, M. (1999). Latinoamérica desborde de realidades. En Oscar León Palacios (ed.). *Pensamiento filosófico contemporáneo en América Central*. Guatemala
- Cardenal, E. (1998) (comp.). *Flor y canto: antología de la poesía nicaragüense*. Managua: Centro Nicaragüense de escritores.
- Darwin, C. (1963). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. 6ª. Ed. México: Diana.
- Elias, N. (2000). *Teoría del símbolo*. Barcelona: Península.
- Forvet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI.
- Fromm, E. (1963). *Ética y psicoanálisis*. 4ª. Ed. México: FCE.
- Harris, L. (1985). *Evolución, génesis y revelaciones*. Madrid: Hermann Blume.
- Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo del big bang a los agujeros negros*. Barcelona: Crítica.
- Marín Cañas, J. (1974). *Realidad e imaginación*. San José: Hombre y Sociedad.
- Popol Vuh: *Las antiguas historias del Quiché* (1976). 5ª. Ed. Adrián Recinos (trad.). San José: EDUCA.
- Prieto, E. (1991). *Mi pueblo*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Rojas, E. (1994). *El hombre Light, una vida sin valores*. Santiago (Chile): El Planeta.
- Romero, R. (1999). Identidad: nace en Honduras una reflexión filosófica. En Oscar León Palacios (ed.). *Pensamiento filosófico contemporáneo en América Central*. Guatemala.
- Rousseau, J.J. (1972). *El origen de la desigualdad entre los hombres*. México: Grijalbo.

Serrano Caldera, A. (1994). *El rostro de la posmodernidad*. San José: EL amanecer/ CSUCA.

Tagose, R. (1998). *Obras selectas*. Vol. I. Barcelona: Edicomunicación.

Xubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y publicaciones.

Ziraquí, Z. (2000). *La crisis de los paradigmas en la modernidad y posmodernidad*. México: Noriega.



Sergio Rojas Chaves
Sujetos y alternativas
Ilustración digital
2017

La naturaleza como sujeto y alternativa del desarrollo

Claudia Kuzma Zabaleta

Trabajadora Social
Montevideo, Uruguay

Resumen

La relación entre la naturaleza y el desarrollo en América Latina tiene diferentes avistas. Por esta razón, el tema debe ser abordado por la sociedad con una visión crítica del “desarrollo sustentable” y de la defensa del medio ambiente.

Palabras clave: desarrollo sustentable, medio ambiente y desarrollo, acuerdos internacionales, conceptos de naturaleza

Abstract

The relationship between nature and sustainable development in Latin America has different edges. That is why this topic must be analyzed by society from a critical point of view with regard to sustainable development and environment protection.

Keywords: Sustainable development, environment and development, international agreements, concepts of nature

A modo de introducción

Desde hace algunas décadas, ha ido ganando creciente legitimación en el ámbito académico (programas curriculares en formación de grado y posgrado en universidades públicas y privadas); en el discurso político (no existen campañas políticas, ni gobiernos o incluso tratados de integración comercial, ni organismos regionales e internacionales que no lo mencionen con entusiasmo y lo propongan para nuestras agendas nacionales

y regionales) y en la opinión pública generada por los medios masivos de comunicación, un nuevo concepto: el “desarrollo sustentable”. Junto a esta categoría aparentemente prometedora se ha vinculado otra noción también bastante difundida en todo nivel: el “medio ambiente”.

Sin embargo, la relación entre estas dimensiones no parece generar aún en América Latina sociedades justas, igualitarias, capaces de satisfacer las necesidades de los sujetos, democráticas, respetuosas de las diferencias

identitarias (étnicas, de género, generacionales, locales, etc.), sino que expresa múltiples contradicciones, deficiencias y, sobre todo, destructivas consecuencias en todos los ámbitos. ¿Ello se debe a la insuficiente conciencia por parte de la sociedad respecto de lo que estas nociones pretenden denunciar? ¿O habría que atribuir el problema a la falta de voluntad política por parte de nuestros gobernantes para elaborar y ejecutar políticas nacionales donde se incorpore la perspectiva ambiental? ¿Es acaso que los organismos internacionales (Naciones Unidas, BID, BM) y regionales (CEPAL) no han sido “escuchados” por nuestros gobiernos en sus recomendaciones y orientaciones en lo relativo a estos temas? O que, por el contrario, aunque dichos organismos son atendidos en sus lineamientos, el “inevitable” proceso de globalización reflejado en la necesidad de captar afanosamente inversiones extranjeras, colocar nuestros productos y servicios en los principales mercados mundiales, modernizar y transformar nuestros aparatos estatales minimizando gastos sociales e incorporarnos como “bloque regional” al proceso para mejorar nuestras oportunidades, nos limitan y condicionan en las posibilidades reales de llevar a cabo lo que tales organismos recomiendan. O en una visión más fatalista, nuestro mismo “subdesarrollo” nos condena a vivir el deterioro ambiental como una consecuencia natural y directa de esa condición histórica definida en relación al mundo “desarrollado” e “industrializado”.

La búsqueda para encontrar respuestas a tales interrogantes y desafíos nos lleva a debatir críticamente a la luz de los aportes teóricos de autores latinoamericanos como E. Gudynas, Enrique Leff y Leonardo Boff entre otros, la compleja relación

entre ambas dimensiones en América Latina. En este sentido, desde la presente investigación se plantea que tales contradicciones y limitaciones aún no superadas, responden al tipo de relación entre desarrollo y ambiente que produjo el proyecto civilizatorio de la modernización.

Un proyecto impuesto desde la conquista que significó la expansión del sistema capitalista bajo la lógica acumulativa y el absolutismo del mercado y que, desde hace algunas décadas, se expresa bajo nuevas formas y tendencias (denominadas como “globalización” o “mundialización”), donde podemos ubicar la aparición y legitimación de ciertos discursos “oficiales” sobre “desarrollo sostenible” y “medio ambiente”. En tales discursos y conceptos si bien se incorpora la temática ambiental, lo hacen bajo el mismo paradigma de desarrollo basado en la racionalidad instrumental, en una visión utilitarista y mercantilista de la naturaleza. No existe en estas propuestas una visión alternativa de desarrollo donde la relación naturaleza-desarrollo adquiera centralidad transformando así el propio sistema y generando un nuevo orden social.

La investigación se inicia con las propuestas para la región desde los años 50 por parte de la CEPAL y un breve recorrido por las principales orientaciones y recomendaciones desde instancias y organismos de nivel internacional (Naciones Unidas: Estocolmo 1972, Río de Janeiro 1992; BID: Informes de 1997-99; BM: reformas estructurales) considerados como antecedentes del tema.

Pero el abordaje de la relación entre “desarrollo” y “ambiente” supone la

deconstrucción del paradigma predominante en América Latina sobre desarrollo y de sus fundamentos filosóficos. Dentro de esta reflexión en torno al paradigma de desarrollo y sus consecuencias respecto a la naturaleza y el ambiente, se presentarán dos casos particulares a modo de ejemplo: a) Costa Rica en el marco del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y los contenidos subyacentes en torno al “ambiente”; y b) el conflicto entre Argentina y Uruguay en el contexto del MERCOSUR, a partir de la instalación de las plantas procesadoras de celulosa en la zona fronteriza entre ambos países.

A partir de esta discusión, se presentará una serie de fundamentos filosóficos y éticos (como la “racionalidad ambiental”) en forma propositiva para la construcción de un modelo alternativo de desarrollo en la región, donde se incorporen cada vez más las diferentes “identidades culturales”.

Finalmente, desde el punto de vista metodológico, el trabajo consistirá en una investigación de tipo teórico a partir de la lectura crítica de los autores referidos y de los principales documentos regionales e internacionales sobre el tema. Desde estos aportes teóricos y de algunas investigaciones académicas realizadas por la Universidad Nacional (en el caso de Costa Rica), foros y espacios de discusión; así como por la Universidad de la República de Uruguay - Facultad de Ciencias (en el caso del Uruguay) y la información brindada en medios de prensa por distintos actores sociales involucrados directamente en el tema, se realizará el análisis y discusión de los mencionados casos.

Antecedentes del tema

“...Los sueños del mercado mundial son las pesadillas de los países que a sus caprichos se someten... seguimos aplaudiendo el secuestro de los bienes naturales que Dios o el Diablo nos ha dado, y así trabajamos por nuestra propia perdición y contribuimos al exterminio de la poca naturaleza que queda en este mundo...” (Eduardo Galeano).

En esta parte de la investigación, se presentará una reseña sobre los principales antecedentes –siguiendo un orden cronológico– del abordaje teórico del tema y sus repercusiones en América Latina.

Cabe mencionar brevemente que desde la independencia en el siglo XIX, las estrategias de desarrollo propuestas para la región se inspiraron en el modelo europeo y tuvieron como centro el crecimiento material. Se invocaban las riquezas naturales de cada país, los espacios vacíos que ocupar y la calidad de la población. Para ello, se diseñaban estrategias para extraer minerales, descubrir petróleo, ampliar la explotación agropecuaria y promover el desarrollo industrial. El acento estaba puesto en el crecimiento económico como generador del “progreso” social y político¹.

Durante el siglo XX, la influencia de la Teoría de la Dependencia, promovida desde la CEPAL, representó –y aún representa– una visión latinoamericana sobre el desarrollo. Desde el estructuralismo y la dependencia como sustentos teóricos, el argentino R. Prebisch primeramente y posteriormente A. Gunder Frank y F. Cardoso criticaron

¹ Gudynas, Eduardo (2002). “Concepciones de la Naturaleza y Desarrollo de América Latina”. En: *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible en América Latina*. San José: EUNED, p. 19-57.

las formas en que operaba el mercado internacional. Sin embargo, como señala E. Gudynas, aunque esta teoría constituye un importante aporte al denunciar la “desigualdad de las relaciones de intercambio” entre “centro” y “periferia”, no dejaba de aspirar a la industrialización, al progreso económico y a la generación de excedente. La búsqueda por independizar a nuestros países se centraba en alcanzar una “sustitución de importaciones”, pero no existía una visión alternativa de cómo articular el desarrollo con el ambiente. Se creía que los problemas ambientales podían ser solucionados por medios técnicos y predominaba un gran optimismo respecto a las reservas de recursos. Tanto los “dependentistas” – bajo el paradigma estructuralista– como las propuestas desde el marxismo, sostenían la fe en el progreso técnico y en el manejo del ambiente como algo ajeno.

Otro antecedente en materia de propuestas para el desarrollo de la región, pero desde la teoría de modernización de Rostow, lo constituye la Alianza para el Progreso y el Desarrollo en la década de los 60. Con ella, se instituyen los Consejos Nacionales de Desarrollo en todos los países y se promueve la planificación económica, apostando al crecimiento industrial basado en tecnología de avanzada. A partir de esta propuesta se logró la tecnificación agraria y se constataron algunas mejoras en salud y educación. Sin embargo, no se llegó a satisfacer las necesidades de la población y se perjudicaron gravemente los ecosistemas: erosión del suelo, destrucción de bosques, avance de la frontera agropecuaria junto a procesos de desertificación, etc. Existió crecimiento pero sin desarrollo y se generó una degradación tanto humana como natural.

En 1972, el Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT) por encargo del Club de Roma presenta el documento “Los límites del crecimiento”, donde la temática de la naturaleza que siempre había permanecido al margen del problema del desarrollo, adquiere un papel central en la discusión. En dicho estudio, se plantea que la naturaleza es limitada tanto en sus recursos como en la capacidad de amortiguar impactos ambientales. A su vez, se deja de invocar un crecimiento económico continuado ya que los recursos son considerados “finitos”. No obstante, en América Latina este informe produjo una reacción contraria, que llevó a considerar los problemas ambientales como exclusivos de los países industrializados y ajenos a nuestra realidad. Las discusiones continuaron ese mismo año en la primera conferencia de las Naciones Unidas sobre ambiente y desarrollo en Estocolmo. A partir de esta instancia, la temática ambiental adquirió gran relevancia y se hizo explícita su relación con el desarrollo. Se estableció la responsabilidad de los países industrializados en la contaminación y en las consecuencias del crecimiento de la población. Los países latinoamericanos sostuvieron que cada Estado era soberano para manejar sus recursos naturales, pues “las normas ambientales de los países desarrollados no podían ser aplicables en los países en vías de desarrollo”. Los dependentistas criticaban el enfoque ecológico e interpretaron el problema del ambiente como un síntoma más del subdesarrollo (“la pobreza es el primer problema ambiental en América Latina”). Se sospechaba, además, que los discursos ecológicos por parte de los países industrializados ocultaban otros aspectos relacionados con el comercio internacional y la intervención

política. La respuesta más organizada contra el Instituto de Tecnología de Massachusetts surge con la Fundación Bariloche (Argentina), donde se reconoce la posibilidad de una crisis ambiental pero se considera que ella es producto de un “sistema de valores destructivos”. Por ende, la solución no consistiría en “medidas correctivas”, sino en “la creación de una sociedad intrínsecamente compatible con su medio ambiente”. Sin embargo, no aceptan los límites al desarrollo invocando el mito de los recursos infinitos, atribuyendo a la tecnología la capacidad para controlar todos los problemas ambientales y desestimando la posibilidad de conocer cuáles recursos serían no renovables. En esta instancia, todos los aspectos se reducen a un problema político, donde se cuestiona el orden económico internacional y se apuesta a un futuro esperanzador para la región. En definitiva, la respuesta de la Fundación Bariloche constituye una expresión más de las posturas desarrollistas tradicionales.

Entre la primera Conferencia de Estocolmo en 1972 y la siguiente en Río de Janeiro en 1992, se produjo un intenso debate donde algunos países como Brasil defendieron la intensificación de los recursos naturales. También abundaron los estudios sobre los impactos ambientales, la extinción de especies y la acción de los contaminantes. Surgen así corrientes de análisis desde una sensibilidad ambiental (como la economía ecológica o la ética ambiental); y se toma conciencia de los problemas como la contaminación urbana o la destrucción de áreas naturales que ocurrían en América Latina (México, la selva Amazónica). Se producen algunos avances metodológicos con la elaboración de diagnósticos

ambientales por parte de la Oficina Regional del PNUMA en 1976 y los estudios realizados a partir del Seminario de Medio Ambiente y Desarrollo de 1979 organizado por el PNUMA y la CEPAL.

En 1983, las Naciones Unidas crean la Comisión Mundial de Medio Ambiente y el Desarrollo, para explorar las relaciones entre los temas de desarrollo y los ambientales. La comisión, que contó con comisiones técnicas y varios miembros latinoamericanos, realizó consultas públicas en distintas ciudades y regiones.

En 1987, dicha Comisión presenta el estudio “Nuestro Futuro Común” o “Informe Brundtland”, pensado y escrito para políticos y tomadores de decisiones, a partir del cual se consolida el concepto del “desarrollo sostenible”², el cual se define aquí como “...

2 El término “sostenible” proviene del latín: “sustinere” que significa sustentar, mantener elevado. Desde una perspectiva ecológica es el mantenimiento de la base de los recursos naturales. El concepto nace primero en los países anglosajones (“sustainable development”) y se difunde en el mundo gracias a estudios realizados en la década de los 60 y 70, donde se establecía que los problemas ambientales eran consecuencia directa de las estrategias de desarrollo. Con la presentación de la primera Estrategia Mundial para la Conservación realizada en 1981 por la IUCN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) con el apoyo del Fondo Mundial para la Vida Silvestre y el PNUMA, se elabora una definición que deja en claro que el desarrollo es una forma de modificación de la naturaleza y por tanto deben ponerse en la balanza los objetivos de satisfacer las necesidades humanas en relación con sus impactos. A pesar de estos avances, la postura queda incorporada a la Estrategia Internacional del Desarrollo de la ONU, la cual buscaba cambios en el orden económico, pero no ofrece una visión alternativa de desarrollo. El término comienza a ser utilizado también por el Banco Mundial en 1981, señalando que “un desarrollo sostenido debe permitir un crecimiento continuo”. En definitiva, se trata de un concepto plural que ha ido recibiendo distintas definiciones a lo largo del tiempo; pero lo más importante es su articulación dentro de las estrategias de desarrollo y la gestión ambiental. (Gudinas, 2002: 59-82)

el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades ”... .

Si bien, como plantea H. Sejenovich, esta instancia de acuerdo global constituye una oportunidad para debatir la perspectiva latinoamericana del “desarrollo sustentable” y su viabilidad a partir de una profundización de la democracia, adolece de importantes omisiones. Por ejemplo, aunque se preocupa por las “generaciones futuras”, no menciona el problema de la desigualdad creciente entre ricos y pobres, ni plantea una distribución equitativa de los recursos. Por otra parte, si bien el informe parece reconciliar la oposición entre “ecología” y crecimiento, colocando la dimensión ambiental como “un requisito más del progreso económico y del desarrollo”, en realidad no significó un cambio del paradigma tradicional de desarrollo –definido como crecimiento económico y una visión utilitarista de la naturaleza–, sino que lo termina reforzando. En ese sentido, el informe es un ejemplo de cómo estas corrientes de pensamiento se apropiaron de conceptos ecológicos transformaron en función de sus objetivos. (Gudynas, E; 2002).

Posteriormente, como seguimiento a “Nuestro Futuro Común”, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el BID, la CEPAL y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) presentan “Nuestra Propia Agenda”, en el contexto de la segunda Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo, realizada en Río de Janeiro en 1992. Dicho estudio, analiza detenidamente los principales problemas

que afectan nuestra región y destaca la pobreza (aunque como causa del deterioro ambiental) y la desigualdad, que evidencian la crisis del proyecto actual de civilización. Este documento, junto a una serie de acuerdos³ realizados en dicha conferencia, significaron un avance en identificar los vínculos entre los aspectos ambientales con los del desarrollo, particularmente respecto a Sudamérica. No obstante, se mantienen algunos presupuestos sobre desarrollo: se concibe la naturaleza como recursos que deben ser aprovechados en beneficio de la economía, la idea del crecimiento continuo y el desarrollo material.

Dentro de esta concepción de naturaleza y ambiente subordinados al desarrollo económico, es preciso señalar brevemente el papel que ha jugado el BID desde sus informes técnicos de 1997, 1998-99. Basado en una visión eurocentrista (a semejanza de los intelectuales criollos o extranjeros que buscaban “civilizar la cultura bárbara”), dicho organismo ha buscado imponer en nuestra región el modelo de las sociedades industrializadas del norte, como ejemplos de “progreso” e “igualdad”. Según el BID, cuanto más rico sea un país en

3 Durante esta, los gobiernos acuerdan cinco documentos: a) La Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo; b) la Agenda 21, un programa de acciones sobre las relaciones entre desarrollo y ambiente; c) una declaración sobre los bosques, con principios para su uso y conservación; d) la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y e) el Convenio sobre la Diversidad Biológica, sobre protección y uso de los ecosistemas, su fauna y flora. Cabe mencionar que, paralelamente, las organizaciones no gubernamentales redactaron y difundieron una serie de convenios alternativos sobre esos y otros temas analizados durante la cumbre.

recursos naturales, más lento será su desarrollo⁴; pues la alta desigualdad del ingreso en América Latina se debe en especial a la riqueza en recursos naturales: los países tropicales tienden así a ser más pobres y desiguales. Entre las razones que destaca para ello, se encuentra la característica de los cultivos tropicales como el algodón, el azúcar y el tabaco, los cuales se producen en plantaciones de gran escala, que refuerzan la concentración; mientras que los cultivos templados la revertirían. Este tipo de afirmaciones olvidan que no existe una condición ecológica que obligue a desarrollar determinado cultivo a los pequeños o grandes propietarios. Es decir, las condiciones ambientales no imponen contextos económicos, sino que éstos determinan cuáles son las superficies más ventajosas para un propietario. El BID insiste en que la concentración de la tierra, las relaciones verticales y jerárquicas y las divisiones de clases, tienen una condicionante ambiental. Este enfoque es calificado por Gudyas como un “fatalismo ambiental” que desconoce los determinantes históricos, económicos y políticos tanto en el patrón de propiedad como en las estructuras sociales y políticas actuales. Este mecanicismo fatal impide todo análisis crítico para buscar alternativas de desarrollo.

4 El BID correlaciona los niveles de desigualdad (medidos por el coeficiente de Gini) con la disponibilidad de recursos. Encuentra que los países cercanos al Ecuador poseen sistemáticamente mayores inequidades en el ingreso; es decir los países tropicales cuyas economías son intensivas en tierra y recursos minerales, tienden a ser más desiguales. Las tierras tropicales y sus cultivos ofrecerían la posibilidad de grandes economías de escala bajo condiciones climáticas más adversas y con menores innovaciones tecnológicas que en zonas templadas. Los recursos naturales son “sumideros de capital” en tanto succionan capitales intensamente, haciéndolo más escaso y generando poco empleo. (Gudyas, 2002)

A su vez, el Banco Mundial con las llamadas “reformas de la segunda generación” en la década de los 90 y sus nuevas estrategias de desarrollo, ignora las implicaciones ambientales. El objetivo central de tales estrategias es asegurar el crecimiento económico como motor del desarrollo, reforzando el mercado pero dejando algunas tareas al Estado. Se pone énfasis en la inversión en “capital humano” que busca la educación y adquisición de habilidades y competencias para aumentar la productividad de los obreros y las economías; promover reformas de flexibilización laboral y ceder a los privados la inversión en infraestructura (represas, carreteras, etc.). Este economicismo se percibe hasta en el tema de la violencia urbana, la cual se debe combatir no sólo por su impacto en las personas sino por los costos económicos.

En definitiva, aunque las mencionadas instancias y organismos internacionales han abordado el problema de la relación entre desarrollo y ambiente, llegando a firmar varios acuerdos por parte de los gobiernos, los cambios no parecen producirse. Pero además, la concepción sobre “desarrollo sustentable” ha recibido, a lo largo de estos años, variados contenidos como respuesta a diferentes corrientes de pensamiento donde parece prevalecer la economicista que sustenta el sistema actual. Por eso, el siguiente apartado se concentra en discutir críticamente tales corrientes que no han permitido abordar la compleja relación entre desarrollo y ambiente en América Latina.

“Desarrollo sustentable” y “medio ambiente” en América Latina: conceptos y paradigmas

“Sin pata de palo, ni parche en el ojo, andan los biopiratas por la selva amazónica y otras tierras... cuatrocientos pueblos indígenas de la región amazónica han denunciado recientemente a la empresa internacional Plant Medicine Corporation, que se ha apoderado de una planta sagrada: la ayahuasca... La empresa elabora con ella remedios para enfermedades psiquiátricas y cardiovasculares... la ayahuasca es ahora propiedad privada...” (E. Galeano).

Los antecedentes presentados en el apartado anterior expresan que la relación desarrollo y ambiente en América Latina está signada por reduccionismos economicistas por parte de los expertos de organismos regionales e internacionales, intereses lucrativos de empresarios y hasta de nuestros gobiernos, así como un reduccionismo temático en el campo de las ciencias biológicas⁵.

Las estrategias de desarrollo impulsadas en América Latina desde los organismos internacionales y regionales, así como las políticas de desarrollo aplicadas por los gobiernos nacionales, parecen reflejar más allá de nuevos conceptos (“desarrollo sostenible”), que el paradigma economicista y la mercantilización sigan predominando

5 Al respecto, cabe mencionar brevemente que en gran parte de la ecología los objetivos de estudio en las universidades han excluido las intervenciones humanas en los temas ambientales. Se ha insistido en que la ecología es una “ciencia” que estudia las relaciones de los seres vivos entre sí y su ambiente, excluyendo a los seres humanos y cualquier componente social. Las influencias de las acciones humanas sobre el ambiente fueron entendidas como interacciones que vienen desde fuera del sistema. Sin embargo, “el ambiente” consiste en una “totalidad organizada” constituida por diversidad de procesos, que se desarrollan tanto en la sociedad como en la naturaleza. (Fernández, 2006)

por encima de ideologías de izquierda o de derecha, de discursos progresistas que buscan la justicia social o de discursos ecologistas y ambientalistas. Hoy más que nunca debemos cuestionar y analizar las nociones que se manejan sobre desarrollo, pero sobre todo las concepciones sobre ambiente y naturaleza que subyacen en ella. Ambas nociones se encuentran interrelacionadas –como menciona Gudynas, existe una relación “dialéctica entre ellas– de manera tal que analizar conceptos de naturaleza nos conduce a considerar paradigmas de desarrollo y viceversa.

Comencemos por profundizar las distintas concepciones⁶ sobre “naturaleza” y sus fundamentos filosóficos y terminemos por presentar algunos “mitos sobre el desarrollo” –siguiendo el análisis de Sejenovich– que han influido notoriamente en América Latina.

La palabra “naturaleza” proviene del latín (natus, o sea nacer) y recibe dos acepciones: como propiedades de un objeto o ser y como “ambientes” que no son artificiales, con especies de flora y fauna. Bajo este último significado, la naturaleza ha sido considerada como el origen de la riqueza de un país, pero también como un medio “salvaje” y “peligroso”.

Las ideas predominantes en América Latina sobre naturaleza han estado influidas por las visiones europeas: junto a los conquistadores llegan las ideas sobre naturaleza propias de su cultura. Luego, durante la formación de las repúblicas, los políticos e intelectuales criollos de la región se forman con tales ideas. Distanciada del pensamiento medieval –que veía la naturaleza como un

6 Gudynas (2002. 19-57)..

ser vivo y a las personas como un componente más-; la idea de naturaleza del Renacimiento europeo (F. Bacon, R. Descartes, etc.) es marcadamente “antropocéntrica”, donde se distingue entre elementos vivos y no vivos, los cuales son objeto de manipulación. Dicha concepción antropológica de la naturaleza – según algunos autores– tiene sus raíces en la herencia occidental: la tradición judeo-cristiana y la cultura helénica. También es considerada una máquina y por tanto analizada en “sus piezas”. Era aquella que ofrecía recursos, pero a la vez se concebía como “incontrolable” y, por tanto, el ser humano debía conocerla para dominarla.

Así, desde el Renacimiento la diferencia entre el ser humano y su entorno se acentúa y el ser humano adquiere un rol por fuera de la naturaleza que pasa a ser apropiada y manipulada como condición y necesidad para alcanzar el “progreso” perpetuo. Los primeros economistas como Adam Smith y John Stuart Mill promueven las ventajas del progreso material y el dominio de la naturaleza. Pero también Comte, Hegel y Marx –a pesar de las diferencias ideológicas– mantuvieron el “progreso material” como idea predominante.

De esta forma, se expande “la misión” en América Latina de “civilizar” la naturaleza, para que ofrezca sus frutos y riquezas. Se busca ocupar espacios “salvajes”, tanto en la época de la conquista como al inicio de las repúblicas independientes. El avance de la colonización implica “suprimir a los indios” y poblar “el desierto”, imponiéndose así una visión utilitarista donde la naturaleza se constituye en “canasta de recursos”, desvinculados unos de otros. Lo importante es la eficiencia y productividad

(el valor mercantil) en la extracción de recursos y aprovecharlos desde las estrategias de desarrollo.

Entre los siglos XVIII y XIX, se difunde la idea de que el atraso de América Latina se debe a las trabas culturales y políticas, pero no a límites ambientales. Los indios y criollos eran considerados un obstáculo para el “uso” de la naturaleza, por ello se atraen inmigrantes europeos para “civilizar” a la población. En definitiva, conjuntamente con el trasplante de pueblos (Ribeiro, 1972), se trasplanta el concepto de naturaleza, reproduciendo, de esta forma, paisajes europeos en nuestros países.

En este contexto, aparecen ideas “conservacionistas” en América Latina procedentes de Europa que buscan más que proteger la naturaleza, conservar los recursos que sostienen la economía. Esta tendencia se difunde en varias áreas de la producción agrícola y ganadera. La naturaleza es “fragmentada”: hay una para el geólogo, otra para el productor agrícola, otra para el planificador de urbanizaciones, etc. No existe una visión holística de la naturaleza.

Paralelamente, surge la ecología como ciencia, pero como se mencionaba anteriormente también concibe la naturaleza como una máquina, con mecanismos y funcionamiento bajo “leyes” que el hombre no debe violar. Aunque desde la ecología, la naturaleza poseía unidad y dinámica interna. En 1935, aparece el concepto de “ecosistema”. Esta noción llegó a reemplazar la de naturaleza, con un carácter manipulativo más que relacional. El ecólogo es quien debe brindar información para intervenir en la naturaleza y conseguir

mejores éxitos. La ecología clásica introduce la idea de una naturaleza frágil, con un orden propio que se constituye en un marco conceptual para las propuestas de articulación entre conservación y desarrollo. Dicha perspectiva influyó fuertemente en el pensamiento cepalino de 1992.

A partir de la década de los 80, surge una perspectiva originada en la economía y que se extiende entre diferentes corrientes: desde liberales y neoliberales hasta en el keynesianismo. Todos conciben la naturaleza como una forma de “capital”. Esta perspectiva llega a América Latina y abarca a varios pensadores y a la CEPAL que en sus propuestas sobre “transformación productiva con equidad”, entiende el “desarrollo sostenible” como un equilibrio entre formas de capital y entre ellos menciona el “capital natural”. Esta postura propaga la racionalidad económica, el antropocentrismo, la manipulación y utilización de la naturaleza, donde su valor se restringe al uso e intercambio asignados por el ser humano. Todo se mercantiliza: la protección del ambiente es una forma de “inversión”, los ciclos ecológicos son “servicios” que ingresan al mercado, etc. Se imponen los criterios de eficiencia y beneficio económico y se desestiman los valores ecológicos, culturales o estéticos.

Como consecuencia de estas posturas, la naturaleza aparece fragmentada, pierde cohesión y unidad. Ella es desagregada en distintos componentes que son reconocidos en función de su valor económico y cada uno de esos componentes debe tener dueños; aparecen los derechos de propiedad sobre los ecosistemas (ríos y cursos de agua, patentes sobre microorganismos

y cultivos). El ser vivo pierde interés en relación con alguno de sus atributos genéticos comercializados, regulados por patentes y derechos de propiedad.

Las propuestas de desarrollo mencionadas como antecedentes en este artículo consideran el crecimiento económico como necesario para América Latina, y esto se observa tanto en las posturas de origen neoliberal como en las de izquierda (marxista o no marxista). Las diferencias entre paradigmas de desarrollo se encuentran en las finalidades y medios (rol del Estado, del mercado, etc.).

En todas existe una idolatría hacia el progreso y la visión mecanicista de la sociedad que siempre debe “avanzar”. El progreso material, la acumulación de capital y el aumento de bienes son “indicadores” de tal avance. Predomina, entonces, la “racionalidad instrumental”, donde los medios adquieren el lugar de los fines o metas. Se minimizan las restricciones ambientales al desarrollo; la naturaleza casi no aparece o si lo hace es en forma subsidiaria. La perspectiva frente al ambiente es marcadamente antropocéntrica: la naturaleza al servicio del hombre, por eso no posee valores propios ni derechos, se convierte en canasta de recursos, en una máquina, un sistema o forma de capital.

Actualmente, con el concepto de “desarrollo sostenible”, la naturaleza que se encontraba fuera del desarrollo ahora es explícitamente incorporada y deja atrás la oposición entre desarrollo y ambiente. Pero esta nueva vinculación sólo mantiene y refuerza la ideología del progreso. El “ambiente” (como sinónimo de

naturaleza) se convierte en una condición para el crecimiento económico.

La mercantilización del desarrollo y la naturaleza es el eje común en la mayoría de las propuestas predominantes en América Latina, donde la estrategia es pensada en función del mercado y el Estado se convierte en un simple medio. Mientras el objetivo sea el crecimiento económico, el mercado continuará siendo el protagonista. Todas las otras áreas, como salud y educación son analizadas y planificadas desde el mercado (“capital humano”, “gasto social”, “mercado laboral”). Pero el crecimiento económico no puede ser un fin en sí mismo, sino uno de los componentes en el desarrollo. Dicha ideología mercantilista está presente aún en las nuevas y más recientes visiones sobre la naturaleza. Es decir, en las últimas décadas han surgido conceptos que incorporan nuevos aspectos sobre la naturaleza (biodiversidad), revelan la preocupación por la extinción de la flora y la fauna y de los ecosistemas (“espacios silvestres”). No obstante, muchas de estas nuevas perspectivas han sido cooptadas por el mercado y el paradigma economicista del desarrollo. Es el caso de la “biodiversidad”⁷ que, si bien genera una imagen de unidad y enfatiza la particularidad de la diversidad, cae en una visión fragmentada del entorno natural, por lo cual puede ser manejada fácilmente por la concepción economicista.

7 Este concepto comprende tres tipos de elementos: a) las distintas especies de fauna, flora y microorganismos, b) la variabilidad genética que posee cada una de las especies y c) los ecosistemas, incluyendo las especies y los elementos físicos. Surge en 1988, y llegó a suplantarse el término naturaleza. Durante la Conferencia de Medio Ambiente y Desarrollo de 1992, se firmó un tratado internacional sobre “biodiversidad”. (Gudynas, 2002)

Por su parte, la corriente de científicos y militantes conservacionistas que detenta una visión de la naturaleza como “espacios silvestres” en América Latina, si bien ha fomentado una preocupación por la conservación de determinadas especies y por superar la connotación negativa de “salvaje” (término que proviene del latín “salvaticus” que refiere al bosque), propone como estrategia mantener intocadas determinadas áreas. La naturaleza aparece así como un espacio idílico, donde la cooperación y simbiosis entre seres vivos es propuesta como ejemplo para la humanidad. Surgen muchas organizaciones de conservación regionales e internacionales en Latinoamérica (WWF, Conservation International, etc.) que convierten en “problema” la presencia de indígenas y campesinos en los parques nacionales y “áreas protegidas”, pues no compatibilizan con su idea de “naturaleza” sin personas. Sin embargo, las áreas llamadas “silvestres” han sido históricamente el hogar de numerosos grupos indígenas en América Latina. Los bosques tropicales en Mesoamérica y la región Andina constituyeron el hábitat de extensas poblaciones indígenas desde tiempos prehispánicos. En la actualidad, ellas llegan a los 45 millones de personas.

Finalmente, cabe reseñar brevemente algunos de los “mitos del desarrollo”⁸ que más han influido en América Latina, a saber:

- “*La sociedad más desarrollada muestra la meta y el camino de las sociedades de menor grado de desarrollo*”. En su momento, Roma, España y Estados Unidos jugaron ese papel. Conjuntamente con este mito,

8 Sejenovich, s.d.

existe el concepto de “cerrar la brecha” como estrategia de desarrollo de los diferentes países, suponiendo que existe un único camino. Este mito se encuentra en crisis –entre varias razones– porque la imitación del modelo de consumo de energía de los Estados Unidos acabaría con el planeta. Pero además, no se puede aplicar un mismo patrón en zonas tan diversas cultural y políticamente.

- “*Existe una solidaridad entre crecimiento cuantitativo del producto bruto y la disposición de bienes por parte de la población, y entre esta disposición y el bienestar de esta*”. Sin embargo, se ha constatado que a pesar de alcanzar el crecimiento, no se ha logrado el bienestar, a causa de la alta concentración del ingreso. A su vez, los sectores que habían alcanzado cierto grado de satisfacción de sus necesidades básicas, no lograron mejorar su calidad de vida, debido al estrés de las ciudades, agresividad, pérdida de libertad, de participación, dificultades en el transporte, etc.
- “*La estrategia del desarrollo debe basarse en la máxima utilización de las ventajas comparativas que brinda el país*”. Este mito ha generado una explotación masiva de los elementos naturales que tienen ventajas de nivel internacional, desaprovechando así un inmenso potencial que podría satisfacer las necesidades básicas de la población; exportación al mercado mundial de los elementos naturales utilizables para obtener divisas que compren bienes para el consumo;

reacomodamiento de la economía a las condiciones exigidas por la máxima utilización del sector más ventajoso; y otras.

- “*El tamaño cada vez mayor de las fábricas permitirá obtener economías de escala y reducir los precios*”. Este mito llevó al gigantismo ingenieril con efectos negativos en contaminación, en obras de infraestructura y en proyectos agrarios.
- “*El proceso de urbanización es signo de progreso y su tendencia seguirá manteniéndose en el futuro*”. Queda demostrado el fracaso de este mito y de la reforma agraria, ante la profunda crisis ambiental que viven nuestras ciudades (San Pablo, México, Santiago).
- “*Los recursos son infinitos*”. Sobre este aspecto ya se ha hablado anteriormente.
- “*La tecnología es sólo un instrumento*”. Este mito desconoce que la tecnología lleva implícita la sociedad que la ha generado. Ella no es neutra. Por tanto, es necesario generar una estructura científica que nos permita una adecuada relación con la naturaleza.
- “*La realidad debe estudiarse y planificarse de acuerdo con los sectores que la integran*”. La planificación del desarrollo evidencia el sectorialismo que impide ver las interacciones y alcanzar una visión más global.

En definitiva, el desarrollo, el ambiente y la naturaleza en cuanto categorías, son creaciones sociales que responden a distintos momentos históricos. Ante la evidente crisis ambiental, social y económica que vive hoy no sólo América Latina sino el planeta todo, es necesario un mayor debate y discusión sobre estos temas hacia la formulación de alternativas de desarrollo donde el mercado y la racionalidad instrumental a su servicio pierdan protagonismo y se integre la dimensión ambiental en forma compleja, como más adelante se tratará. Como un aporte a esta discusión se expondrán brevemente dos casos que a pesar de las diferencias que puedan encontrarse en los contextos sociopolíticos, ejemplifican la permanencia del paradigma economicista en sus estrategias y políticas nacionales y regionales.

Costa Rica: desarrollo y medio ambiente en el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos

Costa Rica se encuentra inmersa, desde hace años, en el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y Centroamérica. Dicho tratado ha generado debates y cuestionamientos tanto desde el ámbito académico (donde las universidades públicas han desempeñado un importante papel), como desde distintas fuerzas sociales y políticas (sindicatos, movimientos populares, ambientalistas, estudiantiles, campesinos, etc.) de Costa Rica.

Y es que tanto el mencionado proceso de aprobación en Centroamérica, pasando por su estructura y alcance jurídicos, como los ejes centrales de su contenido, revelan una clara desigualdad entre las partes, donde la

subregión particulariza la situación de vulnerabilidad que vive la región latinoamericana, sobre todo por la deficiente calidad de sus democracias, frente a la hegemonía económico-militar de los Estados Unidos. Una hegemonía del modelo neoliberal que se viene manifestando desde las “reformas de ajustes estructurales” impuestas desde el Banco Mundial junto al Fondo Monetario Internacional y el proyecto del Área de Libre Comercio para las Américas, truncado recientemente por las naciones sudamericanas.

Cabe señalar, en primer término, que la subregión centroamericana no ha sabido o no ha podido actuar como bloque frente a los Estados Unidos, dejando ver así las limitaciones del SICA y del modelo de desarrollo que subyace en dicho esquema de integración. No es cometido de este trabajo analizar el proceso de integración centroamericano, pero alcanza con mencionar que no ha existido una postura o estrategia como bloque frente a los intereses político-comerciales de los Estados Unidos desde el TLC en Centroamérica. Por el contrario, cada país ha preferido buscar su ventaja particular repercutiendo así en las posibilidades y oportunidades del conjunto hacia un modelo de desarrollo alternativo. Pero, además, al interior de cada país no existió una convocatoria a la participación de todos los sectores afectados, ni canales o espacios para un verdadero debate nacional y público donde la ciudadanía pudiera informarse en profundidad y así pronunciarse en un tema tan importante. De esta forma, el TLC se impone desde Estados Unidos hacia las naciones centroamericanas y dentro de ellas se busca legitimar desde las cúpulas políticas (amparadas en un simulacro de la representatividad de la “democracia”)

hacia la sociedad, afectando, de esta manera a los sectores más vulnerables.

En segundo lugar, es preciso señalar que en el TLC subyace claramente un modelo de desarrollo neoliberal, donde la inserción en el mercado mundial se presenta como la panacea del desarrollo, de las “oportunidades” de la región para “superar la pobreza”. En este sentido, aunque dicho tratado es presentado como el establecimiento de una “zona de libre comercio” en Centroamérica, constituye un proyecto de verdadera reforma económica, social, política y jurídica que definirá el futuro de toda la subregión y, en particular, de la sociedad costarricense⁹. Se promueve la inserción en el mercado estadounidense en un contexto de profundas desigualdades entre las partes, en perjuicio de los países centroamericanos. Basta mencionar el alcance jurídico del TLC, el cual para los Estados Unidos consiste en un “acuerdo” de libre comercio que no supone superioridad de las disposiciones del TLC sobre sus leyes internas; mientras que para los países de Centroamérica, implica un “tratado” que adquiere superioridad sobre sus leyes nacionales. Porque en definitiva, el TLC no consiste en un tratado de “libre” comercio, ya que Estados Unidos –como señala el reconocido economista J. Stiglitz– utiliza medidas proteccionistas para bloquear las mercancías extranjeras. Como tampoco se restringe solamente al comercio de bienes y servicios estableciendo normas liberalizadoras para la importación y exportación, sino que impone reglas supranacionales en áreas claves para el desarrollo como

9 Mora Jiménez, Henry. (2004). “101 razones para oponerse al Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos”. *Heredia: ESEUNA*

la propiedad intelectual, el ambiente, la inversión, la agricultura, los temas laborales, las disputas judiciales, políticas públicas, el papel del Estado, lo cual afectará el tejido social de la nación. Las leyes nacionales se volverán obsoletas, otras serán reformadas o adaptadas a las condiciones del “libre comercio”. (Mora, 2004).

Por otra parte, los criterios para la reducción de aranceles buscan favorecer a determinados sectores (empresarios, importadores, exportadores, etc.) con mayor capacidad de presión y negociación, perjudicando de este modo a los pequeños productores agropecuarios. El TLC establece, pues, una serie de medidas para transformar la economía nacional siguiendo los criterios de la “competitividad”, sin considerar las necesidades, potencialidades y propuestas de los sectores estigmatizados como “no competitivos” para el mercado.

En definitiva, el modelo de desarrollo impulsado por el TLC se reduce a la inversión de capitales transnacionales (sobre todo financiero-especulativo) estadounidenses en la región centroamericana con total libertad de acción.

En tercer lugar, dentro de este paradigma economicista de “desarrollo” que propone el TLC, en el cual las otras dimensiones se convierten en subsidiarias a la economía, bloqueando toda posibilidad y autonomía para elaborar estrategias nacionales de desarrollo, importa analizar el tema ambiental¹⁰. Así pues, en el TLC se

10 López. Manuel (2004). El problema ambiental: Ahora resulta que la enfermedad cura. En: *Reflexiones en torno al Tratado de Libre Comercio. Razones para su rechazo*. Carlos Aguilar Sánchez (ed.). San José: Colección Universitaria, p. 121-127.

establecen normas sobre propiedad intelectual que tendrán un fuerte impacto sobre la naturaleza (patentes sobre especies de plantas y animales, microorganismos, etc.). Pero también sobre las costumbres y tradiciones de los campesinos y comunidades indígenas que serán afectados en su identidad debido a esta mercantilización de la naturaleza. Y es que existe un interés económico en la “biodiversidad” de la región mesoamericana (la cual representa el 7% del planeta), dado que representa un recurso estratégico para el “desarrollo tecnológico” en los campos de la biotecnología. Los bosques y las enormes reservas de agua en la región representan un *stock* de recursos importante para los Estados Unidos, que padece serios problemas ambientales. Además, Centroamérica constituye un corredor terrestre y marítimo para el comercio de bienes hacia el Norte. Este énfasis económico del TLC sobre lo ambiental, queda claramente explicitado cuando establece que “...las partes reconocen la importancia de promover el desarrollo sostenible junto con el fortalecimiento de las relaciones comerciales y de inversión”.

Dentro de esta mercantilización de la naturaleza que el TLC promueve, podemos identificar también su incidencia en los servicios públicos de Costa Rica relacionados con sus recursos naturales.

Es decir, por una parte se limita la capacidad de decisión y autonomía del Estado para regular la protección del ambiente en la prestación de servicios de seguros, telecomunicaciones, turismo, energía, educación, salud y suministro de agua, en función de los intereses comerciales. Y por otra, se establece entre las prioridades de cooperación

ambiental, “el desarrollo y promoción de bienes y servicios ambientales beneficiosos” (anexo 17.1, art. 3, inc. h), sin explicitar qué se entiende por “bienes y servicios ambientales”, aunque es claramente proclive a la privatización del suministro del agua y otros “servicios ambientales”. A la vez prohíbe establecer restricciones o condiciones a favor del país, pero contrarias a los inversionistas, lo cual obliga a mantener leyes que deterioran el ambiente (Ley de Hidrocarburos, Ley de Generación Privada de Electricidad, etc.). Resulta difuso y ambiguo en algunas regulaciones que podrían ser perjudiciales para el ambiente: “expropiaciones indirectas”, “actos regulatorios no discriminatorios”, etc. El TLC permite a las partes “consultar dentro de la OMC sobre los acuerdos ambientales multilaterales” ya firmados por Costa Rica. A esta ambigüedad, se le suma que los Estados Unidos no se han adherido al Convenio de Kyoto o el de Biodiversidad, que constituyen instancias fundamentales respecto al medio ambiente en el nivel mundial. Pero además, en el marco de esta regulación ambiental confusa y ambigua, no se incluyen a los sectores vinculados directamente con los territorios que despiertan tanto interés y preocupación (comunidades campesinas, indígenas, pequeños productores, etc.), para la definición de estrategias de protección de la naturaleza.

Finalmente, aunque el TLC establece la creación de un “Consejo de Asuntos Ambientales”, no existe, dentro de sus funciones, la de examinar los impactos de las actividades comerciales sobre el ambiente, ni modificarlas en caso de que representen una explotación de la naturaleza. Por otra parte, debilita la jurisdicción de

los ministros de medio ambiente y prioriza a los de comercio. Ello viene a profundizar aún más los efectos del proceso de ajuste estructural del Estado costarricense, cuya capacidad de gestión en materia de sustentabilidad ambiental y social ha quedado debilitada: el Ministerio de Ambiente y Energía de Costa Rica carece de presupuesto y personal capacitado, desarrollando así una política acentuadamente descoordinada con el resto de los ministerios nacionales. Esto contribuye al tratamiento fragmentario del ambiente. Este tratamiento de la naturaleza en Costa Rica se profundiza a partir de las transformaciones económicas de la década de los 80 y produce fuertes impactos socioambientales. Por ejemplo, el uso excesivo de agroquímicos, la amenaza de los acuíferos, el empobrecimiento de los campesinos y su migración a la ciudad, la pérdida de biodiversidad a causa de los monocultivos, la permanente amenaza ambiental en varias comunidades debido al excesivo y desequilibrado desarrollo turístico, etc.

Conflicto en el MERCOSUR por el medio ambiente: Argentina versus Uruguay

“La celulosa se ha convertido en algo así como una causa patriótica, y defender la naturaleza no despierta entusiasmo... palabras como ecologista y ambientalista, se están convirtiendo en insultos... Más vale morir de contaminación que de hambre... los desocupados creen que no hay más remedio que elegir entre dos calamidades, y los vendedores de ilusiones desembarcan ofreciendo miles y miles de empleos...” (E. Galeano).

A lo largo del 2006, se generó entre países vecinos mercosurianos (Argentina y Uruguay) una serie de confrontaciones,

manifestaciones públicas de cancilleres respectivos y, sobre todo, movilizaciones populares (cortes de ruta por parte de “piqueteros” de Gualaguaychú, Entre Ríos –provincia argentina limítrofe con Uruguay–), hasta adquirir el carácter de conflicto internacional y requerir la intervención de la Corte Internacional de Justicia de La Haya. La causa del conflicto consiste en la instalación de dos plantas procesadoras de celulosa por parte de la empresa española ENCE y la finlandesa Botnia, en Fray Bentos, departamento de Río Negro a orillas del Río Uruguay, límite natural entre ambos países cuya jurisdicción comparten y el impacto ambiental que se ocasionaría –según estudios realizados en el nivel nacional (Universidad de la República– Uruguay) –en dicho río y su entorno.

Los reiterados cortes de ruta en el puente Fray Bentos –Puerto Unzué y en el de Paysandú– Colón, por parte de “piqueteros” ambientalistas argentinos han generado malestar y preocupación en el gobierno uruguayo, dado que han afectado la libre circulación de personas, la actividad comercial y el turismo de ese país. A su vez, las acusaciones hacia el gobierno uruguayo por parte del canciller argentino sobre las “violaciones del Tratado del Río Uruguay”, profundizaron las tensiones entre ambos países. La crispación diplomática y las medidas directas por parte de grupos ambientalistas y vecinos del lugar, hicieron derivar el conflicto hasta la Corte Internacional de La Haya con el conocido dictamen a favor de Uruguay.

No obstante, más allá de la conquista uruguaya y de la derrota argentina –teñidos de contenidos nacionalistas y

rivalidades históricas–, el tratamiento del propio conflicto como su causa revelan importantes aspectos relacionados con el desarrollo y el ambiente.

En primer lugar, cabe mencionar que el conflicto expresa las limitaciones del proceso de integración mercosuriano, en tanto no existe un marco regulatorio en temas ambientales que comprenda toda el área y permita resolver este tipo de conflictos entre sus miembros. Pero lo que se considera más grave, es la ausencia de una estrategia de desarrollo donde se incorpore adecuadamente la dimensión ambiental (temas como el desarrollo forestal, la preservación del agua, las especies animales y plantas, etc.). Esta ausencia parece ser consecuencia de las características del esquema de integración MERCOSUR centrado en el valor del mercado, el cual surge como acuerdos comerciales entre sus socios mayores (Argentina y Brasil) y como respuesta al contexto de globalización y competitividad comercial que se profundiza en la década de los 90. Desde entonces, si bien se han producido ciertos avances en materia comercial –al negociar como “bloque” frente a la Unión Europea por ejemplo–, las ventajas no se reparten en forma equitativa, resultando perjudicados los socios menores (Uruguay y Paraguay). No existió en sus inicios ni a lo largo del proceso de su conformación –o al menos sólo en forma precaria y débil– la necesaria participación ciudadana en la formulación de estrategias de desarrollo para la región sudamericana. En este sentido, cabe señalar que en este conflicto entre Argentina y Uruguay, más allá de los intereses reales poco claros y de su impacto en la economía uruguaya, las manifestaciones

de “piqueteros” provocaron en el resto de la ciudadanía tanto en la Argentina como en el propio Uruguay, que el tema ambiental adquiriera notoriedad pública y dejará traslucir la falta de información del conjunto de la sociedad uruguaya sobre los impactos de tales plantas de celulosa. Ello no va en desmedro de la labor de las ONGs ambientalistas en Uruguay, pero su papel parecería fragmentar el tratamiento del tema ambiental en el conjunto de la sociedad y en la región.

En segundo lugar, importa analizar el hecho de la instalación –ahora legitimada internacionalmente, con intervención de instancias jurídicas en La Haya e informes técnicos del Banco Mundial– por parte de empresas transnacionales europeas, de las plantas de celulosa en Uruguay y su impacto ambiental en el contexto socioeconómico que rodea todo este proceso. Es decir, el interés por parte del gobierno uruguayo de esta “inversión” de capitales europeos, revela que el modelo de desarrollo actual no parece demasiado diferente a los anteriores –a pesar de los cambios político-ideológicos que ha vivido el país– pues no existe una integración adecuada de la dimensión ambiental. No obstante, cabe mencionar que tal acogida de “capital europeo” se produce en medio de la peor crisis socioeconómica del país en toda su historia, heredada de los gobiernos anteriores: alto índice de desempleo, la más importante migración de su población joven desde la época de la dictadura; casi el 40% de su población total por debajo de la línea de pobreza; escandalosos índices de pobreza infantil (en Montevideo llegó casi al 60%, según datos estadísticos de la Intendencia) y aparición de mortalidad

infantil por desnutrición en algunas regiones del país (departamento de Artigas); exclusión y desigualdad social crecientes; por mencionar algunos indicadores. Sin duda, este contexto aparece como un fuerte condicionante, pero ello no debería atenuar la importancia del tema ambiental en las estrategias y políticas de desarrollo.

Ahora bien, el problema de las industrias contaminantes no es nuevo ni exclusivo de Uruguay. Por su parte, Argentina posee en su territorio varias instalaciones industriales contaminantes al igual que el resto de los países del MERCOSUR. En este sentido, si bien es cierto que el esquema actual de integración del MERCOSUR no le ofrece a los países pequeños el espacio y las oportunidades necesarias para su desarrollo más que una competencia feroz y una cadena de litigios, el tema ambiental debería formar parte de estrategias de desarrollo en común más allá de las zonas fronterizas, que le permitiera a cada país superar sus niveles de pobreza y desigualdad social consecuencia de la aplicación del modelo de desarrollo neoliberal durante las posdictaduras.

En tercer lugar, importa mencionar algunos de los impactos que –según los estudios realizados por la Facultad de Ciencias (Universidad de la República) en el presente año incorporando resultados de investigaciones de nivel mundial– generan las plantas de celulosa y del modelo forestal asociado a ellas. Desde estos estudios, se plantea que un cambio en el uso del suelo modifica la capacidad de los ecosistemas para producir bienes y servicios. La pasta de celulosa que se extrae de los árboles requiere de unas 300.000 hectáreas

forestadas al año. Sin embargo, el área potencialmente forestable en Uruguay apenas llega a un 44% de esa cantidad, dado que la deforestación disminuye el rendimiento hidrológico del suelo, afecta ríos y arroyos. Pero además, se señala que generaría efectos negativos sobre la biota y ecosistemas acuáticos, retardando así la maduración sexual de los peces. Por su parte, varias organizaciones ambientalistas nacionales e internacionales han denunciado a las empresas involucradas por el efecto contaminante de esta actividad industrial.

Finalmente, en este caso, el ambiente ha convocado la atención del sistema político, de las autoridades jurídicas nacionales e internacionales, de científicos, de movimientos ambientalistas nacionales e internacionales y de la opinión pública, a partir de intereses económicos por parte de las empresas europeas ENCE y Botnia en el contexto de la expansión de empresas transnacionales, propio de la globalización. Todo el proceso y la forma de su resolución reflejan que el tema ambiental no ha sido lo suficientemente integrado en la agenda nacional (ni regional mercosuriana) de desarrollo, e incluso puede llegar a ser concebido como un obstáculo para la actividad económico-industrial. Por otra parte, no es la primera vez ni será la última en que empresas europeas o estadounidenses busquen trasladar industrias contaminantes de sus países hacia América Latina, donde las restricciones ambientales en ausencia de marcos regulatorios en la materia o con estándares inferiores de contaminación, no les impidan alcanzar sus objetivos económicos.

A modo de conclusión: aportes teóricos para un modelo alternativo de desarrollo

En esta última parte y como un aporte a la construcción de un modelo alternativo de desarrollo para la región, se expondrán algunas corrientes de pensamiento que cuestionan el paradigma de desarrollo economicista, sustento del proyecto civilizatorio de la modernidad europea y que han estado subyacentes durante todo el análisis realizado.

A lo largo del trabajo, ha quedado reflejado que nuestra región no escapa a la “crisis ambiental” expandida en todo el mundo y cuyo origen se encuentra en el llamado Primer Mundo o mundo “industrializado”. Dicha crisis no es sólo ambiental, sino una crisis del pensamiento occidental, cuya racionalidad científica e instrumental produjo este mundo como “un orden cosificado y fragmentado”, a partir del dominio y control de la naturaleza. Es decir, la racionalidad teórica e instrumental construye y destruye el mundo. Por tanto, es necesario hoy más que nunca repensar el ser del mundo complejo, entender sus formas de complejización, para desde allí abrir nuevas vías del saber hacia la reconstrucción y reapropiación del mundo¹¹. Desde la complejidad ambiental que nos propone E. Leff, es posible deconstruir y reconstruir el pensamiento, descubrir los errores de la historia en las certidumbres sobre el mundo con falsos fundamentos, conocer el ser de la complejidad que fue olvidado con la división entre ser y ente (Platón), sujeto y objeto (Descartes), para aprehender

el mundo cosificándolo, objetivándolo, homogeneizándolo. La idea monoteísta cristiana fue trasladada al campo del conocimiento como un logos rector del mundo, abriendo de esta manera un proyecto unificador desde la idea de una razón ordenadora y dominadora. Desde allí se expande una ciencia económica basada en un ideal mecanicista, en las leyes ciegas del mercado, que han determinado la economización del mundo y el predominio de la razón instrumental sobre la naturaleza y la cultura. La complejidad ambiental permite una nueva reflexión sobre la naturaleza del ser, del saber y del conocer, sobre la hibridación de conocimientos en la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad, el diálogo entre saberes y la inserción de la subjetividad y de los valores en las estrategias vinculadas con la naturaleza. Desde la complejidad ambiental, el mundo se libera del “logocentrismo” y abre las potencialidades de la naturaleza y la construcción de utopías desde la fecundidad de la otredad. En este sentido, la complejidad manifiesta la imposibilidad de la unidad, pues el signo es la diferencia, lo cual supone una reconstitución de las identidades, que se aparten de lo idéntico para forjar lo inédito. Se promueven, así, las identidades híbridas e identificaciones solidarias en la diferencia. Y se propone, al fin, una “racionalidad ambiental” que integre los potenciales de la naturaleza, los valores humanos y las identidades culturales en prácticas productivas sustentables capaces de construir un nuevo orden social.

En la búsqueda por romper con la racionalidad instrumental que coloca al ser humano por encima de la naturaleza, han surgido enfoques alternativos que buscan

11 Leff, Enrique *et al.* (2000). *La complejidad ambiental*. México: siglo XXI.

una relación dialógica y armoniosa con la naturaleza (ecoteologías como L. Boff y diversas cosmovisiones indígenas). Aparecen corrientes de pensamiento que se inspiran en las concepciones indígenas y campesinas basadas en la pertenencia y empatía con el ambiente donde el ser humano vuelve a ser parte de la naturaleza, rompiendo así con la dualidad occidental. En este sentido, cabe destacar que existe una tradición indígena que supera tanto el antropocentrismo como el biocentrismo. Se trata de los guaraníes presentes actualmente en el sur de Bolivia, Brasil, Paraguay y el norte de Argentina. Ellos parten de un concepto del “sí-mismo” (persona) y del ambiente donde uno contiene al otro. No existe separación pues no se la reconoce. La autodefinición de la persona requiere un ambiente.

Lo expuesto hasta el momento no desecha las posibilidades de alternativa que ofrece el concepto de “desarrollo sostenible”, pero todo depende de su contenido. Una forma de entenderlo extiende el concepto de “capital” a la naturaleza y promueve el concepto de “capital natural”. Para esta corriente, la sostenibilidad implica mantener constante el capital total, sumándose el capital natural con las acciones humanas. A esta perspectiva se la denomina como “sostenibilidad débil”, al aceptar la sustitución de diferentes formas del capital. Una segunda corriente –de “sostenibilidad fuerte”–, no acepta tal sustitución entre formas de capital, propone mantener el capital natural, el cual se convierte en un objetivo en sí mismo del desarrollo sostenible. Se reconoce que existe un *stock* de ese tipo de capital que debe ser protegido. Una tercera tendencia –de “sostenibilidad superfuerte”– cuestiona el uso del concepto “capital” sobre la

naturaleza. En ella, el ambiente es valorado desde múltiples perspectivas, que deben tener un campo político de argumentación y se apuesta a la preservación de la naturaleza al reconocerle valores propios. (Gudynas, 2002) Queda claro que las predominantes en la actualidad son las primeras dos concepciones de “sostenibilidad”.

En síntesis, estos aportes teóricos y corrientes de pensamiento permiten concebir un modelo de desarrollo alternativo al actual, donde la relación con la naturaleza no esté signada por el valor económico y se atienda a las necesidades básicas de los seres humanos sin perjudicar los derechos de la naturaleza. Un modelo donde se conciba el ambiente como totalidad que supone la diversidad, pues valora y respeta las diferencias identitarias.

Bibliografía

- Comisión de Desarrollo y Medio Ambiente de América Latina y el Caribe (1989). *Nuestra propia agenda*. Nueva York, Washington, Santiago de Chile: PNUD-BID.
- Boff L. *et al.* (1998). *Filosofía del Ambiente*. Heredia: EUNA.
- Gudynas, E. (2002). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible en América Latina*, San José: EUNED
- Leff, E. *et al.* (2000). *La complejidad ambiental*. México: Siglo XXI.
- López, M. (2004). El problema ambiental: Ahora resulta que la enfermedad cura. En: *Reflexiones en torno al Tratado de Libre Comercio. Razones para su rechazo*. Carlos Aguilar Sánchez (ed.). San José: Colección Universitaria.

Mora, A. (2005). *La filosofía latinoamericana. Introducción histórica*. San José: EUNED.

Mora Jiménez, H. (2004). 101 razones para oponerse al Tratado de Libre

Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos. *Heredia: ESEUNA*.
Sejenovich, H. (s.f.). La viabilidad del desarrollo sustentable en América Latina y el Caribe.

Puerto Rico: pueblo en vilo, 1898-2004*

Ivette Pérez Vega
Facultad de Humanidades
Universidad de Puerto Rico

Resumen

En este artículo se plantea la interrogante sobre el futuro de Puerto Rico como estado libre asociado de Estados Unidos y el debate en el país sobre este tema desde 1917.

Palabras claves: Puerto Rico, dependencia de Estados Unidos, república asociada, colonialismo

Abstract

In this article, the author puts the question about the future of Puerto Rico under the questions of free associated state of USA, as well as the debate in Puerto Rico on this topic from 1917.

Keywords: Puerto Rico, dependence on USA, associated republic, colonialism

“**Y**en los momentos más graves nuestras decisiones vacilan en un ir y venir sin reposo buscando su acomodo. Nuestras rebeldías son momentáneas; nuestra docilidad permanente.”¹

El interés de escribir sobre el estatus de Puerto Rico surgió al encontrar un documento sobre una entrevista de Roberto H. Todd, líder del Partido Republicano Puertorriqueño, favorecedor de la estadidad para Puerto Rico, al prominente congresista (N. Y.) Senador Elihu Root, en

Washington en 1912. Todd ofreció información valiosa a Estados Unidos (E.U.) sobre Puerto Rico, situación que facilitó la invasión que había culminado en la toma de la isla como botín de guerra por esa nación en 1898.² Me reveló el documento que la posición tomada por E. U. desde entonces hasta el presente sobre Puerto Rico (P. R.) no ha cambiado fundamentalmente. Las palabras de Root son tan contundentes al decirnos que el Congreso nunca le daría la estadidad a Puerto Rico y que la isla debería ser, algún día, “una república con un protectorado americano”.

Las palabras del gobernador de la isla, George W. Davis, al Presidente Mckinley

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Estudios latinoamericanos, IDELA (Universidad Nacional), Universidad La Serena (Chile), San José, Costa Rica, 9-12 de noviembre de 2004.

en 1899 son muy reveladoras al respecto: “Puerto Rico, diferente a otras repúblicas, nunca ha sido, no es, y probablemente nunca será independiente. Es ahora una posesión de E.U. y así continuará hasta que el Congreso decida otro estatus que pueda concederle, lo que estará en control del Congreso.”³

La isla no es un territorio tan importante para Estados Unidos, ni nuestro estatus es un “issue” de tanta prioridad para el Congreso. Pero, debido a la situación política en que ha estado nuestro país en este año, E. U. se vio obligado a abandonar en su totalidad su principal lugar de entrenamiento militar (Isla de Vieques) por la oposición del pueblo de Vieques y de P. R., y decidió también clausurar su más importante y última base militar (Roosevelt Roads) en el país. Tal parece que quiere deshacerse de P. R. porque ha perdido su utilidad inmediata para ellos: la militar. Con la desaparición de sus principales intereses en la isla, Puerto Rico no es de interés para esa nación.

E. U. a través de un siglo nunca ha tenido la intención de hacer a P. R. un estado de la Unión o darle la soberanía plena o la independencia. Por tanto, cuando lo crea oportuno, le otorgará el estatus de una “república con un protectorado” norteamericano, es decir, una “república asociada” a E. U., según expresó Root hace 92 años; E. U. nunca había estado dispuesto ni quería desprenderse de Puerto Rico, pero ahora, pienso que el estatus de una república asociada se nos conferirá más pronto de lo que el pueblo cree.

En 1912, P. R. dependía prácticamente en su totalidad de las decisiones de la

metrópoli o de sus representantes en la isla; gobierno que en la realidad no ha cambiado grandemente, con la excepción de obtener la ciudadanía norteamericana en 1917, concedida para su conveniencia, para justificar la utilización de los puertorriqueños como soldados en la Primera Guerra Mundial. De esta forma, los puertorriqueños, complacidos con su nueva ciudadanía, participarían en la defensa de E. U. y así se sentirían parte de esa gran nación. Ese fue el paso utópico que acercó e “integró” a los puertorriqueños a E. U. El pueblo de Puerto Rico creyó que era parte del coloso del Norte, no sabía que sólo le pertenecía.

Por otra parte, Root consideraba, igual que otros congresistas, a los puertorriqueños incapaces de gobernarse a sí mismos bajo la nueva política norteamericana,⁴ ya que la Constitución no aplicaba a los territorios porque estaban sujetos a la soberanía plena del Congreso sin otra limitación legal que la dispuesta en el tratado de cesión.⁵ Una de las principales razones para tal oposición era por prejuicios raciales, lo que daba lugar a la negativa de una posible estadidad para P. R., oposición que todavía prevalece en el Congreso.⁶

Afirma el artículo IX del Tratado de Paz de 1898, en el que España cede P. R. a E. U.: “los derechos civiles y el estatus político de los habitantes de los territorios estarán determinados por el Congreso”.⁷ Como países soberanos, el poder que tuvo España para ceder su colonia, lo tiene E. U. de cederlo a otro país sin consultar al pueblo, porque tiene poderes plenarios sobre la isla. Este, interpretado con lo que dispone la Constitución de E. U. (art. IV, 3) sobre

los territorios, y la del Tribunal Supremo Federal en 1907: El Congreso tiene el poder de disponer y establecer todas las reglas necesarias para sus territorios como cualquier propiedad perteneciente a los E. U.; “tiene toda la autoridad legislativa sobre el pueblo de los territorios y de sus departamentos”,⁸ revelando así el poder soberano del Congreso sobre Puerto Rico, con el poder de cualquier decisión sobre sus derechos civiles, como también sobre su ciudadanía, estatus político y economía.

Desde 1901-22, la Corte Suprema de E. U. (Casos Insulares) reconoció que “el Congreso tenía una autoridad más amplia sobre P. R. que sobre cualquier otro estado al no estar incorporado.”⁹ Los puertorriqueños estaban muy preocupados de que estando la isla a merced de esa nación, el Congreso tuviera el poder de determinar su destino. Confirmándolo así el Juez Fuller de la Corte Suprema: “El Congreso tiene el poder de mantener a P. R. como un territorio no incorporado en un estado de ambigüedad por un período indefinido.” Y en ese estado de ambigüedad quedó P. R. “El Tribunal Supremo ha resuelto repetidas veces que E. U. como nación soberana tiene poder inherente para adquirir y gobernar territorios y disponer de ellos. Los territorios son de entera creación del Congreso y los tribunales del territorio ejercen su poder mediante la autoridad que les confiere el Congreso.”¹⁰

Esta ambigüedad de los puertorriqueños y de sus líderes políticos en al no saber cuál estatus desean para P. R. está aún presente en el país. La ambigüedad como la indecisión son típicas del colonizado.¹¹ Ese sentir del puertorriqueño de querer una

independencia con la ciudadanía norteamericana perdura en la psiquis del pueblo. Quizás por eso es que la gran mayoría de los independentistas hoy día desean conservar la ciudadanía norteamericana. La ambigüedad también se reflejaba entre los líderes políticos favorecedores de la estadidad al declarar que si E. U. no otorgaba la estadidad sí querían la independencia. De manera similar lo han manifestado en el presente líderes del movimiento que favorecen la estadidad. Ya que casi la mitad de la población ha demostrado su preferencia por la estadidad, el Congreso se está viendo comprometido a decidir el estatus del país.

Desde antes de 1912, se ha estado oyendo la eterna queja entre los puertorriqueños de que la ciudadanía norteamericana fue de “segunda clase”. El puertorriqueño no tiene los mismos derechos políticos y económicos que el norteamericano en Estados Unidos: no puede votar por el presidente de E. U., no tiene voto en el Congreso y sólo tiene un representante, el Comisionado Residente. Aunque muchos la consideren de “segunda”, la mayoría del pueblo desea continuar portando el pasaporte norteamericano, aun si E. U. le diera la independencia a P. R.

El Congreso al aprobar la Ley Jones, en 1917, afirmó y lo confirmó la Corte Suprema Federal que la ciudadanía no significó “la incorporación de P. R. a la Unión en calidad de territorio”; “la incorporación no se presume sin una expresa declaración; ha sido siempre un paso importante para lograr la estadidad.”¹² Nos damos cuenta de que la política norteamericana desde 1900 no varió. Desde entonces, E. U. no

ha estado dispuesto a permitir ni la separación de P. R. de éste, ni su ingreso como estado a la Unión. Ha sido una “política ad hoc a los problemas, de orientación pragmática, carente de orientación o plan, de la que arranca en buena parte la ambivalencia y confusión puertorriqueña en cuanto a su destino de pueblo”.¹³

La polémica situación de Puerto Rico sobre el estatus colonial ha trascendido al plano internacional en la ONU. Aunque E.U. declaró en 1953 ante la ONU que P.R. no era colonia (luego de establecido el Estado Libre Asociado), y aceptado por dicha organización, todos los años los partidos políticos de la isla protestan sobre su estado colonial en ese foro mundial ante el Comité de Descolonización. Este ha reinstalado el caso de P. R. de forma tácita en la lista de las colonias. “La creación del ELA no significó la intención del Congreso de modificar el estatus territorial de la misma.”¹⁴

Mientras la opresión “tácita” norteamericana continúe indiferente por el pueblo y los problemas social y económico en la isla se resuelvan, la relación política existente con Estados Unidos permanecerá en un segundo plano para los puertorriqueños. Para muchos políticos no hay prisa en resolverla porque todavía creen que: “Puerto Rico ocupa una relación con los E. U. sin paralelo en nuestra historia.”¹⁵ Tal parece que P. R. ha podido mantener esa relación tan especial y mantener ese statu quo, logrando así congelar el estatus, hasta el presente, de Estado Libre Asociado. Ese ha sido el mayor triunfo del ELA.

Cuánto le importe al pueblo puertorriqueño ser un país independiente sin ataduras con

los norteamericanos o ser parte total de esa nación como un estado no está todavía de forma urgente en la agenda norteamericana. El precio de ambos estatus es alto en lo económico, sociocultural y en lo político tanto para P.R. como para E.U. Por otra parte, para un pueblo democrático como es P.R., será difícil continuar con el estatus del ELA, sin representación en el Congreso y sin poderes para resolver sus problemas económicos y sociales. Pero, con la ambigüedad del pueblo puertorriqueño y la actitud del Congreso, la solución del estatus podría ser pospuesta indefinidamente. Mientras Estados Unidos no presente a P. R. un cuadro claro de su real intención con la isla, el estatus no se resolverá.

El ELA tiene la “necesidad de eliminar de nuestra asociación con E. U. todo vestigio –sea real o aparente– de colonialismo. Es interesante recordar que desde el establecimiento del ELA en 1952, las decisiones del Supremo Federal han demostrado que la Corte veía dicho estatus como uno de gobierno propio - un self government.”¹⁶ Sin embargo, últimamente, hemos observado como hecho notorio que el Congreso ha reconocido casi expresamente el carácter colonial de la condición política de P. R. al plantearse la exclusión o eventual eliminación de la condición actual del territorio (Estado Libre Asociado o “Commonwealth”) como alternativa descolonizadora. Así lo demostró cuando el Congreso consideró la definición del ELA en el Proyecto Young como un estatus colonial, al presentarse como fórmula descolonizadora para el plebiscito en P. R. en 1998. ¿Demuestra el hecho su intención de imponerle a Puerto Rico una independencia asociada a los E. U.?

Puerto Rico continúa siendo un territorio no incorporado a esa nación, sometido a los poderes plenos de ésta por más de cien años, y la Constitución Federal no se extiende a P. R. por ser un territorio. Según lo determinaron las Cortes Federales, sólo la Carta de Derechos establece que: “Estamos ante la realidad en que la voluntad del Congreso prevalece por encima de nuestra Constitución y cualquiera otra interpretación en contrario de este Foro judicial.”¹⁷ Si el estatus del Estado Libre Asociado es territorial,¹⁸ es colonial, como lo ha reconocido el Congreso en 1998. Y según plantearon los congresistas en el Proyecto Young, el ELA no contiene un pacto bilateral o convenio inalterable dentro de la unión permanente con E. U.¹⁹ Si el ELA es considerado por el Congreso un estado transitorio, entonces la unión de P. R. con E. U. no es permanente, y su durabilidad sólo podría ser determinada por el Congreso. “La fórmula del ELA como una “solución final” se torna más insípida, obsoleta e improductiva.”²⁰

Expresó el Tribunal Supremo Federal: “Los territorios son gobernados por leyes estatutarias del Congreso, unilateralmente enmendadas y revocadas sólo por el Congreso”. “El Congreso, el cual tiene el poder bajo la Cláusula Territorial de la Constitución para hacer todas las Reglas o Reglamentos necesarios con respecto al territorio perteneciente a E. U., puede tratar a P. R. de manera distinta a los estados siempre que exista **una base racional** para su acción.”²¹ El Congreso tiene el poder absoluto de concederle la independencia o una “república asociada” a P. R. sin ninguna consulta al pueblo puertorriqueño. ¿Tiene Estados Unidos otra razón

válida para querer desprenderse en parte de P. R. y darle una “república” asociada? Seguramente.²² Puerto Rico le cuesta al Tesoro Federal más de \$14 billones por año, lo que puede ser una razón de gran peso para el gobierno norteamericano de considerar dicho estatus.²³ El presupuesto de P.R. es de \$21 billones.

¿Es la posición estratégica de Puerto Rico en el Caribe todavía tan importante y necesaria para Estados Unidos luego de la Guerra Fría? No lo creo. La importancia militar pasada que tuvo Puerto Rico para Estados Unidos ya no existe. Quizás, sólo le interesaría por los soldados que puede reclutar para la guerra o como puerto de transbordo entre Latinoamérica y Europa. Pero eso sólo lo decidirá Estados Unidos según sus intereses.

No puede el pueblo puertorriqueño olvidar que E. U. controla el país en todos sus aspectos: “el problema primario (como en los demás órdenes de la vida puertorriqueña) es que el gobierno federal ejerce en P. R. sus vastos poderes, sin los puertorriqueños por medio de sus votos, en la aprobación de las leyes pertinentes y en la elección o nombramiento de los funcionarios encargados de ponerlas en vigor. Estados Unidos ejerce sus poderes conforme con sus necesidades y objetivos y sin tomar en cuenta la enorme densidad poblacional y la débil economía de Puerto Rico.”²⁴

¿Podrá Puerto Rico bajo el estatus de Estado Libre Asociado conseguir un acuerdo aceptable con Estados Unidos que no constituya una anexión colonial y así mantenerse como fórmula descolonizadora en un futuro plebiscito? Ante este panorama

político, hoy día el estatus sí está en issue en la isla. Difícilmente pueda prevalecer en un futuro un ELA “casi soberano”; sí sería factible una “libre asociación” a E. U. o una independencia asociada como la han propuesto estadolibristas.²⁵ Ante la problemática del Partido Popular de la definición del estatus de ELA como una “república asociada” a esa nación, los líderes que apoyan dicho estatus tendrán que expresar qué clase de ciudadanía (norteamericana o puertorriqueña o ambas) quieren para el pueblo y buscar una definición del estatus que esté cónsono no sólo con el derecho internacional y el norteamericano, sino con el pueblo de P. R.

Si P. R. se convierte en una “república asociada” a E. U. o en una independiente y soberana, entonces la ciudadanía norteamericana sería derogada o revocada del país y quedaría P. R. con su ciudadanía puertorriqueña que siempre ha tenido. Los puertorriqueños tienen ciudadanía dual, la de Puerto Rico y la de Estados Unidos.²⁶

Ahora, después de más de un siglo, temerosa está todavía la mayoría del pueblo de que el Congreso podría despojarlos de su estatus y su ciudadanía norteamericana si se le confiere a P. R. el estatus de una “república asociada” o el de una independiente y soberana.²⁷ ¿Habría la posibilidad de que P. R. como “república asociada” a E. U. tenga ciudadanía dual? ¿Permitiría E. U. una relación con P. R. como “república asociada” cuando la mayoría de sus habitantes tuviese ciudadanía estadounidense? Solamente el Congreso tiene la autoridad para responder esas preguntas. Conceder una categoría de república asociada representa grandes problemas para E. U. ya que una gran parte de

la población de Puerto Rico, por el miedo a una independencia, se iría a vivir a ese país.

Puerto Rico, que aparentemente se dirige hacia su descolonización bajo la dirección del gobierno local (ELA)²⁸ y grupos políticos, tendrá que decidir su fórmula descolonizadora, como también lo tendrá que hacer finalmente en el futuro el Congreso. Ante la compleja situación que confrontan tanto P. R. como E. U., se demuestra que hay una urgente necesidad de revisar las relaciones existentes entre la isla y la metrópoli, y una determinación del estatus por el Congreso. Este ofrecerá, a su conveniencia, una solución “para ponerle fin al sistema colonial en Puerto Rico, para darle una base moral, profundamente respetable a la relación entre Estados Unidos y Puerto Rico”.²⁹ Se trata del reconocimiento, finalmente, de la personalidad jurídica de Puerto Rico por esa nación.

Notas y bibliografía

- 1 Antonio S. Pedreira, *Insularismo*. San Juan, Biblioteca de Autores Puertorriqueños, 1950.
- 2 Colección Roberto H. Todd, *Universidad del Sagrado Corazón*, San Juan, P. R. Doc. 1-017:2, 1912.
- 3 Angel Rivero, *Crónica de la Guerra Hispanoamericana en P.R.*, San Juan, Sucesiones de Rivadeneira, S.A., 1922.
- 4 Informe anual del Gobernador de Puerto Rico al Presidente William M. McKinley, sometido el 13 de octubre de 1899: Report of Brig. Gen. George W. Davis, *Civil Affairs of Puerto Rico*, 1899. Washington D.C., Government Printing Office, 1900.

- 5 Congress. Rec., H. R. Report of the Secretary of War, 1899. 56th Congress, 1st S., H.R. Doc. no.2, pp. 26-29.
- 6 José Trías Monge, *Historia Constitucional de Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial Universidad de P. R., 1980.
- 7 Jaime B. Fuster, "The Origins of the Doctrine of Territorial Incorporation and its Implications Regarding the Power of the Commonwealth of Puerto Rico to Regulate Interstate Commerce", 42 Rev. Jur. U.P.R. 258, (1974).
- 8 Efrén Rivera Ramos, "The Legal Construction of American Colonialism: The Insular Cases (1901-1922)", 65 Rev. Jur. U.P.R. 225 (1996).
- 9 David M. Heldfeld, "Historical Prelude to the Constitution of the Commonwealth of Puerto Rico", 21 Rev. Jur. U.P.R. 3(1952).
- 10 *National Bank v. County of Yankton*, 101 U.S. 333 (1907).
- 11 *Downes v. Bidwell*, 182 U.S. 244 (1901)
- 12 *Grafton v. U.S.*, 206 U.S. 333 (1907); *U.S. v. Kagarna*, 118 U.S. 375 (1886).
- 13 Rene Marqués, "El puertorriqueño dócil". *Ensayos*. San Juan, Editorial Antillana, 1969.
- 14 *Balzac v. People of Puerto Rico*, 258 v. U.S. 298 (1922)
- 15 Efrén Rivera Ramos, "The Legal Construction of American Colonialism: The Insular Cases 1902-1922", 65 Rev. Jur. U.P.R. 225 (1996).
- 16 Marta Figueroa Torres, "The Validity of a Statutory Limitation on the Territorial Power of Congress: Puerto Rico Revisited", 1991.
- 17 Fermín Arraiza Navas, "Auto determinación y P.R." 31 Rev. Jur. Univ. Interamericana 2 (1997).
- 18 *Rivera Rodríguez v. Partido Popular*, 457 U.S. 1 (1952).
- 19 *Rodríguez Meléndez v. Sup. Amigo, Inc.*, 126 D.P.R. 92 (1990).
- 20 Arnold Leibowitz, "The Applicability of Federal Law to the Commonwealth of P.R", Rev. Jur. U.P.R. 615 (1968).
- 21 *U.S. v. Valentine*, 288 F. Supp. 957 (D.P.R. 1968). 48 U.S.C. 867 o sec. 44 Federal Relations Act.
- 22 Gordon K. Lewis, "El problema del status quo", 22 *Colegio de Abogados* 523 (1961-62). *Freedom of Power in the Caribbean*. N.Y., M.R. Press, 1963.
- 23 *Harris v. Rosario*, 446 U.S. 651 (1980), p. 651-652. *Califano v. Torres*, 435 U.S. 1 (1978); *Torres v. P.R.*, 442 U.S. 465 (1979).
- 24 C. Gautier Mayoral y M. Argüelles, *Puerto Rico y la O.N.U*, Río Piedras, Edil, 1978.
- 25 Kal Wagenheim, *Perfil de Puerto Rico*, Barcelona, Ed. Destino, 1973.
- 26 Congress. Rec., H.R. 105th. Cong. 1st S., Feb 27, 1997. Don Young, U.S. Political Status Act, H.R. 856.
- 27 Miguel Hernández Agosto, *Autonomía en Tratado de Unión con los Estados Unidos*, inédito, San Juan, 1997.
- 28 Antonio Femós Cepero, "La ciudadanía nacional de los puertorriqueños", 30 Rev. Jur. Universidad Interamericana 3 (1996), *La ciudadanía nacional de los puertorriqueños*, San Juan, Ediciones Situm, 1996.
- 29 David M. Heldfeld, "How Much of the Federal Constitution is Likely to be Held Applicable to the Commonwealth

- of Puerto Rico?, 39 Rev. Jur. U.P.R. 2 (1970).
- 30 Arnold Leibowitz, “The Commonwealth of Puerto Rico Trying to Gain Dignity and Maintain Culture”, 17 Rev. Jur. U.P.R. (1982-83).
- 31 Ramírez de Ferrer v. Mari Brás, CT-96-14 (1996), p. 38-49. Civil KAC 96-0856 (906).
- 28 Raymond Carr, Puerto Rico: A Colonial Experiment, New York, Vintage Books, 1984.
- 29 Luis Muñoz Marín. Colección Roberto Sánchez Vilella, “El Status Político de Puerto Rico: Discursos pronunciados por Don Luis Muñoz Marín”, 3 de junio y 4 de junio de 1959.
- 30 Miguel Hernández Agosto, Autonomía en Tratado de Unión con los Estados Unidos, inédito, San Juan, 1997.

La sociedad posible en el discurso político latinoamericano: Miranda, Bolívar, Sarmiento y Martí

Gerardo Morales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Nacional

Resumen

En este artículo se analiza América Latina como una región donde el concepto de “sociedad posible” ha sido utilizado por mucho tiempo. Este tipo de sociedad en Latinoamérica se asocia a un proyecto social y ciudadano en el cual la solidaridad, la justicia y la igualdad pueden ser desarrolladas plenamente como un proyecto de nación.

Palabras claves: utopía, América Latina, nación, construcción de una sociedad

Abstract

In this article we analyze Latin America as a region where the concept of “possible society” has been considered many years ago. This kind of society in Latin America is a social and civic project in which solidarity, justice, and equality can be totally developed as a nation project.

Keywords: utopia, Latin America, nation, constructing a society

Introducción

El historiador español José Antonio Maravall, en un sugestivo ensayo sobre el pensamiento utópico, señala que la historia europea se asienta en el conflicto generado por la existencia de dualismos en su trama social. Así, se puede observar “poder laico y potestad

eclesiástica, vida civil y militar, actividad económica y dominación política, fuerzas locales e impulsos de centralización”, entre otros (Maravall, 1982: 27).

Señala, asimismo, otra contraposición dualista que tiene para nosotros particular importancia y que él ilustra remitiéndose a la metáfora de la ciudad:

de un lado, la experiencia de la ciudad real en que de hecho viven los hombres, y de otro, el anhelo de la ciudad ideal que orienta aspiraciones más o menos enérgicas de reforma. Bajo este doble juego de ciudad empírica-ciudad ideal han vivido las sociedades europeas, por lo menos a partir de cierta época, la interna tensión de contraponer dos planos: el de las imperfecciones, insuficiencias y alienaciones de los regímenes de convivencia, en los que de hecho y por hallarlos **constituidos sobre** sí, han desenvuelto su coexistencia los hombres (y) el del modelo de la ciudad perfecta en el que la plenitud de realización de la vida humana se juzga posible. Este modelo actúa como eficaz término de comparación, como paradigma con el que se confronta lo existente (...) La tensión bipolar entre lo que, de momento podemos llamar “realidad actual” y lo que podemos llamar “paradigma de futuro” (...) aparece bajo formas diferentes, desde muy temprana fecha en la historia de Occidente, confiriéndole ese aspecto de dinamismo que le es peculiar: los hombres se han considerado viviendo en la inestable situación de hallarse insertos en una ciudad defectuosa y piensan que les es posible reformar ese mundo que les rodea, bajo la aspiración que ejerce sobre ellos un modelo paradigmático, mentalmente proyectado. (Maravall, 1982: 27-28)

La referencia a un “paradigma de futuro” que se confronta con una “realidad

actual”, la cual se asume como defectuosa, sitúa claramente la persistencia de la construcción utópica, ideal, que atraviesa la historia de las sociedades. La búsqueda o construcción de la “ciudad ideal”, de un mundo donde hombres y mujeres realicen plenamente su naturaleza, su destino, es uno de los compromisos más insistentes en las sociedades modernas, tanto europeas como latinoamericanas.

El movimiento iluminista y la misma Revolución Francesa de 1789 contenían y encarnaban, en los varios proyectos de sociedad en disputa, esa “ciudad ideal” de que habla Maravall. Los movimientos sociales del siglo XIX en Europa, aquellos que van de 1830 hasta 1871, figuran también, en un contexto ya posfeudal, como el intento por acabar con la “ciudad real” e instaurar un nuevo contrato social, un nuevo pacto societal. El socialismo y sus vertientes definen su propio proyecto de sociedad, su propia “sociedad posible”, que articulan entre la sociedad histórica y la imaginada.

En los movimientos artísticos y culturales se observa de igual manera, cuando no se proponen explícitamente, escapar de la “ciudad real” a mundos de naturaleza “preciviles”, la urgencia por participar en la construcción de nuevas estéticas, que se correspondan con nuevos modelos de sociedad y de sensibilidad.

La política como teoría del pacto social se ha preocupado, desde sus inicios, en atender esa tensión entre lo que es –un estado de cosas particular– y lo que puede ser –la sociedad posible–. Los movimientos sociales, por su parte, se orientan precisamente, desde el ámbito de la voluntad y la acción,

a hacer posible lo que es deseo o imagen, lo que es proyecto de sociedad. Hugo Zemelman ha insistido en recuperar, dentro del ámbito de la política y de lo político, lo que él denomina “proyectos de sociedad (...) viables” (Zemelman, 1989: 33), cuyos horizontes de posibilidad se articulan alrededor de dos ejes de definición: una situación histórica particular y visiones posibles de realidad. Según este autor, la relación enunciada es fundamental para la comprensión de los procesos históricos, en particular los propios de América Latina.

Asumimos, sin embargo, que confrontar el presente y adelantar una “sociedad posible”, de ninguna manera ha de verse como propio de la acción utópica. El no lugar de la utopía clausura, en muchos casos, la posibilidad misma de cambio y hasta de la acción política que se articula como movimiento. Preferimos, por esta razón, relacionar el “paradigma de futuro” de Maravall con la noción de “sociedad posible” en tanto esta se articula en el pensamiento político como expresión del proceso histórico y que, además, se puede convertir fácilmente en acción colectiva y hasta en sociedad real. La “sociedad posible”, por otra parte, implica dos ámbitos: el contexto externo de la sociedad que se desea construir y el interno, donde se pretende instaurar un nuevo tipo de ciudadanía, un nuevo pacto social.

Desde esta perspectiva, consideramos que América Latina es una de las regiones donde más se ha reflexionado y escrito sobre la “sociedad posible”, entendida esta como un proyecto de sociedad y ciudadanía donde la solidaridad, la justicia y la igualdad puedan realizarse plenamente,

pero además como proyecto de “nación” en sus dos vertientes, la nación particular (la patria chica) y la nación latinoamericana (la patria grande). Si hablamos en América Latina de historia política, de historia social o cultural, en sus distintas fases históricas, debemos considerar esos proyectos de sociedad o “sociedades posibles” que de una u otra manera emergen, con particular fuerza, desde finales del siglo XVIII pero no exclusivamente, en el pensamiento y la acción tanto de individuos como de colectividades, tanto de pensadores como de grupos de ciudadanos.

Así, cuando se habla en las primeras décadas del siglo XIX de “gobierno republicano” o cuando después de la Segunda Guerra Mundial se insiste en la construcción de la “sociedad democrática”, tenemos frente a nosotros horizontes de posibilidad o, mejor, de aquello que puede ser en contraposición con un estado de cosas que se tiene por insuficiente, incompleto o no deseado.

Colonialismo, dependencia económica, desequilibrios económicos, opresión, injusticia, pobreza, corrupción, imposición cultural, cualquiera de estas situaciones se conjuntan en un estado de cosas que sirven de punto de partida para la reflexión acerca del porvenir inmediato, acerca de lo posible en relación con lo existente.

Un estudioso francés de la cultura latinoamericana, Noël Salomon, escribe:

Los escritores y los poetas latinoamericanos del siglo XIX fueron en su mayor parte –hasta la época del Modernismo– hombres de acción

mezclados en las luchas de sus naciones en proceso de formación. Casi siempre entraban en las lides literarias con los ojos del ciudadano preocupado por los problemas de su país o de su continente de ámbito indefinido. Antes que los temas estéticos, preferían y ansiaban la realización histórica de ciudades ideales. (Salomon, 1980: 19)

De tal manera que lo posible es ciertamente uno de los ejes más importantes de la cultura, la economía y la política latinoamericanas en tanto los esfuerzos en estos ámbitos tienen siempre como base una situación real y un horizonte de posibilidad. Lo posible articula constantemente los movimientos sociales y culturales latinoamericanos, sea que se tenga como perspectiva la reforma o la revolución.

La concreción de la posibilidad es precisamente la culminación de un proceso de desarticulación y reestructuración de la “ciudad real” y la consecuente afirmación, como nuevo orden social o como nuevo contrato social, de una imagen que se predica como deseable (paradigma de futuro) y para cuya realización se lucha hasta la muerte. La revolución cubana, liderada por Fidel Castro y sus compañeros, es, antes de 1959 y en el contexto de un gobierno neocolonial como el de Fulgencio Batista, un momento en el proceso de construcción de una “sociedad posible”, cuyos antecedentes se pueden encontrar tanto en las luchas por la independencia de Cuba de finales del siglo XIX como en el pensamiento de José Martí. Así, la nueva “sociedad real”, que se consolida muchos años después de la revolución,

se manifestó primero como “sociedad posible”, como “imagen y posibilidad” de acuerdo con la bella expresión del escritor cubano José Lezama Lima.

De hecho, la teoría de la revolución en América Latina, más que teoría política, hay que entenderla como el esfuerzo sacrificial para el logro de lo posible, de la posibilidad. Sea que se piense en los procesos de la independencia entre 1810 y 1830, o en la creación de los estados liberales, o en la lucha anticolonial y antiimperialista de Cuba hacia finales del siglo XIX, o en los movimientos de lucha armada contemporáneos, en cualquier caso tenemos siempre la aspiración a fundar una nueva sociedad, esa “sociedad posible” soñada y adelantada por el discurso y que se tematiza como un horizonte de posibilidad para superar los obstáculos o los límites impuestos por lo existente, llámese sociedad colonial, neocolonial, o poscolonial.

Cabe anotar que la “sociedad posible” tiene sus raíces, como se ha planteado, en la “sociedad real”, pero no emerge de una manera automática de esta. Es necesaria la existencia de grupos de actores o sujetos que articulen esa “sociedad posible” y que luchan por hacerla realidad. En el caso de América Latina, la cuestión del sujeto de la acción política ha sido ampliamente debatida. Miranda, Bolívar, Sarmiento y Martí tenían claro el papel y el lugar de los distintos sectores o grupos de la sociedad en los nuevos proyectos de sociedad que proponían. José Martí, en *Nuestra América*, de 1891, se refirió al “hombre natural” (Martí, 1998: 7), como fundamento de la cultura hispanoamericana, el hombre natural en el sentido del sujeto llamado a

desplegar la posibilidad de este “pequeño género humano” que somos, en palabras de Simón Bolívar.

Ese “hombre natural” martiano figura, a nuestro juicio, como el agente de una “sociedad posible” pensada y articulada plenamente por Martí, no ya alrededor de la dicotomía “barbarie y civilización” como en el caso del argentino Sarmiento, sino en un proyecto de sociedad de naturaleza incluyente, en todas sus dimensiones: étnicas, políticas, económicas, éticas y culturales que supera, en mucho, las dicotomías propias del pensamiento de la modernidad eurocéntrica.

Si analizamos de igual manera el discurso de otros pensadores y precursores como, Hostos, Manuel Ugarte, Sandino, Che Guevara, o de intelectuales como Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Ornar Dengo, Joaquín García Monge, aun si los instalamos debidamente en sus respectivos campos intelectuales, en su tiempo y circunstancia, encontraremos en ellos esa “sociedad posible” que se articula como imagen y posibilidad.

Debemos señalar, desde ahora, que la “sociedad posible”, presente en los autores mencionados o en otros, se corresponde plenamente con la naturaleza de la sociedad existente y con las posibilidades de esta sociedad por superarse a sí misma, de pensarse e imaginarse de otra manera. Asimismo ocurre con la particular configuración de los proyectos políticos de cada uno de estos pensadores, hombres de acción e intelectuales y la configuración del campo del poder en un momento determinado.

En el caso de Miranda y Bolívar, “la sociedad posible” se articula a partir de la

exclusión, con todo y que estos pensadores y hombres de acción hayan sido definidos como demoliberales. Ni uno ni otro asumieron plenamente la participación activa de la totalidad de la población civil de sus sociedades. El temor a la solución jacobina, extremista, les alejó de los gobiernos populares y los acercó a los modelos de sociedad articulados alrededor de los sectores criollos propietarios y aristocratizantes, más que en la plebe o los sectores populares a quienes consideraban incapaces de gestión política. Otro insigne prócer latinoamericano, Domingo Faustino Sarmiento, cuya influencia durante buena parte del siglo XIX fue definitiva, optó por un proyecto de sociedad excluyente, donde el inmigrante europeo, blanco y culto era el centro gravitacional. En este caso, como en los dos anteriores, a pesar de la defensa de sociedades modernas, ilustradas y liberales, el componente indígena o popular se asume con recelo, más como rémora que como una posibilidad.

Así, Miranda, Bolívar y Sarmiento, con todo y su importancia en los procesos de independencia y consolidación de los Estados nacionales latinoamericanos, quedaron presos, a nuestro juicio, del paradigma civilizatorio, es decir, de la opción eurocéntrica del desarrollo societal. Es notoria, en estos tres pensadores, la presencia de la “ciudad industrial” que expresa el progreso de la civilización, contra la pesadez de la ruralidad criolla.

En el caso de Martí, su propuesta de “sociedad posible” comporta una ruptura con las anteriores. Martí, como más tarde Mariátegui, asume que tanto la nación continental latinoamericana (Nuestra América)

como las distintas patrias chicas, han de incorporar, si desean ser consecuentes, a los sectores excluidos: indios, negros, pobres, mujeres, etc. Se trata de “sociedades posibles” democráticas y populares orientadas hacia la inclusión. La presencia del imaginario martiano en intelectuales como Rodó, Ugarte, Vasconcelos, Mariátegui, García Monge, Omar Dengo o en el Che, se corresponde con la defensa, moderada o radical, de un proyecto de “sociedad posible”, en la cual se realice plenamente la ciudadanía inclusiva.

La existencia de estas sociedades posibles en la historia latinoamericana, desde finales del siglo XVIII, quizá sea una de las coordenadas que hace posible entender la pervivencia, hasta el día de hoy, de una cultura plural y contestataria que no acepta, de buenas a primeras, la imposición de la arbitrariedad y del pensamiento único. O mejor, en momentos como los actuales, donde la “sociedad posible” es la sociedad global, pensada y diseñada desde los centros imperiales contemporáneos, y tematizada en abundancia, resulta imperativa la incorporación como referencia ética y política, del tema de la “sociedad posible” pensada desde América Latina.

Considerando lo anterior, el propósito de este trabajo es indagar en algunos escritos fundamentales de próceres, hombres de acción e intelectuales latinoamericanos, la presencia y naturaleza de la “sociedad posible”, de algunos elementos centrales de sus proyectos de sociedad y valorar, en consecuencia, la importancia de estos imaginarios en la cultura contemporánea latinoamericana.

La sociedad posible en Francisco de Miranda y Simón Bolívar

Francisco de Miranda (1750-1816) ha sido catalogado por don Mariano Picón Salas como “el primer criollo de dimensión histórica mundial”. Según Ricaurte Soler ,

en la corriente demoliberal de la emancipación todos los temas hispanoamericanos –la nación americana, autodeterminación de los pueblos, reinterpretación de su historia– encontraron en la acción y pensamiento de Miranda la más decidida formulación (...) La acción y pensamiento mirandianos constituyen, con anterioridad a Bolívar, el más permanente empeño en pro de la unidad hispanoamericana. (Ricaurte Soler, 1980: 42, 45)

Miranda, como otros tantos liberales de los sectores criollos dominantes de finales del siglo XVIII y principios del XIX, conocedor, como ninguno, de los movimientos sociales europeos, posee una clara conciencia del agotamiento del modelo de dominación español, a partir, sobre todo, del momento en que el modelo inglés de sociedad emerge como paradigma y el cual relaciona de manera directa con el progreso de las sociedades modernas. Para Miranda, el propósito de su prédica es convencer a los americanos de la arbitrariedad del poder español, luchar por la independencia, construir una sociedad que garantice la libertad pero siempre bajo el esquema de la exclusión de aquellos que no cumplan con ciertos requisitos como ser libre, propietario de tierras o con una renta anual. En su Plan de Gobierno de 1801, lo primero que proclama Miranda es

la abolición del gobierno español: “toda autoridad emanada del gobierno español queda abolida ipso facto” (Miranda, 1977: 13). Establece, inmediatamente, las condiciones de participación de la población civil en los distintos ámbitos de la nueva sociedad:

Los comicios estarán formados por todos los habitantes nativos o ya afincados en el país, cualquiera sea la casta a que pertenezcan, siempre que hayan cumplido los 21 años, que hayan jurado lealtad a la nueva reforma del gobierno y a la independencia americana, que tengan una renta anual de 36 piastras, que hayan nacido de padre y madre libres, que no ejerzan servidumbre doméstica ni hayan sufrido pena infamante. (1977: 13)

Con respecto a las nuevas autoridades que participarán en los cabildos y ayuntamientos de las diferentes ciudades, se establece que los miembros de estos órganos “deberán ser propietarios de no menos de diez arpentos de tierra” (1977: 13). Aunque dispensa a los indios y negros de esta última condición, de ninguna manera se garantiza su plena incorporación a la actividad política. Como Bolívar, Miranda teme la solución jacobina. Aboga por una sociedad libre pero bajo la dirección de los patricios propietarios.

Sin duda, esta “sociedad posible” se constituye a partir de la independencia del gobierno español, pero bastante lejana del modelo revolucionario francés o de cualquier modelo con participación popular. Es posible que durante los años anteriores, durante y después de la independencia, se haya hablado de “revolución”, como

lo reconoce Acosta Saignes (1977: 469), con respecto a Bolívar, pero este término hay que ubicarlo en el contexto semántico “criollo”, de los sectores profundamente afectados por el dominio del gobierno español que para entonces se había convertido en un obstáculo para las aspiraciones de los americanos y de su proyecto de sociedad. La independencia es, sin duda alguna, la solución histórica a la relación conflictiva entre colonias e imperio, donde este último, incapaz de asegurar el desarrollo moderno de las sociedades coloniales, se constituye en el término por reemplazar.

En esta situación real, o de esta situación real, emergen las visiones de realidad o las “sociedades posibles”, que delinean, con sus propias contradicciones, el horizonte de futuro. En el caso de Miranda y de Bolívar, difícilmente podían plantearse un proyecto de sociedad incluyente por la sencilla razón de que los procesos de la independencia fueron liderados, fundamentalmente, por criollos de los sectores dominantes y no tanto por quienes, en el siglo XX, se definirían como pertenecientes al “pueblo/nación”. Los sectores populares, indios, negros, esclavos, campesinos pobres, u otros que se puedan incluir, no fueron exactamente los sujetos del proceso aunque participaran aportando su constante presencia y sacrificio.

Tanto Miranda como Bolívar tienen frente a sí más que un modelo jacobino, revolucionario radical, los modelos inglés y norteamericano de los que toman muchas de las instituciones políticas que proponen.

Así, estos modelos de sociedad, o “sociedades posibles”, como proyectos de nación, no superarán, no lo podían hacer, su contenido

oligárquico, el cual será afirmado, asimismo, por Simón Bolívar. De este último dirá Juan Marichal lo siguiente: “Para Bolívar su constitución es la mejor concebible para los países de la América recién emancipada porque representa (...) la fusión de la democracia y la aristocracia, del imperio y la república” (Marichal, 1978: 42).

Simón Bolívar (1783-1830) constituye, sin duda, una de las más importantes referencias en el pensamiento latinoamericano. Es una figura ejemplar en tanto piensa, hacia finales de la época colonial, los dos ámbitos de la “sociedad posible” latinoamericana. Su acción política se orienta hacia la construcción de las “patrias chicas” latinoamericanas, pero también a la construcción de la “patria grande”. Tanto las primeras como la segunda se definen a partir de la independencia del gobierno español el cual es valorado por Bolívar de una manera virulenta: “más grande es el odio que nos ha inspirado la Península, que el mar que nos separa de ella; menos difícil es unir los dos continentes que reconciliar los espíritus de ambos países” (Bolívar, 1978: 10). Omar Dengo (1971: 168) asigna a Bolívar un papel de primer orden: “Bolívar le dio a América el sentido de la libertad”. Joaquín García Monge, mientras tanto, lo llama “nuestro cabal padre Bolívar” (1981: 260).

Los libros de texto latinoamericanos reconocen plenamente el papel esencial de Bolívar en la construcción de “nuestra América”. Pero lo cierto es que Bolívar, como a otros hombres de acción, ha de ubicarse en su contexto de posibilidades. Su pensamiento y obra se corresponden con una sociedad real, con una serie de

coyunturas históricas precisas. A su vez, la “sociedad posible” adelantada por Bolívar, que incorpora las urgencias de la hora, contiene las limitaciones y contradicciones propias de un periodo de transición, donde la colonia se prolongará todavía en la República. Sobre Bolívar escribe John Lynch:

Simón Bolívar era un producto de la aristocracia criolla, nacido (...) de una de las más ricas y poderosas familias de la colonia, propietarios de haciendas de cacao, plantaciones de algodón, ranchos ganaderos, molinos de azúcar, varias casas en Caracas y, por supuesto, un gran número de esclavos. Empezó su vida de adulto con una gran fortuna personal en capital y en propiedades, y fue un miembro distinguido, aunque no representativo, de la clase terrateniente. Era de estos intereses de los que hablaba cuando denunció la servidumbre de los americanos, su exclusión de los cargos públicos y del comercio, su papel como productores de materias primas y consumidores de manufacturas españolas. (1976: 224, 225)

Este mismo autor reconoce que Bolívar superaba a su clase en conocimientos, juicio y capacidad. Su formación política, estrictamente liberal, lo familiarizó desde temprano con el pensamiento de la Ilustración y el pensamiento liberal inglés. Por otra parte, hay que tener muy presente que los modelos inglés y norteamericano de sociedad gravitaban ya en la teoría política criolla.

Así, el horizonte de posibilidad está dado por las sociedades latinoamericanas reales,

la existencia de sociedades concretas que sirven como referentes y las propias “sociedades posibles” que se articulan en el pensamiento de una figura como la de Simón Bolívar.

En la *Carta de Jamaica* fechada en Kingston el 6 de setiembre de 1815 y dirigida a Henry Cullen, Bolívar acomete la tarea de definir algunos ámbitos de su proyecto político y, en particular, aspectos esenciales de la “sociedad posible” americana. Lo primero que hace Bolívar es enjuiciar severamente, como ya lo vimos, la política del gobierno español. Para Bolívar esta política condujo a una anulación total de la posibilidad de desarrollo de esta América, con el agravante de que tanto la “Europa civilizada”, como denomina a la Europa no española, como los del Norte de América apenas si se preocuparon por su destino. Escribe Bolívar: “No sólo los europeos, pero hasta nuestros hermanos del norte se han mantenido inmóviles espectadores de esta contienda, que por su esencia es la más justa, y por sus resultados la más bella e importante de cuantas se han suscitado en los siglos antiguos y modernos” (Bolívar, 1978: 15). Líneas antes pregunta Bolívar: “¿Y la Europa civilizada, comerciante y amante de la libertad, permite que una vieja serpiente, por sólo satisfacer su saña envenenada, devore la más bella parte de nuestro globo? ¡Qué! ¿Está la Europa sorda al clamor de su propio interés? ¿No tiene ya ojos para ver la justicia?” (1978: 13,14). Es evidente que el Libertador tiene muy claro que el destino de esta parte del mundo no está ligado a la suerte de España, a la cual ubica en un estadio menor de desarrollo económico y social, sino a esa “Europa civilizada”, la

propia de la expansión capitalista, la Europa comerciante, que tanto admira. Así, su lucha por la independencia de las naciones meridionales se relaciona directamente con un “proyecto civilizatorio” dentro del cual la idea liberal es determinante. Resulta fundamental, asimismo, resaltar que Bolívar tematiza a temprana hora el problema de la identidad de estas naciones o, si se quiere, de la constante perplejidad acerca de nuestra pertenencia:

Nosotros –dirá– somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil (...) mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles... (1978: 17).

En el Mensaje al Congreso de Angostura (1819) matizará su planteamiento original:

Tengamos en cuenta que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de **África** y de América que una emanación de Europa, pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado; el europeo se ha mezclado con

el americano y con el africano, y este se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes de origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza, trae un reto de la mayor trascendencia. (Fernández Retamar, 1995: 129).

Este importante reconocimiento es de particular interés en tanto más que la oposición entre dos estados de espíritu o dos estados de civilización, lo que tenemos acá es el principio de hibridación cultural. Nuestra América es una América mestiza, híbrida, que se define a partir de la diferencia, de la heterogeneidad. Con mucha razón sostiene Martí en *Madre América* que nuestra tierra es una “tierra híbrida y original, amasada con españoles retaceros y aborígenes torvos y aterrados, más sus salpicaduras de africanos y menceyes” (Salomon, 1980: 39). Martí será quien defina, con extraordinaria lucidez, los términos de nuestra cultura. Ni barbarie ni civilización: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie –dirá Martí –, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 1998: 7). Hay que reconocer, indudablemente, que Bolívar fue uno de los primeros en plantear la pregunta y adelantar la respuesta sobre la naturaleza de nuestro ser histórico. El proyecto de sociedad o la “sociedad posible” bolivariana contempla con mucha claridad el carácter distintivo de este “pequeño género humano” con respecto a la sociedad europea y norteamericana. Con claridad observó Bolívar, asimismo, que una América disgregada, presa de las guerras civiles y en manos

de caudillos inescrupulosos, conducía al desorden y la anarquía. Su lucha por una Patria Grande se inscribe en este contexto.

La posición de Bolívar se complica, sin embargo, cuando reflexiona acerca de la forma y espíritu de las sociedades nacionales. En este punto, encontramos que su “sociedad posible” acusa los rasgos de un modelo orientado por esos “criollos” patricios o propietarios que disputan la hegemonía al gobierno español. En su propuesta de gobierno es claro en afirmar la república pero bajo un esquema de poder que garantice la libertad y el orden. Que garantice, además, las jerarquías. Se trata, a nuestro juicio, de lo que Guillermo Castro ha llamado el Estado y la sociedad oligárquica, que emergen inmediatamente después de la independencia y se consolidan en la década de los ochenta del siglo XIX (Castro, 1985). Y en este modelo, como bien lo anota Castro, lo nacional-popular se subsume en lo nacional-oligárquico.

La sociedad posible en Sarmiento

Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) es una figura paradigmática en la historia cultural y política latinoamericana. Sus planteamientos han originado tanto posiciones de apoyo incondicional como de vehemente rechazo. Ezequiel Martínez Estrada ha llamado la atención acerca de la complejidad de la figura de Sarmiento y de la necesaria ponderación de los extremos de su pensamiento, para no caer en la tentación de una lectura superficial de sus escritos que lleve a una inmediata desautorización del personaje, en un escenario a su vez complejo como eran las sociedades decimonónicas en América Latina. (Martínez Estrada, s.f.: 113).

Como pensador y hombre de acción, su obra se configura como expresión del proceso histórico latinoamericano del siglo XIX, en particular en la coyuntura posindependentista donde las sociedades recién emancipadas se dan a la tarea de constituirse en naciones. Sarmiento, como otros intelectuales de su generación, pertenece a los sectores medios de una oligarquía poscolonial, para los cuales la tarea más importante es la construcción de una sociedad que garantice el progreso en todas sus expresiones. A Sarmiento se le ha definido como “liberal romántico”, lo cual implica asociarlo a los movimientos políticos y culturales europeos del momento. En palabras de Juan Marichal: “puede así mantenerse que Sarmiento es una de las figuras más completas del liberalismo romántico que recogió el legado humanitario del siglo XVIII para identificarse plenamente con la democracia” (Marichal, 1978: 66, 67). Este legado humanitario hay que situarlo, sin embargo, en su debido contexto. Sarmiento es un liberal que tiene detrás suyo una sociedad en construcción, una sociedad a la que hay que dotar de instituciones y de estructuras de poder.

Como bien lo señala Guillermo Castro, siguiendo el planteamiento de Agustín Cueva, el proceso de construcción de las sociedades nacionales durante la segunda mitad del siglo XIX se inscribe en un contexto interno particular: “un proceso de desarrollo capitalista de tipo “junker” u oligárquico, que comporta como una de sus características la dependencia neocolonial, que se combina y se sustenta con la ausencia de una transformación democrático-revolucionaria de las estructuras productivas del período colonial” (Castro, 1985: 23,

24). Para Sarmiento, justamente, el problema fundamental no será la relación entre las colonias y el imperio, sino el proceso de construcción de las sociedades criollas bajo un esquema que bien puede denominarse oligárquico-liberal. Entiende Sarmiento que estas sociedades no son las europeas y que por la naturaleza de sus historias arrastran las rémoras de un pasado indígena y colonial que las sitúa por debajo de las sociedades “civilizadas”. Su enjuiciamiento de la sociedad americana lo hace a partir del paradigma civilizatorio, de la idea que tiene de las sociedades industriales y capitalistas. Sarmiento observa fundamentalmente las carencias, los déficit acumulados que impiden a las sociedades de nuestra América un despegue semejante a los países capitalistas europeos o a los Estados Unidos. Son estas carencias las que hay que superar rápidamente con el propósito de salvar etapas y llegar a ser como los países industriales y desarrollados. “Alcancemos a Estados Unidos –escribe en 1883–. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos Estados Unidos” (Sarmiento, 1978: 18).

Sobre él, Roberto Fernández Retamar escribe:

Para Sarmiento, por su parte, la historia de América son “toldos de razas abyectas, un gran continente abandonado a los salvajes incapaces de progreso”. Si queremos saber cómo interpretaba él el apotegma de su compatriota Alberdi “gobernar es poblar”, es menester leerle esto: “Muchas dificultades ha de presentar la ocupación de país tan extenso: pero nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes”: es decir, –concluye

Fernández Retamar— para Sarmiento gobernar es también *despoblar* de indios (y de gauchos)”. (1995: 151).

En otro importante ensayo, Fernández Retamar recoge las tesis de Sarmiento que afinara en 1883. Escribe Sarmiento:

Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra; merced a estas injusticias, la Oceanía se llena de pueblos civilizados, el Asia empieza a moverse bajo el impulso europeo, el África ve renacer en sus costas los tiempos de Cartago y los días gloriosos de Egipto. Así pues, la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes. (Retamar, 1986: 313)

En su *Facundo*, Sarmiento explicita su visión dual de las sociedades latinoamericanas:

el hombre de la ciudad —escribe— viste traje europeo, vive la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de

instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia de aspecto; el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos, sus necesidades, peculiares y limitadas: parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños el uno al otro... (se trata) de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia. (Castro, 1985: 89)

Podría caer uno en la tentación del enjuiciamiento moral, en la descalificación sin más de tales criterios. Sucede, sin embargo, que este era el pensamiento genuino de muchos de los intelectuales de mediados del siglo XIX en América Latina, en particular de los liberales de la oligarquía criolla. Así pensaba el compatriota de Sarmiento, y otros muchos. La tesis del dominio del más fuerte, en este caso del europeo y de su “civilización”, de su “ciudad industrial y comercial” y de la incapacidad de la “barbarie indígena” para resolver los problemas planteados a estas sociedades por el desarrollo de los países “civilizados”, era algo muy común en estos sectores. Sarmiento expresa, así, un sistema de creencias muy difundido en una intelectualidad criolla cuyos modelos de sociedad tienen como referencia la europea. Para estos pensadores, el americano blanco era un europeo nacido en estas tierras. Desde esta perspectiva, el criollo, que no era ni indio ni europeo, se podía definir como una emanación europea. En Sarmiento, aquel “pequeño género

humano” de Bolívar, se transfigura en una prolongación del género humano “civilizado”, la raza blanca caucásica. Años más tarde, el mexicano Vasconcelos, arraigado en una sociedad de profunda raíz indígena, proclamará su particular teoría de la “raza cósmica” o “quinta raza” como una forma de disputar las tesis de la inferioridad de nuestra “raza”, que expresa de una manera franca y directa Sarmiento. De aquí que sea coherente la idea sarmientina de fomentar la inmigración como política nacional para erradicar los resabios de la sociedad prehispánica y la colonial y dar así paso al progreso y a la civilización.

La “sociedad posible” de Sarmiento pasa, consecuentemente por: a) la liquidación de los elementos propios de la “barbarie” que son las poblaciones atrasadas conformadas por indígenas, negros, gauchos; y b) la atracción del elemento blanco europeo o norteamericano que transforme estas regiones en sociedades modernas. El proyecto de “nación” de Sarmiento se funda en un concepto muy particular de “civilización”, el dominante en el pensamiento europeo que es profundamente excluyente y limitado. Según Jean Franco:

Sarmiento ve los hechos en términos de conflicto: el conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el colono y el indio, entre la ciudad y el campo, entre la barbarie y la civilización. Hay también un drama entre el bien y el mal. Para Sarmiento el ideal de la vida se asocia al comercio, que engendra la civilización y la cultura (...) Para él la ciudad es el centro de la cultura, de las virtudes sociales y de la ley y el orden. (1983: 78-81)

En Sarmiento, como en Miranda y Bolívar, los modelos de sociedad existentes, en particular el modelo inglés y el norteamericano, le sirven de “paradigma de futuro” para pensar la “sociedad posible” latinoamericana. Esta sociedad posible, a diferencia de la de Martí, se estructura a partir de dicotomías u oposiciones, que es lo propio del pensamiento eurocéntrico. Para Sarmiento, el pueblo-nación, compuesto por los sectores populares, no era ciertamente el llamado a civilizar la sociedad argentina, sino los inmigrantes y los americanos blancos. Por esta razón, su tarea como Presidente de su país se centró en hacer realidad la sociedad imaginada por él:

Sarmiento —anota Franco— a diferencia de muchos pensadores y escritores del siglo XIX, tuvo la oportunidad de poner en práctica muchas de sus ideas. Después de la caída de Rosas tomó parte en la reforma educativa de la región de Buenos Aires, y al ser elegido presidente en 1868, consiguió, a pesar de la guerra civil y de una fuerte oposición, fundar escuelas, fomentar la inmigración y construir ferrocarriles. (Franco, 1983: 81).

En las conclusiones de su libro *Conflicto y armonía de las razas en América*, expresa Sarmiento, una y otra vez, su teoría de la superioridad de los europeos y la necesidad de atraerlos para superar nuestro atraso. Escribe, por ejemplo: “La emigración sola bastaría de hoy en adelante para crear una nación en una generación, igual a cualquiera de las que más poder ostentan hoy en la Europa occidental” (Sarmiento, 1978: 14). La razón principal de esta

política, según su lectura sobre el atraso de su país y en general de la América meridional, se debía fundamentalmente a que en estos países “están mezcladas a nuestro ser como nación, razas indígenas, primitivas, prehistóricas, destituidas de todo rudimento de civilización y gobierno” (Sarmiento, 1978: 16). Sobre estos criterios fundó Sarmiento su teoría sobre la lucha entre la civilización y la barbarie, y el necesario triunfo de la primera como la única opción de “sociedad posible”. Contra esta teoría se manifestará firmemente José Martí, al finalizar el siglo XIX.

La sociedad posible en José Martí

José Martí (1853-1895) es, quizá, la figura solar más importante en la constelación de luminarias que atravesaron el siglo XIX latinoamericano. Expresó, como ninguno, la unidad de cultura, ética y política. Su sensibilidad de poeta, de escritor, de maestro, de humanista, de político cabal orientado por una ética de entrega desinteresada y de sacrificio, lo convierten en el paradigma mayor de “hombre nuevo”. En su vasta producción literaria, periodística y ensayística, encontramos los más variados temas y problemas, vistos siempre desde perspectivas nuevas vinculadas con la urgencia de construir y afirmar un proyecto de sociedad incluyente, tanto en su dimensión nacional como continental y universal.

Su visión dialéctica y ecuménica la encontramos plenamente articulada en una de sus más definitivas expresiones: “Patria es humanidad”. En la Patria, la humanidad y en la humanidad las distintas patrias, las distintas naciones. A diferencia de los nacionalismos excluyentes y estrechos, la

concepción martiana de la nación contempló siempre los encuentros entre culturas y el diálogo fraterno entre ellas, sin imperialismos de ningún tipo. Él mismo, en múltiples artículos periodísticos, se dio a la tarea de dar a conocer autores de otros continentes pertenecientes a culturas distantes de la suya. Por esta razón, la “sociedad posible” martiana es radicalmente diferente a la de los letrados liberales de la oligarquía criolla.

Guillermo Castro ubica a Martí como uno de los más destacados miembros de un nuevo tipo de *intelligentsia* “estrechamente vinculada al pueblo a través de una fuerte ideología nacionalista y democrática” (Castro, 1985: 71). Ideología exenta, como ya anotamos, de chovinismo patriotero. Noël Salomon aclara muy bien el sentido que tiene en Martí su concepto de patria y nación: “la patria nueva anhelada por el joven Martí con espíritu de lucha histórica, la patria concebida como una forma de la comunidad cubana que habría que conquistar heroicamente, no entraba en conflicto con una apertura verdaderamente ecuménica, una apertura hacia el mundo entero” (1980: 82). Y más adelante, el mismo Salomon escribe: “El sentido patriótico de José Martí es, en mi opinión, el más avanzado, el más original de su tiempo americano: se sitúa en las antípodas del nacional-chovinismo” (1980: 83). Es una visión distinta, que ha superado ya un concepto de frontera excluyente, y que más bien se orienta a construir una relación nueva entre la patria-nación y la humanidad. No es, como sí en cambio lo es la visión de los nacionalistas decimonónicos latinoamericanos, la de Martí una visión que asuma a los otros pueblos y patrias latinoamericanas como potenciales enemigos.

Al contrario, su concepto de “Nuestra América”, más afectivo que posesivo, como bien lo reconoce Salomon, es profundamente dialéctico e incluyente. Esta es la razón por la que afirmamos que el pensamiento de Martí y en particular su proyecto de “sociedad posible” expresa una ruptura. Ruptura con respecto al pensamiento conservador de las oligarquías criollas y sus intelectuales, pero también una superación con respecto a figuras tan determinantes como Miranda, Bolívar y Sarmiento.

Martí no piensa ya en unas patrias chicas incomunicadas o fragmentadas sino en una América conjuntada, con políticas de comunicación orientadas al bien común y liberada de cualquier injerencia colonial o imperial. Asimismo, en una América incluyente, profundamente democrática, donde el pueblo-nación realmente sea sujeto y no objeto de las políticas de los gobiernos.

Hay que recordar que la historia de Cuba es muy particular, pues además de ser una isla ubicada en el Caribe, será una de las dos últimas colonias españolas. Pero también que en Cuba la abolición de la esclavitud será tardía, lo cual tendrá un importante impacto en los acontecimientos que van de 1868 a 1895. Martí debió asumir, por tanto, varios frentes de lucha: la independencia de Cuba, la abolición de la esclavitud, la lucha contra el naciente imperialismo norteamericano, la lucha contra la oligarquía criolla, además de su lucha por la construcción de una América solidaria e incluyente. De nuevo aquí patria es humanidad, en tanto la lucha por la liberación de su país del colonialismo implica, también (con excepción de Puerto Rico que como Cuba era colonia

española), la lucha por liberar a los países latinoamericanos de la ya absorbente dominación norteamericana. Así, el contexto en que Martí elabora su proyecto de “sociedad posible” será muy distinto a los contextos de relación de Miranda y Bolívar, y el de Sarmiento. En el caso de los dos primeros, la lucha es por la independencia de España y el inicio de las sociedades y Estados independientes; en el caso de Sarmiento, su lucha se orienta a la implantación en su tierra de un modelo de sociedad semejante al europeo, para lo cual recurre a la inmigración. En el caso de Martí, como ya vimos, se conjuntan varios frentes, lo cual lo distingue radicalmente de los demás. Martí tiene encima dos tipos de dominación: la colonial y la neocolonial, pero además un país atravesado por la esclavitud. Su proyecto de sociedad es, por consiguiente, mucho más complejo en lo interno y externo. En lo interno, su propuesta de “sociedad posible” contempla la abolición de una sociedad polarizada, donde los derechos básicos del hombre y del ciudadano deben ser afirmados. En lo externo, contempla la independencia de la dominación colonial española y, al mismo tiempo, la lucha por la no dependencia del naciente imperialismo norteamericano. Bajo estas coordenadas es que deben leerse los textos: *Madre América* (1889) y *Nuestra América* (1891) de José Martí.

Madre América es un diálogo sincero con el otro, con los representantes de otras culturas y políticas. Es un repaso de los distintos procesos históricos vividos por los habitantes de nuestra América y los habitantes del Norte de América, y las razones por las cuales nuestra América es como es. En *Madre América*, Martí asume plenamente

la naturaleza híbrida de nuestras sociedades y culturas, adelantándose así a recientes teorías de la cultura. Martí, al igual que Miranda y Bolívar, enjuicia severamente el proceso español desde sus orígenes:

Una guerra fanática sacó de la poesía de sus palacios aéreos al moro debilitado en la riqueza, y la soldadesca sobrante, criada con el vino crudo y el odio de los herejes, se echó, de coraza y arcabuz, sobre el indio de peto de algodón. Llenos venían los barcos de caballeros de media loriga, de segundones desheredados, de alféreces rebeldes, de licenciados y clérigos hambrones. Traen culebrinas, rode-las, picas, quijotes, capataces, espaldares, yelmos, perros. Ponen la espada a los cuatro vientos, declaran la tierra del rey, y entran a saco en los templos de oro. Cortés atrae a Montezuma al palacio que debe a su generosidad y prudencia, y en su propio palacio lo pone preso. La simple Anacaona convida a su fiesta a Ovando, a que viera el jardín de su país, y sus danzas alegres, y sus doncellas; y los soldados de Ovando se sacan de debajo del disfraz las espadas, y se quedan con la tierra de Anacaona. (Martí, 1998: 41, 42).

En *Madre América* reconoce Martí, asimismo, el proceso de asentamiento de los inmigrantes europeos en los territorios de lo que después se conocería como Norte América y su lucha por independizarse de Inglaterra:

Con mujeres y con hijos se fian al mar, y sobre la mesa de roble del

camarín fundan su comunidad, los cuarenta y uno de la “Flor de Mayo”. Cargan mosquetes, para defender las siembras; el trigo que comen, lo aran; suelo sin tiranos es lo que buscan, para el alma sin tiranos. Viene, de fieltro y blusón el puritano intolerante e integérrimo, que odia el lujo, porque por él prevarican los hombres; viene el cuáquero, de calzas y chupa, y con los árboles que derriba, levanta la escuela; viene el católico, perseguido por su fe, y funda un Estado donde no se puede perseguir por su fe a nadie; viene el caballero, de fusta y sombrero de plumas, y su mismo hábito de mandar esclavos le da altivez de rey para defender su libertad. Alguno trae en su barco una negrada que vender, o un fanático que quema a las brujas, o un gobernador que no quiere oír hablar de escuelas; lo que los barcos traen es gente de universidad y de letras, suecos místicos, alemanes fervientes, hugonotes francos, escoceses altivos, bátavos económicos; traen arados, semillas, telares, arpas, salmos, libros. (Martí, 1998: 36- 37)

Intenta Martí rastrear los distintos orígenes de la América nuestra y de los Estados Unidos con el propósito de fundamentar la razón de la lucha de estos nuestros pueblos por su independencia y en particular la necesidad de que los *otros* reconozcan la particularidad de América. El resultado del proceso vivido por nuestra América lo resume Martí:

De las misiones, religiosas e inmorales, no quedan ya que paredes descascaradas, por donde asoma el búho el ojo, y pasea melancólico el lagarto. Por entre las razas heladas y las ruinas de los conventos y los caballos de los bárbaros se ha abierto paso el americano nuevo y convida a la juventud del mundo a que levante en sus campos la tienda. Ha triunfado el puñado de apóstoles. ¿Qué importa que, por llevar el libro delante de los ojos, no viéramos, al nacer como pueblos libres, que el gobierno de una tierra híbrida y original, amasada con españoles, retaseros y aborígenes torvos y aterrados, más sus salpicaduras de africanos y menceyes, debía comprender, para ser natural y fecundo, los elementos todos que, en maravilloso tropel y por la política superior escrita en la naturaleza, se levantaron a fundarla? (Martí, 1998: 48-49).

La cabal comprensión de José Martí de los procesos históricos es lo que le permite articular, como ninguno, un proyecto de “sociedad posible” donde todos los elementos fundamentales son incorporados: la historia, el sujeto histórico, el contexto particular, la coyuntura, el futuro, las fases, etc. Es realmente impresionante la capacidad de Martí, con su lenguaje maravilloso, de adelantarse a su tiempo. Ya en *Madre América*, asume Martí la disputa con Sarmiento quien, como vimos, reduce su proyecto de sociedad a la búsqueda de la semejanza y no tanto a la construcción de la diferencia. A Martí no le importa la lucha falsa entre “la ciudad universitaria

y los campos feudales” (Martí, 1998: 49), porque reconoce que Nuestra América tiene la plena capacidad de llevar a término su propio proyecto. Pero este proyecto de sociedad no es cualquier tipo de proyecto, no es el propio de una oligarquía autosuficiente. Guillermo Castro, refiriéndose a *Nuestra América*, documento que se asume como la segunda declaración de Independencia de América Latina, escribe:

“Nuestra América” vendrá a ser, justamente, el resumen más preciso y complejo de la reflexión en torno a una alternativa no oligárquica para el desarrollo histórico de la América Latina, el cual comprenderá dos vertientes fundamentales: una concepción de la historia dotada de significado y sentido propios, y un modelo de sujeto social en el que las especies encontrarán unidad del género, tornándose así adecuado a la solución de los problemas que esa concepción de la historia revele como efectivamente prioritarios para los pueblos de la América Latina. (Castro, 1985: 77)

En *Nuestra América*, Martí elabora con sorprendente lucidez una verdadera teoría de la cultura latinoamericana, pero asimismo una teoría del cambio social, donde se especifica claramente el sujeto del cambio. El “hombre natural” latinoamericano es el llamado a construir la nueva sociedad, una sociedad incluyente, donde lo nacional-popular se articule plenamente. He aquí su punto de vista:

Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la

alpárgata en los pies y la bincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la bincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. (Martí, 1998: 16-17)

Se trata de un planteamiento opuesto radicalmente al de Sarmiento para quien el indio y el negro, o el gaucho, eran más bien un lastre que tirar. Martí aboga por la plena incorporación en su proyecto de sociedad al “pueblo natural”, que es el llamado a crear las nuevas condiciones para su propio desarrollo. Martí rechaza, asimismo, la teoría de las razas, tan presente en el pensamiento oligárquico decimonónico:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas. (Martí, 1998: 23)

Martí rechaza, asimismo, la dicotomía entre civilización y barbarie, tan cara a Sarmiento: “Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo

autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 1998: 7). Y, consecuente con su principio de que Patria es Humanidad, escribe: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas” (Martí, 1998: 11). Quizá sea este uno de los principios de política cultural más importante o el más importante planteado en América Latina desde la independencia hasta la actualidad. Desde este principio es posible leer, de una manera diferente, los actuales planteamientos que hacen de la sociedad global la única “sociedad posible” en el mundo.

Conclusiones

Difícilmente un trabajo de estas características agota la temática planteada, sobre todo cuando hay tanto material disponible de los pensadores aquí estudiados y de otros que, continuando a estos, elaboraron sus propios proyectos de “sociedad posible” y lucharon por hacerlos realidad. Durante los siglos XIX y XX, los campos intelectuales latinoamericanos acusan un sinnúmero de proyectos que incorporan elementos de distinta naturaleza pero todos con un denominador común: el propósito de redefinir la situación real y construir una sociedad alternativa, que supere las limitaciones de toda índole que impiden el desarrollo pleno de las potencialidades de las sociedades latinoamericanas. Sea que lo plantee un intelectual o un grupo de ellos, sea que se exprese por medio de una teoría o de un movimiento social, lo

cierto es que hay una gran continuidad entre las distintas propuestas de “sociedad posible” en nuestra América. Este es uno de los saldos positivos de nuestra cultura. Si analizamos la evolución del pensamiento político latinoamericano de las primeras décadas del siglo XX, encontraremos una importante relación entre las nuevas propuestas de sociedad y las anteriores, sobre todo las que, como la de Martí, se presentan como incluyentes. De hecho, muchas de estas propuestas, inconclusas en cuanto a sus resultados, constituyen una de las más importantes tradiciones críticas de América Latina, aunque es cierto que los proyectos de “sociedad posible” siguen siendo marcos de referencia, más que realidades plenas. De ahí su inconclusividad.

De las propuestas surgidas durante el siglo XIX, podría uno establecer varias tradiciones de “sociedad posible” que se complementan con las distintas ideologías orgánicas que se expresan mediante organizaciones políticas formales. Así, de Sarmiento se derivó una buena cantidad de propuestas políticas que hasta la fecha andan con buena forma en nuestro continente. Pero también de José Martí, de cuya tradición crítica se han enriquecido muchos movimientos sociales. Temas como la identidad latinoamericana, la relación entre nación e imperialismo, o entre nación y economía mundo, o entre cultura global y cultura local, o la naturaleza de la dependencia de nuestros países, de una u otra manera derivan de esos proyectos de sociedad elaborados por pensadores del tipo de los aquí analizados.

De Martí derivamos una línea de elaboración que pasa por intelectuales como Manuel Ugarte, Rodó, Vasconcelos, Antonio

Palacios, Mella, Sandino, José Carlos Mariátegui, y el Che Guevara. En esta tradición crítica, el sacrificio es un componente fundamental. Recordemos que Martí murió en 1895 en pleno campo de batalla, lo mismo que el Che en la Bolivia del 67. La Revolución Cubana, cuyo triunfo costó muchas vidas, tiene en Martí a uno de sus autores intelectuales. Desde otra perspectiva, tenemos otro tipo de propuestas, como las de la CEPAL, que retoman el principio de pensar América Latina desde su especificidad y a partir de ella proponer un modelo de sociedad que retoma los procesos de las sociedades industrializadas.

Así, es posible y deseable recuperar una tradición que bien puede alimentar el debate actual sobre la naturaleza de la sociedad global y nuestra participación en ella. Hay una tesis que plantea que, a diferencia del pasado, la situación actual obliga a pensar las naciones a partir de la sociedad global y no lo global a partir de las especificidades nacionales. A nuestro juicio, este planteamiento no contribuye al desarrollo de la diferencia en tanto la “sociedad global” es una propuesta de “sociedad posible” elaborada colectivamente desde los centros de poder de los países desarrollados. En este modelo de sociedad lo que importa es que los países compartan los mismos hábitos de consumo, que se conviertan en los consumidores compulsivos de los productos elaborados por las grandes corporaciones internacionales. Y cuanto más rápido desaparezcán las diferencias culturales, mejor. Ante esta situación, el pensamiento martiano recupera toda su validez. Sociedades híbridas como las nuestras se afirman como tales ante la avalancha de lo global.

Bibliografía

- Acosta Saignes, Miguel. *Acción y utopía del hombre de las dificultades*. La Habana: Casa de las Américas, 1977.
- Bolívar, Simón. *Carta de Jamaica*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos/UNAM, 1978.
- Castro, Guillermo. *Política y Cultura en Nuestra América: 1880-1930*. Panamá: Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena (CELA)", 1985.
- Fernández Retamar, Roberto. *Nuestra América y el Occidente*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos/UNAM, 1978.
- Fernández Retamar, Roberto. *Para el perfil definitivo del hombre*. La Habana: Instituto Cubano del Libro, 1995.
- Franco, Jean. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.
- Gamboa, Emma (presentadora). *Omar Dengo*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1971.
- García Monge, Joaquín. *Obras escogidas*. San José: EDUCA, 1981.
- Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona-Caracas-México: Editorial Ariel, 1976.
- Maravall, José Antonio. *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982.
- Marichal, Juan. *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana 1810-1970*. Madrid: Fundación Juan March/Cátedra, 1978.
- Martí, José. *Nuestra América*. Heredia: Centro de Estudios Generales, Universidad Nacional, 1998.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *Antología*. La Habana: Casa de las Américas, s.f.
- Miranda, Francisco de. *Proclamación a los Pueblos del Continente Americano*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos/UNAM, 1978.
- Romero, José Luis (comp.). *Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825)*. Prólogo, selección, notas y cronología de José Luis Romero y Luis Alberto Romero. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Rotker, Susana. *Fundación de una escritura: las crónicas de José Martí*. La Habana: Casa de las Américas, 1992.
- Salomon, Noël. *Cuatro estudios martianos*. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 1980.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonía de las razas en América: conclusiones*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos/UNAM, 1978.
- Soler, Ricaurte. *Idea y cuestión nacional latinoamericanas: de la independencia a la emergencia del imperialismo*. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Vasconcelos, José. *La Raza Cósmica*. Heredia: Centro de Estudios Generales, Universidad Nacional, 1998.
- Zea, Leopoldo. *América Latina: largo viaje a sí misma*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos/UNAM, 1978.
- Zemelman, Hugo. *De la Historia a la Política: la experiencia de América Latina*. México: Siglo XXI Editores/Universidad de las Naciones Unidas, 1989.

Cultura y política: relaciones e implicaciones. Un análisis en clave de ciudadanía

Claudia Kuzma Zavaleta
Trabajadora social
Montevideo, Uruguay

Resumen

El interés de este artículo es el análisis de los conceptos de cultura y política, así como el de su dimensión cultural con respecto a la sociedad y la participación ciudadana en este proceso.

Palabras claves: cultura y política, ciudadanía, América Latina, identidad cultural

Abstract

The interest of this article is to analyze the concepts of culture and politics, as well as their cultural dimension in relation to society and the participation of citizens in this process.

Keywords: culture and politics, citizenship, Latin America, cultural identity

A modo de introducción

A lo largo del presente artículo se procura analizar desde una mirada compleja dos dimensiones que han estado históricamente entrelazadas: la “cultura” y la “política”. El objetivo principal de este ejercicio teórico es aportar a la reflexión en torno a la importancia de la dimensión cultural en relación con la construcción de sociedades inclusivas, justas y democráticas. Dicha construcción requiere de “actores sociales” creativos, capaces

de tomar decisiones, con participación activa en la elaboración de un proyecto colectivo; en una palabra: de “ciudadanos”¹

¹ El concepto de “ciudadanía” elaborado por el sociólogo británico T.H. Marshall estaba compuesto de tres elementos: **a) El elemento civil**, o sea aquellos derechos necesarios para gozar de libertad individual (libertad de expresión, de pensamiento, de religión, el derecho a la propiedad, a establecer contratos válidos y el derecho a la justicia). **b) El elemento político**, es decir, el **derecho a participar en el ejercicio del poder político** como miembros de un cuerpo con autoridad política, o como elector de sus miembros. Las

El concepto de “ciudadanía” ha sido objeto de numerosos estudios y discusiones en los últimos tiempos, dado que parecería haberse vaciado de contenido, y con ello el de democracia ha perdido su significado, reducido a la legalidad. Sin duda, este vaciamiento se relaciona con esta “globalización” de perfil neoliberal y sus consecuencias políticas no sólo en América Latina sino en el mundo entero. Podría decirse que la “ciudadanía” como concepto y como práctica se encuentra en crisis, y ello si bien genera preocupación y desorientación entre intelectuales y políticos, también representa un desafío provocador y la oportunidad para repensar qué modelo de sociedad queremos. En este sentido, algunos autores que cuestionan fuertemente el sentido y contenido del concepto “ciudadano”, plantean la necesidad de volver al “sujeto” concreto, real, con necesidades y demandas (Acosta, 2005).

instituciones vinculadas a este elemento son –entre otras– el parlamento y las juntas del gobierno local. c) **El elemento social**, el cual abarca desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico, hasta el de compartir la herencia social y vivir la vida de un ser “civilizado”, según los estándares de la sociedad. Las instituciones relacionadas con dicho elemento son fundamentalmente el sistema educativo y los servicios sociales. Hasta aquí el concepto de Marshall.

Ahora bien, la “ciudadanía” no es una realidad dada, sino conquistada desde la lucha de los sujetos. Es un concepto determinado por su contexto social, político, económico y cultural; por tanto en permanente evolución. Por ello en la actualidad se plantea incorporar, además, los llamados “derechos culturales” dentro de esta noción.

Por su parte C. Coutinho (1997) plantea que la “**ciudadanía**” es la “...capacidad conquistada por algunos individuos o por todos los individuos que se apropian de los bienes socialmente creados, que realizan todas sus potencialidades abiertas por la vida social en cada contexto históricamente determinado”. Soberanía popular, democracia y ciudadanía constituyen la misma cosa. Coutinho.

Democracia y ciudadanía son dos realidades que reclaman ser resignificadas desde la dialéctica entre lo “instituyente” y lo “instituido”. La democracia consiste en un sistema jurídico-político de organización de la vida colectiva, que necesita de la participación de todos, ya sea directamente o a partir de mecanismos de representación.

La “ciudadanía” posee dos niveles: jurídico-político, que se expresa en instancias de participación directa o representativa, de carácter universalista no excluyente; y económico-social, que refiere a las condiciones materiales que dan la posibilidad de vivir, también de carácter universalista no excluyente. Sin la articulación de estos dos niveles no existe ciudadanía democrática, ni orden democrático. La ciudadanía económico-social sin ciudadanía jurídica-política “es ciega” y la ciudadanía jurídica-política sin ciudadanía económico-social “es vacía” (Kant, 1781).

Por lo tanto, ambas realidades requieren de la participación de todos, sin exclusión. Pero ello no es posible sin sujetos activos, sin actores sociales, lo cual implica un aprendizaje y procesos de “empoderamiento”, donde entra en juego el mundo simbólico-cultural, que propicien la acción política no sólo desde instancias formales, sino en la vida cotidiana, entendiendo la política desde un sentido amplio pero no abstracto, como “el arte de lo posible” (tanto nacional como local).

La discusión y el debate sobre esta relación “cultura” y “política” adquiere gran relevancia en el actual momento histórico de nuestro continente, donde las dimensiones de la pobreza y la desigualdad

social –que se profundizan aún más entre las comunidades indígenas y negras– son cada vez más escandalosas. Pero también donde parecería que las manifestaciones de resistencia y de visibilidad del problema étnico y de las “identidades culturales” en relación con el sistema político y económico han cobrado mayor fuerza, con la aparición de los “nuevos actores sociales”: los movimientos sociales (“el neozapatismo” de Chiapas, el movimiento indígena ecuatoriano, las fuerzas sociales del nuevo gobierno en Bolivia, etc.). Se trata de un momento histórico donde la problemática de la pluriculturalidad, la multiculturalidad y las identidades ha adquirido protagonismo en el contexto de la “globalización cultural” (Giddens, 2001).

Con el objetivo de aportar a estos debates y reflexiones, se considera necesario presentar un breve recorrido histórico por las distintas formas de abordaje de “la cultura” que, como todo el conocimiento, es construida y determinada por su contexto social, político y económico. Dicho recorrido permite visualizar cómo las distintas corrientes teóricas que sustentan dicha noción constituyen un producto cultural creado desde los centros de estudios e investigadores latinoamericanos. Y cómo dichas corrientes han ido transformándose al ritmo de los cambios generados en la sociedad.

Esta revisión y replanteamiento sobre el abordaje de “la cultura” dentro de la antropología, a partir de la introducción de nuevos paradigmas pero también de determinados procesos políticos en América Latina, permite plantear un enfoque interdisciplinario (o transdisciplinario) y pensar sobre sus incumbencias

histórico- políticas. Dentro de esta nueva visión de la “cultura,” surge el interés por abordar las denominadas “identidades culturales”, su potencialidad teórica y sus implicaciones en la búsqueda de una nueva política y una nueva ciudadanía, por tanto de un Estado plural y una sociedad inclusiva.

Finalmente, se presenta una serie de reflexiones y comentarios finales que pretenden abrir el debate así como plantear una serie de líneas o tendencias para la investigación sobre el tema. No constituyen elaboraciones acabadas, sino primeras aproximaciones a una temática que despierta interés académico en la medida en que contribuya a alcanzar la “utopía” de un nuevo orden social liberador, donde todos puedan reconocerse como ciudadanos, por tanto como sujetos capaces de decidir sobre sí mismos y sobre su comunidad.

El abordaje de “la cultura” en América Latina: del eurocentrismo” a las nuevas incumbencias histórico-políticas

En esta tierra mulata, de africano y español, Santa Bárbara de un lado, del otro lado, Changó (N. Guillén).

El abordaje de la cultura como objeto de estudio desde la academia latinoamericana estuvo signado por las ideologías dominantes procedentes de Europa, como el “evolucionismo primario” desde finales del siglo XIX. Luego, a principios del siglo XX la influencia proviene desde los Estados Unidos, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial (Rodríguez, 1991). Por ello, los estudios reflejaban fuertes prejuicios hacia las tradiciones o costumbres de los pueblos y comunidades

de América Latina. Pero, además, se tomaba como referencia la información procedente de las crónicas del siglo XVI. Estas reflejaban claramente los intereses económicos y políticos que sustentaron ideológicamente el posterior proceso de colonización iniciado en el siglo XVIII.

Estas contribuciones constituyeron, posteriormente, el discurso etnográfico y pseudoantropológico, cuyo énfasis estaba puesto en la búsqueda del “origen de la nacionalidad”, en la valorización de costumbres ancestrales de etnias indígenas y grupos campesinos y en encontrar explicaciones al mestizaje en la zona del Caribe (de origen africano).

Cabe destacar que en el caso de las comunidades negras si bien no existió un interés tan acentuado como con los indígenas por parte de la ciencia y del Estado, sí existieron otras formas del conocimiento como el arte (por ejemplo, la pintura y la literatura) que abordaron su temática. Se trata del “negrismo” (Schwartz, 1993): movimiento estético que surge en Europa basado en la búsqueda del exotismo y la plástica de los fetiches africanos, que es continuado como manifestación literaria. Se trata de un discurso plástico producido por una élite artística blanca y europea que incorpora la temática negra para divulgarla entre un público también blanco, del mismo grupo de élite cultural. Hay una descripción del negro por lo que tiene de exótico, de sensual y de “primitivo”. Este movimiento de carácter “eurocentrista” es retomado por escritores latinoamericanos desde otro enfoque: “poesía afrocubana”, “poesía afroantillana”, “poesía negra”, “poesía negroide”, etc. En todo caso, son

los europeos quienes llevan a los escritores latinoamericanos a reconocer la existencia del negro en países con herencia africana como las Antillas, Brasil, Cuba y Uruguay.

A diferencia de dicho movimiento estético, nace en América Latina por la década del treinta –especialmente en Brasil y Cuba– la “negritud”. Se trata de un movimiento de concientización que busca reivindicar los derechos de los negros, preservar su “identidad” a través de su historia, de carácter acentuadamente político. En Brasil, la fundación del Partido Comunista en 1925 contribuyó a la formación de clase de los negros. En Cuba, con influencia de estas ideas surge un movimiento intelectual que posibilita el abandono del concepto de “raza” y el surgimiento del concepto de “cultura cubana”, en la cual el negro pasa a ser considerado miembro de una clase social. Dentro de este movimiento se destacan el antropólogo y jurista Fernando Ortiz y el periodista Nicolás Guillén.

Lo cierto es que, salvo algunas excepciones, la forma de abordar la realidad cultural en América Latina responde en gran medida al “nuevo orden económico mundial” surgido desde fines del siglo XIX. Es decir, paralelamente a la conformación de los Estados Nacionales latinoamericanos y a la estructura social heredada de la época de la colonización, se van imponiendo modelos económicos de dependencia que les permitiría a las sociedades dominantes europeas (y posteriormente a Estados Unidos) su gran crecimiento económico.

Desde la “antropología” se ejecutaba un plan sobre áreas o territorios estratégicos: el “área andina” y el “área Caribe” con dos

vertientes que se iban a conformar en las disciplinas de mayor desarrollo teórico-práctico de la antropología neopositivista como ciencia social: la arqueología y la etnología, enfocadas ahora hacia la investigación, conocimiento y explicación de múltiples comunidades indígenas de la antigüedad prehispánica, y hacia sus nuevas manifestaciones contemporáneas como sociedades campesinas en el medio rural de la región.

Las primeras búsquedas y reflexiones fuertemente racionalizadas y utilitarias permitirían actuar en forma orgánica hacia la totalidad del sistema social y sus instituciones, bajo una lógica inseparable del desarrollo capitalista.

Más avanzado el siglo XX, el conocimiento sobre las culturas de los pueblos latinoamericanos comenzó a suscitar la necesidad de incorporar a la sociedad nacional a vastos sectores de la población. Por ejemplo en México, donde los objetivos políticos de los regímenes posteriores a la Revolución implicaban poner el acento en la definición de una “identidad” que diera sustento ideológico a los propósitos de renovación inspirados en la “igualdad” y “participación” en la sociedad nacional para todos los grupos sociales, incluidos campesinos y etnias indígenas.

Los estudios en América Latina contaban con el apoyo de instituciones norteamericanas y europeas, aplicaban sobre todo la arqueología y el manejo de una concepción boasiana de “cultura como totalidad”, y construían cronologías para dar idea sobre la distribución espacial de los grupos estudiados. Todo este esfuerzo aportaba

poco a la explicación de la complejidad de las relaciones y procesos sobre la realidad de las sociedades históricas anteriores – aztecas, mexicas, náhuatl, mayas y otros grupos– que habían ocupado extensas regiones en México y América Central, así como de las comunidades establecidas antes de la colonización en áreas del Caribe.

Estos proyectos se concretan en instituciones académicas donde sus resultados se manipulan ideológicamente con fines políticos de tipo populista. Así por ejemplo, en México se crea la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1937, donde la formación académica con fines nacionales se basaba en proyectos arqueológicos, etnográficos y etnológicos. Otros proyectos similares se llevan a cabo en Brasil, Perú y Venezuela.

En este período se destacan las investigaciones de J. Steward sobre comunidades agrarias, especialmente indígenas. A partir de sus aportes y de otros investigadores, los análisis se dirigen a comparar culturas diferentes para conformar estrategias de control y manipulación del “cambio cultural”, sobre todo de sociedades agrarias, alteradas por el desarrollo capitalista y sus proyectos de industrialización, los cuales requerían incorporar a las comunidades indígenas como fuerza de trabajo a cambio de un salario. Además, se elaboran registros de sociedades agrarias diferentes, particularmente indígenas, para una “comprensión” más detallada; así como comparaciones sobre algunos aspectos de la cultura, las formas de vida y los perfiles generalizados sobre rasgos sociales aparentes de comunidades que seguían mostrando rechazo a la homogeneización

capitalista, acaecida con el desarrollo de nuevas formas de explotación en el medio agrario y campesino.

A partir de 1941, aparecerá una cierta “ideología oficial” según la cual se busca integrar a las comunidades indígenas – mediante la aceptación por parte de estas de los logros del mundo desarrollado– a las sociedades nacionales. Surge el llamado “indigenismo” como un instrumento “teórico-político” con el cual cada régimen nacional debería armar su acción frente al denominado “problema indígena”. El “indigenismo” era una síntesis de los dictámenes establecidos desde centros académicos de Europa y los Estados Unidos y reconocía que las sociedades evolucionaban, a través de la historia, hacia formas “más elevadas” de desarrollo social que las acercaban a los “fines naturales” de la especie humana. Pero este desarrollo tenía un “carácter relativo”, distintos niveles, por lo cual las comunidades indígenas merecían “respeto y consideración” por parte de quienes realizaban políticas sobre su destino como sociedades. Se establecían ciertos mecanismos apropiados en cada Estado Nacional para adoptar medidas respecto a estas comunidades –particularmente respecto a las etnias indígenas– que no atentaran contra sus patrimonios “económicos” o de sobrevivencia, contra sus estructuras sociales y organizaciones, sus formas de vida, sus sistemas de creencias, etc.

A partir de este año, se establece un acuerdo suscrito por todos los gobiernos donde se fijaban los lineamientos de una “sana política”, se normaban los mecanismos para la consulta de casos y se obligaba a cada país a crear instituciones dirigidas a

asumir estos acuerdos, en los cuales entra la responsabilidad de los Estados sobre comunidades indígenas que estuvieran en su territorio.

En la década del 50, la producción de conocimientos y reflexiones respecto a las comunidades estaban influenciados por el funcionalismo y el relativismo cultural, así como por el indigenismo en tanto ideología para la integración, donde se establecía la noción de “aculturación” en las explicaciones sobre los procesos históricos que mostraban los grupos sociales, como consecuencia de prácticas neocolonizadoras impuestas por las sociedades nacionales y sus aparatos de poder político y económico.

La formación de los antropólogos en las escuelas sólo servía para colaborar con los proyectos de “aculturación planeada” contra las formas de existencia y modos de vida de comunidades de indígenas y campesinas en general. Por esto, el discurso elaborado sobre dichas comunidades contenía justificaciones y racionalizaciones basadas en concepciones ideológicas prejuiciadas por un esencialismo inmanente que sustentaron múltiples proyectos, convirtiendo así a esos profesionales en “intelectuales orgánicos de la clase en el poder” (Guerrero, en Díaz Polanco y otros, 1989).

Este breve recorrido permite constatar formas de abordaje de la “cultura” donde se ha manipulado, controlado y ocultado la verdadera problemática del indígena. Es a partir de los 60 que este modelo de análisis entra en un proceso de ruptura, como consecuencia de procesos de independencia y liberación nacional en Asia, en Africa y

en América —el caso de Cuba—. Surge la crítica a determinados paradigmas dominantes en las disciplinas y se reevalúan sus proposiciones en función del desarrollo económico, social, político y cultural que se vivía en las sociedades sometidas a sus análisis. Toda esta revisión permitió que tanto la antropología como la sociología se comenzaran a separar de las limitaciones ideológicas y teóricas, y buscaran nuevos enfoques en la comprensión de nuestras realidades latinoamericanas. La obra del brasileño Darcy Ribeiro es de gran significación para el proceso señalado, ya que a partir de una revisión crítica de algunos de los postulados evolucionistas llegaría a plantear una vuelta a enfoques neoevolucionistas más totalizadores, al considerar diversos aspectos sintetizados en las nociones de “proceso civilizatorio” y “revolución tecnológica”.

Poco a poco, los antropólogos y demás científicos sociales latinoamericanos comienzan a darse cuenta de que las prácticas “científicas” propuestas desde los centros hegemónicos de EE.UU. no permitían superar la dependencia científica, tecnológica y cultural. Dicha dependencia comienza a superarse ideológicamente a partir de procesos críticos que comenzaban a gestarse en el seno de algunos grupos de investigadores de América Latina.

Hacia mediados de la década de los 70, se produce una ruptura decisiva con las concepciones neopositivistas manejadas en el campo de la arqueología y se introducen categorías del “materialismo histórico”. A la vez, surgen congresos y reuniones de nivel regional por parte de académicos, que permitieron conformar una conciencia

particular sobre las realidades sociales comunes, no sólo en la investigación sino también en la lucha ideológica y política de sus respectivos países. Desde estas instancias se promueve el reconocimiento de la arqueología social como la disciplina antropológica que ha marcado los desarrollos de mayor alcance y profundidad teórica para el análisis y comprensión de nuestras sociedades.

Los trabajos y aportes de L. Felipe Bate, Luis Lumbreras, M. Sanoja, Iraida Vargas, entre otros, han enriquecido el debate y han ampliado el horizonte de la antropología, así como han promovido una visión crítica de los estudios antropológicos. Así, en los últimos años se ha producido una serie de reflexiones y análisis sobre problemas como la “manipulación política del pasado histórico” y del “patrimonio histórico-cultural de los pueblos”, sobre las estrategias concientizadoras de nivel popular a partir de los museos y la divulgación de textos en la educación formal, en los cuales se transmitía una concepción clasista y hegemónica, practicada por cierto tipo de historiadores, por algunos antropólogos culturales y amigos del “folklore”. Dichas estrategias, con base en proyectos políticos orientados a la “homogeneización social”, han pretendido borrar las diferencias entre culturas dentro de los países para facilitar la imposición de la lógica del “progreso y el desarrollo” de los sectores dominantes.

Dentro de esta línea de investigaciones interesa resaltar la noción de “cultura” que propone L. Felipe Bate (1978) —contraria a la tradición científica de la antropología burguesa —y desde un enfoque

materialista histórico. La noción de cultura en sus primeras aplicaciones había buscado explicar las apariencias fenoménicas de las sociedades diferentes, convirtiéndose así en un concepto cada vez más vacío de contenido.

Por el contrario, la noción de cultura² de Bate permite explicar los nexos objetivos que ella presenta en cada sociedad con los contenidos más generales de los procesos que la expresan históricamente. También facilita diseñar los instrumentos metodológicos que permitan explicar esos procesos. De esta manera, se trata de una construcción teórica que muestra la relación entre cultura y formación económico-social. La otra noción vinculada a la de “cultura” que adquiere cada vez mayor relevancia y se va transformando a lo largo del tiempo es la de “identidad”, ya que las tendencias neopositivistas de abordar el tema no logran dar cuenta de determinados procesos sociopolíticos en diversos contextos latinoamericanos, como los movimientos de liberación, las luchas armadas con participación de indígenas, la presencia de movimientos de carácter étnico en demandas socio-económicas de las sociedades nacionales en Bolivia, Perú y en América Central. Estos procesos reclaman un tratamiento desde la dimensión histórica del problema de la “identidad”

por parte de las ciencias sociales³. A partir de la década de los 90, se replantea la problemática desde un enfoque teórico político, se generan nuevos ámbitos y dimensiones para el debate ideológico, permitiendo así ubicar la reflexión en un contexto que tradicionalmente había quedado excluido: las sociedades nacionales de América Latina.

En este contexto, se produce una dura crítica al llamado “indigenismo tradicional” basado en la “independencia entre lo étnico y lo nacional”, la noción de “invariabilidad histórica” que lleva a asumir “lo étnico” desde un enfoque esencialista, y en la concepción de “anterioridad del fenómeno étnico” que niega sus vinculaciones e implicaciones en la estructura de clases que conforman nuestras sociedades nacionales actuales. Así como también se propaga la visión del Estado nacional-latinoamericano como la síntesis del “proyecto de los sectores dominantes” que busca la integración de las diferencias, el aniquilamiento de las pluralidades y la homogeneización de las diversidades sociales en favor del andamiaje del desarrollo capitalista.

En síntesis, el abordaje y tratamiento de “la cultura” en América Latina como objeto de estudio por parte de académicos e investigadores, responde —como toda la producción de conocimiento— a su

2 Según L. Felipe Bate la categoría de “cultura” supone... “el conjunto de formas singulares que presentan los fenómenos correspondientes al enfrentamiento de una sociedad a condiciones específicas en la solución histórica de sus problemas de desarrollo. Estos problemas generales de desarrollo, propios de la formación económico-social, constituyen el contenido fundamental a que corresponden las formas culturales. (en Rodríguez, 1991).

3 En este sentido, el trabajo realizado por un grupo de antropólogos en el diseño, desarrollo teórico-metodológico y puesta en práctica del proyecto de autonomía aplicado en la Costa Atlántica de Nicaragua para atender a poblaciones indígenas de esa región —miskitos, sumos, ramas y otros grupos— a partir de las iniciativas políticas del Gobierno de Reconstrucción Nacional y del Frente Sandinista de Liberación Nacional, constituye un importante avance en la discusión sobre la forma de abordaje de la temática (Rodríguez, 1991).

contexto histórico, económico y, sobre todo, político. Ello se comprueba desde la dependencia en relación con centros europeos y norteamericanos de principios del siglo XX, pasando por el énfasis de determinados paradigmas (evolucionismo, positivismo, etc.) propio del proceso modernizador impuesto en Latinoamérica, hasta el enfoque “eurocentrista” de la temática, que dieron un tratamiento prejuicioso, fragmentario, vacío de contenido y abstracto de la “cultura”, así como un desconocimiento de las “identidades culturales” presentes en la región, bajo una visión homogeneizadora de la sociedad. A esta forma de abordaje coadyuvó el desarrollo de la antropología –dentro de la división sociotécnica del trabajo– como disciplina funcional a los mecanismos de dominación y control ejercidos desde los sectores hegemónicos.

Sin embargo, como la ciencia nunca es ajena a su contexto sociopolítico, los procesos de liberación y resistencia acaecidos en la región a partir de los 70, conjuntamente con la incorporación del paradigma marxista en la discusión académica, permitieron el replanteamiento y “desacralización” de las teorías y proposiciones elaboradas dentro de la antropología y sus diferentes vertientes disciplinarias.

Ya en el actual siglo XXI, estas revisiones, sumadas a los debates en torno a la división del conocimiento en disciplinas y especializaciones dentro de las ciencias sociales, permiten desmonopolizar la temática de la “cultura” de la antropología y caminar hacia un abordaje interdisciplinario o más bien “transdisciplinario” –como plantea García Canclini, e incluso incorporar el

arte como una forma del conocimiento. A su vez, comienza a tomar mayor protagonismo el tema de las “identidades culturales” tanto en el nivel académico como en el nivel sociopolítico que, como vimos, son procesos interrelacionados. Ya no es posible ocultar, negar ni invisibilizar las diferencias culturales dentro de las sociedades nacionales, situación que para algunos autores constituye un lado positivo de la “globalización”.

Desde esta visión crítica y compleja que intenta superar el abordaje fragmentado de la realidad, se circunscribe el próximo apartado para procurar descubrir las incumbencias de la cultura y de la temática de las “identidades culturales” en la construcción de sociedades democráticas, participativas, plurales, inclusivas, que permitan la transformación del Estado a partir de una nueva ciudadanía.

Las “identidades culturales” en la construcción de una nueva ciudadanía

Los países latinoamericanos son actualmente el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico, y las acciones políticas, educativas y comunicacionales moderna.

N. García Canclini.

1. Comenzando por el enfoque teórico-conceptual

En el presente apartado, se pretende analizar la relevancia y el rol que juegan y podrían jugar las “identidades culturales” en la construcción de una democracia verdaderamente participativa, que supone una ciudadanía plena y que requiere de nuevas

instituciones –un nuevo Estado– en el actual contexto de la región. Para ello, en esta primera parte se presentarán algunos aportes teóricos respecto al tema, para luego analizar la potencialidad de dichas nociones en relación con el objetivo señalado.

En primer lugar, se considera necesario retomar los aportes sobre “cultura” desde la corriente marxista –como los de L. F. Bate, I. Vargas y M. Sanoja mencionados anteriormente–. Según dicho enfoque, la cultura posee una “existencia material y relaciones con las formas de conciencia que se expresan fenoménicamente”. Pero también importa señalar que la cultura tiene un “carácter procesal que es resultado de la creación y recreación humanas”. Ella refiere a procesos de creación social y de transmisión de dichas creaciones que se podrían sintetizar en la llamada “herencia cultural” (Vargas Arenas y Sanoja Obediente, 1993: 19-61). Los elementos que conforman dicha herencia cultural se concretan en expresiones formales de las acciones compartidas por los individuos dentro de una sociedad. Estas acciones son posibles mediante las interrelaciones sociales que requieren de formas de identificación que cohesionan a los individuos y hacen posible el logro de metas comunes. Las “acciones sociales” se dan en un marco de comunidad con el manejo de “claves” comunes que hacen que la identificación opere y que a su vez son posibles porque dicha “identificación” opera.

Cada marco histórico de acciones e identidades incorpora nuevos elementos que se sustentan en los anteriores. Por tanto, puede decirse que no existe “la” identidad cultural, sino una secuencia de identidades,

que no son estáticas sino dinámicas. Entonces, si la cultura es expresión de la sociedad, la herencia cultural y las identidades culturales que ella supone no refieren solamente a elementos formales. Es decir, las identidades que establece un pueblo con su herencia cultural e histórica pueden convertirse en un instrumento para su defensa contra intentos de homogeneización cultural desde fuera.

Esta visión histórica de la cultura permite concebir al sujeto como agente social activo, con conciencia de los contenidos con los cuales se identifica, del papel que ha jugado y puede jugar para transformarlos en beneficio propio, e identificar y generar resistencia y rechazo hacia contenidos ajenos a su herencia cultural. Es una visión humanizadora de la cultura, del hombre y de la mujer.

En segundo lugar; importa destacar los aportes de M. García Alonso y C. Baeza Martín (1996), quienes presentan un “modelo teórico” que permite un nuevo enfoque sobre el tema de la “identidad cultural” y su relación con la construcción de nueva ciudadanía. Los modelos conceptuales tienen la propiedad de ser intermediarios, lo cual les da una gran potencialidad para descubrir y producir con acumulaciones y reajustes una nueva información. Por ello, la definición de “identidad cultural” no surge de una vez, resulta, como expresión simplificada del modelo y es una especie de resultado y punto de partida a la vez.

Desde este enfoque, el término “identidad” no sólo hace referencia a determinados objetos producidos por una cultura o forma de cultura, sino que incluye el resto

de los elementos: “el alter y el sujeto con el que se comunica, la herencia cultural de este y la actividad de la cual los objetos son su resultado”. La “identidad cultural” de un grupo social o de un sujeto de la cultura consiste en “la producción de respuestas y valores que como heredero y trasmisor, actor y autor de su cultura, éste realiza en un contexto histórico dado, como consecuencia del principio sociopsicológico de diferenciación-identificación en relación con otro grupo o sujeto culturalmente definido” (García y Baeza, 1996). La identidad es definida como un “proceso sociopsicológico de comunicación cultural”. Por tanto, interesa no sólo la “mismidad” sino la “otredad”. O sea no sólo lo distintivo de una cultura, sino el tipo de relación que ha tenido, tiene o establece con otra cultura. La “identidad cultural” constituye un “concepto relacional” y refiere a un proceso que tiene lugar en distintos niveles: identidad de grupo primario, de una nación, de una región supranacional, etc.

El carácter sociopsicológico de los procesos identitarios implica la inclusión del papel de lo “microideológico” en cualquiera de los niveles de análisis. Pero desde este enfoque lo ideológico no es derivación automática de la posición económica de los sujetos sociales. Esta conceptualización permite visualizar con mayor intensidad y potencia teórica “lo particular” de las realidades socioculturales. Se realiza una ampliación de lo ideológico hacia expresiones de cuerpos menos estructuradas y más cercanas a actitudes no racionalizadas, como aquellas ligadas a la vida cotidiana de los grupos sociales. La identidad (o identidades) se explican a partir

de sus expresiones en la vida cotidiana de la población. La “identidad cultural” constituiría así una variable explicada en función de un conjunto de variables como el tiempo o momento histórico, espacio geográfico, estructura socioclasista, raza y etnicidad, migraciones y género, que cambia en sus expresiones concretas (lenguaje, instituciones sociales, indiosincrasia, cultura popular, relaciones familiares, arte y literatura).

En este estudio, se enfatiza sobre todo la importancia de la dimensión psicosocial en la interpretación de los fenómenos macrosociales y la dialéctica de lo micro y macro. Es importante señalar, además, que este concepto de “identidad cultural” deja ver el derecho a la existencia, coexistencia y desarrollo de distintas formas de cultura, o sea, de grupos humanos que asumiendo sus proyectos de vida, actúan generando respuestas y valores que retroalimentan su cultura. Es un concepto que permite traer a la conciencia la necesidad de transformar el tipo de relación vertical (es decir de superioridad-inferioridad, dominación-dependencia) propio del capitalismo y desbloquear la homogeneidad concebida como unitaria, otorgándole así “legitimidad” a formas de cultura diversas en una sociedad. Se busca, además, diferenciar la “identidad cultural”, tal y como es sentida por el pueblo, de la identidad establecida por las clases y grupos dominantes.

También, distinguen procesos culturales de procesos identitarios, ya que los primeros se abordan desde la mismidad del sujeto de la cultura, su actividad y sus productos materiales y espirituales, mientras que los segundos se abordan desde

la perspectiva de la comunicación de un “sujeto de la cultura” con otros “sujetos de la cultura” para él significativos, bajo la perspectiva de la alteridad.

2. Desafíos de las “identidades culturales” en el actual contexto latinoamericano

En primer lugar, es necesario señalar que el tema de “la” identidad ha sido objeto de numerosas y variadas reflexiones en América Latina. Fue una meta y un sueño para nuestros próceres durante el siglo XIX en su intento por defender “lo propio” frente a influencias extranjeras (Simón Bolívar, José de San Martín, José Martí, José Artigas, etc.). Pero además fue utilizada desde una postura crítica como arma ideológica frente a modelos culturales hegemónicos por parte de políticos y ensayistas de principios del XX (José E. Rodó, José C. Mariátegui, etc.), entre los cuales se manifestaba, incluso, el deseo de conformar una raza única: la “raza cósmica” (José Vasconcelos). Se trata de una búsqueda que continúa incluso hasta nuestros días, a través de profundos estudios y análisis por parte de filósofos y escritores contemporáneos ⁴.

Si bien el interés –en extremo necesario– por parte de muchos de estos pensadores, políticos y ensayistas ha sido la independencia, la autonomía política y económica del continente y la resistencia frente a “lo otro” en su carácter violento y avasallante, es importante cuestionar si en realidad existe “una” identidad latinoamericana. Es sabido que en el mismo continente

coexisten múltiples “identidades culturales”, las cuales se crean a partir de herencias variadas, tras procesos de “transculturación” donde convergen valores “externos” (europeos) y valores de nuestros pueblos y comunidades indígenas y negras⁵. Es importante establecer que el término “transculturación”, elaborado por el antropólogo cubano F. Ortiz, refiere al proceso que ocurre cuando dos o más culturas comparten y mezclan sus culturas, cuando hay interacción entre dos culturas, pero una de las dos pierde más que la otra. Esto ocurre involuntariamente y generalmente por la fuerza. No consiste solamente en adquirir una cultura distinta (“aculturación”), sino que implica la pérdida o desarraigo de una cultura precedente.

Por otra parte, si bien la relación con el “otro” (sea este un país o bloque de países que buscan homogeneizar y universalizar desde la imposición de su cultura, o sea simplemente cualquier “otra” región o país) ha producido en América Latina la necesidad de presentarse frente a sí misma y frente al mundo como “región”, no debe perderse de vista que existen en la misma zona procesos de “diferenciación –identificación” que dan lugar a “identidades culturales” muy variadas entre sí, según el contexto histórico y geográfico en que se producen y las características sociodemográficas de su población.

En segundo lugar, es necesario tomar en cuenta que al interior de cada país, los procesos políticos y económicos de la

⁴ Cabe mencionar a Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Miguel Rojas Mix, Enrique Dussel y Eduardo Galeano, entre otros.

⁵ Según G. Bonfil Batalla (1977), a partir de la dominación colonial, la población latinoamericana con diferencia proporcional en cada país tuvo tres troncos originales básicos: 1) el indoamericano, 2) el africano y 3) el europeo.

modernización europea tuvieron gran incidencia en la conformación de los Estados Nacionales⁶ de finales del siglo XIX y principios del XX y en el surgimiento de las “sociedades nacionales” en América Latina.

A partir de la expansión del proyecto modernizador europeo, las élites criollas en procura de construir “la nación” desarrollaron una estructura política, económica y social que se caracterizó por desconocer al “otro”: la gran mayoría de la población (zambos, negros, indios, mulatos, mestizos, etc.). Se trató de un proceso de criollización y mestizaje que supuso hostigamiento, persecución y hasta exterminio de comunidades indígenas enteras –tal fue el caso del etnocidio en Uruguay–, así como la explotación y exclusión de la vida social y política de los negros, traídos como esclavos desde distintas partes de África. Se buscó afanosamente la “integración nacional” a partir del desconocimiento e invisibilidad de la pluralidad sociocultural.

Los estados latinoamericanos, –que en general fueron creados mucho antes que las naciones por incidencia de países hegemónicos y de sus intereses económicos en la región– necesitaron inventar “la nación”, para lo cual se lleva a cabo una serie de mecanismos de “homogeneización

cultural” por medio del lenguaje y la comunicación. En procura de este objetivo, se puede comprender la narración de la “historia nacional” que difunde valores con los cuales los sujetos se identifican posibilitando así la pertenencia a esa sociedad “nacional”. Este proceso incluye tanto lo formal: el orden jurídico y las diferentes instituciones (Estado, escuela, familia, Iglesia, etc.), como lo informal: la vida cotidiana, la recreación y los pasatiempos donde se aprende y asimila el mundo simbólico que refuerza la conciencia “nacional”.

Lo cierto es que ante la ausencia de una diversidad nacional que fuera capaz de establecer como opción la creación de una soberanía aparte, el Estado liberal latinoamericano, cooptado por la “nacionalidad dominante criollo-mestiza”, despliega junto con el proyecto capitalista, una homogeneización cultural fanática. A diferencia de lo que ocurrió en Europa, no existían nacionalidades con capacidad de organización política, sino una gran variedad de comunidades desarticuladas y sin perspectiva nacional (grupos étnicos).

En definitiva, desde la conquista pasando por los procesos emancipatorios y la conformación de los Estados Nacionales hasta la actualidad –más allá de los discursos y reconocimientos jurídicos desde el Estado y desde organizaciones internacionales–, los grupos étnicos (indios y negros) latinoamericanos han luchado por resistir frente al avasallamiento, persecución, explotación, desconocimiento e invisibilidad, ya fuera por parte de monarquías europeas, élites criollas o la actual “sociedad nacional” y también “globalizada”.

6 Tal como refiere H. Díaz Polanco, en el origen del Estado Nacional operaron varias “fuerzas”: a) El racionalismo, sistema de pensamiento que convirtió el Estado en un agente al servicio del “ciudadano” y no sólo del monarca, que impulsó los sistemas uniformes de derecho y la noción de “igualdad legal”. b) El capitalismo que transforma las relaciones económicas y sociales dando lugar al trabajador libre, creando la estructura social de clases. c) El Estado que articula sistemas educativos, legales y organiza las burocracias capaces de racionalizar el funcionamiento de las nuevas estructuras sociopolíticas soberanas (Díaz Polanco, 1989).

En el actual contexto de “globalización” existe, paralelamente a una tendencia a la homogenización, alienación cultural y pretendida “integración universal”, una tendencia cada vez mayor a reconocer y afirmar las particularidades y diversidades culturales dentro de las sociedades nacionales. Así como también existe un fuerte cuestionamiento hacia los Estados Nacionales dadas las transformaciones que ha generado la mundialización de los mercados y la crisis de legitimidad tras las reformas neoliberales de los 90 y los procesos de corrupción en la región.

La diversidad incluso ya no refiere solamente a aspectos étnicos, sino que involucra otros muy variados: desde geográficos hasta condiciones como edad, sexo, ocupación, lugar de residencia (sobre todo el fenómeno migratorio), lo cual propicia la aparición de elementos muy variados que intervienen en el proceso de diferenciación-identificación: modos de hablar, formas de conducta, valores, símbolos, creencias, expresiones artísticas, etc.

Si bien ello constituye un campo fértil para la “aceptación” de la pluralidad y multiculturalidad en las sociedades, paradójicamente podría convertirse en obstáculo para la búsqueda de la transformación del orden existente. Es decir, los problemas y reivindicaciones de los grupos étnicos se relativizan en un mar de asociaciones, grupos, organizaciones de la sociedad civil; o son corrompidos y etiquetados como un fenómeno más de la “globalización”. A su vez, los grupos étnicos terminan por atrincherarse en la defensa de sus legítimos derechos, sin posibilidad de incidencia frente al resto de la sociedad. Las sociedades nacionales

terminan por “aceptar” y “respetar” sus diferencias pero no se cuestionan a sí mismas desde “lo diferente”, desde el “otro”, impidiendo así alcanzar nuevas sociedades y Estados plurales.

América Latina presenta cuarenta millones de habitantes indios que pertenecen a más de 400 etnias, con diferencias regionales en cada país y donde persiste la pobreza, la exclusión y la desigualdad más escandalosa del planeta. Por ello, los problemas culturales deben colocarse en el centro mismo del debate y de la construcción de una nueva ciudadanía. Las “etnias” son sistemas sociales permanentes de larga duración histórica. Etnia es sinónimo de pueblo diferente a la “sociedad nacional” porque no tiene necesariamente un Estado propio. El pueblo o etnia más grande es el quechua (ubicado territorialmente en cuatro países), pero también se encuentran el náhuatl, el aymara, el quiché y el maya, entre los más importantes numéricamente.

Las dificultades para comprender las diferencias étnicas en forma compleja, parecen presentes también en el mundo académico así como en organismos internacionales (UNESCO), donde se legitima cada vez más como punto de llegada y no como punto de partida, la noción de “multiculturalidad”. Es decir, se considera —desde este trabajo— que debería hablarse sobre todo de “interculturalidad” en tanto permite colocar en el centro de atención la necesidad de un diálogo liberador. ¿Pero es posible este diálogo dentro de una sociedad capitalista o será imprescindible un cambio de modelo de sociedad? ¿Ambas realidades (diálogo intercultural y cambio

de modelo de sociedad) se darían en forma interrelacionada o la una está condicionada a la otra?

Y hasta se constata el desconocimiento de las comunidades étnicas en los estudios estadísticos realizados hasta el momento: son imprecisos y escasos. La demografía latinoamericana tiene una tarea pendiente: el diseño y aplicación de instrumentos estadísticos adecuados para dar cuenta real de la composición étnica de cada país. Así como también serían necesarias mayores investigaciones y estudios sobre las comunidades negras en varios países, como por ejemplo en Uruguay.

Por esto, resulta fundamental como propone Bonfil Batalla (1997): “desmontar el andamiaje ideológico, sustento de la visión cultural del sector dominante en nuestras sociedades, resulta una tarea prioritaria para sanear el ambiente intelectual, construir una visión más auténtica de nosotros mismos y conducir el debate sobre nuestro futuro a partir de concepciones más próximas a la realidad”. Es necesario superar la “colonización intelectual” que ha influido en la imagen colectiva de nuestras realidades nacionales, en la visión del pasado, la percepción del presente y la imaginación del futuro. La manipulación de la diferencia cultural por parte del poder ha sido un obstáculo para construir una democracia que incluya a todos los individuos, grupos y pueblos presentes en nuestras sociedades, en tanto ha impedido formular un proyecto nacional inclusivo, al ignorar, despreciar o anular las potencialidades creativas de la población. Pero además, con la globalización cultural las sociedades ven desdibujarse su perfil

cultural, mientras las “identidades culturales” viven la paradoja de ser al mismo tiempo expuestas como artículo de consumo turístico, profundamente ignoradas.

En América Latina, la “globalización” ha profundizado las desigualdades, la exclusión social, política y cultural de vastos sectores de la población. Se ha puesto en juego cuál es el modelo de sociedad que queremos construir. El rescate y defensa de las “identidades culturales” significa plantearnos hacia dónde queremos llegar. “Seremos a partir de lo que somos” (Bonfil Batalla, 1997). Esto implica dar prioridad a ciertos valores que permitan defender nuestros recursos naturales, nuestro patrimonio cultural, nuestra riqueza. Para lo cual la sociedad requiere un equilibrado “control cultural”, es decir, la capacidad social de decisión sobre sus recursos culturales: los componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas. En este sentido, la dimensión cultural debería adquirir un mayor protagonismo en todos los procesos de integración regional existentes en Latinoamérica.

El rescate y la afirmación de las “identidades culturales” implica tomar decisiones hacia el futuro, pero ellas deberán ser colectivas. Dentro de estas decisiones se podría ubicar la de construir un Estado diferente, plural, fuerte, con representatividad y capacidad de movilización.

Sabido es que la globalización cultural incide en la progresiva mutación de los “ciudadanos” en meros “consumidores”,

despolitizando así a los sujetos, acallando sus demandas, adormeciendo su capacidad crítica, a partir de la manipulación mediática (desde noticieros hasta telenovelas y películas, en el medio más masivo en América Latina: la televisión).

Los cambios se darán desde una profunda transformación cultural que permita recrear la política para la formulación de un nuevo proyecto civilizatorio. En este sentido, es interesante la propuesta de G. Bonfil Batalla (1997) sobre “etnodesarrollo”, en tanto supone un cambio de la correlación de fuerzas sociales, un cambio político que incline la balanza –hoy favorable a los intereses que impulsan los procesos de imposición y enajenación cultural– a favor de los grupos sociales que pugnan por el desarrollo de su cultura propia (etnias, regiones, localidades).

Esto requiere como condición el reconocimiento jurídico y político de los diversos grupos étnicos como unidades políticas, aunque ello no es suficiente. Como tampoco la ejecución de políticas asistencialistas, positivamente discriminatorias hacia estos grupos (educación, salud, etc.) por parte del Estado. Dichas políticas no alcanzan, pues en la realidad no existen “activos y oportunidades” en una estructura social desigual. Por otra parte, son los propios grupos étnicos quienes deben decidir sobre sí mismos y adquirir el lugar al que tienen derecho en la sociedad. En este sentido, los patrones simbólico-culturales adquieren gran relevancia, ya que intervienen en la capacidad de estos grupos para apropiarse de espacios políticos, tomar decisiones, pertenecer a una sociedad plural. Sin verdadera participación ciudadana de

estos grupos, no es posible construir sociedades inclusivas, ni democráticas, lo cual implica capacidad de organización, autogestión, preservación de su hábitat, uso y reconocimiento de su propio idioma.

La ciudadanía es una noción y una realidad que nace con “la modernidad”, pero que ha ido evolucionando a lo largo de la historia a partir de reivindicaciones y luchas por parte de los sectores populares organizados. Así se fueron reconociendo derechos políticos, civiles y sociales. La ciudadanía implica pertenencia a una comunidad, relaciones sociales, derechos reconocidos y ejercidos. De allí la importancia de los procesos sociopsicológicos que permitan transformar los patrones simbólicos-culturales heredados de una relación vertical y de dominación.

En resumen, desde los aportes presentados es posible comprender la existencia material e ideológica de la “cultura”. Ella se crea a partir de “acciones” que surgen desde las relaciones sociales en el marco de una comunidad, en la cual, gracias al proceso de “identificación”, operan determinadas “claves comunes” que crean y recrean “identidades” a la vez que otorgan cohesión y permiten el alcance de metas y proyectos en común. Las “identidades” que establece un pueblo con su herencia cultural e histórica pueden convertirse en un instrumento de resistencia frente a la “homogenización cultural” impuesta directa o subliminalmente desde fuera. Desde esta visión histórica y humanizadora de la cultura, el sujeto es concebido como “agente social activo”.

La creación de “identidades culturales” tanto en el sujeto, grupos, naciones y

regiones, implica lo social pero también lo psicológico. Dentro de este proceso sociopsicológico “donde también entran en juego las ideas políticas” adquiere gran importancia la relación con “el otro”, la alteridad. Desde este enfoque, lo particular y lo microideológico cobran protagonismo. La ideología comprende desde actitudes racionalizadas y estructuradas hasta otras más cercanas a la vida cotidiana.

Desde este marco teórico, las “identidades culturales” adquieren mayor potencialidad a la hora de analizar las posibilidades de los sujetos en la conformación de nueva ciudadanía, desde la ruptura de relaciones verticales (dominación-dependencia, superioridad-inferioridad) presentes aún hoy en las sociedades nacionales latinoamericanas. Pero, además, promueve el derecho a la existencia, coexistencia y desarrollo de distintas formas de cultura al desbloquear la “homogeneidad cultural” y diferenciar la “identidad cultural” sentida por el pueblo de la establecida por las clases y grupos dominantes. El problema de la “identidad” en América Latina ha sido objeto de numerosos ensayos, investigaciones y discusiones que han pretendido unificar a los pueblos, defender los recursos e intereses propios ante “el otro” que casi siempre se ha manifestado como violento y avasallador, universal, alienante y homogeneizador.

No obstante, el compartido interés por defender “lo propio” (aunque en materia cultural ello siempre será un tema discutible, en tanto somos producto de constantes procesos de transculturación desde la época de la conquista), esta necesidad por presentarnos como “región” puede llegar a desconocer la diversidad cultural

al interior del continente, de los países, de las ciudades.

La acción homogeneizadora de los Estados Nacionales en América Latina ha negado a vastos sectores de la sociedad (sobre todo etnias indígenas y negras) al excluirlos sutil o directamente de sus estructuras políticas, económicas, sociales y culturales. En la actualidad, si bien la globalización ha modificado el escenario de los Estados Nacionales al cuestionar su matriz sociopolítica y ha “legitimado” las diferencias, se generan nuevos procesos de exclusión. Baste mencionar la “brecha digital” en América Latina, por lo cual “pobres” y “no pobres” acceden en forma desigual a los avances de la tecnología informática, profundizada por la adscripción étnica y el lugar de residencia. El desafío desde el ámbito académico consiste en romper con la “colonización intelectual” y promover desde un abordaje complejo de la realidad el diálogo entre las distintas culturas en América Latina, lo cual implica (y quizás supone) la transformación de la sociedad actual bajo el modelo neoliberal y excluyente.

Reflexiones y comentarios finales

En esta última parte del estudio, se presentarán algunas reflexiones que no pretenden ser conclusivas ni determinantes sino, por el contrario, colocar en el debate algunas líneas o tendencias de investigación sobre el tema.

En primer lugar, importa mencionar que la propia categoría de “cultura” o la dimensión cultural ha adquirido en los últimos tiempos un extraordinario auge. No sólo

se percibe tanto en la sociedad actual sino también –y en forma cada vez más interrelacionada– en el mundo académico. Quizás dentro de este ámbito, el fenómeno responde a la revisión que viene produciéndose al interior de las ciencias sociales y la búsqueda por superar el divorcio histórico entre “filosofía” y “ciencia”. A dicha superación parecen cooperar los llamados “estudios de la complejidad” y los “estudios culturales” (Wallerstein, I, 2001). En el nivel societario, el auge de la cultura parecería estar relacionado con una progresiva e indetenible crisis de un modelo civilizatorio basado en la búsqueda afanosa por la ganancia y en la razón instrumental. Una crisis y un declive que surgen justamente en la fecha en que emerge la denominada “globalización”.

En segundo lugar, si bien en este contexto de globalización las sociedades nacionales y las identidades construidas en relación con ellas parecen en profunda revisión, aún permiten analizar y explicar situaciones de exclusión y discriminación del pasado que perduran en nuestra América Latina. Es cierto que también se producen nuevos procesos de identificación a partir del fenómeno migratorio desde nuestros países hacia los Estados Unidos y Europa, así como de la influencia de los medios masivos de comunicación (que incluyen desde la televisión hasta la Internet). Lo cierto es que con la “globalización” también se generan procesos de homogeneización y exclusión social.

En tercer lugar, los nuevos movimientos sociales (étnicos, campesinos, etc.) surgidos en América Latina constituyen un síntoma de la necesidad de resignificar la

noción y la realidad de la ciudadanía (originariamente ligada al fenómeno urbano). Ellos cuestionan incluso el orden existente desde la modernización, es decir, el proyecto civilizatorio. Por ello, sería necesario ahondar en las nuevas incumbencias histórico- políticas de la cultura en relación con la construcción de una “ciudadanía democrática”.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Facultad de Humanidades y C. de la Educación. Editorial Nordam Comunidad.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1997). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.
- Caetano, Gerardo y otros (1992). *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?* Montevideo: Trilce.
- Coutinho, Carlos N. (1997). Notas sobre ciudadanía e modernidade. *Praia Vermelha*, 1, 1.
- Díaz Polanco, H. (1989). *Formación nacional y cuestión étnica*. México: Colección de Antropología Americana. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- García Alonso, Maritza y Baeza Martín, Cristina (1996). *Modelo teórico para la identidad cultural*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Editorial Grijalbo.

- Giddens, Anthony y Hutton, Will (eds.) (2001). *En el límite, la vida en el capitalismo global*. Barcelona: Tusquets.
- Rodríguez, Omar (1991). *Etnias, imperios y antropología*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Rojas Mix, Miguel (1991). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. Colección Identidad Cultural. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Schwartz, Jorge. Negrismo y negritud (1993). En: *Historia y cultura en la conciencia brasilera*. Leopoldo Zea (compilador). Tierra firme.
- Vargas Arenas, Iraida y Sanoja Obediente, Mario (1993). Fundamentos conceptuales y políticos. En: *Historia, Identidad y Poder*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Wallerstein, Immanuel (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México: Siglo XXI.



Jorge Crespo Berdecio
Utopía 6
Tinta sobre papel
2017

Creación literaria e imaginario colectivo: discusión sobre el concepto de *utopía* en la realidad latinoamericana

Leonardo Merino Trejos
Programa Estado de la Nación
Costa Rica

Resumen

Este artículo pretende discutir el concepto de *utopía* que se ata a las formas literarias, para proponer uno que le reivindique -a la luz de la realidad latinoamericana- como un *espíritu* del imaginario colectivo, que podemos ver expresado en la literatura, tanto como en toda creación y expresión humana. Se intenta revisar el concepto con reglas rígidas del género literario, confrontado a su expresión en América Latina, donde la *utopía* superó la idea de *sitio*, de *género* y de *modelo* organizativo regulador, mostrándose más bien como una *actitud del pensamiento* y como un *espíritu* constante en el imaginario colectivo. Se revisan algunos conceptos claves de *utopía*, tratando de desvincularla del texto en sí, para ligarla al imaginario que este refleja.

Palabras claves: utopía, literatura latinoamericana, sociedad latinoamericana, contexto histórico

Abstract

This article discuss the concept of *utopia* concerning literary forms, in order to propose one who recovers this concept as a spirit from collective “imaginario”, expressed through literature as a human creation and expression. We also intend to review this concept based up to its expression in Latin America, where *utopia* is over the idea of *site*, *gender*, and regulator organizing *model* instead of an attitude of thought and a constant spirit in collective “imaginario”. Some concepts of *utopia* are reviewed to separate this one from the text itself and to tie it to its own “imaginario”.

Key words: utopia, Latin American literature, Latin American society, historical context

Presentación

Nos dice Alfonso Reyes que “desde que el hombre ha dejado constancia de sus sueños, aparece en forma de raro presentimiento la probabilidad de un mundo nuevo” (en Durán, p.11). Por eso, hablar de *utopía* es hablar de los sueños humanos. Aunque hoy esa palabra ilustra casi toda idealización, su espíritu se plasmó a lo largo de los siglos como la esperanza en una mejor forma de organización de la convivencia humana, sustentada en elementos constantes en el plano de los ideales, pero difícilmente concretados en la historia.

Nacida como forma literaria, hoy vemos la *utopía* en casi todos los aspectos de la vida. Se habla cotidianamente de la *utopía* como cualquier aspiración, difícil de alcanzar, que se refiera al plano personal, a los proyectos familiares, a determinados objetivos gremiales, a expectativas tecnológicas o aspiraciones ideológicas concretas.

Paralelamente, se habla de *utopía* en el plano escrito de la construcción narrativa de sociedades imaginarias ideales, en las cuales se establecen reglas y se proyectan posibles desarrollos futuros de la realidad. Es decir, se ve la *utopía* como el momento en que, directa o intencionalmente, un autor elabora, en el marco de la ficción, una propuesta de organización social proyectada generalmente a futuro.

Por lo tanto, aunque la *utopía* pueda considerarse un género literario, también es un concepto que se ha cargado de sentido en sí mismo. Es decir, evolucionó como un *espíritu* o *actitud de pensamiento* que se

relaciona con nuestros ideales, anhelos o incluso temores.

La historia de América Latina y sus procesos de dominación-liberación e hibridaciones cultural, social, económica y política, muestra formas creativas, distintas e incluso a veces implícitas de construir sus propias *utopías*. En la convivencia de lo artístico y lo histórico, el pensamiento utópico latinoamericano será fácil de encontrarla en un relato indígena colonial, en escritos de Simón Bolívar, en poesías de José Martí, en novelas de García Márquez, en canciones de Atahualpa Yupanqui o en escritos del Subcomandante Marcos. Y así también en todo el imaginario colectivo.

Por eso, este artículo pretende discutir muy preliminarmente el concepto de *utopía* que se ata a las formas literarias, para proponer uno que le reivindique -a la luz de la realidad latinoamericana- como un *espíritu* del imaginario colectivo, que podemos ver expresado en las obras literarias, tanto como en toda forma de creación y expresión humanas. Intentaremos demostrar que no son las reglas rígidas de un género literario las que pueden hacer *utópica* nuestra literatura, sino la presencia de la *utopía* que Latinoamérica refleja en su creación, porque es parte de su historia.

Realidad latinoamericana y creación literaria: sobre el concepto *utopía* y nuestro imaginario colectivo

El concepto de *utopía* tiene implicaciones cotidianas, científicas, artísticas, políticas e ideológicas que, durante cinco siglos de permanencia, han conllevado muchas definiciones y sentidos. Sin embargo, eso

hace más difícil buscar un concepto propio, pues la idea de *utopía* ha rebalsado cualquier delimitación.

La palabra *utopía* es acuñada en 1516 en la obra de Tomás Moro, y significa “lugar que no existe”, situado en “ninguna parte”. Su libro inaugura el uso del término y toda una tradición literaria. Ya en 1529 apareció la palabra *utópico* y su conversión en adjetivo fue cambiando su carácter hacia “un estado del espíritu, sinónimo de actitud mental rebelde, de oposición o de resistencia al orden existente por la proposición de un orden radicalmente diferente” (Ainsa, 1990, p.57).

Comencemos por la definición de la *utopía* en cuanto género literario, según el modelo de Moro. Trousson la ubica cuando...

...en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia) ya se presente como ideal a realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (la antiutopía moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no. (Trousson, 1995, p.54)

Esta definición se adecua al género literario del modelo de Moro, pero no a lo que el concepto ha calado en el imaginario colectivo. La visión de la *utopía* como espíritu

de ese imaginario es la que se construye en el pensamiento latinoamericano, lo que se ve en los muchos estudios sobre su presencia, pese a no haberse producido más que unas pocas obras en el modelo definido por Trousson.

Este autor también hace una salvedad cuestionable al afirmar que “la descripción de la utopía como género permite escapar a su confiscación por las ideologías” (Trousson, 1995, p.28). Asegura que sea cual sea su carácter ideológico, la *utopía* “funciona” de la misma manera. Sin embargo, si la *utopía* tiene una intención crítica y transformadora, no seguirá la misma lógica sirviendo para ideologías distintas. Esto lo refuerza Hinkelammert (1995), cuando afirma que hay dos visiones utópicas: aquella que es instrumento del poder y niega sus alternativas; y las *utopías en cautiverio*, que son las visiones críticas de la realidad y la esperanza en mundos mejores, negadas y vencidas por el poder de las primeras.

Para entender la conceptualización de Trousson vale revisar las características de las *utopías* que da: *insularismo, desprecio del comercio, regularidad, uniformidad social, igualdad y supresión de las clases sociales, dirigismo escrito, colectivismo, énfasis en la educación, visión a la vez totalitaria y humanista*. Es evidente que esta literatura utópica nace de la realidad europea y no corresponde con la historia latinoamericana: su carácter de “Nuevo Mundo” ante la conquista española y su consecuente visión como “campo de experimentación”, su diversidad, heterogeneidad y la convivencia de los distintos, sus choques culturales y sus procesos de dominación-liberación.

Es por eso que en América Latina la *utopía* superó la idea de *sitio*, de *espacio* concreto, de *modelo* organizativo predeterminado, regulador e incluso autoritario. Por eso nos apoyaremos en otras visiones menos apegadas a esa idea de *modelo*, o de *género*, sino que rescatan la *utopía* como *actitud del pensamiento* y como *espíritu* que se refleja en él. Es decir, la *utopía* no es la obra literaria sino que está presente en ella, la recorre.

Dubois declara que la *utopía* “es un género con reglas fijas y muy estrictas”, pero reconoce que “el espíritu utópico puede perfectamente insinuarse en las producciones novelescas, los ensayos políticos o morales, los tratados jurídicos o las relaciones de viajes reales o imaginarios” (en Trousson, p.23). Aunque dice que no se puede confundir el *espíritu utópico* con la *utopía*, en nuestro continente la producción de esas *utopías* de “reglas fijas” no es significativo, pero el *espíritu utópico* es innegable.

Por su parte, Suvin afirma que:

La utopía es la construcción verbal de una comunidad casi humana particular, en la que las instituciones sociopolíticas, las normas y las relaciones individuales están organizadas según un principio más perfecto que en la sociedad del autor y esa construcción opuesta se basa en la distanciamiento nacida de la hipótesis de una posibilidad histórica diferente (en Trousson p.27)

Aquí se sigue enmarcando la *utopía* en un género literario, pero la pone como lectura crítica de la sociedad, y construida sobre la creencia en una posibilidad histórica alternativa.

Para Latinoamérica, un concepto como el de Mannheim es interesante, pues llamaba “ideología” a las ideas políticas inspiradas o sostenidas por el sistema en el poder, y “*utopía*” a las que se oponían a él, que lo impugnaban (en Trousson, p.37). Pero la idea de que los europeos vieran como *utopía* la construcción de su Nuevo Mundo podría cuestionarlo, pues el poder tenía de alguna manera una visión utópica, sin ser este de oposición.

Esto nos dice que la *utopía* no necesariamente está relacionada con la posición en el poder, sino definida por la realidad concreta, histórica y social. No compartimos la visión de Lalande, que define *utopía* como “un ideal político social seductor, pero irrealizable, en el que no se tienen en cuenta los hechos reales, la naturaleza del hombre y las condiciones de vida” (en Trousson, p.63), pues le quita su potencial histórico y transformador.

En este sentido, queremos ir perfilando la *utopía*. Afirma Ricoeur que “un modelo que coloca la utopía en contraposición a la realidad es inadecuado, porque la realidad no es algo dado, sino que es un proceso” (Ricoeur, p.30). Así, se pregunta: “¿no podemos decir entonces que la imaginación misma -por obra de su función utópica- tiene un papel constitutivo, en cuanto a ayudarnos a repensar la naturaleza de nuestra vida social?” (Ricoeur, p.58). Esta posibilidad de que la *utopía* tenga a la vez carácter crítico y transformador tiene varios refuerzos.

Varios autores ven la *utopía* como una lectura crítica y radical de las condiciones en las cuales nace. Pero esa construcción

nacida de la crítica, no necesariamente es un modelo irrealizable, sino un espíritu que deconstruye y reconstruye ese contexto, a partir de posibilidades. El mismo Trousson afirma:

Tomar la utopía por una quimera, un sueño gratuito, es pasar por alto que en muchos casos es una obra inspirada por las circunstancias. Así, la utopía es por esencia histórica, ya que está determinada por sus relaciones con la realidad (Trousson, p.41)

Podemos considerar la *utopía* como una combinación de la lectura crítica del entorno, y proyecciones alternativas. “Ernst Bloch reivindica la virtud de “soñar despierto” como el primer indicio de pensamiento utópico estructurado. A ese mero “soñar” debe seguir una voluntad de acción (aspecto volitivo) para marcar la verdadera intención utópica” (Ainsa, 1990, p.17). Aquí sin duda estamos acercando la *utopía* a otro campo: el de la subjetividad colectiva, la expectativa crítica y el mundo de las posibilidades, de la acción, de la construcción.

Hinkelammert afirma que “el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible (...) Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación con la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible” (Hinkelammert, 1995, p.27). Esta visión nos permite aventurar que el *pensamiento utópico* latinoamericano ha sido siempre una construcción colectiva, basada en necesidades sumamente concretas ante los procesos históricos vividos, y no la elaboración de

modelos “perfectos” de organización social. En este sentido decía Vera:

(...) No se trata de crear una nueva utopía, ni mucho menos de intentar sostener viejas ilusiones, sino de afrontar los retos del destino histórico de este oscuro fin de siglo con los instrumentos de un pensamiento emancipador y de un proyecto ético al mismo tiempo consciente de sus raíces históricas y abierto a la emergencia de lo nuevo. (Vera, p.4)

Ahora, si planteamos que la *utopía* es un *espíritu*, y no un género literario, ¿cómo encontrarla en la literatura? Maturana enmarca la *utopía* como una construcción literaria, sin embargo, la *diluye* dentro de la creación no necesariamente *utópica* como género, uniéndola a un compromiso ético coherente con la realidad latinoamericana. Así, encontramos la *utopía* en

... obras literarias tales como novela, ensayos, poemas... que expresan añoranza por un modo de convivir humano en dimensiones de honradez, cooperación, justicia, equidad, respeto por el otro, integración armónica con el mundo natural, y en el que no exista la miseria ni se produzca el abuso sistemático como modo de vivir. Un modo de vivir humano sin discriminaciones sexuales, raciales, de inteligencia o de clase, y sin sometimiento a una autoridad que subordine sistemáticamente unos seres humanos a otros. (Maturana, p.1)

Ahora, y aquí una distancia con su enfoque, desde la perspectiva de la relación

entre *utopía* y literatura: al definir aún que la *utopía* es la obra literaria determinada que contiene ese ideario, se comete el error que cuestionamos.

Nos preguntamos por qué la *utopía* no es precisamente la construcción colectiva de ese ideario, independientemente de su concreción en un texto, sino más bien a partir de su existencia en el imaginario colectivo. Es decir, la obra es el marco formal de la *utopía*, pero no la *utopía* en sí. Ese sigue siendo el modelo de Moro que la realidad latinoamericana supera, al construir sus *mundos ideales* constantemente en otros procesos históricos, de formas diferentes.

Aun antes de plasmarse en una obra *utópica*, existe un *espíritu*: historicidad, lecturas críticas de la realidad, sueños, esperanzas, proyectos, expectativas, propuestas, deseos, luchas, resistencias. Si ese conjunto es el contenido de la *utopía*, por tanto, es en sí mismo la *utopía*. Dubois hablaba de no confundir el *espíritu utópico* con la *utopía*. Si queremos ser consecuentes en no querer mezclar el modelo de la *Utopía* de Moro con estas formas de utopía que se han planteado, es correcta la separación. Sin embargo, si tomamos la producción literaria latinoamericana, notamos que la creación de *pensamiento utópico* ha sido permeada por situaciones históricas particulares, que hacen que no se produzcan descripciones de *sociedades ideales utópicas* en el estilo europeo. Pero sí se puede delinear lo que consideremos utopía en formas propias de nuestra creación literaria, pensamiento político, arte o filosofía.

Por lo tanto, es importante sacar la *utopía* de su marco formal, para que cuando la busquemos reflejada en la literatura rescatemos que su construcción es colectiva, no individual, y que la obra literaria es solo un canal. Afirma Octavio Paz que “una literatura nace siempre frente a una realidad histórica y, a menudo, contra esa realidad (...)” (en Durán, p.6). Entonces entendemos que en ella podemos hallar con facilidad la *utopía*, que se nutra de esta y que la construya sin necesidad de coincidir en un marco reglamentado.

Tratando de unir estas consideraciones, entendemos que no hay un marco cerrado de *utopía*, y que esta puede asumirse ampliamente como los sueños, añoranzas y proyecciones creativas que se construyen en el imaginario colectivo de un pueblo como horizonte posible y deseable, y que toman unidad a partir de la lectura crítica y ética de su contexto histórico y de la esperanza en su transformación. Siendo así que la *utopía* está en el imaginario social, ésta puede ser reflejada por las creaciones culturales de esa sociedad, por su arte y literatura, su ideología, su discurso y acción política; y tiene ejes constantes que surgen de su contexto particular, pero es dinámica en cuanto a la diversidad que la forja y a sus cambios de cara al movimiento de la Historia.

Bibliografía

Ainsa, Fernando. *Necesidad de la Utopía*. Montevideo: TUPAC-ediciones y editorial NORDAN, 1990.

Durán Luzio, Juan. *Creación y utopía, letras de Hispanoamérica*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 1979.

Goldman, Lucien. *Epistemología de la sociología lógica y conocimiento científico*. París: Gallimard, 1986.

Hinkelammert, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI, 1995.

Maturana, Humberto. *Utopía y ciencia ficción*, URL: www.lxxl.pt/babel/biblioteca/maturana.atml

Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Servier, Jean. *Historia de la Utopía*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1969.

Trousseau, Raymond. *Historia de la literatura utópica*. Barcelona, Península, 1995.

Vera, Juan Manuel. Utopía y pensamiento disutópico. En: *Iniciativa Socialista*, URL: www.inisoc.org/utopia.htm

Ser o no ser católico en América Latina: el dilema vigente

Marco Antonio Quesada Chaves

Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión

Instituto de Estudios Latinoamericanos

Universidad Nacional, Costa Rica

Resumen

La situación de lo religioso en América Latina mostrada por dos importantes estudios como lo son el del Pew Research Center y el Latinobarómetro, ambos realizados en 2014, denotan una serie de transformaciones importantes en la manera como es entendido, asumido y vivido lo religioso por la mayoría de latinoamericanos(as). Se atiende a un decrecimiento en el número de personas que se identifican como católicas, a su vez que hay un creciente número de protestantes y un tercer grupo que no posee filiación religiosa alguna, pero que no deja de ser religioso. A partir de una perspectiva histórico-teológica, el presente artículo discute dos fenómenos que se encuentran en la presente situación: el de la secularización desde la realidad latinoamericana y el de los llamados “católicos culturales”, un fenómeno complejo, paradójico como también desafiante.

Palabras claves: religión, América Latina, secularización, Catolicismo, cultura

Abstract

The situation of the religious subject in Latin America shown by two important studies such as the Pew Research Center and the Latinobarómetro; both carried out in 2014, denote a series of important transformations in the way this subject is understood, assumed and lived by the majority of Latin Americans. There is a decrease in the number of people who identify themselves as Catholics, in turn there is a growing number of Protestants, and a third group that does not have any religious affiliation, but which is still religious. From a historical-theological perspective, the present article discusses two phenomena that are found in the present situation: that of secularization from the Latin American reality, and that of the so-called “cultural Catholics”; a complex phenomenon, paradoxical as well as challenging.

Keywords: religion, Latin America, secularization, Catholicism, culture

Introducción. El contexto que nos convoca

“Hemos pasado de una sociedad marcada por la cristiandad a otra abierta y diversificada. Es una situación completamente nueva en la historia de la humanidad.”
Charles Taylor (1931-)

Apunto de entrar en la segunda década del siglo XXI, América Latina se encuentra en una situación particularmente interesante en lo que se refiere a lo religioso y lo espiritual; en definitiva, al sentido último de la vida. De ser una región histórica y predominantemente católica, se han venido atendiendo, en las últimas décadas del siglo XX e inicios del actual, unos cambios progresivos en la composición religiosa de la población, pero sobre todo, a transformaciones más profundas que tienen que ver con la forma en que las personas entienden, redefinen y viven lo religioso, lo espiritual. Se constata una disminución en el número de personas que se identifican como católicos(as), siendo así que según los sondeos realizados por el Latinobarómetro entre 1995 y 2013, hay una disminución de 0.7 puntos porcentuales al año en el número de personas que se vinculan a la Iglesia Católica, pero curiosamente muchas no dejan de ser religiosas, o dejan de lado la dimensión espiritual en sus vidas, sino que se unen a iglesias protestantes: “Lejos de abandonar las religiones los latinoamericanos lo que hacen es abrazar otra religión cuando abandonan el catolicismo. Es lo que vemos al observar la evolución de las religiones por país.” (Latinobarómetro, 2014, p. 4)

Durante la mayor parte del siglo XX hasta entrada la década de los años 60, alrededor de un 90% de la población latinoamericana

se definía como católica; en la actualidad y según el último estudio realizado por el Pew Research Center (2014), un 69% de la población se identifica con el Catolicismo, similar al 67% que arrojó el Latinobarómetro (Latinobarómetro, 2014). A grandes rasgos, los motivos esgrimidos para dicho cambio son sobre todo dos:

- a. Un creciente sector de la población se ha venido uniendo a diversas iglesias protestantes, principalmente evangélicas y neo-pentecostales cuyo crecimiento en la región es constante desde la década de los 70. Actualmente, 19% se identifican como protestantes (Pew Research Center, 2014).
- b. Un rechazo e indiferencia cada vez mayor hacia la religión institucional, organizada, pues un 8% no se afilia a ninguna religión en particular (Pew Research Center, 2014).

Tenemos, así, un fenómeno que se bifurca en dos direcciones distintas: quienes por una parte desean seguir vinculados al Cristianismo, pero en otras iglesias cristianas, cambiando así su filiación eclesial, mientras que en la otra dirección se tiene a un creciente sector de la población que si bien no se identifican con una religión en específico, no necesariamente se identifican como ateos o agnósticos: “En toda América Latina, así como entre los hispanos en Estados Unidos, la mayoría de las personas que no tienen afiliación dicen que no tienen una religión en particular, en lugar de describirse como ateos o agnósticos.” (Pew Research Center, 2014, p. 15).

En este sentido, se puede encontrar una gran pluralidad de formas de vivir la

espiritualidad o lo religioso; pluralidad que, vale decirlo, es muy difícil de precisar por su misma ambigüedad. Por mencionar sólo algunos ejemplos: están quienes no necesariamente rechazan del todo el Cristianismo, pero tampoco quieren vincularse a una comunidad de fe, sino más bien vivir la espiritualidad cristiana a su manera, y según sus disposiciones. Otros se unen a otras religiones que en las últimas décadas se están instalando en el continente, tales como la New Age, la cual en sí no es una religión, sino una constelación de espiritualidades donde se sincretizan elementos de varias tradiciones religiosas, algo así como una sopa de religiones; el Budismo, el cual al ser una religión no-teísta ha tenido una interesante influencia en ambientes intelectuales, académicos, científicos y en movimientos pacifistas (Tizzano, 2012); el Taoísmo, cuya influencia estriba sobre todo en la promoción cultural por parte de varias instituciones chinas, lo cual incluye la práctica de la Medicina Tradicional China, y de disciplinas psicofísicas y espirituales como el Tai Chi o el Chi Kung, muy populares entre algunos sectores; el Hinduismo, cuya mayor presencia se da a partir de la práctica del Yoga en numerosas escuelas y mediante la comercialización masiva de productos y videos para el autoaprendizaje.

Existen otras religiones tales como el Judaísmo y el Islam, pero representan un porcentaje pequeño en la región y están más vinculadas a las poblaciones migrantes provenientes de Medio Oriente. La Sante-ría, y cultos denominados Neoindios, también aparecen en el espectro religioso, pero su incidencia también es porcentualmente muy reducida para considerarse significativa. Es de notar, sin embargo, que en la

relación de las personas con todas estas religiones varía el nivel de aceptación de las doctrinas y el involucramiento en las prácticas, donde hay unos procesos de aculturación e inculturación muy variables que se deben tomar en cuenta, sobre todo en cuanto a las religiones provenientes de Asia.

Finalmente, hay otros que siguiendo una definición que se ha popularizado, no se consideran religiosos pero sí espirituales según su propia definición. Otros simplemente no se consideran creyentes, donde predominan diversas formas de ateísmo o agnosticismo, entre muchas manifestaciones. Sin embargo, en los niveles estadísticos, se aprecia cómo la región prácticamente se reparte entre católicos, protestantes (de diversas denominaciones) y quienes no se identifican con ninguna religión en particular, presentándose así la variedad que se acaba de comentar.

Es considerable lo que podría analizarse y discutirse sobre ambas tendencias, pero el interés y reflexiones del presente artículo versan en torno al segundo grupo. Es sugestivo notar que estas formas más individualizadas y personalizadas de vivir lo religioso-espiritual implican, en muchas ocasiones, adoptar ideas, prácticas y elementos simbólicos de otras religiones. A su vez, existe una “occidentalización” de algunas de estas tradiciones religiosas tales como el Budismo zen, el Yoga o el Tai Chi que es importante considerar. Es decir, la adaptación, modificación y reimaginación según los cánones de la mentalidad cultural occidental. Ello es en buena parte consecuencia del progresivo intercambio religioso y cultural entre América Latina y el resto del mundo, por una acelerada

globalización de la que, justamente, se comenzó a hablar de manera más concreta en la década de los 60 (Steger, 2009) década en la cual se empieza a observar esta tendencia a distanciarse de la Iglesia Católica, y en la que también ésta realizó el Concilio Vaticano II, como una respuesta ante los desafíos del mundo actual en constante evolución.

La globalización contemporánea -tal y como la conocemos- es un complejo proceso multidimensional: histórico, geopolítico, económico y cultural que se viene gestando desde finales del siglo XV y en el transcurso del XVI con dos grandes acontecimientos: el mal llamado “descubrimiento” de América y la Reforma Protestante acaecida en Europa (Steger, 2009; Ferrer, 2013) acontecimiento este último de cuyas consecuencias América Latina ha ido participando a un ritmo propio, según su contexto histórico, geopolítico y cultural, que vale recordarlo, es muy distinto al norteamericano y europeo. A diferencia de Norteamérica, sobre todo Estados Unidos, en cuya naciente sociedad estuvo muy presente el Protestantismo, la conquista y colonización emprendidas por el Imperio español de lo que sería América Latina, trajo consigo el Catolicismo como la denominación cristiana predominante. Por ende, la expansión de las nacientes ideas liberales del individualismo y una menor intervención de los gobiernos en la vida social –fruto de las ideas protestantes- no llegaron a calar en la región sino hasta entrados los siglos XVIII y XIX.

Puede apreciarse, entonces, que el panorama religioso mostrado por ambos estudios aparte de enrevesado, incierto, como

ambiguo y plural en sus manifestaciones, tiene también unos antecedentes históricos que pueden ser identificados, analizados y discutidos, por ello sigue abierta la cuestión acerca de su significado así como sobre su ulterior desarrollo. Aquí no hay espacio para determinismos ingenuos o respuestas definitivas, sino propuestas de reflexión; tratamos con un fenómeno vivo, en constante evolución, como lo es la experiencia religiosa.

Al tener en mente la presente situación, es necesario esbozar algunas reflexiones histórico-teológicas sobre dos aspectos que destacan. El primero, sobre cómo se está dando el proceso de secularización en la región, el cual viene aparejado a estas transformaciones en lo religioso y en lo espiritual, ya que es a partir de la década de los 60 cuando se empiezan a observar dichas transformaciones en la región; también, cómo era predominante un discurso en las Ciencias Sociales sobre la secularización del mundo occidental –incluida América Latina-, en el cual ésta parecía ser un “proceso ineluctable” (Blancarte, 2012, p. 60). Ahora, como se empieza a reconocer, las sociedades occidentales no sólo no se han secularizado del todo, sino que la religión se fortalece y se transforma de una manera impredecible (Blancarte, 2012). Viejas pseudopredicciones heredadas del rancio positivismo científico que imperó durante el siglo XIX entre algunas élites intelectuales, y que ingenuamente vaticinaba la desaparición de la religión, vuelven a darse de bruces contra una dimensión fundamental del ser humano que se resiste a sucumbir.

El segundo aspecto, por otra parte, nos remite a una situación que resalta de manera

sutil, poco verbalizada, y que cabe indagar teológicamente. Si bien los datos arrojados por los estudios mencionados son por sí mismos reveladores, no abordan una cuestión importante: el dilema de ser “católicos culturales”. Es decir, quienes aún sin profesar el Cristianismo -sobre todo católico- han crecido y se desenvuelven en una región latinoamericana que ha sido y es culturalmente cristiana, donde la Iglesia Católica es junto a las instituciones políticas heredadas de la Colonia, una de las que cimentó las bases de las actuales sociedades ya que desde el siglo XVI hasta el XVIII, la formación de la cultura latinoamericana se da a partir de un importante sustrato católico (Legorreta, 2013).

¿Cómo entender entonces la subjetividad de alguien quien, por ejemplo, sin considerarse cristiano(a), ha crecido en una cultura cuya cosmovisión y significados se han forjado en el seno del Cristianismo? ¿Cómo conjugar ambas realidades en apariencia disímiles? Si partimos de la premisa de la Psicología Cultural de que mente y cultura se constituyen mutuamente, de que la subjetividad humana se desarrolla en íntima relación con el entorno sociocultural (Bruner, 2015; Guitart, 2009), ello resulta aún más esclarecedor, como complejo y problemático. El estudio del Pew Resarch (2014) afirma, por ejemplo, que hasta un 84% de los latinoamericanos fueron bautizados y criados(as) como católicos, independientemente de la orientación religiosa o no-religiosa que luego le dieran a su vida. Esta situación de ser culturalmente católicos es asumida de formas muy variadas, desde ser una especie de limbo, transición psicosocial, religiosa y moral para algunos, como fuente de contradicciones y conflictos

existenciales muy virulentos para otros, o bien, una fuente de identidad cultural, religiosa para otros. Es un dilema que posee también fuertes implicaciones teológicas hacia lo interno del Catolicismo, las cuales se comentarán; pero es un fenómeno del que no sabemos para dónde va, o en qué va a resultar en las próximas décadas.

¿Secularización en proceso? Lo diferente del contexto latinoamericano

“En América Latina, lo maravilloso se encuentra a la vuelta de cada esquina, en el desorden, en lo pintoresco de nuestras ciudades... En nuestra naturaleza...Y también en nuestra historia.”
Alejo Carpentier (1904-1980)

¿Se puede considerar que América Latina está siguiendo los pasos de Europa en materia de secularización? No precisamente. Salvo el caso particular de Uruguay, con un 37% de su población considerándose no-religiosa, atea o agnóstica, en la amplia mayoría de los países sus poblaciones presentan un elevado índice de confesionalidad. Y ello se debe a que ambas regiones -Europa y América Latina- han seguido y siguen procesos socio-históricos, políticos y culturales distintos:

Las religiones en América Latina en la época del Papa Francisco son un libro abierto, contradiciendo una parte importante de lo establecido en el desarrollo de otras sociedades, como es el fenómeno de migración de religión en vez de secularización. (Latinobarómetro, 2014, p. 33).

Como se mencionó anteriormente, muchas de las predicciones que se habrían realizado a partir de los años sesenta del siglo XX

sobre la progresiva y total secularización de Occidente han resultado equivocadas; la religión no sólo no ha desaparecido, sino que se está transformando, siendo una dimensión importante para comprender el desenlace de varios acontecimientos políticos y sociales, sobre todo en América Latina (Pérez, 2007; Blancarte, 2012). Ello lleva a pensar lo que es la secularización y cómo ésta en sí adquiere un sentido propio en el contexto latinoamericano, la cual está vinculada a la progresiva llegada de la Modernidad, cuyo arribo ha sido más una forma de aculturación en la región, no dándose igual en todos los estratos sociales, siendo asimilada sobre todo por las capas altas y educadas de las sociedades, ya que tal y como lo afirma Pérez (2007), la cultura latinoamericana en general sigue siendo profundamente religiosa, volcada a imaginarios providencialistas. Al ser tan extensa la literatura sobre la secularización, una discusión sobre esta estaría más allá de los alcances del presente artículo. Sin embargo, vale la pena indagar algunas nociones importantes desde nuestra realidad.

Hasta mediados del siglo XIX, la secularización básicamente significaba el paso de algo o alguien de la esfera religiosa a la civil, pero es también el paso de algo o alguien bajo control de una orden religiosa a la administración diocesana (Blancarte, 2008). En la actualidad, el término tiene significados plurales, como es la pluralidad uno de los distintivos de las sociedades a las que ha dado origen en los países donde más se ha asentado desde el siglo XVI: los del Atlántico Norte. Uno de los que mejor han planteado, a mi criterio, lo que es la secularización o la secularidad, es Taylor (2014), quien la entiende en tres sentidos:

- a. *La desconexión existente en la mayoría de los Estados occidentales modernos entre la organización política de la sociedad y la fe en Dios.* O por lo menos, algún sentido de Realidad Última que lo sustenta y lo integra todo. Esto crea una profunda diferencia respecto a las sociedades premodernas, y es lo que se conoce genéricamente como la separación Estado-Iglesia.
- b. *La ausencia-erradicación de la fe en Dios y lo religioso de los espacios públicos.* La religión pasa a ser un asunto privado, algo ya afirmado a finales de la década de los 60 por Luckmann (1967). Lo anterior va aparejado con la consecuente fragmentación de la vida social en varias esferas, no necesariamente relacionadas entre sí: política, económica, social, educativa, moral, recreativa, entre otras. La religión ya no tendría incidencia sobre todas como sí ocurría en las sociedades premodernas.
- c. *La fe en Dios pasa de ser la opción de vida, a una opción entre muchas otras.* Es decir, la dimensión cualitativa de la experiencia religiosa, de la fe, ya no es tanto un asunto trascendental, una opción fundamental que comprometa, sino una opción más perteneciente a un amplio abanico de opciones y estilos de vida en las sociedades pluralistas. Y es una opción que, como el mismo Taylor admite, no es la más fácil de asumir. La fe en Dios pasa a ser una cuestión de gusto, elegible, dispensable.

Ciertamente, los tres sentidos aparecen en la mayoría de sociedades occidentales-incluida América Latina- y en el caso del tercero, el punto medular está en que lo religioso va perdiendo ese carácter de religación,

orientado hacia una Realidad trascendente que interpela a todas las esferas de la vida individual y social, para ser sólo una opción privada, entre muchas otras. Esta es la tendencia actual que se puede observar no sólo en ese sector latinoamericano que rechaza la vinculación a una religión, sino incluso entre quienes se identifican como católicos o protestantes: existe una tendencia a vincularse a la religión de una forma selectiva, individualizada.

Otras formas de comprender la secularización son también la de un proceso en el cual “algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos” (Berger, 1981, p. 154; citado por Blancarte, 2012, p. 63). Berger ciertamente fue muy acertado al afirmar que son “algunos sectores”, pues probablemente tenía noción de que dicha tendencia intelectual y política no es mayoritaria, como fácilmente lo demuestra la realidad social en el caso latinoamericano.

La secularización, más que erradicar a Dios de la sociedad como sostienen erróneamente grupos religiosos fundamentalistas en el ámbito político de nuestra región, ha venido a pluralizar, a complejizar la organización política y social, dando como resultado que sólo en algunos sectores la increencia sea predominante, pero la indiferencia hacia lo religioso, hacia la religión institucionalizada, sí sea una tendencia cada vez más preponderante. La secularización es, así, un proceso de diferenciación social, de separación de ámbitos (político, social, cultural) que diverge sustancialmente de la organización existente en las sociedades medievales. Dicho

proceso ha tenido como fin sustraer el orden temporal a la influencia religiosa, al menos de manera formal, pues se aprecia cómo en el mismo lenguaje y en los imaginarios sociales a los que éste puede dar lugar, sigue perviviendo una dimensión profundamente religiosa.

En este sentido, la secularización en América Latina adquiere unas características distintas, vinculadas al contexto histórico de los países latinos (España, Portugal, Francia, Italia, entre otros), donde algunos autores, como Blancarte (2008), consideran que a diferencia de los países anglosajones, en América Latina se hablaría más bien de “laicidad” (origen mayormente francés), o lo “laico”, en contraposición a lo religioso, clerical. Cabe tomar en cuenta que los términos “secularización”, “laicidad” o “laico” tienen un origen religioso en el seno del Catolicismo, cuyo significado, como se vio, venía a referirse a la distinción entre el pueblo cristiano y el clero, a las realidades temporal/divina, immanente/trascendente, distinción cuyo establecimiento concreto ha ido variando progresiva y a veces agresivamente, desde la segunda mitad del siglo XIX a la actualidad, pero cuyas raíces ya pueden rastrearse hasta la Reforma protestante del siglo XVI. *Laïcité* y *sécularisation* vendrían a tener prácticamente el mismo fin; sin embargo, Taylor se referiría más al segundo. Así, Blancarte afirma:

Lo laico, en los países latinos, y lo secular en los países anglosajones, hacía referencia, a partir de ese momento (a mediados del siglo XIX), a la creación de un espacio temporal independiente de la influencia religiosa.

La idea de preservar la libertad de conciencia había conducido a una “privatización” de lo religioso y a su consecuente marginación de la esfera pública. Esta autonomía de acción del poder temporal respondía al ideal liberal y a las necesidades sociales, por ejemplo en materia de desarrollo científico. (p. 142)

En términos sustanciales, históricamente sigue manteniéndose un origen religioso, sobre todo católico, en la conformación actual de las sociedades occidentales, en sus diferentes contextos, enterrado y a veces desenterrado cuando los líquidos referentes axiológicos no dan un sentido a la existencia. En América Latina, la lucha por la creación de dicho espacio temporal independiente de lo religioso, como la formulación de políticas en tal línea, ha implicado muchas veces el enfrentamiento con la Iglesia Católica, al ser esta la comunidad y la institución religiosa predominante en las sociedades latinoamericanas, la cual inclusive logró mantener una hegemonía importante tras las luchas y las victorias independentistas a inicios del siglo XIX, participando íntima y activamente en la construcción de los estados en la mayoría de países. En este sentido, la implantación de un modelo estatal propio del contexto europeo -en consonancia con las ideas liberales- a una realidad sociocultural latinoamericana que es distinta, caracterizada por una marcada religiosidad, por desigualdades sociales, económicas y étnicas no superadas, ha generado una divergencia que se mantiene hasta hoy en día.

Pérez (2007), siguiendo al escritor mexicano Carlos Fuentes, lo expone de manera

sucinta, remitiendo la cuestión al mismo Estado: “El trasplante de la idea del Estado moderno europeo a América Latina fue el comienzo de lo que Carlos Fuentes ha caracterizado como la tensión, aún no resuelta, entre el «país legal» y el «país real.»” (p. 79). En este sentido para dicho autor, mientras que las élites latinoamericanas impulsaban la construcción de los estados amparados por el liberalismo político, la cultura política y religiosa en América Latina era y sigue siendo “premoderna”, pero no en un sentido peyorativo, ni partiendo de una concepción lineal de la historia, sino en cuanto a sus coincidencias con el pensamiento medieval europeo, donde Dios es quien en última instancia sostiene y da sentido a la historia, diferenciándose de la concepción moderna, donde es el ser humano el que construye su propia historia:

Ya desde el Renacimiento, pero sobre todo a partir de la gran crisis del siglo XVI –generada por la revolución de Copérnico, la Reforma, el surgimiento del capitalismo y otros procesos-, la humanidad se elevó, en la visión de los europeos, a la condición de copartícipe de la creación del mundo y su historia. (Pérez, 2007, p. 79)

La secularización como proceso político y cultural se sustenta en esta nueva concepción, la cual alcanzó su maduración en los ambientes burgueses europeos hacia el siglo XVIII (Duch, 2012). Se puede afirmar, entonces, que la secularización en América Latina sí se da como proceso, es identificable, pero no es absoluta ni uniforme, sino que se configura de forma distinta, bajo una compleja tonalidad cultural

que paradójica e históricamente ha bebido de unas fuentes católicas. Desde la institucionalidad política hasta la cultura religiosa como hasta la dinámica política, la conciencia nacional surgió en los nacientes estados latinoamericanos a la par de la presencia de la Iglesia Católica como institución aglutinadora de los distintos sectores sociales (Núñez y Núñez, 2012). Prueba de ello fue y ha sido la connivencia que el Estado y la Iglesia Católica mantuvieron en numerosos momentos tras alcanzada la independencia en la mayoría de los estados latinoamericanos. La triple alianza que menciona Levine (2006) entre el Estado, la Iglesia Católica y el Ejército, tuvo su mayor auge durante el siglo XX, para abrirse ahora a una pluralidad religiosa que se mantiene en constante evolución.

En definitiva, la región latinoamericana no se caracteriza por una marcada descristianización como en el caso de Europa, o bien por el “desencantamiento” del mundo -que algunos como Taylor mencionan- sobre los procesos de transformación social, política y religiosa a los que la secularización dio origen. Ello no ocurre en estos lares, donde lo religioso tiene una profunda influencia en todos los ámbitos de la vida subjetiva y social: en la vivencia y significación de las experiencias personales, en la construcción de los valores, en la afiliación política, en el lenguaje, el folclor, el arte, la estética, en fin, en los imaginarios socioculturales y en la constitución de las identidades, al punto de que no se puede entender nuestra región sin lo religioso.

Quien quiera elaborar un análisis integral de la realidad histórica y sociocultural latinoamericana sin ahondar o siquiera tomar

en cuenta la dimensión religiosa, presentará una visión sesgada e incompleta, y es ahí donde se puede cuestionar a cuáles intereses ideológicos responde. En este sentido, se comparte la crítica de Iranzo y Manrique (2015), en cuanto a que existe una insuficiencia conceptual y analítica para dilucidar, por ejemplo, cómo se da la relación entre religión y política en nuestra región. Es necesario considerar que si bien el concepto mismo de la secularización origina y sustenta las tendencias actuales hacia lo religioso en la región, es también muchas veces una salida fácil para evitar indagar en nuestra compleja historia religiosa, en la compleja y problemática relación, por ejemplo, que se da entre religión y política. Dicho esquema de la secularización se basa en principios políticos liberales que se han convertido en normativos, en determinantes para la estructuración de los Estados latinoamericanos y de las élites intelectuales y políticas que los promueven, o los imponen, pero que no necesariamente tienen eco en el entramado social, en la psicología popular, profundamente religiosa como diversa en sus identidades.

Las ideas secularizadoras, tanto las que se adhieren a un virulento laicismo de grupos radicales que han pregonado la erradicación total de la religión de los espacios públicos y políticos, como las que se enmarcan en una más conciliadora laicidad, son en última instancia una importación cultural de Norteamérica y Europa que data desde los albores de la independencia de los estados latinoamericanos en el siglo XIX, y que se agudizó en el enfrentamiento a mediados de ese siglo entre las élites liberales y la Iglesia Católica cuando se

emprendió la constitución de los estados; conflicto que adquirió distintos rumbos en cada país, conforme iba construyéndose su identidad nacional.

La secularización fue, así, uno de los pilares que sustentó la conformación de las presentes sociedades, el cual fue promovido por las élites liberales criollas que en su momento se sublevaron ante la Monarquía española (Núñez y Nuñez, 2012), e impulsado por algunos de los grandes próceres de la independencia, como por otros políticos e intelectuales hasta el presente. Sin embargo, en dicho enfrentamiento claramente existía una disputa de poder, una lucha del Estado por apropiarse de la influencia social que la Iglesia Católica ha poseído, como también por controlarla y disponer de ella según los vaivenes políticos. Como lo menciona Lynch (2012): “El Estado quería las mismas facultades que la Corona española había poseído sobre la Iglesia: controlar los nombramientos más importantes, recuperar recursos, ser la única autoridad sobre la política nacional y que Roma se mantuviera al margen.” (p. 252) Este enfrentamiento no necesariamente fue emulado por el pueblo de a pie, el cual era y sigue siendo en su mayoría muy religioso como lo podemos ver en los estudios mencionados.

No habría diferencia entre argumentar que el Cristianismo es una herencia de los europeos, si las mismas corrientes intelectuales y políticas que cuestionan esto caen en la contradicción de querer limitar, erradicar o controlar su presencia sociopolítica bebiendo de las aguas ideológicas de dicho continente, algo que se ve potenciado por la lógica de mercado y por la

interconexión entre distintas regiones que suscita la globalización (Steger, 2009). En línea con el pensamiento de algunos pensadores y ensayistas latinoamericanos como Carlos Fuentes o Leopoldo Zea, la identidad cultural latinoamericana oscila en una serie de contradicciones históricas internas, en un gestarse a partir de estas; sugiere una complejidad que merece ser analizada con cuidado en otros espacios.

En la actualidad, todo este proceso ha dado como resultado una situación particular, en la cual el Cristianismo -tanto la Iglesia Católica como las Iglesias protestantes- a diferencia del contexto norteamericano-europeo, no ha experimentado una crisis tan aguda y demoledora como religión organizada, con una tradición consolidada durante siglos y con una importante presencia en todos los ámbitos de las sociedades. Como lo afirmaría Taylor (2014) desde el contexto anglosajón: “La fe en Dios ya no es axiomática” (p. 23), pero ello no necesariamente aplica en el contexto latinoamericano, si bien hay indicios que sugieren que ciertos sectores podrían estar en camino a ello.

Por el momento, sin embargo, no se puede hablar aquí de descristianización o de una marcada secularización, entendida en el tercer aspecto enumerado por Taylor. Lo religioso más bien se encuentra en una especie de mutación, de hibridación, de transformación en su composición, en la distribución confesional. Si bien la Iglesia Católica sigue siendo la comunidad religiosa más grande e influyente, en las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad, ha tenido que aprender a compartir y negociar el espacio sociopolítico

con una variedad de Iglesias protestantes, las cuales presentan un auténtico desafío a la organización política, pues su acelerado e impredecible crecimiento ha llegado al punto de penetrar en las instituciones políticas, legislativas, lo cual, por ejemplo, es muy patente en Costa Rica con la reciente elección de un pastor evangélico como presidente de la Asamblea Legislativa. Es una situación que para muchos genera roces en la delimitación constitucional entre Estado e Iglesia, la cual está prácticamente ausente en la constitución costarricense, históricamente confesional, pero que hoy en día choca incluso con la postura adoptada por papas como Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco I, partidarios de una separación cordial entre Estado e Iglesia.

El contexto latinoamericano es, así, distinto; su secularización lo es; en nuestra región lo religioso, independientemente de cómo se juzgue, continúa teniendo un peso indiscutible en todas las dimensiones de la vida política, social, cultural, artística, ética, en definitiva, en lo cotidiano, subjetivo. Por lo tanto, el ser latinoamericano, con la enorme riqueza cultural que le caracteriza, pero también con su fragmentación, sus contradicciones, está históricamente atravesado de pecho a espalda por la religiosidad, principalmente cristiano-católica. Discutir estos aspectos es necesario para la construcción de una convivencia social pacífica y consensuada, donde no se caiga en la ingenuidad que niega los conflictos, sino de saber integrarlos en el panorama.

El dilema soterrado: los “católicos culturales”

*“Quien no vive como piensa,
termina pensando como vive.”*

San Agustín de Hipona (354-430 d.C.)

En el sondeo sobre la situación religiosa en América Latina, y aparejado al fenómeno de la secularización sobre el cual ya se ha discutido, aparece otro fenómeno vinculado a esta, pero que no es tan evidente, más bien sutil, verbalmente escondido en el entramado sociocultural; es el de los “católicos culturales”. Es importante esbozar una definición que permita entrever a qué nos referimos con este término: en un nivel general, son personas que han nacido y crecido en un entorno cultural y religiosamente católico, muy probablemente han sido bautizados en dicha fe, como lo indica el representativo 84% de la población latinoamericana que ha pasado por dicho sacramento, mencionado por el Pew Research (2014). Sin embargo, y por distintos motivos, muchas personas, posteriormente, no se identifican con el Catolicismo, o lo hacen de manera parcial; otras se desmarcan, distancian e incluso algunos(as) han llegado a mantener una postura altamente crítica o de rechazo hacia todo lo que representa la Iglesia Católica. Aun así, la realidad histórica y cultural en la cual se mueven, la lengua materna, significación de experiencias, educación, estructura de valores, o al menos principios éticos orientadores de los que se dispone; en fin, el ser y estar en el mundo se hallan culturalmente permeados por los contenidos de la fe católica. Por lo cual ese otro 16% que no ha sido bautizado se halla igualmente inmerso en una cultura

de tradición católica. No se pretende poner en tela de juicio la libertad del sujeto para elegir o construir su identidad, valores y significados, ello es en sí un proceso muy subjetivo que se asume de una forma particular, y es siempre una posibilidad abierta. La intención es hacer evidente lo que muchas veces no lo es : el sustrato arquetípico, simbólico y conceptual desde el cual se han construido los sujetos y las sociedades *desde* América Latina tiene un origen cultural e histórico que bebe no exclusivamente, pero sí principalmente, de la cosmovisión católica.

La vida social, para muchos, se debate en el hecho de estar en una cultura de matriz religiosa cristiano-católica que los constituye e interpela; es identificarse como parte de dicha religión de manera total o parcial, o no profesarla e incluso rechazarla, manteniendo una postura crítica. Ser católicos culturales sin asentir dicha fe, sin vivir por elección según sus contenidos, es una de las tantas situaciones bizarras, propias de las sociedades contemporáneas, y de las más interesantes teológicamente hablando. Es una constante transición entre mundos, entre realidades históricas disímiles, que puede dar lugar a situaciones paradójicas, carentes de sentido para muchos, indiferente para otros. Es un dilema para quien se lo plantea como tal, pues para más de una persona perfectamente puede ser una cuestión sin importancia, que no genere mayor escozor mental. No obstante, para quien crea que es irrelevante, se le invita a pensarlo dos veces, pues debates éticos y políticos actuales como por ejemplo: la despenalización del aborto, la eutanasia, la fertilización in vitro, la legalización de la unión entre personas del

mismo sexo, la relación entre política y religión, el pluralismo religioso y cultural, la libertad de conciencia y demás, parten siempre de unos valores y fines últimos, de una determinada concepción de sujeto en una u otra postura; de una serie de principios éticos y filosóficos que sustenten los debates mismos, como los marcos legales que se hallan en la constitución política de las naciones, y en el caso de América Latina, dicho sustrato ha sido históricamente católico, el cual tampoco ha sido ajeno a las tradiciones culturales locales con las cuales ha entrado en contacto.

Ahora bien, decir que los latinoamericanos son “católicos culturales”, independientemente de si se practica dicha fe o no, remite a la discusión sobre cómo entendemos lo religioso: si como una experiencia y un estilo de vida que parten de un fin último, fundamental para el sujeto, que asume libre y conscientemente vivir conforme a su doctrina y su ética, o como sistemas de creencias e instituciones cuya influencia histórica y cultural perdura en las sociedades, independientemente de la elección de cada persona de profesarla o no. La respuesta discurre en ambas formas. Es tan cierto que la religión es un complejo sistema simbólico de creencias, una experiencia de fe que es asumida de forma libre y consciente, como también es cierto que en sus distintos contextos geográficos son instituciones que moldean: la cultura, el arte, la moral, el derecho, en general, la vida social y subjetiva. A decir de Velasco (2002):

...las religiones han acompañado todas las etapas de la historia humana; han modelado la vida y la

cultura de los pueblos; han dejado su huella en las lenguas de la humanidad; se han manifestado en las grandes creaciones artísticas; se han mezclado con los avatares de la política. (p. 1)

Católicos culturales, por otra parte, pueden ser aquellas personas que se identifican a sí mismas como católicas, pero que no aceptan todos los contenidos de la doctrina de la Iglesia, asisten de vez en cuando a las actividades religiosas (misas, procesiones, etc.), más por un sentido de tradición o de vinculación familiar que por una profunda convicción que les mueve y les trasciende, y tienen sus propias perspectivas en torno a la doctrina católica; posiblemente en contra de lo definido por la Tradición y el Magisterio eclesiástico, sin sentirse, por ello, fuera de dicha comunidad. Es la primacía del individuo sobre lo comunitario e histórico que le precede, y es algo que se observa sobre todo en las generaciones más jóvenes (Rodríguez, 3 de abril de 2015). De ahí que el 69% o 67% de quienes se identifican como católicos -según los estudios del Pew Research y del Latinobarómetro respectivamente- no sean cifras uniformes, ni absolutas, sino altamente relativas, pues en buena parte éstas se basan en el número de personas que han sido bautizadas. Por ende, ¿cuántas personas de ese 69%-67% se identifican a sí mismas como católicas involucradas activamente con su fe, en la vida de la Iglesia? ¿Cuántas conocen el significado teológico, religioso y experiencial del sacramento del Bautismo y de los demás sacramentos? ¿En qué medida varía el nivel de aceptación de las doctrinas y la vinculación con las comunidades?

Y así podría continuarse. Este fenómeno nos remite a las relaciones entre sujeto y cultura, entre la interioridad de la persona y su relación con una sociedad y una historia que le preceden.

Un punto interesante que nos aporta una disciplina como la Psicología cultural es que si se sigue lo afirmado por Bruner (2015) y Guitart (2009) sobre la cultura como una compleja red de significados que son negociados y consensuados por los sujetos, la mente y la cultura se constituyen mutuamente. Se entendería por qué es importante analizar, discutir y comprender el sustrato cultural, histórico, religioso y simbólico de América Latina, y cómo éste sigue perviviendo en nuestro ser latinoamericano(a) secularización y globalización incluidas. A su vez, la tendencia hacia el pluralismo y la diversidad que también se vislumbra en ambos estudios se puede visualizar como aquella interacción entre sujeto y cultura en la que el primero no es un mero agente pasivo de la segunda, sino que también la redefine desde su experiencia de ser y estar en el mundo. Por eso es que no se cuestiona la libertad y posibilidades de las personas para redefinirse ante una determinada herencia histórica y cultural, ya que las personas transforman su cultura, a la vez que ésta las transforma a ellas. Es una interacción dinámica, conflictiva y constitutiva.

El Cristianismo católico en América Latina ha sido y es una religión institucionalizada, oficial de los estados en varios momentos históricos, pero es también una activa comunidad de fe, que participa en la sociedad y contribuye con numerosas causas sociales. Las raíces culturales

latinoamericanas también han surgido a partir de su profunda influencia en las sociedades, donde sigue presente junto a la creciente diversificación religiosa de la región. Lo anterior posee mucha relación con el tercer aspecto de la secularización que menciona Taylor (2014): el de las transformaciones en la dimensión cualitativa de lo religioso, de la fe. Si bien la aceptación y vivencia de la fe católica -sobre todo a partir del Concilio Vaticano II- se entiende como una acción consciente que debe partir de un espacio de reflexión y libertad, es también palpable el universo cultural que el Catolicismo ha contribuido a cimentar en América Latina y en el cual se mueven los sujetos. Legorreta (2013) lo enfatiza de manera precisa:

Hay un núcleo de valor y pautas en la vida de los pueblos latinoamericanos, donde la evangelización ha sido tan profunda, que es constituyente de su ser. Este núcleo cultural básico forma los pilares de la vida cotidiana de nuestros pueblos. Atraviesa variadas formas y grupos sociales, y aún quienes lo distorsionan o niegan están referidos a esa universalidad de modo explícito o implícito. Es una estructura vida, no tematizada necesariamente como tal. (p. 79)

Así, el fenómeno de los “católicos culturales” no sólo incide en las sociedades latinoamericanas, sino también en las mismas comunidades católicas, en su experiencia de fe, en su autocomprensión social, teológica y política, puesto que en última instancia son las más afectadas, y no de manera exactamente positiva, ya que lo anterior posee consecuencias importantes

para la Iglesia Católica. Es lo que Campuzano -desde los países anglosajones- denomina como “catolicismo cultural”: “El catolicismo desafortunadamente se convirtió en una experiencia cultural más que una experiencia de aceptación de esa fe y la implicación de esa fe en la vida” (Rodríguez, 2015). En el nivel teológico, es importante considerar que el Cristianismo, en última instancia, no necesita identificarse con ninguna cultura en particular para dar a conocer lo que constituye su esencia, su fundamento como experiencia humana del Dios amoroso, inefable y absolutamente Otro que han testimoniado, por ejemplo, tantos místicos cristianos, hombres y mujeres de distintas épocas y procedencias culturales. Si bien el Cristianismo posee un origen histórico, cultural y social que puede ser localizado, no es una realidad monolítica, anclada a una cultura en particular, sino que es una comunidad donde la experiencia de fe está viva y en constante evolución a partir de su filiación a la persona de Jesucristo, a la Realidad trascendente a la cual responde.

No obstante, lo afirmado por Campuzano es muy acertado en cuanto que el catolicismo cultural es reflejo de la crisis que ha tenido que afrontar dicha institución y comunidad de fe en las últimas décadas que, como se afirmó, no es tan crónica como en Europa y Norteamérica, pero sí se refleja en el descenso del número de católicos hasta el 69% indicado por el estudio del Pew Research (2014), o 67% del Latinobarómetro (2014). Se ha venido generando en la Iglesia Católica una tendencia que es propia de las sociedades posmodernas y secularizadas: la privatización-individualización de lo religioso, lo

que puede causar la fragmentación de las comunidades parroquiales y el crecimiento de una indiferencia o selectividad hacia el compromiso existencial que supone asumir dicha fe de manera integral, como también una relativización de la doctrina católica que en última instancia puede ser muy poco informada. Se ha ido desnaturalizando la idea de que lo religioso efectivamente conlleva un compromiso total de la persona con un Dios que le constituye y trasciende en el amor, un Dios que es la más íntima de todas las aspiraciones, pasando a ser sólo un bien de consumo, algo dispensable cuando no agrada, adaptable a las cambiantes necesidades y vaivenes de la condición humana.

Claramente, esta situación varía de país en país, pero todo lo anterior va muy en consonancia con la tendencia posmoderna en las sociedades occidentales hacia la desestructuración en todos los ámbitos e instituciones fundantes. Una tendencia identificada y discutida ya desde mediados de la década de los 90 por varios autores como Mardones (1996), quien analiza este fenómeno desde la situación en que se encuentra la Iglesia Católica en España. Es algo que atraviesa a las sociedades como un todo, y no sólo el Catolicismo empieza a experimentar los síntomas de una crisis de legitimidad, sino todas las instituciones fundantes de la civilización occidental. En el contexto católico, ello ha significado no sólo el conocido y creciente abandono de sus filas, sino también una des-institucionalización en sus fieles, una ligereza en la interpretación dogmática, un reblandecimiento institucional que muestra un mayor acento en el individuo y no tanto en la institución, o la comunidad. Son muchas

las causas que se han propuesto para esta crisis, desde quienes la adjudican a la Iglesia misma, mostrando más la virulencia e irracionalidad de su rechazo a dicha institución que un verdadero análisis constructivo, o están aquellos que emigran al otro extremo, culpando a la sociedad occidental misma, atrincherándose en un violento y ciego fundamentalismo que rechaza todo lo que ésta representa.

Con independencia de uno u otro caso, no hay duda de que somos testigos de una progresiva diversificación que se está dando en todas las sociedades del mundo occidental, incluida Latinoamérica. Una diversificación en lo político, religioso, educativo, cultural e identitario que ha traído grandes beneficios a las sociedades como un todo, tales como una mayor riqueza de experiencias interculturales, una consciencia más profunda de la alteridad del otro, la visibilización de la polifonía que conforma los espacios sociales, la reivindicación de los derechos de grupos históricamente marginados como los pobres, los niños(as), las mujeres y los pueblos indígenas o afrodescendientes, entre muchos otros.

Vale destacar también -desde una postura más cauta- la falta de criticidad de cómo este pluralismo puede ser también un subproducto de la lógica de mercado que rige actualmente en el mundo globalizado, en el que utópicamente se aspira a que el mercado sea el único referente existencial de la vida social y subjetiva. Paradójicamente, se celebra el pluralismo en todas sus formas, so pena de caer en la superficialidad misma, pero en última instancia dicho pluralismo es definido monopolísticamente por una lógica de consumo. El punto no es condenar el pluralismo

como tal, éste es parte de la condición humana y alude a nuestro potencial creativo como especie, y desde la visión católica, como imagen del Dios creador; el punto es problematizarlo, des-idealizarlo, pues resulta cada vez más difícil de aceptar la manera en que es asumido acríticamente en las sociedades occidentales, capitalistas, basadas en una economía de mercado. Sorprende, incluso por momentos, la miopía respecto al hecho de que esta realidad históricamente predominante y en desarrollo desde el siglo XVI es la que preestablece los esquemas mentales desde los cuales, irónicamente, se pretende resistirla. Es un círculo vicioso.

Desde el Catolicismo, se podría pensar que las reformas propuestas por el Concilio Vaticano II allá por la década de los 60 cuando se empezaron a observar todas las tendencias comentadas, buscó renovar y reavivar el compromiso eclesial, como también la vivencia interior de la fe. Han surgido dudas sobre si esta renovación ha surtido el efecto deseado, sobre todo en materia litúrgica, la cual fue justamente la primera y una de las mayores reformas realizadas en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*. Esto si se considera que los dos principales motivos por los cuales los latinoamericanos se han unido a otras Iglesias cristianas son los de buscar una conexión más personal con Dios y un mayor disfrute del estilo de culto en dichas iglesias (Pew Research Center, 2014). Sin embargo, es apresurado afirmar que dichas reformas no fueran efectivas, pues se debe considerar una amplia variedad de factores, como también la realización de más investigación al respecto; es una cuestión abierta. Sí es cierto y evidente que la actual situación en materia religiosa denota,

a su vez, las progresivas transformaciones sociales, éticas y políticas de las que América Latina es partícipe a partir de la globalización de un mundo que en sí resulta prometedor para unos cuantos, cada vez más ajeno para muchos, diverso y polisémico para otros, y conflictivo para una buena parte de la humanidad.

Siguiendo lo estipulado por el Vaticano II en torno a la libertad religiosa -sobre todo en la Declaración *Dignitatis Humanae*- en nuestra época, por otra parte, se ha abierto la posibilidad de que la experiencia religiosa que nace de la fe no sea ya un mero fruto de las raíces culturales, de un adoctrinamiento iluso ni de la coerción externa, sino la manifestación viva de una decisión íntima y coherente, socialmente comprometida. El gran teólogo católico Karl Rahner (1982) lo expresó de una forma inigualable:

Hoy es más necesaria que nunca la decisión personal. De ahí que pertenezca a la espiritualidad actual del cristiano el valor para la decisión personal en solitario, en contra de la opinión pública. En esto se parece al valor de los primeros siglos del cristianismo, la época de los mártires. Y tanto más cuanto que hoy la misma expresión eclesial y pública de la fe no se dedica a apoyar la decisión del individuo sino que más bien depende de ésta. Ahora bien, tal valor personal sólo es posible a partir de una profunda experiencia individual de Dios y de su Espíritu. (p. 1)

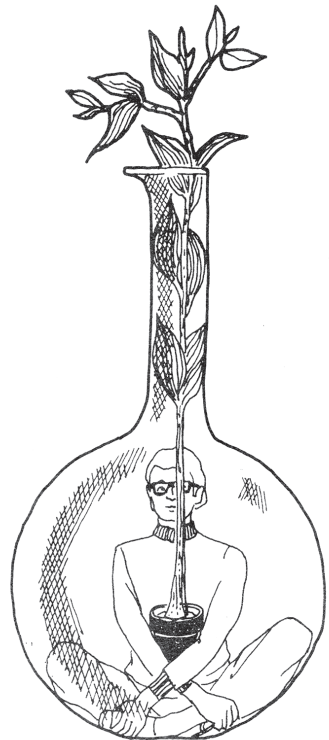
De acuerdo con los signos de los tiempos, dicha crisis puede más bien fomentar el resurgimiento de aquella renovación

institucional y comunitaria en la Iglesia que fue proyectada por Vaticano II. Es deseable la generación de un entorno social, comunitario, que sea potencialmente fecundo para que la fe no sea ya una imposición externa que traiciona su esencia, sino que más bien sea una profunda experiencia de Dios, de un talante místico y liberador, socialmente consciente, trascendente, donde se realza la condición humana, en el mejor sentido del Evangelio y de lo planteado por los Padres de la Iglesia. Donde se recupere la esencia de lo afirmado por San Ireneo de Lyon allá por el siglo II d.C.: “Gloria dei homo vivens”: *La gloria de Dios es la vida del ser humano*.

Bibliografía

- Berger, P. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Segunda edición. Barcelona: Editorial Kairós. Citado en Blancarte, R. (2012). Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios sociológicos* 30, 59-81. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/43202516>
- Blancarte, R. (2008). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios sociológicos* 26(76), 139-164. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/40421162>
- Blancarte, R. (2012). Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios sociológicos* 30, 59-81. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/43202516>
- Bruner, J. (2015). *Actos de significado: Más allá de la Revolución Cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cipriani, R. (2015). Religión difusa en América Latina. *Sociedad y religión* 44(25), 269-278. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812015000200012
- Corporación Latinobarómetro (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Santiago de Chile. Recuperado de: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShowMore.jsp?evYEAR=2014&evMONTH=-1>
- De la Torre, R., Gutiérrez, C., Juárez, N. (2009). *New Age in Latin America: Popular variations and Ethnic Appropriations*. Londres: Brill.
- Duch, L. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
- Ferrer, A. (2013). *Historia de la Globalización I: Orígenes del orden económico mundial*. Segunda edición. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrer, A. (2013). *Historia de la Globalización II: La Revolución Industrial y el segundo orden económico mundial*. Segunda edición. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guitart, M. (2010). *Geografías del desarrollo humano: Una aproximación a la Psicología cultural*. España: Aresta.
- Iranzo, A., Manrique, C. (2015). Religiones, post-secularidad y democracia en América Latina: reconfiguraciones del discurso y la acción política. *Revista de Estudios Sociales* 51, 9-22. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/815/81535389001/>
- Levine, D. (2006). *Religión y política en América Latina: La nueva cara pública de la religión*. *Sociedad y*

- Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 18(26-27), 7-29. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/3872/387239033002.pdf>
- Legorreta, J. (2013). *Modernidad, secularización e Iglesia en América Latina. Los obispos latinoamericanos y el cambio cultural*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. Londres: McMillan Publishing Company.
- Lynch, J. (2012). *Dios en el Nuevo Mundo: Una historia religiosa de América Latina*. Barcelona: Crítica
- Mardones, J.M. (1996). *¿Hacia dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae
- Núñez, C., Núñez, M. (2012). *La Religión y el Estado Hispanoamericano*. Madrid: Dickinson S.L.
- Pérez, A. (2007). Dios y el Estado: Dimensiones culturales del desarrollo político e institucional de América Latina. *Nueva Sociedad* 210, 78-94. Recuperado de: <http://nuso.org/articulo/dimensiones-culturales-del-desarrollo-politico-e-institucional-de-america-latina/?page=2>
- 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>
- Rahner, K. (1961). *Escritos de Teología III: Vida espiritual-sacramentos*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Rahner, K. (1982). Ser cristiano en la Iglesia del futuro. *Selecciones de Teología* 84(21), 65-67. Recuperado de: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol21/84/084_rahner.pdf
- Rodríguez, L. (3 de abril de 2015). El Catolicismo cultural: “Una “tradición, no una experiencia religiosa”. *Chicago Tribune*. Recuperado de: <http://www.chicagotribune.com/hoy/ct-hoy-8439319-el-catolicismo-cultural-una-tradicion-no-una-experiencia-religiosa-story.html>
- Steger, M. (2009). *Globalization: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, C. (2014). *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Tizzano, P. (2012). La traducción religiosa y su impronta filosófica en el nivel de la praxis: El budismo en América latina. *Mutatis Mutandis* 5(1), 17-39. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5012609.pdf>
- Velasco, J.M. (2002). *El hombre y la religión*. Madrid: PPC Editorial y Distribuidora.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Tercera edición. Barcelona: Editorial Ariel.



Sergio Rojas Chaves
Intelectuales y medio ambiente
Dibujo digital
2017

“Un pueblo”: menosprecio de corte y alabanza de aldea en la poesía de Agustín Acosta

Jorge Febles
Western Michigan University
U.S.A.

Resumen

En este artículo se analiza el poema “El pueblo”, del libro *La zafra* (1926) del escritor cubano Agustín Acosta, en relación con la poesía pastoral y la poesía bucólica, así como la naturaleza, el campesino cubano, el naturalismo y el campo, entre otros aspectos.

Palabras claves: Agustín Acosta, literatura cubana, poesía bucólica

Abstract

This article analyzes the poem “Un pueblo”, belonging to the book *La zafra* (1926) by the Cuban writer Agustín Acosta, in relation to the pastoral and bucolic poetry as well as nature, Cuban peasant, naturalism, and the country side, among other topics.

Key words: Agustín Acosta, Cuban literature, bucolic poetry

A finales del siglo XVIII, Schiller se plantea el añorante suspirar del hombre civilizado por un ayer primitivo, bucólico, candoroso. Discurre el esteta alemán:

Wir sehen... in der unvernünftigen Natur nur eine glücklichere Schwester, die in dem mütterlichen Hause zurückblieb, aus welchem wir im Übermuth unsere Freyheit

heraus in die Fremde stürmten. Mit schmerzlichem Verlangen sehen wir uns dahin zurück, sobald wir angefangen, die Drangsale der Kultur zu erfahren und hören im fernen Auslande der Kunst der Mutter rührende Stimme. Solange wir blobe Naturkinder waren, waren wir glücklich und vollkommen; wir sind frey geworden, und haben beydes verloren.¹

Afectado por un ansia de paz y armonía, el ente racional moderno se siente atraído hacia el mundo natural como hacia la infancia perdida, mientras que los poetas nuevos se lo representan ya con la rara e ingenua intuición del ser espontáneo, ya con el sentimentalismo del desterrado. Por otra parte, Schiller insiste en que, al ir disipándose de la vida humana como experiencia y como sujeto actuante, la naturaleza ha cobrado valor de idea y objeto poéticos, lo cual torna al creador en su guardián. De esa suerte, la pastoral deviene una constante lírica fundada en un modo específico de percepción, que no en una estructura convencional. Halperin propone esta amplísima definición:

1. Pastoral is the name commonly given to literature about or pertaining to herdsmen and their activities in a country setting. . . .
2. Pastoral achieves significance by oppositions, by the set of contrasts, expressed or implied, which the values embodied in its world create with other ways of life. The most traditional contrast is between the little world of natural simplicity and the great world of civilization. . . .
3. A different kind of contrast equally intimate to pastoral's manner of representation is that between a confused or conflict ridden reality and the artistic depiction of it as comprehensible, meaningful, or harmonious.²

Advierte luego que para satisfacer los requisitos de la pastoral basta que una obra comprenda dos de esos preceptos. Esta orientación abierta es representativa de la postura crítica actual con respecto a dicha modalidad. Ettin, por ejemplo, en un

reciente libro sobre ella, se arriesga inclusive a declarar que “any idyllic scene is at least a modal version of the pastoral.”³

Enfocado de tal manera ese tipo de literatura, redundaba hacer hincapié en su trascendencia dentro de la lírica cubana. Ya Cintio Vitier, al historiar la desespañolización del arte de poetizar autóctono, ha recalcado el tenaz pervivir de la pastoral debido a lo que designa la “sustancia arcádica y eglógica de la isla.”⁴ El conflicto entre la naturaleza convencional, clásica, especiosa, calcada de modelos europeos, y la concreta insular que se impone desde afuera como algo experimentado y desde adentro como algo sentido, se resuelve durante el siglo XIX. Triunfa la última visión. Para explicar esta victoria y su posterior consagración, Vitier alude a poetas tan distanciados por el tiempo y la concepción lírica como Heredia y Eliseo Diego, milanés y Baquero, “El cucalambé” Lezama Lima. Todos quedan enlazados por la primera de esas que el crítico denomina “pricipiantes especiales” de la poesía criolla: “el arcadismo” que incluye “naturaleza, indios, inocencia, ingenuidad, blancura, idilio, égloga, sensualidad, tropicalismo, tiempo ahistórico, vísperas”⁵ La obra de Agustín Acosta refleja en buena parte esta categoría.

Aunque en *Lo cubano en la poesía* se acentúa en el cariz social de *La zafra* –sin duda el libro más comprometido que publicara Acosta– Vitier no deja de puntualizar con cierta dejadez que en él “las cosas del campo están muy bien.”⁶ Insinúa de ese modo la efectividad de un enfoque bucólico que se vislumbra en otros textos del poeta. Al estudiar una sola composición de *La zafra*, “Mediodía en el campo”, José Olivio

Jiménez alude a su índole arcádica. Analizando la tercera estrofa, concluye que a partir del verso inicial, “hay vago olor de caña de azúcar en el aire”, los lectores:

nos sumergimos en una como clásica visión del paisaje. Clasicismo entendido ... en calidad de actitud poética o artística que ha quedado como sedimento o ... como límite polar al que ha vuelto y volverá el hombre occidental en su pendular y asendado vaivén estético y cultural a través de los siglos. Porque estos bueyes que descansan plácidamente sobre la calma rubia de las sabanas nos recuerdan, por disposición semejante, a los remansados y plácidos rebaños que poblaban el bucólico paisaje de las églogas y las novelas pastoriles del Renacimiento.⁷

Esta interpretación pastoral de una naturaleza tangible, este sentir tan intensa y sinceramente el paisaje cubano que el hablante anhela hacerse uno con su armonía ideal caracteriza múltiples composiciones de Acosta representativas de casi toda su evolución poética. Ello lo corroboran textos como “Divino tesoro”, “La aurora”, “El corte de caña”, “Los senderos perdidos”, “Atardecer de Cuba”, “El cañaverl”, “En la montaña”, “Farewell” y la mayor parte de los poemas incluidos en su último libro *El Apóstol y su isla* (1974). Aldo Forés sentencia inclusive la proyección posterior de tal tendencia cuando refiere que, durante una de varias entrevistas que sostuviera con el poeta cinco años antes de su muerte, este le facilitó la copia manuscrita de un soneto titulado “Sueño”, en el cual se

refleja ese culto a la tranquilidad aldeana que caracteriza la pastoral. Reza:

Primavera en el campo. Aire de seda.
Rumor de manantial... Sueño de río...
Cuelgan frutos de oro en la arboleda,
y exhibe su pobreza mi bohío.
La tierra en el bucólico remanso
logra multiplicar su eterno brote,
mientras mi gratitud firma un descanso
A mi Apóstol, mi Biblia y mi Quijote.
Lugar para erigir palacio o tienda,
genero en él tristezas y alegrías,
dando al final mi corazón en prenda.
Y olvidando remotas fantasías
me siento en el portal de mi vivienda
a ver pasar el tren todos los días.⁸

En vista de que Forés lo transcribe como ejemplo del quehacer artístico de Acosta ya en pleno exilio miamense, indica que la constante arcádica se patentiza en su poetizar prácticamente hasta la tumba.

Al repararse en la definición de Halperin, se comprende que el planteamiento anti-tético constituye la pieza clave del texto pastoral. En este lo concertado y significativo suele chocar con lo caótico y conflictivo; la sencillez se opone al artificio; la naturaleza se enfrenta con la civilización; y, sobre todo, el ámbito rural contradice la urbe, símbolo del progreso y el egoísmo humanos, antro de vacíos. Este último motivo engendra una paradoja puesto que, según Ettin, sólo aquellos que abandonan el campo para habitar en la ciudad son capaces de valorar como es justo las virtudes del espacio natural. Hay que corromperse para anhelar tanto lo incorrupto como la propia inocencia perdida; hay que sentir la atmósfera contaminada y contemplar la

hegemonía de lo artificial para añorar el villorio, evocando al unísono la naturaleza de que se desprende. Como precisa Guillermo Díaz-Plaja, dentro de la tradición literaria hispánica dicho contradictorio antagonismo se sistematiza en un texto clásico, el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* de Fray Antonio de Guevara,⁹ libro al cual puede atribuírsele condición modélica por su trascendencia y propiedad aclaratoria. El franciscano que fuera confesor de Carlos V sintetiza el efecto nocivo del entorno civilizado:

Fui a la corte inocente y torne me malicioso, fui sincerísimo y torne me doblado, fui verdadero y aprendí a mentir, fui humilde y torne me presumptuoso, fui modesto y hízeme voraze, fui penitente y torne me regalado, fui humano y torne me inconversable; finalmente digo que fui vergonçoso y allí me derramé y fui muy devoto y allí me entibíé.¹⁰

Una vez pervertido su carácter, lo sojuzga el ansia de evadir ese arquetípico “mundanal ruído”, que en este caso implica un retorno a la “felice vida del aldeano” para disfrutar de tales encantos campestres como:

Oír hablar las ovejas, mugir las vacas, cantar los páxaros... gruñir los cochinos, relinchar las yeguas... cacarear las gallinas... hazer la rueda los pavos... mamar las terneras... apedrearse los mochachos, hazer puchericos los niños y pedir blancas los nietos.¹¹

Este tópicos del *beatus ille* figura en numerosos poemas de Agustín Acosta. Cuando

el ambiente campesino no se percibe como realidad socioeconómica, representa un medio regenerador que se yuxtapone a la urbe fría, inhóspita, corruptora, artificial. Como hiciera uno de su admirado Martí, los hablantes poéticos ideados por Acosta insisten en declarar: “Mi mal es rudo; la ciudad lo encona; lo alivia el campo inmenso.”¹² Ello se evidencia en dos textos del que Cintio Vitier designara su mejor libro: *Los camellos distantes*. Ambos son poemas en que se expone un afán evasivo más clásico que modernista. La voz lírica de “Seda” se refugia en un *locus amoenus* convencional para recuperarse de unas luchas políticas que le han venido exigiendo un verbo duro, combatiente, que suena a “trompeta y martillo.”¹³ Apartada de estas lides cuya índole citadina queda implícita, reposa fundiéndose con la armonía silvestre: “Hoy me tiendo a la sombra de mi dulce arboleda; hoy soy un pobre hombre eglógico y sencillo. Sólo la paz ansío... la frescura del valle.”¹⁴ Esta virtud tranquilizadora del ámbito pastoral se opone al impacto turbador de la metrópoli en “Paredes ciudadanas.” Eco de la susodicha voz martiana, el hablante sueña con escapar al monte porque “aquí, frente a estas mudas paredes ciudadanas, oh campo mío, oh árboles, se me entorpece el alma.”¹⁵ La urbe -sucios de lodo sus ríos, contaminada por un aire “viciado de alientos enfermizos”,¹⁶ definida por la piedra insensible de sus parques y el humo de sus chimeneas- impide cualquier reposada meditación fantasiosa. Protesta la voz poética: “Aquí en la zozobra de la ciudad, no puedo... No puedo echarle mano al hilo del ensueño: se me escapa y se enreda en un ruido de carros, de pitos y de voces de civilizados.”¹⁷ Quien habla se aprecia con la nostalgia del desterrado, del

hombre de campo que ha aprendido a despreciar la gran ciudad. Habiendo catado tópicamente, como Guevara, las amargas consubstanciales a ésta, ansía purificarse dentro de un medio natural.

Si bien el motivo del *beatus ille* recurre como lugar común en sus versos pastorales, Acosta lo reitera en textos prosaicos cuya nítida referencialidad procede de su mundana función comunicativa. Pese a que -según advierte Scholes¹⁸- toda descripción constituye en el fondo una ficción, al trasuntar en cartas paisajes supuestamente concretos y agredir contra un ámbito ciudadano en que se va falseando lo autóctono en aras de una cultura importada, el poeta pretende manifestar afectividad real, menos lírica si se quiere que la reflejada en aquellos textos donde rige lo convencional. De la emoción descriptiva es ejemplo una epístola que, en 1957, Acosta le dirigiera a José María Chacón y Calvo desde la finca de Santa Bárbara, próxima al municipio de Bejucal. En ella esboza el ambiente rural con entusiasmo de acuarelista:

La casa es una vieja vivienda de antiguo ingenio.... La rodean árboles de todos los frutos: aguacate, limas, ciruelas, guanábanas, limones, naranjas y cañas. El corral de las aves es todo el campo: los cerdos con sus crías campean por todas partes; los pavos... se pavonean... hasta las próximas navidades. Las vacas, en el potrero... y los bueyes... sueñan con Apis y Europa... Manantiales y riachuelos murmuran cerca de nosotros cosas prohibidas; y los pájaros se ríen de esos secretos.¹⁹

Esta reproducción de algo visto, cuyo destinatario único habría de tener más por calco fiel que por exagerado retrato lírico, se parangona no obstante con lugares amenos tan proverbiales como el formulado por Guevara, demostrando así hasta qué punto la visión clasicista del paisaje repercute en el discurso de Acosta.

En otra carta -fecha ésta el veinte y cinco de diciembre de 1929 y destinada a Luis Rodríguez Embil- el poeta censura esa metamorfosis cultural que, a su ver, había experimentado la metrópoli criolla, insinuando en su crítica que ésta se debía parcialmente a la progresiva *norteamericanización* del país. Escribe:

¿Se acuerda usted... de aquella Habana sencilla de antes? ¿Se acuerda usted de aquel grupo de *El Fígaro* y de *Letras*? ¿De las tarde de obispo? ¿De las noches del malecón? ¿De la serenidad dominical de su lindo Vedado?... Bueno, pues, de eso... Ya la Habana no huele a café y tabaco cubano. ¿Es que se entra en Chicago o en Virginia? Ha muerto la romántica delectación morosa. Ahora vive el vértigo, y el vértigo-¿quién no lo sabe? -engendra lo falso, lo aparente.²⁰

Tras la intención social evidente en el mensaje se asoma un tópico pastoril: el de que la civilización erradica lo espontáneo e impone una vorágine deshumanizadora. Según Julio Duarte, el sincero repudio que sentía Acosta por la progresiva artificialidad capitalina lo llevaba con frecuencia a refugiarse en Jagüey Grande, pueblecillo matancero en el que ejerciera por varios

años su profesión de notario público. Ese sano ambiente campesino le hacía posible experimentar “las esencias incontaminadas de lo cubano”.²¹ De tal suerte, el hombre real reivindicaba en un plano concreto otro lugar común de bucolismo: la consabida fe en el poder tonificante del medio natural.

Dicho afán evasivo hacia la aldea —considerada ésta como colectividad armónica plenamente integrada en el paisaje circundante y como éste virgen, de modo que en ella los vicios devienen ingenuos y las pasiones se manifiestan sometidas— apuntala cuando menos un poema de Acosta, relacionándolo con el paradigma esclarecido por Guevara. En él se configura uno de esos asilos arquetípicos en los cuales rige el sosiego que facilita desde la meditación hasta el intercambio humano. Precisa el ensayista español:

Es privilegio de aldea... que ay tiempo para leer en un buen libro, para rezar en unas horas, para oír missa en la iglesia, para ir a visitar los enfermos, para irse a caza a los campos, para holgarse con los amigos, para pasearse por las eras, para ir a ver el ganado... para jugar un rato al triunfo, para dormir la siesta y aun para jugar a la ballesta.²²

Acosta cubaniza esa noción pastoral en “Un pueblo,” texto de *El Apóstol y su isla* que se cuenta entre los hitos de su trayectoria arcádica.

El poema consta de cien versos divididos en once estrofas. La más larga de ellas consiste en veinte y cuatro líneas mientras que la conclusiva incluye sólo cuatro. Salvo

un verso discordante que figura en la estrofa inicial (“Pasan guajiros de jipijapa y machete”²³) se trata de un texto por alejandrinos, muchos de los cuales contienen censura; ello impone un patrón rítmico monótonamente melodioso que se adecúa a la tranquilidad pueblerina. Tal uniformidad la quebranta una especie de estribillo tredecasílabo que pone fin a las estrofas primera, segunda, tercera, cuarta, sexta, séptima, octava y novena. Su función es marcar el transcurso del tiempo, ya que en él se alude al reloj del ayuntamiento cuya campana da, durante el período representado, las siete, las nueve, las diez, las doce, la una, las tres, las siete de la tarde y las nueve de la noche, cediendo luego a los gallos —más emblemáticos del natural remanso aldeano— el trabajo de anunciar la medianoche. Cuando éstos pregonan dicha hora límite, el poema adquiere cierto tonillo elegíaco. Aunque en el poblado se sienta de manera menos dinámica el pasar inexorable del tiempo, éste es una realidad puntualizada tanto por el cronómetro severo como por aves inconscientes de señalar un fin que no siempre entraña otro comienzo.

Aldo Forés ha recalcado el cariz risueño, puramente descriptivo de “Un pueblo,” texto en el cual destacan —opina— la “cotidianidad, la sencillez y el prosaísmo.”²⁴ Se caracteriza por una armonía monocorde asentada tanto en el asunto mismo como en la rima asonante pareada y en el empleo de oraciones vulgares tradicionalmente enunciativas por seguir el orden clásico de sujeto, verbo y predicado. Impera también un tono conversacional que se afirma en tres elementos: el lenguaje popular (a veces hasta populachero en virtud de algunos fragmentos dialogales); cierta

dinámica sencillez topológica y el relieve otorgado a lo sensorio o superficialmente pintoresco. Para plasmar ese ambiente más mimético que figurado, Acosta urde una voz poética que se desprende del mismo medio, que coexiste física y espiritualmente con sus pobladores. Esta, por su parte, procura obliterar la neutralidad del destinatario, instándolo a leer el texto de modo afectivo mediante un viejo recurso novelesco: dirigirse a él directamente y campechanamente, llamándolo “lector mío”. Consigue de tal suerte reducir la distancia que separa al receptor de lo descrito e intensifica esa identificación que todo ente racional experimenta cuando se sabe en contacto con el ingenuo mundo natural.

Aunque los primeros tres versos abrazan imágenes de refinado lirismo (“Chorros de sol. Mañana de marzo. Primavera. /Reciente asfalto enluta la antigua carretera. /El pueblo es una clara sorpresa de verdura”), el hablante procede de inmediato a autocriticar su emocionado dejo retórico, avisándose: “Corazón: evitemos hacer literatura.” A partir de entonces y con estilo marcadamente paratáctico, la voz poética se torna en retratista que copia hechos triviales o traza personajes representativos con la objetividad superficial que le concede un forzado distanciamiento transitorio. Hasta la novena estrofa, su compenetración con el ámbito campesino se releva tan sólo en la proximidad física a lo resumido y en la cordial dulzura satírica que permea el enfoque. Sin embargo, en dicha penúltima estancia el hablante se desnuda, adhiriéndose a la colectividad por medio de un “nosotros” que lo define como entre que, aparte de observar, participa. Confiesa: “Antes que la noche termine, /viajaremos a bordo de

la nave del cine.” Esta personalización del texto promueve otro arranque lírico que, en cierta forma, enmarca el prosaísmo descriptivo. Los últimos versos se caracterizan por la hegemonía de un lenguaje más genéricamente figurado y más tradicionalmente emotivo. Al económico trasunto de ciertas imágenes filmicas sigue la descripción de una noche en que “las estrellas del Sur/ bordan en el espacio su encendida guipur” mientras “de patio en patio” gallos “constantes y precisos “prolongan” extrañas confidencias galantes.” Por último, el hablante –asumiendo plenamente la retórica consabida- observa por sinécdoque que se abaten “las crestas” y se apagan “los trinos” para que la paz se haga sobre la aldea “como si en la noche ardorosa, /el silencio y la noche fueran la misma cosa.”

Aunque el día retratado es uno del marzo tropical, no ha de vinculárselo paradigmáticamente con la eterna primavera de Ovidio; más bien ejemplifica ese realismo geórgico que rinde pleitesía a los dioses del campo, a Pan, al viejo Silvano y a la hermandad de las ninfas. La exactitud detallista impera sobre el embellecimiento artificial. Por ello, la tibia mañana del comienzo se torna, al mediodía, en “bochorno” irritante. Como “molestan y deprimen calores prematuros,” la nublazón lejana se convierte en esperanza: “Aploman al Oeste nubarrones oscuros, /ubres del codiciado aguacero ilusorio.” Hasta sobrevenir una noche igualmente arquetípica, poblaba de estrellas y sonidos cotidianos. La idealidad ambiental, entonces, no proviene tanto del clima placentero como de la modorra arcádica que éste induce. A lo largo del poema se distingue una naturaleza en absoluto violenta. Cuando soplan por la mañana, los vientos son esos

fijos “alisios de vainilla” cuya procedencia campestre confiesa “fragancias rurales” a la población, señalándola más como predio bucólico que como ámbito tropical. Brisa impotente a la que sólo acompañan olores, no consigue mover siquiera una hoja de los árboles del parque. A la siesta, aumenta el sosiego. Los molinos dejan de funcionar y el único movimiento natural lo denota un “leve polvillo rojo” que “revuela en los tejados”. Si la tarde es calmosa ausencia de toda actividad, el anochecer entraña un ajetreo igualmente pacífico gracias a su índole rutinaria:

Anochece. Las calles se pueblan de muchachas.

Empiezan a llegar los socios al Casino: Tal es el cotidiano lugar de su destino. Los *dandies* del pueblo, tenorios del paseo, se dan citas ingenuas para el bar del Liceo.

Y en el café que usted, lector mío, conoce, Hay una escena igual a aquella de las doce: Tirar de dados... tragos... golpes de cubilete...

A partir de las doce, cesan esos inocentes esparcimientos, haciéndose un silencio riguroso que cierra transitoriamente el ciclo arcádico.

Este armónico bucolismo es complementado por los animales, que subrayan el cariz silvestre de la población tanto con su presencia como con sus voces. En sitios semejantes —quiere apuntalar la voz poética— aún es posible oír piafar los caballos antes de emprender la jornada de trabajo; aún se aprecian gorriones que, temprano, “alocados pían en los laureles”, casi armonizando con las chirriantes carreteras que atraviesan

el lugar; aún los gallos —más que el civilizado reloj— persisten en anunciar fines y principios. Confundida con la naturaleza en la cual se ha erigido, la aldea deviene *locus amoenus*, recinto que tolera la convivencia de hombres y animales. Por eso es factible que un pobre cuadrúpedo desorientado procure “comer hierba en el parque”, lo cual suscita esta amable humorada del hablante lírico: “todos advierten que es inútil su intento: los caballos no comen ladrillos y cemento”. Tal oasis, capaz de ofuscar a una bestia, en nada recuerda las frías plazas cuyas piedras rechazara la desencantada voz de “Paredes ciudadanas”.

Pese a su ambientación aldeana, no se concretan en este texto las ocupaciones netamente rurales. Sin embargo, abundan referencias a los tipos campesinos y a las labores agrarias por ellos desempeñadas. Se alude a “guajiros de jipijapa y machete”, a colonos, a hacendados y —de tenerse por sinecdótica la mención de “carretas vacías”— a carreteros. También aparecen “Quijotes y Sanchos” que pasan al mediodía “en sendos rocinantes”. Hay “gente montuna” que llega al pueblo “con arrias de carbón” y leñadores que, al atardecer, vuelven de la tala. Incluso el cura manifiesta vocación labradora. La voz poética lo denomina “agricultor experto”, apuntando que, a las tres, “riega con mana santa su jardín y su huerto”. Por último, se ironiza una audacia peculiarmente campesina: presumir que es sencillo vaticinar el tiempo. Procede esta burla: “Cada guajiro cree que es un observatorio: /pronostica tormentas, anuncia agua a torrentes.../ ¡Y las lluvias se han declarado independientes”. Aunque no se ahonde en ella, estos detalles ratifican la personalidad agraria del poblado.

Urge reconocer que en el poema de Acosta se impone una fórmula semejante a la aplicada en el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* guevariano con la tópica finalidad de ensalzar aquellos sistemas estables, primitivos, en los cuales se valora la ociosidad sobre el entusiasmo desarrollista. Ello genera un anquilosamiento que posibilita la absoluta tranquilidad espiritual, preferible dentro de dichos dominios a la inquietud que acarrea el progreso. Pero como la misma poesía de Acosta hace evidente, tales ámbitos se desprenden de referentes mitificados. Es decir, en “Un pueblo” no se trasunta el campo como realidad socioeconómica. Pese a su pretendido verismo localista, no se alude a esos ingenios norteamericanos de “Las carretas en la noche”, emblemáticos de la explotación extranjera, ni se agrede contra el campesino, acusándolo de entreguista, como en “Admonición”, o definiéndolo como ente rudimentario atrapado dentro de un círculo vicioso, según es apreciable en el texto naturalista “Aguafuerte criolla”, ni se describe el medio expoliado patente en “Loa arbitraria al azúcar”. Lo retratado es, por el contrario, un ambiente plástico cuya filiación con el isleño efectivo no obvia que cualquier lector lo equipare con ese arquetípico del paradigma pastoral. De ahí que se evite representar al hombre que lleva a cabo sus faenas, pues –dada su índole– la estampa supondría un alejamiento al armónico existir. Salvada la pintoresca imagen del cura (tipo más clásico que ubicador, puesto que efectúa las tareas campestres casi como entretenimiento), el trabajo tiene lugar ya puertas adentro, ya en el agro invisible. La voz poética prefiere centrarse en las inocentes diversiones cotidianas. De hecho, se dedican

cuarenta y cuatro versos a los dos períodos clave de esparcimiento: la media mañana y la primera noche, mientras que el resto del poema se consigna a pintar un ámbito que fluctúa entre la luminosidad idílica y el letargo paralizante. Las gentes que habitan semejante espacio ponen de manifiesto un empeño por pasar frívolamente el tiempo, lo cual recuerda esa importancia que prestaba al asueto otra colectividad agraria victimada por un poder industrial: la sureña estadounidense idealizada en una apologetica colección de ensayos que entronca también con la tradición bucólica: *I’ll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition*. Allí afirma John Crowe Ransom que sólo el hombre ambicioso de la ciudad lucha contra la naturaleza para humillarla, sin percatarse de que, a la larga, ésta lo rendirá. El hombre del campo, el ser compenetrado con los espíritus silvestres, es menos anglosajón en su culto al progreso. Puesto que se conforma con un control más reducido de su medio, dispone de ese ocio cuyas virtudes sabe valorar y explotar. Arguye Ransom respecto de la sociedad que admira:

There are a good many faults to be found with the old South, but hardly the fault of being intemperately addicted to work and to gross material prosperity. The South never conceded that the whole duty of man was to increase material production, or that the index to the degree of his culture was the volume of his material production. His business seemed to be rather to envelop both his work and his play with a leisure which permitted the activity of intelligence. On this assumption the South

pioneered her way to a sufficiently comfortable and rural sort of establishment, considered that an establishment was something stable, and proceeded to enjoy the fruits thereof. The arts of the section... were not immensely passionate, creative, and romantic; they were the eighteenth-century social arts of dress, conversation, manners, the table, the hunt, politics, oratory, the pulpit... They were... community arts, in which every class of society could participate after its kind. The South took life easy, which is itself a tolerably comprehensive art.²⁵

Por violento que se imagine el paralelo, Acosta –al perseguir la opción bucólica aldeana-cuidada implícita- trasunta esa suerte de comunidad estable dedicada, dentro de sus limitaciones regionales, a gozar de la “descansada vida”. Se observa, por ejemplo, un culto a la conversación frívola propio de los ambientes donde aún cabe *matar el tiempo*. En el pueblo, entre las diez y las doce, el café se vuelve centro de reunión para cierta burguesía masculina integrada por “colonos, hacendados, vagos, profesionales, / sabios componedores de pleitos rurales/ que no van al juzgado ni dirime el machete”.²⁶ Estos personajes juegan al cubilete, beben, discuten asuntos locales y, sobre todo, hablan de política, fundándose su coloquio en el denuesto espontáneo (“¡Fulano es un imbécil!... ¡Mengano es un canalla!”) o en la socorrida imputación (“El presidente ha hecho una enorme fortuna”). El diálogo, siendo pintoresquista, también recoge el léxico populachero y responde a impulsos externos. Cuando pasa “una dama” (así la designa el respetuoso hablante poético), su

tránsito provoca este comentario lascivo, inocuo gracias a su cariz formulario: “¡Qué buena está!” Al mediodía llega el tren, nexa entre la población y el exterior. Este signo de la civilización interrumpe diariamente con su arribo el sosegado devenir aldeano. Es fuente de conocimiento, de contraste. Esta vez, sin embargo, sólo bajan unos viajeros y, como “ésos no traen nunca noticias importantes”, el trajín matutino cede terreno a la bochornosa tranquilidad. Desde entonces hasta el anochecer, en que regresan los leñadores y las calles van llenándose de muchachas –supone el lector que engalanadas coquetamente- el pueblo queda sumergido en un letargo tan propicio que incluso “en el Ayuntamiento duerme la policía”.

Este sopor arcádico cesa de siete a nueve de la noche, horas del paseo, la charla en el casino o el café, la retreta en el parque o acaso de evadirse mediante una injerencia moderna – la pantalla cinematográfica- a lugares tan raros (y por ende antagónicos) como “La Alemania de Hitler... La Francia de los Luises.../Nueva York, la fantástica” o la bella España. Todos esos entretenimientos siguen regidos, empero, por el infantilismo pastoril. La práctica misma del juego amoroso refleja dicha noción, pues hasta los más temerarios “dandies del poblado” sólo procuran darse “citas ingenuas para el bar del Liceo.” A partir de las nueve –último momento señalado líricamente por el reloj, como para apuntar la terminación de cualquier actividad humana- sobre- viene una “noche larga” que permite el idílico reposo. Únicamente los gallos, que a las doce inician sus cacareos, interrumpen esta quietud natural. O sea que todo el vivir pueblerino ejemplifica esa pacífica monotonía afincada en un sistema dentro del cual

la holganza desempeña un papel primario. Tan compenetrado está el ámbito con la naturaleza circundante que habitarlo es como yacer en el arquetípico prado florido, a la sombra de un roble cuyas raíces humedécela límpida corriente de un arroyuelo. No obstante el trasfondo referencial, lo que Acosta consigue es aislar aspectos de la existencia campesina, describiéndolos de modo que su pueblo se torne en remanso cuya inalterabilidad se desprende de que está –como lo estaba para Ransom la sociedad provinciana sureña- “successfully adapted to its natural environment.”²⁷

Si bien en este poema no se percibe ninguna alusión directa a la ciudad que la designe elemento contrastante, ella se halla implícita en el propio elogio del ambiente rural. De leerse la poesía bucólica de Acosta como materia de un libro integral y de aceptarse como motivo recurrente en el mismo ese menosprecio de corte y alabanza de aldea ínsito a la modalidad, incumbe argüir que el lugar pincelado está intrínsecamente contrapuesto a la urbe genérica, viciosa sede del materialismo, cuna de la doblez. Baste recordar algunos versos incluidos en *El Apóstol y su isla*. La voz poética de “noche del campo,” por ejemplo, enfrenta la naturalidad rural con esas “equivocas noches de la ciudad”²⁸, en las cuales los astros sucumben ante las cegadoras luces artificiales. En “Mi corazón y yo” se condena el impacto enajenante, embrutecedor, de la metrópoli sobre quienes han de moverse al ritmo vertiginoso que ella dicta:

Pálidos rostros; prisas en el andar;
tumulto heterogéneo, multicolor;
indiferencia y estruendo y rapidez y

fuga, y catarata de cristales y espumas de odio. Y la mentira vencedora aparente de la eterna verdad.²⁹

Mientras el hablante de “Frente a este cuadro” contempla un amanecer campesino, declarando: “¿Qué valen las valiosas bellezas que decoran/ los templos y palacios de la ciudad? Admira/ esto que es evidente trasunto de la gloria”³⁰, aquel que, víctima del desengaño se ha alejado de la capital en “El campo es como un niño” expone sus querellas con frases cuya emotividad no opaca el que consistan en tópicos pastorales. Tras repudiar “la radiante noche de la ciudad, / con sus ruidos estériles, sus iluminaciones. / su júbilo frenético y sus profanaciones”³¹, el hablante poético insiste en la oposición consabida:

Si la ciudad es choza, la campiña es palacio donde los cortesanos no existen, donde es fama que la luna renuncia privilegios de dama, y lo mismo acaricia al lodazal sombrío que al agua transparente de la acequia y del río.³²

Algo después llega inclusive a señalarse epígono de la tradición clásica:

Mañana, cuando apenas hayamos despertado, no unciremos la yunta de bueyes al arado, sino que satisfechos de nuestro dulce exilio -émulos de Teócrito, hermano de Virgilio- ya cansados, y víctimas de taras melancólicas, escribiremos largas poesías bucólicas, que, como es natural en nuestros cabios días, nunca serán bucólicas y jamás poesías.³³

Censurando así con deje irónico a la civilización moderna, emblemática por esa ciudad que, en su desencanto, ha abandonado la voz lírica consigue darle otra vuelta de tuerca al empeño antitético que se advierte en muchas composiciones del poeta cubano.

Según ilustran tanto “Un pueblo” como los otros poemas que se han confortando con el paradigma pastoral elucido por Halperin y con tales obras representativas como el *Menosprecio de coste y alabanza de aldea* guevariano, el bucolismo significa una constante apreciable en el corpus lírico de Agustín Acosta. Alternando la emoción romántica de corte regional con el formulismo clasicista, este escritor —que por largo tiempo fuera el poeta nacional de la isla— canta el ámbito campesino cuyas virtudes opone a los tópicos defectos de toda urbe. Manufactura así refugios aldeanos y lugares amenos que, no obstante su índole criolla, empalman con un esquema creativo universal y con una sempiterna disposición anímica.

Notas y bibliografía

1. Friedrich von Schiller, Ueber Naive und Sentimentalische Dichtung, en Schillers Werke (Philosophische Schriften, I), tomo XX (Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1962), pág.427. traduzco del alemán con bastante libertad: Vemos a la naturaleza irracional sólo como a una hermana dichosa que permaneció en la casa materna de la que nosotros nos fuéramos hacia otras partes movidos por nuestra exuberante libertad. Con dolorosa nostalgia, acariciamos el retorno en cuanto
2. David M. Halperin, Before Pastoral: Theocritus and the Ancient Tradition of Bucolic Poetry (New Haven: Yale University Press, 1983), págs. 70-71. Traduzco según sigue:
 1. Pastoral es el nombre que se da comúnmente a la literatura que se relacionado tiene que ver directamente con los pastores y sus actividades en un ámbito campestre...
 2. La pastoral adquiere su significado mediante oposiciones, por la serie de contrastes, expresos o implícitos, que crean con otros modos de vivir los valores que su mundo encarna. El contraste más tradicional es entre el mundo diminuto de natural sencillez y el vasto mundo de la civilización...
 3. Otro tipo diferente de contraste igualmente íntimo de la manera de representación de la pastoral lo es éste entre una realidad confusa o conflictiva y la descripción artística de ella como comprensible, significativa y armoniosa.
3. Andrew V. Ettin, Literature and the Pastoral (New Haven: Yale University Press, 1984), pág. 66. Traduzco: “Toda escena idílica es por lo menos una versión modal de la pastoral.”
4. Cintio Vitier, Lo cubano en la poesía (La Habana: Instituto del Libro, 1970), pág.60.

5. Vitier, pág.574.
6. Vitier, pág.354
7. José Olivio Jiménez, Estudios sobre poesía cubana contemporánea (New York: Las Américas, 1967), pág. 30.
8. El soneto figura en el libro de Aldo Forés, La poesía de Agustín Acosta, poeta nacional de Cuba (Miami: Universal, 1976), págs. 10-11. Según Forés, en 1974 Acosta seguía escribiendo “con la misma inspiración con que lo hiciera siempre, como lo demuestra el... soneto, cuya copia manuscrita tuvo la bondad de ofrecer a nosotros en una de nuestras visitas” (pág. 10).
9. En su libro Soliloquio y coloquio: notas sobre lírica y teatro (Madrid: Gredos, 1968, pág. 129, ha declarado Guillermo Díaz Plaja:
Esta confrontación constante entre los dos modos de vivir, el campesino y el cortesano, hallan su plena sistematización en un libro que, sin duda, tuvo muy presente Lope de Vega al escribir El Villano en su rincón. Nos referimos al Menosprecio de corte y alabanza de aldea, obra famosísima de Antonio de Guevara (1480-1545), quien, efectivamente, conoció los dos sistemas, pues fue cortesano muy famoso en el reinado de Carlos V y, más tarde, fraile franciscano. (pág. 129)
Por consiguiente, en virtud de que en dicha obra se expone con enorme lucidez la clásica oposición que es clave del paradigma pastoral, me empeño en precisar una relación de similaridad entre ella y aquellos poemas de Acosta que se vinculan con la modalidad. En modo alguno supongo una influencia directa sobre lo mismo.
10. Fray Antonio de Guevara, Monosprecio de corte y alabanza de aldea (Madrid: Espasa-Calpe, 1952). Pág. 177.
11. Guevara, págs.. 91-92.
12. José Martí, “2Hierro,” en Versos libres, en La gran enciclopedia martiana, Ramón Cernuda, editor (Miami: Editorial Martiana, 1978). Tomo XII, pág. 64.
13. Agustín Acosta, “Seda,” Los camellos distantes (la Habana: Molina y Cía., 1936), pág. 56.
14. Acosta, “Seda,” pág. 56.
15. Acosta, “Paredes ciudadanas,” Los camellos distantes, pág. 42.
16. Acosta, “Paredes,” págs.. 42-43.
17. Acosta, “Paredes,” págs.. 42-43.
18. Robert Scholes discute minuciosamente este asunto de la necesaria falsedad descriptiva y la mayor o menor conformidad que una descripción pueda tener con determinado contexto real en su lúcido estudio, Semiotics and Interpretation (New Haven: Yale University Press, 1982), págs. 26 y ss.
19. Carta citada en el artículo de Julio M. Duarte titulado “Las cartas de un poeta: Agustín Acosta”, Círculo, 10 (1981), págs. 82-83.
20. Carta citada en el artículo de Duarte, pág. 82.
21. Duarte, pág. 82.
22. Guevara, pág. 71.
23. Agustín Acosta, “Un pueblo”, El Apóstol y su isla (Madrid: SiascaTalleres, 1974), pág. 29. El poema sólo abarca de la página 29 a la 31 del libro. En vista de esa relativa brevedad y de que es ésta la única versión conocida del mismo, me limitaré de ahora en adelante a entrecomillar o aislar dentro del texto aquellos trozos que incumba citar.
24. Forés, pág. 234.

25. John Crowe Ransom, "Reconstructed but Unregenerate." en *I'll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition*, by Twelve Southerners (New York: Perter Smith, 1951), pág. 12. Traduzco a continuación el fragmento citado:

Hay muchas faltas que se le pueden encontrar al viejo Sur, pero en modo alguno es una de ellas la adicción inmoderada al trabajo y a la burda prosperidad material. El Sur nunca aceptó que el único deber del hombre era aumentar la producción material, ni que el índice de su grado de cultura era el volumen de su producción material. Por el contrario, su preocupación parece haber sido el rodear tanto su trabajo como su goce con el ocio que permitía la acción de la inteligencia. Guiado por este supuesto, el Sur descubrió una senda que llevó a la creación de un estado rural lo suficientemente cómodo, consideró que un estado era algo estable, y prosiguió a disfrutar de lo que éste le proporcionaba. Las artes de la región...no eran inmensamente apasionadas, creadoras, o románticas; eran las artes sociales del siglo XVIII: el vestir, la conversación, los modales, la mesa, la caza, la política, la oratoria, el púlpito...Eran...artes comunitarias en las que participaba según sus posibilidades cada clase social. En el Sur se tomaban las cosas con calma, lo que ya es de por sí una arte totalmente comprensible.

26. Según se ha advertido, hay textos en los cuales Acosta percibe el campo como realidad socioeconómica. Entonces su pluma se endurece para reflejar, por medio de un naturalismo a veces descarnado, las condiciones en que vive el campesino

cubano y la manera en que éstas afectan su comportamiento. Son conocidos los siguientes versos de "Aguafuerte criolla", poema que se incluye en *La zafra* (no hay otra información bibliográfica en el ejemplar que manejo que la fecha de su publicación: 1926):

Y así sórdidamente, huérfanos de cariños, con el nocturno ejemplo de la promiscuidad, en el bohío crecen los pobres niños, con un precoz instinto de voluptuosidad...

Así en estos lejanos parajes olvidados vitaliza el estupro el hijo natural; y los hijos anónimos y los hombres burlados del adulterio aspiran el perfume letal... descalzos y desnudos, niños escrofulosos, con los puercos se arrastran en el negro hormigón; con gallinas enfermas y con perros sarnosos...

(¡Y esto ocurre después de la Revolución!...). (pág. 51)

(Para evitar posibles confusiones, conviene recordar que —como lo hacía Martí— Acosta emplea la palabra "Revolución" para referirse a la guerra por la independencia de Cuba, que duró de 1895 a 1898).

En "Un pueblo," cuando el hablante poético alude al juzgado —eterno enemigo del guajiro— y al machete que dirime sangrientamente las contiendas rurales, está sugiriendo con leve pincelada este otro aspecto del campo isleño. Pero por su ambigua brevedad dicha mención no entorpece el imperante bucolismo ambiental.

27. Ransom, pág. 5. Traduzco: "Existosamente adaptada a su entorno natural".

28. Acosta, "Noche del campo", *El Apóstol y su isla*, pág. 62.

29. Acosta, “Mi corazón y yo”, El Apóstol y su isla, pág. 51.
30. Acosta, “Frente a este cuadro”, El Apóstol y su isla, pág. 54.
31. Acosta, “El campo es como un niño”, El Apóstol y su isla, pág. 57.
32. Acosta, “El campo es como un niño”, pág. 57.
33. Acosta, “El campo es como un niño”, pág. 58.

Educación y museos: el ejercicio de la mirada

María Antonieta Sibaja Hidalgo

Museo de Arte y Diseño Contemporáneo de Costa Rica

Resumen

La educación del visitante a los museos tiene un componente más allá de lo puramente didáctico, el cual se relaciona con el conocimiento del arte como lenguaje y de la historia del arte. Así mismo, es importante establecer las fronteras con otros géneros que utilizan la imagen como el cine y el documental. Este es el propósito del artículo.

Palabras claves: educación, museos, videoarte, video-performance, video-instalación

Abstract

Education in museums exceeds the didactic purpose and is related to art language and history of art. It is also important to draw the borderland with other artistic expressions based on image like movie picture and documentary. This is the aim of the article.

Keywords

Education, museums, video-art, video-performance, video-installation

Me propuse escribir un artículo sobre la educación en museos y curiosamente me encontré un texto del venezolano José Luis Blondet que se titula *La mala educación en los museos*. Conforme lo leía me sentía más identificada con lo que decía, desde su primera confesión donde menciona el haber estudiado en un centro de estudios curatoriales para dedicarse de lleno al trabajo curatorial y acepta una oferta para crear el departamento de educación de un nuevo museo en Beacon, Nueva York. Mi caso es similar, estudié historia del arte y no sabía que me ofrecerían la coordinación del departamento educativo en un museo.

Sin embargo, lo tomé como una gran oportunidad y me entregué por completo a la educación, aplicando el interés por los discursos de las obras de arte.

Blondet cuestiona que los departamentos educativos de los museos están formados por especialistas en educación, que despliegan herramientas metodológicas muy eficientes para fines didácticos, pero que no saben muy bien qué están enseñando. Coincido con él y considero es una gran responsabilidad mediar entre la obra y el espectador y ni qué decir cuando se trata de “educar” en relación con el arte contemporáneo, donde lo conceptual prima

sobre la técnica. Aún más complejo si se trata de videoarte, video-instalación o video-performance, lenguajes artísticos que se acercan al uso de lo tecnológico del video y exploran formatos y tipologías en el área del audiovisual.

Estas imágenes en movimiento que encontramos en un museo, dentro del imaginario cultural de cada visitante, invitan a pensar sobre las fronteras que existen con otras categorías como cine, documental, videoclip y campañas comerciales. El punto de partida será entender la diferencia que existe entre ellos.

Las personas buscan en los videos, más que información, placer; en sociedades donde el uso de la tecnología es fundamental, con acceso a Internet se permite el flujo de información y entretenimiento en línea. El visitante que llega a un museo y encuentra una obra en formato audiovisual, podría sentirse identificado por un medio que le es familiar e indagar sobre un estímulo que va más allá del entretenimiento. Asimismo, podría sentir que el museo deja de ser un espacio que conserva objetos antiguos, a los que sabemos cómo enfrentarnos, y nos incita a explorar conceptualmente una obra que nos condiciona temporalmente al tener una duración.

Abordajes de la mirada

Partimos de la pregunta: ¿Vemos únicamente lo que sabemos? Para abordar este tema partimos de la pedagogía de la imagen, influenciados por los textos de Ana Abramowski, profesora e investigadora, magister en Ciencias Sociales con Mención en Educación. Ella señala cómo a

pesar de que nuestros conocimientos configuran nuestras miradas, es posible ver más allá de nuestro saber, cuestionando así nuestros conocimientos y provocando, en algunos casos, desestabilizarlos. A la hora de trabajar con videoarte, video-instalación y video-performance en un museo, vamos a tomar en cuenta la existencia de la relación entre ver -sentir- pensar, en la medida en que las imágenes en movimiento se pueden vincular con emociones y conocimientos en distintas áreas, además de que podemos analizar y desarrollar conceptos o ideas sobre algo o alguien.

Para Nicholas Mirzoeff (2003), teórico y profesor del Departamento de Medios, Cultura y Comunicación de la Universidad de Nueva York, la inmediatez sensual es propia del mirar. Para Didi Huberman (1997), historiador de arte y ensayista francés, al mirar hay que abrir los ojos para experimentar lo que no vemos, la evidencia visible que no vemos y que nos mira como una obra. Ahora bien, ¿cómo se trabajaría en una intervención pedagógica a partir de la utilización del video? ¿Cómo empujar la mirada hacia los bordes? Para ello se tendría que explorar qué tipo de conocimientos podemos trabajar con los videos en relación con la mirada.

Para trabajar en la educación no formal con los lenguajes artísticos del videoarte, video-instalación y video-performance se debe prestar atención a cómo explotar el poder de los lenguajes con solo mirar y escuchar, la apertura a múltiples significados y la construcción de estos desde el ver y el saber. Cada vez que un espectador mira y escucha esos trabajos audiovisuales, construye nuevos significados; con esto se

quiere recalcar la importancia de la participación del espectador y las posibilidades de lectura que se logran obtener.

Si buscamos trabajar pedagógicamente con estos lenguajes de arte contemporáneo, debemos valorar las posibilidades antes mencionadas y la riqueza de múltiples miradas e inclusive sensaciones que nos permiten tener. Además, debemos decir, que al lado de la pedagogía de la imagen en movimiento, siempre hay una subjetividad, la construcción de una mirada que detrás de sí carga una política.

Los programas educativos de los museos deben estar desarrollados a partir de pensamiento crítico, para construir tomando en cuenta la opinión de las otras personas. Por tanto, su aplicación comprende preguntas y construcciones grupales.

Debemos de tomar en cuenta algunos aspectos como que **el aprendizaje comienza con los sentidos**. Los sentidos reciben información del entorno y la transmiten al cerebro para ser procesada. Estimular la capacidad de conocer sobre arte a partir de los sentidos, ayudará a los visitantes del museo a desarrollar su imaginación, percepción y sensibilidad. En los museos actuales se busca crear experiencias en los visitantes, y es por medio de obras que podemos utilizar el sentido de la vista y el oído que más fácilmente se puede trabajar en ello.

Para desarrollar este aspecto se toma como ejemplo un video-performance del artista panameño Brooke Alfaro: *Nueve en vivo TV* (2003). La pieza consiste en dos proyecciones simultáneas de pandillas enemigas del Barrio de Barraza, ubicado

en El Chorrillo, uno de los sectores más peligrosos de Ciudad de Panamá, y cantan las mismas canciones. Cada banda interpretó dos canciones del cantante panameño de “reggaetón” El Rookie, y el artista las colocó de manera sincronizada.

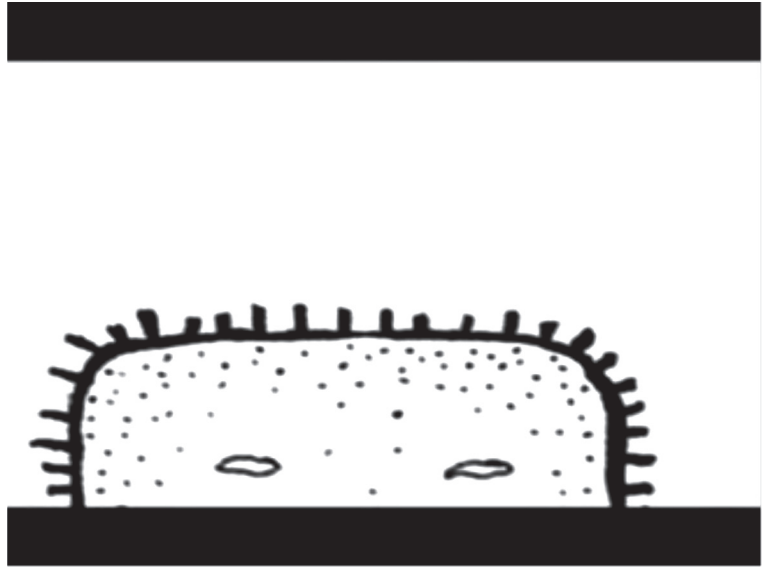
Con este ejemplo se puede resaltar otro aspecto importante de tomar en cuenta: **se deben ofrecer medios contra el poder de la seducción o seducirlos con la interpretación crítica de las imágenes en movimiento**. Al ver y escuchar las canciones, los espectadores se podrían sentir identificados con la música y ésta les podría transmitir un sentimiento. El ritmo pegajoso del “reggaetón” y la letra en relación con la violencia urbana permite hacer relaciones con las imágenes de los jóvenes pandilleros, cantando con el rostro lleno de ira. El departamento educativo debe decidir cuál de todas las posibilidades de lectura potencia con los diferentes grupos de personas.

El **dinamismo de la imagen** es otro factor que atrapa a los visitantes. Ver un video permite entender más fácilmente que el tema del que se habla puede suceder en la realidad. En este caso ponemos como ejemplo la visualización de un video-performance de la artista guatemalteca Regina Galindo: *¿Quién puede borrar las huellas?* (2003). El video consiste en ver a una mujer (la misma artista) que camina con un recipiente de sangre humana, con la que va mojando sus pies y deja sus huellas por la calle. ¿Es real que la artista camine dejando sus huellas con sangre? ¿Por qué razón lo hace? Esto da pie para hablar del contexto guatemalteco en que fue creada la pieza, los acontecimientos políticos de la época en que fue creada, que

nos hablan de las razones por las cuales la artista decide realizar esta acción, como lo es la noticia de que el exmilitar Efraín Ríos Montt se lanzó a la candidatura presidencial. Podemos reconocer los espacios que recorre, que se convierten, en esta pieza, en lugares simbólicos; el recorrido desde la Corte de Constitucionalidad hasta el Palacio Nacional de Guatemala. ¿Qué significa la sangre en ese contexto y cómo cambia la lectura de la utilización de sangre en otra obra de otro artista? Este podría ser un abordaje de una obra con una postura política en relación con el conflicto armado en Guatemala.

Con este ejemplo nos acercamos a otros dos aspectos fundamentales: primero, **debemos de conocer el contexto en el que fue creada la obra y la procedencia del artista, ya que muchas veces hay conexiones entre ambos**. Segundo, **las obras brindan información y pueden mostrar temáticas de importancia social**.

También existen obras donde no es necesario conocer el contexto, podría decirse que poseen un lenguaje universal, es el caso de *Usando a John* (2005), videoarte de la artista costarricense-mexicana Paulina Velázquez. La obra consiste en una animación basada en una persona real, un amigo de la artista que aceptó ser “apropiado” para formar parte de otra realidad. Es una secuencia procesual simple de la



Still del videoarte *Usando a John* (2005) de la artista Paulina Velázquez

imagen lúdica de John, donde el audio forma parte importante de la pieza; no es una canción ni se habla ningún idioma, utiliza un canto de garganta.

Un factor que los departamentos educativos deben tomar en cuenta radica en **analizar la relación de video-construcción-representación**. Para ello tenemos el ejemplo de la video-instalación de la artista nicaragüense Patricia Belli: *Equilibrista* (2005), donde se juega con la representación y la realidad. La obra consiste en una proyección donde se observan sujetos entre nubes. Al moverse las nubes se produce un efecto donde los sujetos parece que se mueven también. En esta obra de una manera íntima y sutil se relacionan imagen detenida y en movimiento.

Otro elemento que los departamentos educativos pueden abordar consiste en que **se debe formar a los visitantes como receptores críticos y sujetos activos**. Para ello

tenemos el ejemplo de la video-instalación del artista costarricense Joaquín Rodríguez del Paso: *Saltamontes* (2006), donde la misma pieza parte de preguntas. La instalación consiste en dos televisores colocados en el piso que se dan la espalda, rodeados de saltamontes hechos de hoja de palma. En uno de los videos se le pregunta a nicaragüenses que viven en Costa Rica: ¿quién es Juan Santamaría? (héroe de Costa Rica) y en el otro se le pregunta a costarricenses: ¿cuál es el héroe nacional de Nicaragua? Las respuestas de los entrevistados en los videos denotan un desconocimiento por el país limítrofe. Esta obra da pie para abordar el tema de la migración desde múltiples perspectivas y adentrarse en la historia de cada uno de los países y las relaciones políticas, económicas, sociales y culturales entre ellos.

Otro factor por tomar en cuenta es que el lugar donde se exponga la obra puede ser un elemento importante para potenciar la pieza. Tanto en el contexto costarricense como en el contexto nicaragüense, la obra *Saltamontes* se potencia, ya que las personas se pueden identificar con sus propias costumbres y referentes nacionales. Esto no quiere decir que su exposición no funcione en otros contextos.

Asimismo, se pretende enfatizar en el contenido de los videos. No nos podemos quedar en análisis simplistas de forma, cuando los museos deben de ser sujetos de cambio para la transformación de las sociedades con mira a la sostenibilidad. Esto se lograría con esfuerzos por interrogar la mirada, el acto de ver y el sujeto que mira.

Los departamentos educativos pueden insistir sobre la fuerza que posee la imagen

en movimiento y desarrollar ejercicios donde se desarrolle el pensamiento crítico. Por ello, al trabajar con grupos de visitantes, ya sea con obras de videoarte, video-instalación, video-performance u otros lenguajes artísticos, debemos preguntarnos lo siguiente: ¿Cómo se piensa la relación ver-saber? ¿Qué nos provoca el video y que códigos podemos interpretar de ellos mismos? ¿Cuál es la intención de los artistas y su contexto? Se puede abordar la obra audiovisual como vehículo de atracción, motivación e interés que permite habilitar aprendizajes. Los conocimientos sobre distintas disciplinas para quienes trabajan en educación en museos van a ser fundamentales para el abordaje de este tipo de obras por medio de actividades. Tenemos que saber, además de historia del arte, sobre literatura, semiótica, filosofía, sociología, entre muchas otras áreas. Además, estar informados sobre temas de actualidad nacional e internacional es muy útil y básico al trabajar con arte contemporáneo, ya que tanto las obras se construyen en la contemporaneidad como se pueden crear vínculos con obras realizadas en cualquier época y hacer lecturas a raíz de temas que están sucediendo.

Sin embargo, aunque una persona puede investigar constantemente y llegar a conocer distintas áreas, no es posible que logre ser un especialista en todo, para abarcar todas las temáticas presentes en las obras de arte y necesidades del área educativa. Además, los museos poseen límites en relación con presupuestos para optar por numerosos departamentos educativos con personas de distintas áreas. ¿Qué podemos hacer al respecto? En los proyectos generados en el museo donde me desempeño,

solventamos estas necesidades con la creación de programas de voluntariado con personas de distintas disciplinas, que trabajan en proyectos específicos de acuerdo con su área en relación con las obras. Los voluntarios son un buen equipo de apoyo, pero tenemos que tener claro que son un apoyo y necesitan formación.

Entre las lecciones aprendidas, se encuentra que al trabajar con equipos interdisciplinarios se expone a la audiencia a experiencias que no habían sido vividas y exploradas previamente. Es por esta razón que desarrollamos proyectos específicos vinculados a las exposiciones y programas permanentes, desarrollados en fases donde invitamos a especialistas de distintas áreas para trabajar en dos modalidades. La primera consiste en invitar a artistas para impartir charlas, talleres y conferencias en la materia de interés, con libertad de diseñar todos los contenidos. La segunda modalidad consiste en invitar tanto a artistas como a personas de distintas áreas para trabajar con las obras desde distintas disciplinas. Por ejemplo, formar un equipo con una persona del departamento educativo y músicos invitados, para trabajar con un videoarte sin sonido con un grupo de estudiantes. Para el departamento es importante brindar suficiente información sobre las obras y exposición en general a las personas colaboradoras de distintas áreas, para proponer en conjunto de actividades con objetivos bien planteados y relacionados directamente con las temáticas de las obras. Ellas deben hacer énfasis en el desarrollo de la criticidad de los participantes.

Todas estas actividades deben acompañarse de evaluaciones para los participantes y

facilitadores, que tomen en cuenta aspectos espaciales relacionados con el entorno y cognitivos sobre la experiencia en el museo, además de aspectos técnicos vinculados con el aprendizaje de contenidos sobre las obras de arte y la opinión sobre la forma en que las actividades se llevaron a cabo. En la medida de lo posible, se pueden realizar guías de observación adecuadas a las características de los distintos grupos de participantes.

De esta manera, con la colaboración de distintos actores y una buena organización de las actividades, se pueden hacer abordajes integrales de las obras y crecer como departamento educativo.

Finalmente ¿Qué significa mirar? Podríamos referirnos a desarmar, develar, discernir, analizar más allá de simplemente emocionarse, perderse. Mirar es pensar en las múltiples posibilidades de trabajar en educación no formal, no hay límites para imaginar qué aportes podemos hacer para trabajar a partir del arte y de la plataforma del museo en la creación de sociedades críticas y sostenibles. Pensar sobre ello es importante para encontrar sentido en lo que vemos, establecer relaciones y cuestionar qué hay más allá de la imagen. Se busca en este artículo escudriñar las posibilidades de la mirada.

Bibliografía

- Abramowski, A. (s/f). El lenguaje de las imágenes y la escuela ¿Es posible enseñar y aprender a mirar? Recuperado de <http://www.me.gov.ar/monitor/nro13/dossier2.htm>
- Díaz Bringas, T. y Pérez Rattón, V. (eds.), Teoría (2008). *Arte crítico y crisis del arte: Situaciones artísticas latinoamericanas II*. Texto: La mala educación de los museos (p.82-88). San José.
- Huberman, G. (1997). *Lo Que Vemos, lo Que Nos Mira*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Mirzoeff, N. (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona: Paidós.
- Moxey, K. (2009). Los estudios visuales y el giro icónico. *Estudios Visuales*, nº 6 (p. 7-27).

La Argentina de Fabián Bielinsky: realidad e hiperrealidad en tiempos de crisis

Bértold Salas Murillo
Escuela de Estudios Generales
Universidad de Costa Rica

Resumen

Se analiza el retrato de la Argentina de principios del siglo XXI por el realizador y guionista Fabián Bielinsky en los largometrajes *Nueve reinas* (2000) y *El aura* (2005). Con distintas estrategias narrativas, estos filmes dibujan una sociedad corrupta y violenta. Además de examinar las características de la representación, el artículo aprovecha las diferencias narrativas para reflexionar en torno a las distintas formas de “representar” la realidad.

Palabras clave: Argentina, cine, metáfora, realidad, corrupción, violencia

Abstract

Argentina's portrait at the beginning of XXIth century is analyzed by the producer and script writer Fabián Bielinsky in his movie picture *Nueve reinas* (Nine queens) (2000) and *El aura* (2005). By using different narrative strategies, these movie pictures depict a violent and corruptive society. This article examines not only their characteristics of representation but also their narrative differences to think about different ways of “representing” reality.

Keywords: Argentina, cinema, metaphor, reality, corruption, violence

Dos de Bielinsky

Amanece en una ciudad que, después lo sabremos, es Buenos Aires. Un hombre, joven, ocioso, desgarrado, fuma un cigarrillo y observa. Frente a él, un pequeño supermercado, uno de esos locales comerciales al lado de una gasolinera, que permanece abierto las 24 horas del día. Aspira el humo por una última vez, como para cobrar ánimos para la aventura y lanza el pitillo al suelo. Se dirige al establecimiento comercial a intentar una estafa. Así comienza *Nueve reinas* (2000), de Fabián Bielinsky.

Otro hombre, dormido, inconsciente o muerto, yace boca arriba. La cámara, en el nivel del suelo, apenas distingue el rostro y la mitad del pecho. Suena un persistente e hipnótico *pip-pip-pip*. Con dificultad abre los ojos; empieza a despertar y el plano se abre gradualmente, para mostrar desde arriba que está en la caseta de un cajero electrónico. El hombre se levanta, aún aturdido, toma el dinero y la tarjeta, y sale, al parecer acostumbrado a episodios como este. Inicia *El Aura* (2005), también de Fabián Bielinsky.

Nueve reinas y *El aura*: dos películas que, según propone el presente ensayo, muestran un mismo universo: Argentina, pero la Argentina de Bielinsky, una que a su vez está cosida al contexto de su producción y estreno. Ficciones que dan cuenta de una primera década del siglo XXI que recogió los frutos de tres décadas de contradicciones, convulsiones y violencia en el país suramericano. Estos fueron los únicos largometrajes que dirigió el argentino Fabián Bielinsky (1959-2006), antes de morir de

un ataque cardíaco en São Paulo, Brasil: *Nueve reinas*, una historia de estafadores en Buenos Aires, y *El aura*, sobre el atraco a un casino en el sur de Argentina. Dos historias criminales cuyas fortalezas formales reposan en distintas bases: en el guion, en el caso del filme del 2000, y en la puesta en escena, en cuanto al del 2005.

Resulta interesante que historias que, como apunta este artículo, se sirven de tan diferentes recursos narrativos, sean responsabilidad de un mismo creador, Fabián Bielinsky, quien escribió y dirigió en solitario ambas películas. Dedicado principalmente a la realización publicitaria, Bielinsky tuvo una brevísima trayectoria en el cine, pues a estos dos largometrajes se agrega el cortometraje con que culminó sus estudios en el Instituto Nacional de Cine y Artes Visuales: *La espera* (1983), basado en el cuento homónimo de Jorge Luis Borges. A estos tres trabajos se suma que fue asistente y pulió su oficio con directores como Carlos Sorín (*La eterna sonrisa de New Jersey*, 1989), Marco Bichis (*Alambrado*, 1991), Eliseo Subiela (*No te mueras sin decirme a dónde vas*, 1995), Daniel Barone (*Cohen vs. Rosi*, 1998) y Alejandro Azzano (*El secreto de los Andes*, 1999), entre otros¹.

Nueve reinas y *El Aura* son filmes ‘convencionales’, es decir que tienen por objetivo primordial el entretenimiento y despliegan una narración que en poco o

¹ Inicialmente, este ensayo pretendió estudiar a Bielinsky desde la denominada ‘teoría del autor’ cinematográfico. Sin embargo, esta pretensión no resistió una segunda mirada: siempre es difícil tratar la autoría en el cine, al ser esta una narración que requiere la participación de numerosos artistas y técnicos; más complicado si se cuenta con apenas dos filmes de un mismo realizador para rastrear las constantes temáticas o estilísticas.

nada se diferencia de cualquier otro que está legitimado por los hábitos de producción cinematográfica del Modo de Representación Institucional, que es el cine de Hollywood². Lo particular de ambas películas —y que es lo que incumbe a este texto— radica en la descripción de un mundo que irremediabilmente se interseca con el contexto argentino, específicamente el que corresponde a los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI. *Nueve reinas* permite una reflexión en torno al que era percibido como el presente en la fecha de su estreno: una nación saqueada por ladrones, en la que la corrupción era la estrategia de sobrevivencia de todos sus habitantes. Un lustro después, *El Aura* mostraba al mismo país, aún melancólico y corrupto, a través de un realismo cuyos detalles se exacerban o ralentizan, de una manera que en el presente texto denominamos ‘hiperrealismo’.

La sociedad y sus relatos

Como explica Sorlin, al producir un filme, los cineastas interpelan al público, y no a un público abstracto o futuro, sino “al espectador hipotético que los realizadores se dan, necesariamente, como testigo” (1985: 186). El cine construye una ‘realidad’ para este espectador, que es contrastada o que viene a confirmar con su propia y dinámica concepción del mundo. Los cambios en los imaginarios sociales son a menudo recogidos por las narraciones cinematográficas y difundidas entre el público, con el que establecen una relación dialéctica; de esta manera, juegan un papel

en la memoria de sus espectadores y por tanto en el devenir histórico. Una narración cinematográfica es una ‘puesta en escena social’. En esta, se da una suerte de redistribución: se “reorganiza, con elementos tomados en lo esencial del universo ambiente, un conjunto social que, por ciertos aspectos, evoca el medio del que ha salido pero, en lo esencial, es una retraducción imaginaria de éste” (1985: 169). En el filme es proyectado un mundo, a partir de personas y de lugares que pueden ser reales, así como de hechos verídicos; sin embargo, es ‘proyectado’, de la misma manera que “un volumen proyectado sobre una superficie plana se convierte en una forma que no es totalmente ajena al volumen y que sin embargo difiere de éste de manera esencial” (Sorlin, 1985: 169).

Este artículo propone que los argumentos de *Nueve reinas* y *El aura* —como también sus propuestas estéticas tan diferenciadas— son puestas en escena sociales que ‘proyectan’ los cambios experimentados por la sociedad argentina en las últimas tres décadas del siglo XX. Dichas mudanzas se sitúan en un contexto regional: en este tiempo América Latina padeció un período de desarticulación del modelo del Estado Benefactor, el cual justamente tuvo su apogeo en Argentina, con el proceso de privatización de las empresas públicas durante la administración de Carlos Menem (1989-1999) y en la consiguiente crisis económica, política y social con Fernando de la Rúa (1999-2001). Las reformas son señaladas como la principal causa por la cual Argentina pasó de tener un nivel histórico de desempleo que rondaba el 3% en 1974, a una desocupación abierta que superaba el 20% a mediados

2 No en vano *Nueve reinas* fue muy pronto adaptada al contexto estadounidense, en el largometraje *Criminal* (2004), dirigida por Gregory Jacobs.

de 2002. Asimismo, que en la primera fecha cerca del 90% de la población laboral tuviera una cobertura cuasi plena de los derechos sociales, mientras que no más del 25% conservaba esos beneficios a comienzos del siglo XXI (Argumedo, Quintar, 2003: 620).

En Argentina, el proceso de desarticulación vino acompañado por un manejo corrupto de los organismos y los recursos públicos, el cual comenzó con la dictadura militar que se instauró en 1976, y se mantuvo en el poder hasta 1983. Explica Pérez que la dictadura no solamente desconoció las instituciones políticas, ‘desapareció’ a miles de personas, pretendió ‘moralizar’ y realizó una fuerte presión ideológica, “sino que inició la aplicación de una política económica que ha tenido continuidad luego de la recuperación institucional de 1983” (Pérez, 2002: 456). A partir de los 80, la legitimación política e ideológica de la estructura de corrupción se hizo en nombre de las ideas neoliberales que se expandieron por América Latina en el marco de la crisis del marxismo.

Después de la administración de Raúl Alfonsín (1983-1989), llegó a la presidencia Carlos Menem, quien como candidato prometió un programa de recuperación productiva y reivindicación social, pero que al asumir el cargo: “hace explícitos sus acuerdos con el poder económico-financiero e impulsa las leyes de Reforma del Estado y de Emergencia Económica que conforman el marco jurídico necesario para profundizar la reestructuración socioeconómica del país” (Argumedo, Quintar, 2003: 617). Se da una acelerada privatización del patrimonio público,

según valores que posteriormente fueron considerados muy bajos; explican Argumedo y Quintar que

La magnitud de los montos involucrados en las privatizaciones permitió que la corrupción adquiriera una dimensión sin precedentes en la historia del país tanto en términos de extensión en diversas áreas de la sociedad como en lo referido al volumen de la riqueza pública expropiada. La conjunción entre la crítica situación macroeconómica y el agravamiento del deterioro social, la corrupción que inunda las más amplias esferas de la sociedad, las crecientes críticas y movilizaciones populares en demanda de justicia, transparencia y mayor equidad social, unidos a una obscena exhibición del despilfarro de “ricos y famosos” asociados al poder menemista erosionan la gestión de Menem. (2003: 618)

Entre los múltiples casos de corrupción durante la administración de Carlos Menem destacan la privatización del gas natural con un quórum legislativo logrado por la presencia de falsos diputados —la prensa lo desenmascaró, pero la ley no fue anulada—, y la desaparición de una sentencia de la Corte Suprema de Justicia supestamente promovida por el Ministerio de Economía (Pérez, 2002: 464). En ambos casos, se trata de un irrespeto a las instituciones públicas que no tuvo sanción.

Candidato de la oposición, Fernando de la Rúa llegó a la presidencia en 1999 con la promesa de ‘reordenar la casa’. Sus

resultados fueron fallidos tanto en el nivel político como económico y social, y el país sumaba cuatro años de recesión en el 2000. En mayo de este año, se realizó un paro general de protesta. En los siguientes meses, mientras se estrenaba *Nueve reinas* (31 de agosto de 2000), la situación política se deterioraba aún más debido a las denuncias vinculadas con el pago de sobornos en el Senado para lograr la aprobación de la Ley de Flexibilización Laboral; estas involucran a senadores peronistas y radicales y a funcionarios cercanos al presidente De la Rúa. En las elecciones parlamentarias del 2001 se da un ausentismo inédito y una alta proporción de votos en blanco o expresamente anulados, en lo que se denominó ‘voto bronca’. La expresión de esta rabia cobró una nueva forma en las jornadas de protesta de diciembre de 2001, cuando la demanda masiva fue “¡Que se vayan todos!”. Apuntan Argumedo y Quintar que aunque en la historia política argentina hubo casos y sospechas de corrupción, lo novedoso es la conformación de

una estructura de corrupción en la cual se articulan los grupos económico-financieros locales y externos más poderosos; una corporación político-sindical constituida por partidos y sindicatos que se entrelazan entre sí, ocupando los poderes Ejecutivo y Legislativo con la complicidad de un Poder Judicial encabezado por la Corte Suprema. (Argumedo, Quintar, 2003: 626)

Esa es la realidad que sustenta los filmes de Bielinsky. Como en todo texto filmico, es posible leer en *Nueve reinas* y *El aura* una suerte de respuesta al contexto en el que

fueron producidos y consumidos por miles de espectadores. En estos largometrajes se encuentran posibilidades de simbolización que se refieren a un momento específico: Argentina en el inicio del siglo XXI, después de tres convulsas y sufridas décadas.

Historias criminales

Nueve reinas narra el encuentro y las aventuras durante algo más de 24 horas de dos estafadores bonaerenses. Se ven unidos cuando el más veterano, Marcos (Ricardo Darín), rescata de un arresto al inexperto Juan (Gastón Pauls), tras su fallido timo en una tienda al lado de una gasolinera. El guion de Bielinsky y las interpretaciones de Darín y Pauls subrayan el contraste entre el estafador de raza y el que está porque no tiene de otra: el primero no duda en robar unos cuantos pesos a una viejecita; el otro, prefiere ganar el dinero sin herir ni hacer escándalo.

Tras decidir trabajar juntos durante un día, Marcos y Juan topan con la estafa de su vida: vender la falsificación de unas extrañas estampillas, las “Nueve reinas”, al financista español Esteban Vidal Gandolfo (Ignasi Abadal). Cuando han acordado la venta, las falsas estampillas son robadas y deben comprar las verdaderas a un precio inferior del que pagará el español; para ello, recurren a los ahorros de Juan y al dinero de una herencia que Marcos robó a sus hermanos, Valeria (Leticia Bredice) y Federico (Tomás Fonzi). Vidal Gandolfo se encuentra hospedado en el mismo hotel donde trabajan los hermanos de Marcos; al enterarse del vínculo, exige una noche con la muchacha como condición para comprar las estampillas. Valeria accede,

pero a cambio de que el hermano reconoce ante Federico que robó la herencia familiar. Vidal Gandolfo parte, deja como pago por las “Nueve reinas” el cheque de un banco que justamente ese día se declara en bancarota. De esta manera, Marcos y Juan se quedan sin el dinero que invirtieron en las verdaderas estampillas. Abatido, Juan abandona a su socio y vuelve a su casa; allí se encuentra con sus socios: el falsificador de estampillas, el perito que fingió que eran verdaderas, la mujer que les vendió las verdaderas, los que se las robaron en motocicleta, el guardaespaldas de Vidal y el mismo Vidal; todos, jugando con las fichas de Sebastián, las Nueve reinas. Juntos, le ayudaron a embaucar a Marcos por unas falsas estampillas. También está su novia, Valeria, a quien entrega el dinero que timó al hermano.

Rodada cinco años después que *Nueve reinas*, *El Aura* es otra historia criminal narrada con un estilo muy distinto del picaresco guion y el *realismo* de la puesta en escena de la primera película. Cuenta una semana en la vida del taxidermista Esteban Espinosa (Ricardo Darín) quien, después de que su esposa lo abandona, acepta la invitación de un colega a ir de cacería a una región en el sur de Argentina, a 800 kilómetros de Buenos Aires. Espinosa es epiléptico y tiene una especie de don: una poderosa memoria y una imaginación para las tramas criminales que nunca ha sido puesta en práctica. Puede hacerlo ahora, porque mientras aprende a cazar mata accidentalmente a Carlos Dietrich, dueño de las cabañas donde se hospedan. Nadie se entera de esto, ni siquiera quienes viven aterrorizados por Dietrich: su joven esposa Diana (Dolores Fonzi) y el hermano

de esta, Julio (Nahuel Pérez Biscavart). Cuando hurga en sus pertenencias, Esteban descubre que el muerto planeaba el atraco del blindado que carga el dinero del casino de la zona; sin conocer enteramente el plan, toma su lugar y lo explica a los socios venidos de la capital, Montero (Walter Reyno) y Sosa (Pablo Cedrón), así como a Julio. Sin embargo, Esteban no cuenta con toda la información necesaria y el atraco termina con una matanza y con Montero herido de muerte. Decidido a quedarse con el dinero, Sosa asesina a Julio y dispara a Esteban; sin embargo, cubierto por el bosque, éste consigue ser más rápido y lo mata. El atraco fue exitoso, en el sentido de que tiene el dinero, pero eso no parece interesarle. En las cabañas, encuentra que Diana ha huido. Una semana después de su partida al campo, de cacería, está de vuelta en Buenos Aires, sin más premio que el perro de Dietrich.

Nueve reinas y *El aura* son dos filmes que por su estilo narrativo difícilmente podrían atribuirse al mismo realizador. La forma de guiar el relato es muy distinta; las coincidencias se reconocen en el argumento, no en las propuestas estéticas, realista en *Nueve reinas* e hiperrealista en *El aura*. Tampoco son semejantes las preferencias del guion, también de Bielinsky: en el filme del 2000 abundan las alusiones al contexto argentino y los diálogos están colmados de chispeante humor; por el contrario, en el del 2005 no hay más que una cita a la situación del país —“Aquí todos roban”, dice Esteban al colega que después lo invitará a la caza— y los parlamentos se caracterizan por su gravedad. Difícilmente, los escenarios podrían haber sido más distintos: la ciudad, en *Nueve reinas*, y el bosque, en *El*

aura, aunque en ambos casos son espacios intimidatorios, traicioneros y violentos.

La diferencia esencial entre *Nueve reinas* y *El aura* es de estilo, expresado en la puesta en imágenes y en las preferencias del guion. Los argumentos, en cambio, coinciden en una temática criminal que es desglosada cual si fueran las piezas de un rompecabezas. Ambos filmes están dedicados a delincuentes: inexpertos, como Esteban, en *El Aura*, o de poca monta, como Marcos y Juan, que se encuentran repentinamente con un trabajo realmente grande. Tampoco es delincuente “de profesión” el incorpóreo Dietrich, quien trama el atraco para saldar sus deudas con el mismo casino, y la estrella de Montero y Sosa no es tampoco demasiado brillante, pues participan del “trabajo” para pagar sus deudas con el Turco (viejo conocido de Dietrich). Estas características, que dan cuenta de un mundo fundamentalmente criminal, pueden asociarse a la historia argentina; explican Argumedo y Quintar que a partir de los 80 hubo una importante ‘mano de obra’ desocupada, antes integrante de las fuerzas de seguridad de la dictadura militar, que participa durante las siguientes décadas del tráfico de drogas, robos, asaltos, secuestros y similares. Estos sectores “están en su gran mayoría respaldados por las estructuras de corrupción nacionales o provinciales con las que intercambian favores de impunidad” (Argumedo, Quintar, 2003: 627).

El argumento y la puesta en escena de *Nueve reinas* y *El aura* señalan mentalidades y prácticas sociales particulares. Explica Pírez que las dictaduras militares recurrieron a una violencia física que se prolongó en

“violencia ideológica para determinar, no solamente los comportamientos, sino aun los modos de pensar y entender la realidad (de allí la censura y la represión del pensamiento)” (Pírez, 2002:459). A partir de los 70 se da lo que Pírez denomina un cambio sociocultural, el cual resume:

Lo importante, una vez más, era solamente el logro, no cómo se llegaba a ello. De allí que fuera preciso aceptar la corrupción, la superficialidad, el debilitamiento de las normas sociales, como también la pobreza y la exclusión, que alguna vez se recuperarían gracias a la “derrama” tantas veces anunciada y nunca producida. Lo que ocurrió sería, para parafrasear a Barbara Tuchman, una “marcha de la locura” colectiva: la sociedad siguió hacia el vacío cuando algunas voces, débiles, pero que podían oírse, lo anunciaban. Esa debilidad de lo público es dramáticamente evidente en la producción de las ciudades argentinas y especialmente en su ciudad principal, Buenos Aires. (Pírez, 2002: 465)

Buenos Aires, escenario de *Nueve reinas*, condensa esa sociedad que niega los intereses colectivos y se dirige al vacío. Una sociedad que es, además, un enigma para sus habitantes, quienes optan por una sobrevivencia que no repara en sus medios. En este sentido, como fue apuntado, los dos largometrajes son rompecabezas para el espectador. En *Nueve reinas*, esto se da de forma velada, pues la narración presenta a Marcos y Juan, quienes pretenden efectuar una elaborada estafa, y al mismo

tiempo da pistas para que finalmente descubra que el estafado es Marcos. Funciona de manera más explícita en *El Aura*, en la que el descubrimiento y acomodo de las piezas —el atraco urdido por Dietrich— es guiado por las intuiciones de Esteban. La de *Nueve reinas* es, en principio, una propuesta *realista*, en el sentido de que narra una historia sin hacer uso de recursos formales que modifiquen las expectativas del espectador respecto a la naturaleza del mundo. *El Aura*, en cambio, presenta una atmósfera en la que los detalles son subrayados: la mirada de Esteban, hilo conductor del relato, se extravía, como lo hace la misma cámara, de manera que en determinados pasajes parece como si fuera alguien que participa en el sueño de otro.

Las realidades de Fabián

Como fue señalado, pese a las diferencias estilísticas, la exposición del argumento es bastante similar en *Nueve reinas* y *El Aura*. Los personajes que introducen las historias, Juan y Esteban, son observadores que se tornan protagonistas: dos tipos que no están en lo suyo, el crimen, o al menos así los presenta el relato. Juan se mete a estafador para conseguir el dinero que libere a su padre de la cárcel; por su parte, Esteban es un aspirante a delincuente: posee agudeza para lo criminal, pero nunca se ha dedicado a esto y cuando lo hace, parece ser por curiosidad o juego. Juan se dedica a aprender las artes del estafador experto, Marcos; Esteban es, más claramente, un observador de un mundo de oportunidades para el crimen que decide convertirse en participante. Hay un tercer observador: el perro de Dietrich, quien reconoce el olor de su amo en Esteban, su asesino, y en cuyos ojos se fija el

último plano de *El Aura*. Ambos personajes, Juan y Esteban, son la puerta para que el espectador descubra la historia: son los que dan las pautas del contrato entre el relato cinematográfico y el público; es a partir de ellos que el relato se postula como realista en *Nueve reinas*, e hiperrealista en *El Aura*, con la lucidez que precede al ataque epiléptico como frecuencia.

Pese a su realismo, *Nueve reinas* es una prolongada impostura, que comienza al postular como protagonista a Juan. El verdadero personaje principal es Marcos, cuya conducta es valorada y, finalmente, manipulada por la telaraña tejida por el falso aprendiz. Manipulación que también afecta al espectador, quien no se entera hasta la última secuencia de que Marcos, el más inescrupuloso ladrón, está siendo embaucado. En el desenlace se revela una compleja representación en la que todos los personajes tienen una máscara, salvo el que suponemos el único falso, Marcos; incluso el inocente Juan resulta llamarse Sebastián, como dijo a Marcos que quería llamarse —¿será este su nombre, realmente?—, y concluye su participación con una nueva mentira, la invención de un pasado para el anillo que obsequia a su novia. Nuevamente: el de *Nueve reinas* es un realismo de lo falso, unseudorrealismo, pues consiste en la puesta en escena de una farsa, que se muestra como tal solamente en el desenlace.

La realidad es puesta en entredicho en ambos filmes de Bielinsky. En *Nueve reinas*, no es la que Marcos y los espectadores creen: todo es una escenificación, una comedia que los engaña. En *El Aura*, la puesta en escena está al servicio de una

conciencia o mente vaporosa, inestable como la de Esteban. Es decir, en los largometrajes de Bielinsky se presentan falsas realidades: la percepción de Esteban o la información que conoce Marcos; incompleta o errónea, tanto para ellos, como para el espectador, que comparte su perspectiva. La realidad es ‘confusa’ —una trama que se hace cada vez más compleja— en *Nueve reinas*, y ‘difusa’ —la inestabilidad mental de Esteban como intermediaria— en *El Aura*.

Durante el visionado de un filme, la noción de realidad propuesta por el relato audiovisual dialoga con la del propio espectador. En el caso de los filmes de Bielinsky, el primer público fue el mismo pueblo argentino. De esta manera, en *Nueve reinas*, la idea de una Argentina de bribones es subrayada continuamente por los diálogos y el argumento. En *El Aura*, por el contrario, impera la perspectiva de Esteban, un epiléptico, quien mantiene un vínculo con la realidad caracterizado por el extrañamiento. En ambos casos, una farsa o una suerte de sueño, se trata de la ‘Argentina de Fabián’, expresión de un estado de ánimo que fue compartido por miles de argentinos a principios del siglo XXI.

La Argentina de Fabián

Para comprender mejor esta ‘Argentina de Fabián’ hay que recordar que durante las últimas décadas el país suramericano experimentó lo que Pírez denomina una ‘crisis sociocultural’. El principal rasgo de esta crisis fue la fragilidad de las instituciones públicas, tanto estatales como sociales, para construir comunidad y fungir como puntos de referencia en la

cotidianidad. Explica Pírez que esta crisis se caracterizó por la:

debilidad para producir acuerdos, normas colectivas que organicen el comportamiento y, particularmente, que permitan la formación de organizaciones que desarrollen intereses generales. Se trata, en otra dimensión, de una fuerte debilidad de lo público (...). En suma, la dificultad de subordinar los intereses particulares, las posiciones parciales a los intereses generales, a los bienes y necesidades comunes. En otra perspectiva se trata de la radical debilidad del Estado, entendido como el responsable frente a la sociedad civil de gestionar lo que es común, lo que es de todos, los intereses generales, ‘lo público.’ (Pírez, 2002: 463)

Un filme propone al espectador una visión de mundo, consistente en una serie de rasgos axiológicos e ideológicos en la representación; tanto en *Nueve reinas* como en *El aura*, esta retrata una sociedad donde lo público se ha deteriorado y las instituciones se han desmoronado. Además, es posible diferenciar entre las expectativas ideológicas y axiológicas de los personajes, y las del mismo relato filmico. En *Nueve reinas*, coinciden la cosmovisión de Marcos y la de la narración: Argentina es tierra de estafadores; asimismo, el cinismo y la melancolía, dos maneras de afrontar un mundo caracterizado por la aridez moral, son representadas por los personajes principales: el cínico es Marcos, y el melancólico, Juan. Por su parte, en *El Aura*, el desmoronamiento de los referentes es retratado por medio de un protagonista

que se relaciona con dificultad con la realidad, y cuando lo hace, es por su fascinación por el mundo criminal.

En *Nueve reinas*, Marcos insiste en que en Argentina todos roban y estafan, además de que tienen su precio; no hay diferentes calidades morales, solamente diferencias en cuanto al coraje o malicia para delinquir o el precio que pone a la dignidad. Como respuesta, Marcos pretende ser más astuto e inescrupuloso que cualquiera. Cuando Vidal Gandolfo pide acostarse con Valeria como condición para comprar las estampillas, Marcos está seguro de convencerla: “No hay santos, lo que hay son diferentes tarifas”; después, afirmará, tras preguntar a Juan si se acostaría con un hombre por dinero: “Putos no faltan, lo que faltan son financistas”. Si no estafa, Marcos roba, incluso lo que no necesita: una cajetilla de cigarros, aunque no fume; y un chocolate, de Grecia: importado aunque “este país se va para la mierda”, afirma. Roba el diario y cuando Juan le pregunta si no puede comprarlo, responde: “Claro que puedo comprarlo, como puedo no comprarlo, como harían todos si pudieran”. Justifica el robo de la herencia familiar a su hermana: “Fui más rápido que ella, nada más... Ella haría lo mismo”. Su comportamiento conlleva que la narración sea un enigma para el espectador, quien no sabe qué esperar de Marcos; después de cerrar el trato con Vidal Gandolfo, Juan dice: “Me estás cagando, no sé cómo pero me cagás”. El filme no desmiente esta pesimista versión del presente argentino, más bien acuerpa sus afirmaciones, cuando el mismo Marcos es estafado. Puede anotarse, sin embargo, que muchos de los que participan en la farsa (sus viejos socios el *Turco* y

Sandler, Valeria, el empleado bancario), lo hacen como una venganza.

Más allá de las palabras de Marcos, lo cierto es que en *Nueve reinas* ni un solo personaje es honesto o dice la verdad: los que no son delincuentes, son farsantes. Al restaurante que funciona como oficina de Marcos llega un vendedor con artículos robados o de contrabando: chequeras, teléfonos, relojes; sin embargo, afirma: “Yo no soy un delincuente”. Un cómplice de Marcos aparece con una credencial policial; según le explica Marcos a Juan, se la venden en la delegación junto con el arma. El supuesto perito filatelista reconoce que las estampillas son falsificadas, pero no informa a Vidal Gandolfo para pedir una parte a Juan y Marcos; ellos se resisten y finalmente le piden una tarjeta para llamarlo cuando tengan su parte: “Entre los delincuentes la cosa funciona así: en confianza”, dice el segundo. Por si fuera poco abundan los planos de la calle, de un espacio urbano colmado de gente que, según es descrita y enumerada por Marcos, solo piensan en el robo o la estafa: “Están ahí, descuidistas, arrebataadores, gallos viejos”. Personaje de ficción dentro de la ficción, el corrupto financista Esteban Vidal Gandolfo viene a caracterizar la Argentina de los 90: “Voy a extrañar vuestro país. Nunca he visto mejor disposición para los negocios”.

Sin duda, *Nueve reinas* sintonizó con las inquietudes de la sociedad argentina y la imagen que esta tenía de su presente: el saqueo de las instituciones públicas, el desprestigio de la clase empresarial y política y la crisis económica (que culminó en el famoso “corralillo”) que no supo enfrentar el gobierno de Fernando De La Rúa. Premonitorio, el

filme presenta en su desenlace una situación que se haría frecuente al año siguiente a su estreno y que culminó con la revuelta popular y la renuncia de De la Rúa en diciembre de 2001: el cierre de instituciones financieras y el congelamiento de los depósitos bancarios de la clase media.

También hay una metáfora de Argentina en *El Aura*, en este caso como tierra de extrañamientos: el resultado de más de tres décadas de violencia y derrumbe de las instituciones y los referentes. De allí el hiperrealismo, la particular aproximación a la realidad de *El Aura*: Esteban es un hombre que observa el mundo como un extraño, como si este fuera ajeno a él. Así se aísla de la gente, ve a su esposa partir, se suma a una excursión de caza, asesina accidental y deliberadamente y participa en un atraco; siempre, como un extranjero en la realidad. A mitad del largometraje es testigo de un asalto, el de la fábrica de Cerro Verde: presencia la entrada de los asaltantes, escucha la balacera y después sigue en automóvil y a pie a un moribundo Vega, quien iba a participar en el atraco al casino. Con serenidad, como quien observa a uno de sus animales disecados, lo ve morir: se entiende mejor con las naturalezas muertas. Esteban cuenta a Diana que en los minutos que preceden a un ataque epiléptico, se abre “una puerta en la mente”; es una forma distinta de la conciencia: voces, imágenes y olores nuevos, o percibidos de una manera completamente diferente.

El presente argentino también se revela en el tratamiento del tiempo en *Nueve reinas* y *El aura*. En el filme del 2000, los personajes recuerdan continuamente lo

pretérito, aunque este es generalmente un pasado inventado, en ocasiones elaborado según lo exigen las circunstancias y con la estafa como objetivo. Hay una constante falsificación de la memoria: Sandler muestra a Marcos una noticia respecto a un financista español que no existe, como tampoco existen las extrañas estampillas que codicia. Es a partir de otra falsa prueba de la memoria, las fotografías de un abuelo en Polonia, que convencen a la esposa de Sandler de que les entregue las estampillas. Y para el anillo que regala a Valeria, fruto de una de sus estafas, inventa que ha pasado casi cien años con su familia.

En *Nueve reinas*, el paso del tiempo marca el semblante de Juan, tristísimo por el encarcelamiento de su padre —quien le enseñó a estafar, aunque después se arrepintió— y por la corrupción que encuentra en Argentina y de la que participa. Con persistencia, tararea, pregunta y trata de recordar las notas de *Il ballo del mattone*, de Rita Pavone, una canción utilizada en un viejo filme argentino. El pasaje más ejemplar de esa melancolía marcada por el recuerdo de la inocencia infantil perdida es cuando en el metro compra la postal de un caballero medieval, y al niño que la vende lo pone a escoger como pago entre un billete y un carro de juguete; el chico escoge el primero: el lucro antes que la inocencia.

En *El Aura*, en cambio, el tiempo es un componente central de la sustancia narrativa: en diferentes secuencias, la música y las imágenes se ralentizan, los pasajes se repiten con fugacidad en la mente de Esteban. Se construye, así, una noción de tiempo que transcurre de una manera por completo extraña a los personajes que lo

viven: estos parecen observadores o pacientes, antes que agentes de su tiempo, como lo fue el pueblo argentino respecto al paulatino deterioro del tejido social en las últimas décadas del siglo XX.

Últimas palabras

Nueve reinas y *El aura* participaron —podría decir incluso que lideraron— la revitalización estilística y comercial del cine argentino en los primeros años del siglo XXI. Sin dejar de cumplir su propósito primordial de entretener, dibujan un universo diegético marcado por la corrupción, el crimen y la falsificación del pasado y el presente, que en el presente artículo se ha vinculado con el contexto argentino de los últimos años del siglo pasado. Dirigidos a un ‘espectador hipotético’, el pueblo que vivió este período de fuertes cambios, ambos filmes constituyen la puesta en escena social de un estado de ánimo, en un caso a partir de una estética realista —aunque el argumento revele la falsedad de esta realidad— en *Nueve reinas*, y de una hiperrealista en *El aura*. Como cualquier producto cultural latinoamericano, son un material rico para estudio humanístico y sociológico de la región.

Bibliografía

- Argumedo, Alcira; Quintar, Aída. “Argentina ante una encrucijada histórica”, en *Estudios Sociológicos*, Vol. 21, No. 63, 2003 El Colegio De México.
- González Acevedo, Juan Carlos. *Che, qué bueno que vinisteis. El cine argentino que cruzó el charco*. Barcelona, Diéresis, 2005.
- Pérez, Pedro. “¿Qué pasó en la Argentina? Algunas piezas de un rompecabezas para intentar entender”. En *Estudios Sociológicos*, Vol. 20, No. 59 (May - Ago, 2002). El Colegio De México.
- Sorlin, Pierre. *Sociología del cine*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Filmografía

- El Aura*. Producción: Mariela Besuievski, Pablo Bossi, Samuel Hadida, Gerardo Herrero. Realización y guion: Fabián Bielinsky. Argentina, 2005.
- Nueve reinas*. Producción: Pablo Bossi. Realización y guion: Fabián Bielinsky. Argentina, 2000.

Coordenadas geográfico-literarias de la construcción de identidades: *El hombre de Montserrat* de Dante Liano y *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* de Omar Cabezas

Isabel Avendaño Flores

Escuela de Geografía
Universidad de Costa Rica

Resumen

El hombre de Montserrat (1994), de Dante Liano (Guatemala, 1949), y *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (1999), de Omar Cabezas (Nicaragua, 1950) son dos novelas centroamericanas en las cuales la geografía y el espacio literario se relacionan desde el punto de vista de su descripción textual, las metáforas espaciales y el espacio en el texto.

Palabras clave: novela centroamericana contemporánea, espacio literario, campo/ ciudad, poder militar

Abstract

El hombre de Montserrat (Montserrat' Man) (1994) by Dante Liano (Guatemala, 1949), and *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde (The Mountain is more than a Huge Green Steppe)* (1999) by Omar Cabezas (Nicaragua, 1950) are both Central American novels in which geography and literary space are

related from the point of view of textual description, space metaphors, and space in the text itself.

Keywords: Central American contemporary novel, literary space, country/city, literary power

El uso de textos literarios para un análisis geográfico es de larga data. La Geografía estudia los sujetos humanos y su organización territorial, mas algunas de sus herramientas reafirman un afán por la localización precisa y por la mensurabilidad de los objetos geográficos. Sin embargo, todo este esfuerzo importante y enriquecedor del quehacer geográfico se enfrenta, aún hoy, por lo menos con dos resquicios de subjetividad muy importantes: uno, abierto por el papel del propio sujeto investigador; el otro, ampliado por la diversidad y número de sujetos investigados y su dinámica de cambios y transformaciones (Carreras, 1998: 163).

El objetivo de estas páginas es incursionar en las relaciones entre coordenadas geográfico - literarias y la construcción de identidades. Aunque, como se mencionó, tales relaciones están atravesadas por la subjetividad del investigador y por la dinámica que envuelve al investigado. Las novelas que serán retomadas son *El hombre de Montserrat* y *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, las cuales son parte de la literatura producida en América Central y que es muy poco conocida:

- *El hombre de Montserrat* fue editada por primera vez en 1994 por la editorial mexicana Aldus S.A. Su autor –Dante Liano (1949-...)- ha sido calificado por el sociólogo y crítico Arturo Arias como el más fino hilvanador del

lenguaje y el más sensible a sus sutilezas, de todos los narradores guatemaltecos contemporáneos. Perteneciente a una generación muy golpeada por la represión en Guatemala de 1978-1985 y a la que le tocó renovar y vitalizar la narrativa de su país de origen a partir del punto en que la dejara Miguel Ángel Asturias (Arias, 1998).

- Por su lado, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* fue publicada en 1999 y es la primera novela de Omar Cabezas, nacido en León, Nicaragua, en 1950. Cabezas es parte de una generación que se sumó al proyecto nacional y que propició la Revolución Popular Sandinista (1979-1990).

Con base en lo que Carreras (1998:171) propone, realizar un análisis espacial implica cuatro entradas diferentes de datos: cronológicos, temáticos, por lugares y por personajes. La localización de los lugares y escenas, el planteamiento de los itinerarios, la intensificación de los símbolos, el simple número de citas o la intensidad cualitativa de la acción, son informaciones esenciales que ayudarán a un primer resultado de la lectura geográfica. Además, plantea un amplio espectro de informaciones que podrían reconstruirse de una obra de creación literaria, a saber:

1. Pueden registrarse los datos referentes al autor y a sus propios lugares. Puede

intentarse establecer si el conocimiento que el autor tiene del territorio que describe o en el que sitúa la acción es directamente vivencial o indirecto. Es importante conocer la época y duración de este conocimiento vivencial, si existe, y la información erudita complementaria que haya podido utilizar para escribir su libro. Con ello se obtiene información acerca de la subjetividad de las descripciones y se obtienen datos importantes para valorar los juicios e impresiones que se transmiten. Junto al conocimiento material de los lugares literarios, hay que intentar también situar la apreciación estética del paisaje que se desprende de las descripciones, que estará relacionada con la formación artística e intereses del autor. Y, finalmente, aunque resulte difícil, debe intentarse conocer cuáles son las ideas científicas que el autor pueda poseer acerca de la Geografía o de las disciplinas que se relacionen con ella.

2. Deben analizarse los datos acerca de los personajes y de los lugares de la acción. Más allá de las informaciones concretas que se desprendan de las descripciones, hay que tratar de captar cuál es el sentido de lugar del autor a partir de sus personajes.

Desde un punto de vista geográfico, se ha clasificado la producción literaria, según el papel que el territorio desempeña en la acción: escenario o simple decorado, ambiente o protagonista total. La mayor cantidad de información se obtiene de aquellas obras en las que el territorio aparece como un ambiente, representando valores, o como exteriorización de los estados de ánimo de los protagonistas o del narrador; se puede desarrollar así, una auténtica gramática del espacio.

Los itinerarios constituyen un verdadero viaje iniciático de los personajes, alcanzando así un gran contenido de valores. Incluso la propia relación de los personajes con el territorio en el que se mueven, el hecho de ser autóctonos o foráneos y sus implicaciones pueden aportar una gran cantidad de información a la interpretación del lugar estudiado.

3. Debe intentarse el análisis de los conceptos generales de espacio y tiempo contenidos y utilizados en la obra. Un primer nivel analítico permite conocer las transformaciones del lugar a través del tiempo, independientemente de su dirección (hacia adelante o hacia atrás, en *flash back*). La dificultad de captar el tiempo, a menudo obliga a recurrir a la descripción de los cambios de los lugares como expresión de la irreversibilidad. Mayor interés puede alcanzar el estudio de las vivencias del tiempo y del espacio en los personajes, de aquellos cambios y transformaciones y de las diversas mentalidades que aparecen asociadas a ellos. De hecho, el tiempo, el gran desconocido, suele acabar acaparando gran parte del protagonismo de toda obra de creación, al fomentar las descripciones de lugares anclados en el tiempo, como ucrónicos¹, o la reiteración de un tiempo cíclico, introduciendo la valoración del nunca pasa nada o nada cambia, en realidad. Pocas novelas llegan a poder plantear conceptos más sofisticados del tiempo, pero por su rareza son un objeto de estudio aún más interesante.

1 Ucronía: Reconstrucción lógica aplicada a la historia, dando por supuesto acontecimientos no sucedidos, pero que habrían podido suceder (*Diccionario Real Academia Española*, 2001).

4. Obtenidas estas informaciones o incluso para obtenerlas, en muchos casos, es necesario acudir a fuentes de datos complementarias, tales como cartografía topográfica y los planos de la época en que transcurre la acción, enciclopedias y tratados de literatura, atlas, libros de viajes, diccionarios geográficos, estadísticas y obras de geografía regional. Sólo con estas y otras informaciones paralelas, se estará en condiciones de realizar una evaluación del sentido y valor de las informaciones obtenidas que permita llegar a las necesarias conclusiones de cualquier trabajo científico (Carreras, 1998:173-175).

Asimismo, en la relación geográfico-literaria, Bailly (1998:29) sintetiza los grandes principios definitorios de la Geografía y que en estas páginas estarán implícitos. Como podrá deducirse, estas geografías se basan en representaciones en el sentido “creación social o individual de un esquema pertinente de la realidad”, lo que permite abordar el espacio en sí y el sentido del espacio. Esta geografía, consciente de su subjetividad, analiza a la vez los discursos y las prácticas espaciales, con el fin de descifrar de ellos, representaciones, coherencias y repeticiones; incluye las representaciones razonadas y las de aquellas personas que experimentan sentimientos y se apegan a sus lugares de vida.

- El principio existencial: los geógrafos centran su interés en los hombres en sociedad, pero ellos a su vez forman parte de sociedades de cuyas ideologías son el reflejo. De ahí la necesidad de explicitar las ideologías y los conceptos con los que se explora el conocimiento.

- El principio de representación: el espacio no constituye el objeto de estudio, ya que la realidad objetiva es inexistente fuera de nuestras construcciones. El conocimiento geográfico se basa en la representación de fenómenos a partir de conceptos; la geografía no es la ciencia de los paisajes, sino más bien de los signos que ella interpreta.
- El principio imaginario: toda proposición geográfica es una imagen, es decir un modelo simplificado del mundo o de una parte del mundo (regional o temático).
- El principio de creación: la representación es una creación de un esquema pertinente, pero parcial, de un proceso o de un espacio, que nos remite a nuestras ideologías y a la manera de estructurarlas.
- El principio de retroacción: las representaciones se alimentan de las prácticas y a la inversa. Así, una sociedad que crea su medio de vida no lo hace únicamente a través de sus relaciones de producción, sino gracias a las representaciones (ideología, valores) propias de esta sociedad.

En este nivel, los conceptos “lugar” y “territorio” adquieren todo su sentido, ya que no son sólo forma material de la organización social del espacio, sino que el territorio es portador de ideologías, de representaciones simbólicas y, también, del inconsciente. El estudio de la territorialidad, a la vez real e imaginaria, se convierte en el objeto mismo del enfoque geográfico. Y en este terreno,

nadie puede olvidar que la territorialidad es en sí misma una imagen del mundo, subjetiva, evolutiva.

Para Bajtín (2000:165, 166), vivir quiere decir participar en un diálogo: preguntar, poner atención, responder, estar de acuerdo. En este diálogo, el hombre completo toma parte con toda su vida: con sus ojos, labios, manos, alma, espíritu, el cuerpo entero, los actos. En este sentido, la literatura crea las imágenes muy específicas de las personas, en las cuales el *yo* y el *otro* se combinan de un modo especial e irrepetible: el *yo* en forma de *otro*, o bien el *otro* en forma de un *yo*.

1. Las novelas como espacios geográficos: descripciones

Las características de un espacio geográfico como su concreción, dinamismo espacial y temporal, el hecho que pueda ser descriptible, percibido y vivido, también las posee una novela. La analogía novela - espacio geográfico puede tener diversos prismas e innumerables concatenaciones, no obstante en esta sección apenas se mencionarán algunas.

El hombre de Montserrat: Su topónimo puede clasificarse como de *pragmatopónimo*, es decir, que el motivo que dio pie para el título de la obra recuerda o conmemora un hecho: el cadáver encontrado en un lugar llamado *Montserrat*. De por sí, la denominación Mont(monte)-serrat tiene un origen etimológico doblemente geográfico.

El paisaje o apariencia da cuenta de una novela bélica. Así, la portada es un detalle de un arma bélica en plena acción y la

contraportada trae en detalle el cañón del arma disparando.

En las solapas de la portada y la contraportada se brinda al lector la fuente de inspiración del autor para escribir: “en una ciudad de cualquier región del cono sur de América, un militar encuentra el cadáver de un hombre”. Asimismo, se dan algunas pautas que la obra debería reflejar: el mundo en que se debate la miseria y ceguera del sector militar que ha accedido al poder por la vía de la violencia; las imposibilidades, malestares y derrotas de las clases medias –con su barniz de modernidad–; y las sombras de los condenados de la tierra, víctimas de las circunstancias: las “minorías étnicas”², los indios, inmovilizados por una estructura económica y social construida y sustentada por los intereses foráneos aunados a los domésticos de los grupúsculos privilegiados. En la extensión de la contraportada, aparece un breve currículum de vida del autor.

La montaña es algo más que una inmensa estepa verde: El topónimo es una combinación de orónimo, es decir que la montaña adquiere prácticamente un nombre propio, es un territorio con una carga de sentido que lo da el “*es algo más que*” y de corónimo, ya que se refiere a una determinada región, la montaña.

En América Latina, los sistemas montañosos desde México hasta el cono sur, han remitido a grandes civilizaciones e importantes organizaciones políticas. En las altitudes inferiores a los 2000 metros sobre

2 Llama la atención el entrecomillado, es archiconocido que en Guatemala un alto porcentaje de la población está compuesto por indígenas.

el nivel del mar, aproximadamente, es el dominio cálido y húmedo, donde el paisaje de base es el de la selva tropical siempre verde. Siguiendo con el título de la obra ¿qué se entiende por estepa? Es la zona compuesta de hierbas bajas, con ausencia de árboles y matorrales, pero se pueden encontrar dentro de la misma región, áreas boscosas y arboladas, sobre todo, en el fondo de los valles. Algunas veces, gran parte del suelo permanece descubierto. El suelo muestra una deficiencia hídrica, que varía de acuerdo con la estación del año, lo cual afecta el crecimiento de las hierbas. La estepa en medios secos transita al semidesierto y en medios lluviosos, a la pradera (Strahler y Strahler, 1992).

A primera vista, el título de la obra encerraba una contradicción. No obstante, transcurrido un buen tramo de la novela, Cabezas expresa que el primer día de su proceso en la montaña:

no era selva, sino pinares, cerros de pinos, ya bastante diezmados por las compañías madereras norteamericanas; al revés de ser una vegetación espesa y tupida, era una vegetación sumamente rala, casi como estar haciendo escuela en un parque al descampado, teníamos que camuflar p. (172)

En la segunda edición (1999), la portada de color verde muestra un dibujo de un hombre campesino con un arma, acompañado de un (a) niño (a) y atrás de ambos, una montaña que se asemeja más a un volcán, con las abreviaturas del Frente Sandinista de Liberación Nacional y un fragmento del techo de una casa construida de tejas

que transporta a la época colonial o a las primeras décadas independentistas. Existe un marco en la portada, con algunos símbolos indígenas como el maíz. Destaca el texto de la contraportada, el cual advierte a la lectora que la obra constituye un libro paradigmático para la revolución nicaragüense. La solapa de la portada trae una breve historia de vida de Omar Cabezas y la de la contraportada, carece de textos.

De igual forma que político-administrativamente, ambas novelas presentan una jerarquía territorial. Dichas categorías poseen *status* diferentes, extensiones variables, dinámicas distintas. De tal manera, en *El hombre de Montserrat*, la novela se fracciona en dos categorías, cinco capítulos y, a su vez, en varios apartados. Excepto por el primero que contiene 16, los restantes tienen entre 9 y 11 apartados. En *La montaña es algo más que una estepa verde* la subdivisión interna es más sencilla, implica únicamente capítulos de extensiones parecidas.

Ambas conforman un espacio en que sus subdivisiones se diferencian por un número ya que ninguno, ni capítulos ni apartados poseen nombre (título). En la primera obra, los límites internos que marcan las unidades no son líneas fijas sino que se comportan como zonas fronterizas, en el sentido que una sección lleva a la otra, una sección se apoya en la otra; son zonas de contacto y la independencia de los apartados es muy discutible. Al final, hay un epílogo que funciona como centro, pues allí se ponen las cosas en orden, se recapitula... se resuelve el misterio. En la segunda obra, aunque hay un hilo conductor, cada capítulo está bien definido y en las últimas

páginas se ofrece un apropiado glosario de términos y expresiones.

Dentro de los territorios anexados, que dan identidad a las novelas, en la obra de Liano figuran tres paratextos en la página 7: El primero, presentado en francés, es un extracto de *Memorias de Adriano* de M. Yourcenar, aludiendo a que lo que se cuenta es lo que no figura en las biografías oficiales o lo que no queda inscrito sobre las tumbas. El segundo, es un segmento de Vallejo con *Cuidate de España de tu propia España* haciendo referencia a cuidarse de la víctima, del verdugo y del indiferente a pesar suyo. Y el tercero, presentado en italiano de Primo Levi, *I sommersi e i salvati*.

En la de Cabezas, también en la página 7, como un mapa que ubica a la lectora en el tiempo y el espacio, se expone una dedicatoria a la dirección del Frente Sandinista de Liberación Nacional. En la página 9, Cabezas reconoce la importancia de varias personas en la elaboración del libro, algunas pertenecientes al grupo de los escritores nicaragüenses e identificadas con la revolución.

En cuanto a otros rasgos identitarios, la novela de Dante Liano constituye una mezcla varios niveles discursivos, recursos y temas. Sobresale la intriga, la trama policíaca y la ironía. Cuenta el autor en una entrevista realizada en 1997, que al “salir” de Guatemala, al darse cuenta de su condición de extranjero quiso transmitir su identidad de *guatemalteco* utilizando un modo de escribir mediado de las novelas policíacas, las cuales *devora desde muy joven*.

En Cabezas, nunca existió intención política alguna para transmitir sus relatos

sobre la revolución. Constituye un testimonio, una realidad de vida narrada con el lenguaje cotidiano del nicaragüense. Estos elementos extratextuales han sido considerados como inductorios para crear credibilidad o veracidad. Tras una petición para grabar su testimonio éste quedó plasmado en la obra, la cual en 1982 ganó el Premio Casa de las Américas. Pese a la controversial clasificación del género novelesco “testimonial”, *La montaña...* ha sido clasificada como una novela testimonial-autobiográfica. En todo caso, yacen en estas dos obras, dos intenciones con diferente fuerza.

2. Los movimientos espaciales del texto: identidades

Las manifestaciones de identidad espacial, las imágenes, los tópicos y las metáforas más corrientes que en un tiempo dado marcaron la interpretación del espacio geográfico, son un tanto diferentes para las novelas en estudio.

Mackenbach (2002), con base en otros estudios que analizan la geografía literaria, argumenta que existen tres planos del espacio literario:

1. La descripción textual de espacios físicos que remite a un mundo material fuera del texto: Alude a la diferencia entre un espacio literario (real, físico, concreto) y las concepciones extraliterarias de espacio de un individuo o un grupo de individuos.
2. El uso de metáforas espaciales que describen espacios físicos y la semantización espacial de conceptos abstractos. Implica el uso de metáforas

espaciales utilizadas de manera múltiple para describir y expresar cosas o sucesos no espaciales.

3. El espacio del texto: Hace referencia a cómo la lengua/un texto describen y representan espacios físicos y metafóricos y cómo el texto mismo constituye un espacio. Se recurre al concepto de “espacio vacío” y se destacan dos procesos de generación de sentido por el lector:

- a. el entendimiento de alusiones y relaciones, es decir, la combinación y unificación de dos descripciones textuales separadas por el lector, y
- b. complementar alusiones y suplementar significados no denominados en el texto. El texto es creado y recreado nuevamente por el lector, en el contacto intersubjetivo lector-texto. De tal manera, el texto se vuelve dinámico y generativo.

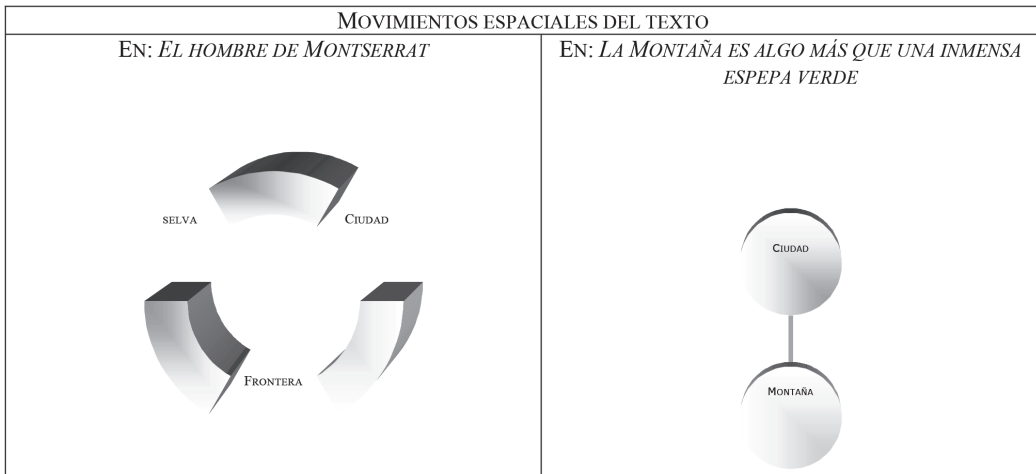
Mackenbach (2002) también menciona que pueden hacerse pesquisas de los diferentes lugares del texto propiamente dicho, es lo que se denomina “literatura de viaje”, la cual inspecciona los espacios intratextuales. Enumera cuatro lugares paradigmáticos: la salida/despedita, el punto o momento culminante, la llegada y el regreso. Sin embargo, Mackenbach (2002) argumenta que es mucho más interesante estudiar la dinámica y el movimiento en que están ubicados estos lugares y qué movimientos causan. Así, distingue cinco tipos básicos: el círculo, el movimiento pendular, la línea, la estrella y el saltar.

Con base en lo expuesto, en Liano se parte de los acontecimientos ocurridos en la ciudad; luego, el texto nos transporta a la frontera, después a la selva y, finalmente,

el autor nos devuelve con el personaje a la ciudad; por tanto, tenemos un movimiento triangular. Y la novela inicia su relato cuando el personaje principal encuentra un cadáver a la orilla de la carretera y termina con el tropiezo con otro cadáver, por lo cual, es un movimiento circular. A *grosso modo*, en Cabezas, la novela comienza en la ciudad de León, la mayoría del texto se desarrolla y termina en la montaña.

Movimiento lineal

En el primero predomina una representación del espacio urbano y, en el segundo, de un espacio rural—la montaña—. En el primero, en el discurso priman los acontecimientos urbanos y dejan en segundo lugar, los de la ciudad. Totalmente al contrario, en Cabezas hay eventos de carácter importante que se desarrollan en León, pero que la montaña es el sitio mítico formador y reformador del hombre nuevo, de los hijos de Sandino. Nuevamente, dos dinámicas textuales diferentes y que a lo largo de estas páginas volverán a mencionarse.



3. Territorio e identidades representadas

Territorialidad nacional, regional o local

Marcar el territorio corresponde a una noción desarrollada en los estudios sobre conducta animal. Mas, denominar y recorrer llevan hacia el territorio, como entidad fundamental del microcosmos y la macrovisión. Dicha macrovisión del mundo pasa por el microcosmos afectivo desde donde se aprende a nombrar, a situar, a marcar el mundo que comprendo desde afuera hacia adentro, como desde adentro, desde el interior psicológico o los interiores sociales de mi territorio, hacia el mundo como resto (Silva, 1998:48). Un mecanismo utilizado, en el caso de las personas para marcar el territorio, es el lenguaje; nos dice Bajtín (2000: 166) que el lenguaje es el territorio compartido por el *yo* y el *otro*.

En *El hombre de Montserrat* no se especifica la ciudad donde se desarrollan los acontecimientos y el relato pudo suceder o efectuarse en cualquier país latinoamericano, pues es de sobra conocido que

América Latina se ha caracterizado por un período de intensa inestabilidad política. No obstante, con cierto riesgo pero segura de que haría una lectura posicionada, partí de la premisa de la nacionalidad del autor, por tanto, él haría referencias a la situación de su país, Guatemala. De tal manera, el punto de referencia extraliterario es Ciudad Guatemala, aunque la territorialidad está explícita.

Contrariamente, en el caso de *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, desde un inicio el autor da como punto de referencia la ciudad de León. Y, desde que comienza la obra, el lector sabe que se trata de los eventos relacionados con la lucha política del sandinismo y su organización. Cabezas es muy enfático en una geografía local más que regional o nacional.

No obstante, en Liano en el primer apartado del segundo capítulo, el narrador ubica territorialmente al lector, de la manera siguiente:

Al llegar a un semáforo, se estiró para sacar los anteojos oscuros de la

guanteras: el sol ya estaba pegando y no eran las ocho de la mañana. Así es el Valle de la Virgen. Amanece a las cinco y la niebla se levanta sobre todo alrededor de los barrancos y hay un frío húmedo, intenso, que hace a la gente salir para el trabajo con suéter que dos horas después se vuelve insoportable (p. 41)

En este fragmento, se describen procesos y fenómenos geográficos. Primero, el pasaje se refiere a un país tropical; segundo a que las diferencias de presión barométrica entre valle y ladera provocan que a ciertas horas de la mañana, la humedad se concentre en el valle. Conforme el calor baja al fondo del valle, éste se calienta y de ahí que se refiera al ambiente insoportable. Páginas más adelante, hace menciones a la posición del sol, por ejemplo, en “lo alto”, aspecto que confirma esta premisa. Por cierto, un clima óptimo es inexistente; por tanto, la expresión indica una subjetividad inevitable respecto al ambiente y aparejada a otras vivencias.

Tercero, el fragmento menciona el Valle de la Virgen. La ciudad de Guatemala, un punto sobre la cordillera volcánica (al sur del país), ocupa un hermoso valle intermontano drenado por el río Las Vacas, situado aproximadamente a 1500 metros sobre el nivel del mar. A este valle le se asignó su topónimo en 1620, en honor a la Virgen de La Asunción, patrona de la ciudad de Guatemala.

De acuerdo con Bajtín (2000: 6,8) una identidad se define como posición en relación con una geografía, con un espacio social y ecológico particular. Como primer

paso, nombrar el territorio es asumirlo en una extensión lingüística e imaginaria; en tanto que recorrerlo, pisándolo, marcándolo en una u otra forma, es darle entidad física que se conjuga, por supuesto, con el acto denominativo (Silva, 1998:48).

El teniente García y el asesor extranjero, junto al jeep del general. Éste dio la orden de ataque. A sus palabras, siguió un silencio plúmbeo, en el que se podía oír hasta el color azul del cielo que se extendía sin nubes en ese día de sol.

Se podía oír el viento, fresco en la zona colinar, que entraba suave entre las plantas, y las mecía, y tocaba sin ofender el rostro de la gente. Se podía oír la vida de la tierra, que bajo los pies no dejaba espacio sin germinar; tal como todo se oye en los cementerios, lejano, pacífico y ajeno a la angustia que muerde las entrañas (p. 54)

De tal manera que, como construcción, la identidad está sujeta a permanentes adaptaciones que se originan en el punto de confluencia o interacción entre lo considerado “propio”: el “nosotros” y un contexto exterior: los “otros”.

El paisaje y los imaginarios urbanos

Es muy interesante cómo, en ambas novelas, a la lectora se le transporta tanto por pasajes urbanos como rurales. Sin embargo, son desarrollados de manera muy diferente. En primera instancia, la novela de Liano tiene como escenario el medio urbano, la cual corresponde a la nueva dinámica de la

narrativa en la presentación del espacio y las identidades en América Latina y, a su vez, a los acontecimientos demográficos y urbanísticos de la región. América Central ha mantenido, a lo largo de los últimos 50 años, índices muy acelerados de crecimiento poblacional y urbanístico.

Por otra parte, desde los años de la década de 1930, los países del istmo estuvieron sometidos a la crisis económica mundial, bloqueando los tímidos ensayos democratizadores y dando apertura a las entronizadas dictaduras personales de militares con firme apoyo de las oligarquías tradicionales, que duraron muchos años, hasta que, a finales de la década de 1940, a la par de la modernización económica, se dieron reformas democráticas. Cuando el modelo de desarrollo mostró sus debilidades, se produjo una vuelta al autoritarismo, menos personalizado pero más represivo aún que el de las viejas dictaduras. En este sentido, tanto la novela de Liano como la de Cabezas, encajan en narrativas de lucha política.

El hombre de Montserrat es una novela que se desenvuelve en el ámbito urbano; sin embargo, hay un escenario con una ambigüedad espacial pues el personaje principal se mueve de tal forma que el mapa mental se muestra a la lectora como imbricado. Es como un “no lugar” desde la óptica del antropólogo Marc Augé, mientras que en Cabezas hay un sentido de pertenencia muy arraigado. No cabe duda alguna de que en las dos obras se entrevén las todavía existentes dicotomías entre urbano y rural, profundamente esquemáticas y engañosas.

El mundo urbano y el rural se han encontrado, se han peleado y, de alguna manera,

hoy no sólo coexisten sino que se fecundan y se transforman. Cabezas sostiene lo que Dante Liano fractura, la histórica oposición entre pueblo y ciudad, como dos modos de habitar, de ver, de vivir, de sentir, de sufrir, de gozar, en el eje de lo elemental *versus* la complicación y el artificio, y de lo auténtico *versus* lo mentiroso y hasta lo traicionero.

En *El hombre de Montserrat*, la mayor parte de la novela se desarrolla en la ciudad de rango superior, en el Área Metropolitana de Guatemala, la cual concentra el centro poblacional y el poder político, administrativo y económico más importante del país.

La novela alude a un proceso de urbanización que se ha plasmado en el contexto de un débil desarrollo de las clases medias, tanto en el plano social como en el político. Las oportunidades de los sectores medios son básicamente urbanas e influyen en el crecimiento del aparato institucional del Estado. La movilidad social, el consumo de prestigio, la visibilidad pública del *status* adquirido, entre otras, son expresiones de la vida urbana que conllevaron al surgimiento de colonias residenciales y los sectores medios que se proletarian van quedando en las zonas subcentrales deterioradas. Por otro lado, la expansión política es esencialmente urbana: los partidos son los que aglutinan a empleados públicos, pequeños comerciantes, profesionales, etc., y generan típicos fenómenos de populismo de base urbana. Además, la urbanización se ha dado en el seno de una estructura social caracterizada por una fuerte estratificación social (Alvarado, 1988: 115-117).

La segregación social, política y territorial, la estratificación, el consumismo, la ironía en los topónimos de las zonas residenciales, lo efímero de la posesión de objetos, de cómo vive un país en que impera la violencia, la misma segregación, son factores desventajosos y que dan luces del desenvolvimiento actual de las ciudades (cfr. p. 131 y 85 de la novela).

En otro sentido, en la novela se menciona el típico ambiente urbano actual: embotellamientos, desniveles, semáforos, publicidad, ansiedad, el lento tráfico en “horas pico”. Se hacen alusiones a cómo las ciudades son el lugar de la informalidad urbana: durante el día numerosos comerciantes tratan de ganar el sustento diario con su negocio ambulante, como la venta de periódicos. También cómo las personas se incorporan como fuerza laboral desde muy temprano; así los niños deben trabajar, son mano de obra barata, muy poco calificados pues engrosan el sector de deserción escolar. El narrador describe con detalle el trabajo de un niño lustrador, entregado a su labor aunque muy sumiso: “...como un perrito...” (p. 67).

Se demuestra que por las calles todos se mueven con miedo pero también transporta a la lectora a la miseria tan grande y en aumento que se vive en nuestras ciudades, donde la mayoría de las familias se encuentran por debajo de la línea de pobreza y sufren las consecuencias de la exclusión económica y social. Considerando estos aspectos, *El hombre de Montserrat* constituye un lamentable espejo de la realidad.

¿Qué imagen de la ciudad se puede construir a partir de la novela? Se construye,

sin duda, más sobre la base de significaciones como símbolos, rótulos, Montserrat (sitio donde García encontró el cadáver), transeúntes, funciones administrativas, culturales, comerciales que con arreglo a las formas de la estructura. Nombres de calles –Macedo–, desniveles de las carreteras, puentes, parques –Montúfar– nombrar las zonas según su numeración son puntos de referencia de García construidos por sus constantes itinerarios. Aunque es la experiencia individual, García devela con la identidad de cualquier urbanita con una imagen parcial de la ciudad, con su propio sistema interno de referencias que, por supuesto, está relacionado con la familiaridad. Sin duda alguna, la estructura urbana no es la única que interviene; igualmente lo hace el sujeto mismo con diferencias de interpretación acordes con el sexo, el *status* socioeconómico, el lugar de residencia y la permanencia residencial en la ciudad (Bailly, 1979: 34,35).

¿La identidad de Ciudad Guatemala? Si bien todo espacio urbano viene caracterizado por cierto número de elementos que le son propios y que componen su personalidad, estos mismos elementos que se mencionan en la novela nos permiten identificar Guatemala respecto a otras ciudades, lo que le es propio: su identidad. Por ejemplo, las zonas residenciales llamadas “colonias” o subdividir el espacio por “zonas”; dos aspectos en que capitalinos podrían diferenciarse, “nosotros” los costarricenses de “ellos”, los guatemaltecos.

En el marco de los imaginarios espaciales y de la concepción del espacio subjetivo, las imágenes y las percepciones mentales están formadas de elementos espaciales

memorizados como por elementos simbólicos. La percepción es un proceso activo y creativo. Las personas tratan de identificar determinados elementos, dan prioridad a ciertas dimensiones o estímulos y determinan asociaciones. El espacio es tanto un producto de la estructura del paisaje como del resultado de la actividad y de la experiencia perceptiva del sujeto (Bailly, 1979: 32, 33).

En *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, las dos primeras palabras con las que inicia Cabezas el segundo capítulo de su novela, “Mi pueblo...”, connotan un sentido de lugar o de pertenencia muy arraigado. Los pasajes urbanos que el autor nombra corresponden a León, capital colonial y del país hasta 1855. Tradicionalmente es considerada el centro cultural e intelectual de Nicaragua; en la actualidad, es la segunda más poblada con más de 100 000 personas.

Es caracterizada por Cabezas como una ciudad con un clima sumamente cálido y enfatiza sobre esta percepción, con una gran segregación socioterritorial, donde la burguesía vive en el casco urbano, en el centro pavimentado. El comercio a la ultranza antigua –colonial-, con unas funciones que permiten la interacción humana como lo es el billar de Lezama, el comercio de Prío o el Parque Central, al cual bajo un árbol que diera sombra, la gente se sentaba a platicar en el zacate -césped.

Las insinuaciones en que Cabezas envuelve a la lectora, dejan un sabor de la ciudad que hemos perdido. Es todavía la ciudad de intercambios sociales, en que abunda la solidaridad aunque también es clara la alusión de la ciudad como un lugar de

organización política. Los sindicatos, las fogatas que iniciaron en León, en el centro, posteriormente se fueron expandiendo como una mancha, cuenta Cabezas:

La fogata se fue generalizando en todos los barrios y paulatinamente fue adquiriendo un carácter de subversivo... las fogatas eran enemigas de la Guardia. La Guardia odiaba las fogatas porque la fogata concentraba a la gente. El fuego concita, integra, une... la fogata fue creciendo... se convirtió en un abierto desafío, en una conspiración pública... en un grito... en consigna... Era un pueblo en llamas que posteriormente se convirtió en un pueblo en armas. (Cabezas, 1982: 58-59)

Por otro lado, Cabezas nos presenta un espacio urbano nocturno en el que el tráfico de personas y la movilidad “ilegal”, a escondidas, en secreto, con un alto rasgo de misterio, son comunes.

El paisaje y los imaginarios rurales

Cada vez es más difícil defender un concepto unívoco de ciudad y una clara diferenciación entre lo rural y lo urbano. La idea de un *continuum* rural/urbano parece ser más adecuada que la tradicional separación campo-ciudad. Desde este punto de vista, hay aspectos interesantes que discutir en ambas novelas.

Dentro del imaginario en *El hombre de Montserrat*, el narrador describe el sentimiento de una ruralidad idílica; una concepción artística respecto a la urbe. Muy sutilmente, breves frases llevan a una

lectura relacionando medio rural y raíces étnico-históricas; una forma tradicional de escritura de la literatura en general y hoy que el espacio rural se urbaniza y la ciudad se ruraliza, esta división tajante es del pasado, de un pasado romántico.

Pasaron las casas bajas, coloreadas, como de pastillaje, de las afueras de Amatlán y agarraron camino para Ávila. Infinitas tonalidades de verde. El verde claro de la grama que nacía en ensenadas tibias como respiración adormecida, el verde confundido con el amarillo de las cañas que sobresalían de los arroyos transparentes que en la costa se hacían ríos turbulentos; el verde geométrico de los campos de trigo; el verde perico de los árboles cercanos; el verde umbroso de las ramas bajas; el verde-verde profunda respiración verde del viento que se colaba como podía entre el alma de los bosques; el marrón verdeado de los troncos de los árboles; el verde azulado de las manchas boscosas de las montañas lejanas; el verde negro de la oscuridad en donde las tupidas ramas no dejaban llegar el sol. Y había caminitos por donde uno hubiera querido dar un timonazo y perderse allí y no salir jamás, como si esos senderos llevaran a un mundo nuevo en donde reinase la paz profunda de los bosques verdes y majestuosos, caminos como una serpiente de plumas verdes.

Del fragmento destacan el encanto por el campo, así como la alusión a la serpiente cubierta de plumas verdes, al quetzal por

antonomasia (en maya al Quetzalcóalt, Gucumatz), parte de la herencia maya.

Por otro lado, al finalizar la novela, durante el tiempo en que García estuvo en la selva, el narrador omnisciente describe el romance que tuvo con la Mariíta y habla de la cantidad y tipo de productos que se expendían en su pequeño negocio, mientras su marido estaba afuera en labores agrícolas –desboscando una parcela-, mostrando la importación de elementos de la ciudad (consumo de coca cola, compra de medias para esta mujer), así como que en las zonas rurales hay numerosas aldeas campesinas en que la población convive en situación de precariedad. Desde el marco de referencia de García, estaríamos ante identidades construidas en el medio urbano frente a aquellas de la ruralidad, cada una con sus vicisitudes. En el viaje a la frontera, el espacio rural impregna fuerza, identidad, pero cuando debe vivir en la selva, es inexistente la identificación de García con ella, pues semánticamente, la selva es el lugar del destierro, del exilio y de la absurdidad de la actividad militar que por momentos abomina y ama. De modo tal, Dante Liano maneja la construcción identitaria desde dos prismas.

En *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, es muy fuerte la dicotomía entre el campo y la ciudad. Es claro que el activismo social se extendió de las ciudades al campo y su combatividad se convirtió en un factor determinante del escenario político. La transformación del papel de las regiones como promotoras del cambio social fue muy importante y sumamente notable, según expresa Cabezas.

Si se define la identidad como la fuente de sentido y experiencia para la gente, la fuente de sentido en la novela está enfocada hacia la creación de un *hombre nuevo*. Y la fuente de experiencia está sentada en el autorreconocimiento colectivo, el cual es una fuerza que interviene en el proceso identitario. Así se deduce un ‘*nosotros*’ -los que siguen el sandinismo- contradictorio: hombres duros, curtidos –con experiencia–, fraternales, muy sensibles, tiernos, humildes aunque se trataran toscamente, sin egoísmos, ni mezquinos... formados y reformados en la montaña. “... Ahí nace el hombre nuevo en la montaña...”.

Tan importante es el tema de la ruralidad en la novela que la identidad individual y la colectiva están relacionadas íntimamente con la montaña, no como otras basadas en categorías personales como nación, sexualidad, clase, género, religión y etnia. La montaña y el medio geográfico juegan un factor esencial en el autorreconocimiento y la contrastación con los otros. El lodo, la lluvia, la montaña los han moldeado como grupo. El espacio geográfico “nos” lavó, -tal y como dice Cabezas, un montón de taras de la sociedad burguesa que representan vicios. Además de la posición de clase subyacente, el medio geográfico juega un papel importante como soporte material para la concreción de las prácticas cotidianas. Existe una construcción de la identidad utilizando materiales de la geografía para la purificación.

La montaña ocupa un papel determinante, se personifica. Semánticamente, el espacio se vuelve una figura femenina mítica:

... A veces me salían ganas de decir: mirá montaña, si vos sos piedra y vegetal inanimado, vos aquí no pintás nada, vos aquí no discernís; porque a mí me daba la impresión de que ella empezaba a discernir, empezaba a pensar, como que una fuerza interna hacía que ella pensara y que tomara partido y discerniera... ¿a cuenta de qué esta cabrona? Yo tenía ganas de decirle: mirá, aquí vos no pintás nada... Vos sos aquí vegetal, vos sos roca, vos protegés aquí a quien se te meta; porque yo llegué a pensar que ella protegía a la Guardia, que ella tenía que ver algo con los signos de los tiempos, y que los signos de los tiempos los agarraba ella a favor de la Guardia, a favor de lo estatuido...

La equipara con una mujer, madre, protectora, amorosa, razonadora y amante leal:

... Y como que ella se persuadió de lo que yo decía, y de lo que yo pensaba,... después de la muerte de Tello, que a lo mejor, no sólo para mí sino que también para la montaña era un símbolo... porque vivía con ella... tuvo relaciones con ella, le parió hijos, entonces la montaña cogió a Tello como la medida de las cosas y cuando Tello muere, ella siente que se va a acabar. La montaña siente que ya no tiene ningún compromiso, que lo demás es babosada... Pero cuando ve la disposición de combate del grupo de hombres marchando ahí, sobre ella, en el corazón de ella, como que siente que Tello no es el fin del mundo, ni sus comienzos...

Que Tello fue su hijo, aunque haya sido su vida... un amante secreto... su hermano, su animal, su piedra, aunque Tello haya sido su río. Ella se tuvo que dar cuenta que Tello no era el fin del mundo. Ella tenía que darse cuenta que...

La montaña más que dar origen al nombre de la obra, es un espacio, un lugar, aquel que forma esa identidad individual extrapolada a la colectiva y en la que los sandinistas son la "otredad" de lo estatuido. Formarse en la montaña representaba: "... nos sentíamos frente a la historia, de pecho, a conquistar el futuro, el mundo...". Hay una alta dosis de sincretismo, donde se mezclan valores cristianos con animismos; un antropomorfismo asignado a la "mole verde". Así, hay una fuerte creencia en que la montaña tiene alma, espíritu; es un ser sobrenatural.

Según Gáinza (1988:53-58), "no hay identidad sin una herencia, no hay identidad sin una proyección", de tal manera que Cabezas construyó las raíces de su identidad en la montaña de la herencia que dejó Sandino. Los principios del Frente Sandinista han resaltado el modo de ser del nicaragüense: "estos principios no eran nuevos, no los había inventado el FSLN, sino que ésa era un patrimonio histórico, era un tesoro que íbamos a desenterrar". Cabezas procesó materiales y los reordenó en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial / temporal. La proyección será la construcción de un "hombre nuevo", que no parte de cero sino con tradición histórica. Mediante la lucha era una vuelta a la dignidad.

El proyecto enraizado en Sandino supone una elaboración nacionalista y antimperialista. Argumenta Gould (1995:261) "Sandino estaba construyendo un discurso de nacionalismo popular, una Nación alternativa., o sea él esta 're-inventando la nación' ya que Nicaragua se había convertido en 'patrimonio de oligarcas y traidores' o sea, proponía un nacionalismo alternativo al proyecto de las elites políticas". Sandino tenía una visión "racial" de la América indo-hispana, profundamente mestizada; refutaba la explotación anglosajona e invitaba a forjar el mestizaje.

Los sandinistas proclamaban su devoción a los valores tradicionales y nacionales que debían responder a las reivindicaciones históricas del pueblo autóctono de la Nación nicaragüense. Cabezas extrapola su identidad individual hacia la colectiva dando la verdadera paternidad de toda "nuestra" historia en Sandino -mito-. Además, ve en él su génesis, raíces, antepasados: su herencia indígena. Le otorga a este personaje un contenido simbólico y el sentido para quienes se identifican con su causa o se colocan fuera de ella.

Como sandinista, Cabezas se percibe a sí mismo y percibe a sus compañeros como depositarios de un "verdadero" ser que los hace "distintos" de otros. La definición del sí mismo o del "nosotros" implica una distinción con los valores, características y modos de vida de otros. Hay un claro mecanismo de oposición al "otro". Así, del texto surge la idea del "nosotros", los seguidores del sandinismo, en cuanto opuesto a "ellos" o a los "otros", la Guardia y los seguidores del gobierno somocista y aunque los dos están sometidos al

entrenamiento militar, el de Cabezas es mejor –juicio de valor– porque está sucediendo en la montaña. Aquí el “otro” no es aquel que vive fuera, el bárbaro o primitivo sino aquel que pertenece y practica un sistema político diferente. Existe una posición clara en cuanto al mensaje político intencionado que da un carácter normativo y doctrinario (componente ideológico).

Castells (1998:30) plantea que toda construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder. De modo que propone tres formas y orígenes de construcción de la identidad, cuya combinación es perfectamente factible, a saber:

1. Identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales.
2. Identidad de resistencia: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones / condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad.
3. Identidad proyecto: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social.

Es claro que muchos fragmentos de Cabezas se sitúan en el segundo tipo de construcción identitaria tipificado por Castells.

La construcción identitaria no se basa en las sociedades civiles (iglesia, sindicatos, partidos, cooperativas...) que han perdido credibilidad en la conciencia de la gente sino como una prolongación de la resistencia comunal. Así, ve en el sandinismo una *institución secundaria* que transmite y produce sentido, como complemento de las instituciones civiles y estatales que han perdido fuerza. En su personaje –don Leandro– ve la encarnación de “la historia del pueblo de Nicaragua... una historia de rebelión contra la explotación, contra el dominio norteamericano, interpretado de una forma sensorial y primitiva por ellos, tenían un sentimiento histórico de rebeldía adquirido de su enfrentamiento con la ocupación norteamericana. No era irresponsabilidad, sino la historia, la vergüenza del pueblo, la rebeldía histórica del pueblo”.

Y, aplicando los mismos tipos de construcción identitaria de Castells a Liano, tenemos que hay una combinación de los dos primeros.

Una sociedad urbana y rural al amparo del militarismo y la violencia

En todo momento, Cabezas evade las acciones armadas que tuvieron como concreción el espacio geográfico, luchas crudas con la Guardia en la lucha de poder. Únicamente, transporta al lector a la formación ideológica del movimiento sandinista ubicando al Che Guevara como una figura orientadora, motivadora y representante de una iconografía estable. Menciona Pérez (s.f) que dicha evasión corresponde a las formas de pensamiento propias de la mística revolucionaria y, además, sirve para sustentar el objetivo de “educar” para

el futuro, para transformar hombres normales en hombres nuevos: situación bastante diferente al abordaje de Liano.

“Nosotros”, los militares: cirujanos y padres de una sociedad

El hombre de Montserrat, ese bulto que se encontró a un lado de la carretera el teniente García, es uno de los miles de cuerpos tirados al lado de las carreteras cuyo asesino real queda impune. La obra se articula desde la perspectiva masculina del militar, en la cual García representa a los miles de militares; es una voz individual que perfectamente se extrapola a la colectiva, de los mismos militares. Por otra parte, representa a un grupo hegemónico que reprimió, que hizo y deshizo. Además, representa al grupo privilegiado que era visto como: “Un amigo en el ejército, decía equivocándose, [Matamoros a García]era mejor que una cuenta en el banco (p. 77).

El sentido de pertenencia en la persona de García se refleja en un “nosotros”, como un grupo social heterogéneo en sus actitudes y en las funciones que cumple en la ciudad y en el campo. “Nosotros” los militares, equiparados con el buen médico, quien extirpa el órgano infectado para que el cuerpo sano pueda vivir: “Nosotros somos los cirujanos de este país. Y si nosotros no se lo hacemos a ellos, ellos nos lo harán a nosotros. Así son los comunistas. ¡O ellos o nosotros!” (p. 117).

Utilizando la táctica “*tierra arrasada*”, el cinismo salta a la vista en la lectura; así, puede verse que el oficio del militar era muy cansado ¡Pobres!: “Porque matar gente cansa. Al principio tenía la diversión de lo

nuevo; luego, repitiéndolo, cansaba como todo oficio. Para los soldados, matar indios se había vuelto una tarea fastidiosa como cualquier otra del servicio militar” (p. 118). ¿Quién no lo estaría después de esto, de arrasar hasta las raíces en su más amplio sentido, tal y como desconcertadamente se expone en las páginas 116 y 117?:

Los indios se habían encerrado en los ranchos. Los sacaron a todos a la plaza. Tenían los ojos vidriosos de temor. Los soldados les gritaban, los empujaban, los pateaban. Ellos obedecían con las quijadas temblorosas, con el rostro terroso, con las canillas que les flaqueaban. No parecen animales porque el animal acorralado se defiende, muestra los dientes, saca las garras. La gente en cambio, se vuelve toda ojos, toda súplica, un puro nudo de angustia y asqueroso terror.

García apenas daba órdenes. El ritual era el mismo y los soldados ya estaban habituados. Gestos. Chasquidos. Guiños. El sargento llamó a cinco de una lista que les habían preparado en la base.

No hubo modo de saber nada. Los nombres de la lista correspondían a gente denunciada por infiltrados o por informadores o por simples denunciadores. El sargento les gritaba, preguntándoles si estaban metidos en la mierda.

—Aquí están, miren! —insistía— ¡aquí está tu nombre, ve! En la mierda están ustedes y mejor si me lo van

diciendo chanín, y quién del pueblo los ayuda, pero ve: rápido, que me estoy cansando!.

Parecían idiotas. Decían que no, pero tal era el miedo que no convencían a nadie. Los amarraron. Los rociaron de gasolina. Les prendieron fuego. La gente del pueblo se estremeció como con un temblor, mientras los cinco de la lista caían al suelo, gritando y achicharrándose.

—¡Ora me lo dicen! —gritó el sargento— ¡ya vieron lo que le pasa a los subversivos! Ora me dicen quién está metido en la mierda, si no, nos los soplamos a todos...

Ya la gente comenzaba a suplicar, y esto desagradaba a García. Se dirigió al grupo:

—No, señores. Con rogar no se gana nada. Aquí o hablan o se mueren. Gente hay de sobra en el mundo y de la mierda no debe quedar pero ni la semilla, ¿me oyeron? ¡ni la semilla!

Los soldados se enfurecían al ver la sangre. La gente gritaba y eso a ellos más bravos los ponía. Separaron hombres de mujeres. A unos los metieron en una casita, que servía de escuela y juzgado. A las otras, en una iglesia protestante. Luego, los mataron a todos. Con arma blanca, para no desperdiciar plomo³. Había un detalle que siempre le llamaba

3 Tal como dijo el jefe de la Policía, sólo un buen principiante se pone nervioso y llena de plomo a su víctima (p.76).

la atención al teniente García: la cantidad de sangre que contiene un cuerpo. Litros y litros. Al final, en la escuelita, se había formado una poza.

Cuando no quedó nadie vivo, le prendieron fuego a la aldea. Cuando los guerrilleros llegaron, debían darse cuenta de que habían perdido una base.

[...]

Rápido prendía fuego la madera. Las láminas se encartuchaban y caían ruidosamente en medio del chisperío y el humo negro. La pestilencia era insostenible. Algunas gallinas pasaban corriendo con las plumas empapadas en sangre. El escándalo del incendio se sobreponía al ruido natural de la selva.

La tropa agarró camino de regreso. Iban sudorosos, colorados, con la espalda iluminada por el resplandor de las llamas. No iban alegres, sino descargados. Cantaban en voz baja una canción del cuartel, para darse ánimos, y sobre todo, para olvidar el cansancio. Iban cansados, muy cansados. (pp. 116-117)

El “castigo” de dos años en la selva que vivió García, como “*oficial de montaña*” tan común en Guatemala, por un crimen en el que supuestamente encubría a su cuñado pero que éste no cometió, recuerda que los militares han servido como soporte del poder personal de los dictadores; sin embargo, al margen del ejercicio del poder

político. Tampoco en la lucha en el campo, los militares salen ilesos.

Los “otros”, los asesores extranjeros: amenazantes de la territorialidad

El uso social de un espacio marca los bordes dentro de los cuales los usuarios “familiarizados” se autorreconocen y por fuera de los cuales se ubica al extranjero o, en otras palabras, el que no pertenece al territorio. Así, un territorio se reconoce en virtud de la visita de un extranjero, quien bajo distintas circunstancias ha de ser indicado como por fuera del campo respectivo. El territorio se “territorializa” en la medida en que estrecha sus límites y excluye la presencia extranjera. Esto ocurre en momentos de alta peligrosidad, de tensión o desconfianza cuando el extranjero se “delata” en su aparecer inapropiado porque desconoce los códigos de auto-reconocimiento de los habitantes del territorio en cuestión (Silva, 1998:53).

La territorialidad alude más bien a una complicada elaboración simbólica que no se cansa de apropiarse y volver a nombrar las cosas en característico ejercicio existencial-lingüístico: aquello que vivo lo nombro; son las sutiles y fecundas estrategias del lenguaje.

Volviendo a la novela de Liano, de acuerdo con la forma de nombrar pueden reconocerse dos tipos de “otros” ligados a este nosotros, que a simple vista parecerían conformar un solo grupo cohesionado. Uno, representado por los asesores extranjeros, fiel reflejo de la arrogancia impuesta por Estados Unidos en Guatemala y en muchas partes del mundo, que todavía hoy

sigue apostando a las “limpiezas”. García pensó: “... que para el asesor daba lo mismo Guatemala o Salvador o Medio Oriente. Lo principal era echar riata” (p. 47). También, eran los encargados de formar la capa hegemónica bajo normas que aplicarían a otros grupos; recuerda el teniente García que: “en el curso de Rangers. Allí los gringos cabrones no los dejaban dormir: simulaban una emboscada y los dejaban morados de la pijaceada” (p.107).

En la ciudad, bajo la mampara de la “*acción cívica*”, asesorada y financiada por la asistencia militar para el desarrollo por parte del país del norte, los programas de desarrollo local para la población son diseñados y ejecutados por las fuerzas armadas. La dulce labor de desarrollo local fue acompañada por la amarga tarea de lucha contra el enemigo interno: el comunismo, el terrorismo, la subversión.

Durante los largos años de lucha de liberación y de emancipación, de lucha del anticomunismo, de la ley y de la estabilidad nacional, de acuerdo con la posición de quien afirme una de estas dos suposiciones, la población aprendía a ser cautelosa, a expresarse con cuidado, a comportarse con sospecha:

“Ya vas a ver”, le dijo el asesor. “Las casas guerrilleras van a ir cayendo una tras otra”. Estaba contento, como si le importara la cosa. “Con razón ganan todas las guerras”, pensó García, admirado de la eficiencia militar del otro” (p. 87)

Aunque en Liano más que en Cabezas, en el espacio se creó gradualmente

—parcialmente escondida y parcialmente abierta— una completa maquinaria de control, persecución, opresión y matanza, aparentemente dirigida contra la guerrilla en el campo, pero en el transcurso de los años gentilmente amplificada hacia todos los segmentos de la sociedad civil rurales y urbanos. Torturar, desaparecer, violentar, masacrar fueron percibidos como medida correctiva y educativa para la estrategia de combatir y de prevenir, de terror y de detención (Kruijtit, 2000: 51).

Kruijtit (2000:49) argumenta que los efectos económicos, sociales y políticos de la lucha de insurgencia y de contra-insurgencia quedaron limitados a un nivel local o regional. Sin embargo, las consecuencias para la sociedad nacional fueron nefastas: la sociedad guatemalteca comenzaba a transformarse durante la lucha antisubversiva en una sociedad de terror y de miedo. Los estamentos militares utilizando el pretexto del “peligro comunista” produjeron y reprodujeron gradualmente un régimen político cívico-militar de violencia y de represión.

En un país en que impera la violencia, los militares se ubican en la cúspide de la pirámide social: (*¡Aquí el ejército es el papá de todo el mundo!*) Recuerda el jefe de García. En contraposición, un segundo “otro” se compone de los “orejas”.

Los “otros”, los orejas: desterritorializados y lamidos

En García se construye una persona que se jacta de la superioridad psicológica e instrumental de los militares respecto a la policía. Ser militar es “cosa de hombres”; se sentía orgulloso de la diferencia que había

entre el ejército y la policía: “mientras nosotros trabajamos con computadora, éstos todavía joden a la gente con candela...” En Cabezas, el “nosotros” son los sandinistas y los otros, es la Guardia Somocista también denominada los orejas. Y, en esta última obra, la cosa de hombres es ser sandinistas.

En *El hombre de Monteservat*, los valores en juego manejados, los mejor posicionados, eran los relacionados con la modernización, que propugna el progreso, el ascenso social, el éxito. Se refiere a ellos como “sicarios” y utiliza la metáfora de un trapo percutido para referirse a la sede de la Policía (Judicial), centro de trabajo: “era un edificio chato, de un piso y de color verde acuoso descuidado” (p.65).

Varias veces a lo largo de la obra, Liano deja entrever a unos militares muy indefensos, inocentes, incapaces de causar ningún mal y dejando en un pésimo lugar y descalificación total a la Judicial. Quizás, pueda hacerse una lectura de ridiculización simultánea de dos grupos dominantes de la sociedad; el autor los está desestructurando de su identidad tradicional. Queda evidenciada la propia percepción acerca de lo que consideraban una sociedad competitiva, individual e hipócrita. Si por identidad se entiende el acto en que un individuo se define, se clasifica, identificándose con un grupo y al mismo tiempo diferenciándose de otro, entonces, se tienen posiciones diferenciadas, que producen percepciones distintas de la realidad y de la sociedad, de los valores en juego.

Otros discursos identitarios en un espacio que se globaliza

La mujer en el espacio público y privado: entre “amas de casa” y guerrilleras

Tradicionalmente, la narrativa guatemalteca se ha caracterizado por su falta de erotismo, asociada a rasgos ideológicos del catolicismo. Lo que hay es machismo: el hombre en la calle, en las cantinas, el dominante. Y la mujer, en la casa, en la cocina, de servidora doméstica, “ama de casa”, sentimental. Las pocas narraciones sobre mujeres en la novela hacen referencia a la mujer que gritaba llorando por su hijo en la Policía, a la esposa y a la amante de García, también en momentos de llanto.

En Cabezas, el discurso es esencialmente masculino; se trata de una novela hecha para, por y de hombres. La figura femenina —excepto por la montaña— nunca juega ningún papel importante. Ni madres, ni amantes, ni compañeras, están siquiera en un plano segundo. Más bien, es una masculinidad alternativa casi homosexual. En *La montaña...*, el amor entre hombres llena más, es más completo (dentro del relato de vida) porque lleva solidaridad, ternura, entrega, sinceridad, apertura y algo de erotismo: “Nos tratábamos toscamente pero en el fondo nos amábamos con un amor profundo, con una gran ternura de hombres. Un grupo de hombres abrazados, hermanados, éramos un grupo de hombres con un beso permanente entre los mismos” (Cabezas, 1999: 105).

Pérez (s.f.) argumenta que en esta obra, el orden es “patrilíneo”: hijos de Sandino,

hijos de don Leandro o cuando Cabezas dice que sentía que renacía, al darse cuenta de que él era fruto de una continuidad sandinista. Habiéndose separado ya de la montaña (del principio femenino) se identifica con el padre, o mejor dicho, con los padres de la nueva patria, una cadena de padres que conectan al narrador con Sandino mismo, con el fundador de la nueva nación.

Los medios de comunicación: signo de globalización y posmodernidad

En ambas novelas, los medios de comunicación cubren, encubren y descubren. Se desarrolla un discurso que pertenece al universo de las imágenes visuales y al de la informática. Por ejemplo, en Liano cuando el ejército asaltó la casa de seguridad ubicada en una zona residencial, un noticiario televisivo cubrió el espectáculo en medio de la muerte y la Coca Cola, el refresco de la vida. Esta teletransmisión de los acontecimientos se relata de una manera ágil y totalizadora, como la imagen televisiva (desde la página 46 a la 62). Pero lo interesante es, además, que la ubicación de la casa de seguridad se logró gracias a la utilización de la informática, localizando las casas y locales donde los consumos de energía eléctrica y agua fueran más altos de lo normal.

Los estudiantes universitarios: creadores de conciencia

En ambas novelas, los estudiantes universitarios funcionan como germinadores y difusores de conciencia mediante el conocimiento y las nuevas ideologías. En la ciudad, se encargan de la organización de las principales “cabezas” y, en el campo,

son formadores, dispersores ideológicos y de aplicación de conocimientos que a los estudiantes como “urbanitas” les generan un alto costo.

La iglesia: pastoral liberadora especialmente en el campo

En un diálogo entre García y el general, el superior del primero comparaba el poder de la Iglesia con el del ejército. La consideraba tan fuerte como éste y calificaba a los “curas” como “sotanudos, intrigantes, plirazos” (p. 113). La solidez de la Iglesia radicaba en un apoyo de la jerarquía al fortalecimiento del aparato eclesial con el aporte del clero extranjero. No obstante, en comparación con la situación hegemónica en otros países de la región, el ejército siempre minó a la Iglesia (Samanú y otros, 1990: 69, 36).

En el caso guatemalteco como en el nicaragüense, junto a los sectores populares, la Iglesia también tuvo que soportar los embates de la represión. Entre 1978 y 1985 fueron asesinados cinco sacerdotes diocesanos, ocho sacerdotes-religiosos y dos religiosos no sacerdotes, de los cuales once eran extranjeros y cuatro guatemaltecos, además del secuestro de numerosos religiosos y sacerdotes (55). Entre el 10 de enero de 1980 y el 10 de agosto de 1981, abandonaron el país 91 sacerdotes y 64 religiosas, quedaron destruidas o silenciadas seis emisoras católicas y dejaron de funcionar diez colegios católicos y 42 centros de formación religiosa (Samanú y otros, 1990: 60). Sin embargo, el papel gravitante de la Iglesia fue en las zonas rurales, entre 1970 y 1984, donde florecieron múltiples y ricas expresiones de pastoral liberadora.

En Guatemala, uno de los blancos preferidos de la represión fue el laicado: miles de catequistas, delegados de la palabra y animadores de comunidades perdieron su vida, a la vez que muchos de los desplazados, refugiados y desaparecidos eran católicos. No solamente la represión física golpeó a la Iglesia, también todo el sistema de control limitaba mucho su trabajo. Los polos de desarrollo, donde fueron ubicadas alrededor de 50 000 personas, prácticamente se cerraron para los agentes de pastoral; en las áreas de conflicto, sacerdotes y laicos debían tener en cuenta a los informantes de los militares sobre el contenido de las homilias y de las reuniones de reflexión, siendo necesario, en muchos lugares, solicitar permiso para realizar actividades pastorales. Todo ello dificultó enormemente el trabajo pastoral en los lugares donde todavía quedaban agentes y debilitó la presencia de la Iglesia institucional en vastas regiones del país, lo cual dejó sesenta parroquias sin párroco y a miles de creyentes sin atención pastoral.

Las reformas agrarias: socialización del espacio

Uno de los componentes estratégicos de la revolución sandinista fue transformar las relaciones con la propiedad. La reforma agraria constituyó el principal instrumento para llevar adelante las transformaciones en el agro. Las alusiones, en este sentido, son numerosas.

Torres-Rivas (1993:148) expresa que la vía sandinista de cambios agrarios no constituyó tampoco una experiencia clásica de reformismo campesino. Aunque hubo una reorganización cooperativista

más que distribución de tierras, tampoco puede despreciarse que entre 1981 y 1988, más de 77 000 familias se beneficiaron de la entrega de tierras.

Conclusiones

En apariencia, una novela sencilla pero hay juegos, analepsis. Mediante los sueños, García hace retrocesos y adelantos en el tiempo y el espacio. Es inexistente un solo espacio cronotópico, vuelve al colegio... y la selva.. Tal parece que en *El hombre de Montserrat* es parte de la nueva narrativa guatemalteca donde se mantienen los “temas discursivos” pero con una significativa evolución en el plano discursivo, entre otros, brevedad del relato, aún dentro de las normas convencionales de la forma novelesca. Documentación conciente de una multiplicidad de voces discursivas que tradicionalmente eran consideradas marginales y rara vez habían protagonizado textos en períodos anteriores. Novelas abiertas, carentes de forma, cuya estructura está compuesta fundamentalmente de una multiplicidad de fragmentos.

Las nuevas tendencias de la narrativa guatemalteca se articulan con otros procesos simbólicos extraliterarios de búsqueda de reestructuración del sentido y de redefinición de la identidad del guatemalteco -así como de sus límites y contradicciones teóricas e ideológicas-, tanto en el ámbito maya como en el ladino. Todo esto es parte de un proceso de descomposición social en el nivel nacional y de diferentes intentos por rearticular un espacio ideológico-integrativo que incorpore a los diferentes sectores sociales dentro de una visión nueva de Estado.

Mackenbach se pregunta si la literatura centroamericana presenta una transmutación de valores en las últimas décadas, donde dominan los discursos político-militares. Estas dos novelas son claros ejemplos de discursos militares y políticos, desde dos ópticas diferentes.

Afirmar que la geografía sirve fundamentalmente para hacer la guerra no significa sólo que se trata de un saber indispensable para quienes dirigen las operaciones militares. No se trata sólo de desplazar a las tropas y sus armamentos una vez iniciada la guerra; se trata, asimismo, de prepararla, tanto en las fronteras como en el interior, de elegir el emplazamiento de las plazas fuertes, de construir varias líneas de defensa y de organizar las vías de circulación: el territorio con su espacio y su población no es únicamente la fuente de toda fuerza militar sino que también forma parte integrante de los factores que actúan sobre la guerra, aunque sólo sea porque construye un teatro de operaciones.

Son las acciones y los pensamientos humanos los que dan sentido a una porción cualquiera del espacio y la convierten en territorio. En este sentido, los discursos de ambas novelas dejan el sabor de una organización con poder político que impregnó el espacio y a los hombres desde el punto de vista psicológico como social, económico y demográfico. Todo sentimiento de deseo y de control es una expresión humana de la territorialidad. En ambas novelas, la territorialidad se practicó a través de la violencia y el control; fue una forma de comportamiento espacial, un acto de intencionalidad, una estrategia con tendencia a afectar, influir o controlar a la gente y los recursos de un territorio.

Bibliografía

- Albertani, C. (1997). *Escribir es recordar, una plática con Dante Liano*. Entrevista realizada en enero de 1997. Milán, Italia. www.calu-01.html
- Alvarado, L. El proceso de urbanización en Guatemala: *Revista Geoistmo, volumen II*, número 2, 103-118. Revista de la Asociación de Profesionales en Geografía de Costa Rica. Instituto Geográfico Nacional y Departamento de Geografía, Universidad de Costa Rica.
- Arias, A. (1998). *La identidad de la palabra. Narrativa guatemalteca a la luz del siglo XX*. Guatemala: Editorial Artemio-Edinter.
- Bajtín, M. (1994). *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Alianza Universidad.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1997). *Moderidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Piados Studio.
- Cabezas, O. (1999). *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. La Habana: Txalaparta.
- Carreras, C. (1998). El uso de los textos literarios en geografía. En: Aurora García Ballesteros, A. *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Barcelona: Editorial Oikos-Tau.
- Castells, M. (1998). *El poder de la identidad*. Vol. 2. La era de la información. Madrid: Alianza Editorial.
- Consejería de Educación y Ciencia. Londres. *Donaire, 12*. Creación: Dante Liano. www.conseduca.lon@dial.pipex.com
- Gaínza, G. (1988). Herencia, identidad y discursos. *Herencia*, 1,1, 53-58.
- Galeano, E. (1992). *Ser como ellos y otros artículos*. México: Siglo XXI.
- Galich, F. (s.f.). *El hombre de Montserrat, de Dante Liano: ¿Novela de la posmodernidad en Guatemala?*. Inédito.
- García Escobar. El vuelo del ángel. Periódico *La Hora*. Nueva Guatemala, 21 de setiembre de 1996. En: www.sololiteratura.com.
- Gould, J. (1995). Nicaragua: La nación indohispana. En: Taracena, A. y Piel, L. (compiladores). *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica. Colección Istmo.
- Herrera, B. Literatura y geografía. Diver timento fronterizo. En: García E. *Fronteras: Espacios de encuentros y transgresiones*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. Colección Identidad Cultural.
- Kruijt, D. (2000). *Baile de disfraces: Ensayos sobre viejos y nuevos actores en la sociedad militar y la sociedad civil de América Latina*. San José: FLACSO.
- Liano, D. (1994). *El hombre de Montserrat*. México: Editorial Aldus. Colección La torre Inclinada.
- Mackenbach, W. *Historia, nación/pueblo e individuo en el testimonio nicaragüense y centroamericano*. Universidades de Frankfurt y Postdam. En: www.wooster.edu/istmo.
- (2002). *Espacio urbano y espacio literario en tres novelas centroamericanas contemporáneas*. Universidades de Frankfurt y Postdam. Congreso Internacional de Literatura Centroamericana. Berlín, Alemania, 23-24 abril.

- Pérez Cuadra, M.S. (s.f). *El testimonio como "fin" y ficción*. Managua: Universidad Centroamericana www.mperez_cuadra@hotmail.com
- Rosada-Granados, H. (1999). *Soldados en el poder: Proyecto militar en Guatemala (1944-1990)*. San José: Fundapem.
- Samandú, L. Sierra, O. y Siebers, H. (1990). *Guatemala: los retos de la Iglesia Católica en una sociedad en crisis*. San José: Editorial DEI.
- Silva, A. (1998). *Imaginario urbanos. Cultura y comunicación urbana*. 3ª ed. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Strahler, A. y Strahler, A. (1994). *Geografía física*. 3ª ed. Barcelona: Ediciones Omega.
- Torres-Rivas, E. (editor) (1993). *Historia general de Centroamérica*. España: Ediciones Siruela, Sociedad Estatal Quinto Centenario y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Varela, R. Entrevista con Omar Cabezas, 1989. En: información@culturas.com
- www.laprensahn.com/caarc/9608/c16004.htm.

El domador de pulgas de Max Jiménez: una aproximación a su pensamiento filosófico

Carla Arce

Escuela de Filosofía
Universidad Nacional

.....
“Es bien difícil encontrar consuelo en la filosofía. Se queda uno de filósofo y sin consuelo.”
Max Jiménez, *Candelillas*, 1978.

Resumen

El domador de pulgas (1936), novela de Max Jiménez Huete (1900-1947), escritor y artista plástico costarricense, representa la universalidad de su pensamiento en relación con su decepción de la humanidad. Jiménez, en esta obra, hace una simbolización fabulesca de la humanidad como resultado de la pérdida de valores de la sociedad.

Palabras clave: *El domador de pulgas*, novela costarricense, Max Jiménez Huete, existencialismo

Abstract

El domador de pulgas (The Flea Tames)(1936), a novel by Max Jiménez Huete (1900-1947), a Costa Rican writer and artist, represents the universality of his thought in relation to human disappointment. Jiménez makes a fictional symbolization of humanity as a result of the loss of social values.

Keywords: *El domador de pulgas (The Flea Tames)*, Costa Rican novel, Max Jiménez Huete, existentialism

1. Breve acercamiento al existencialismo y su impacto en el pensamiento de Max Jiménez

Los acontecimientos, entre ellos las dos guerras mundiales, que durante principios del siglo XX marcaron el pensamiento de Max Jiménez, frente a la naturaleza humana y que contribuyeron, a su vez, a que se desarrollaran las filosofías existencialistas y las del absurdo, fueron el viaducto que hizo que filósofos y escritores a fuerza de buscar y describir los convencionalismos sociales, la degradación humana, la muerte, la invalidez de la razón ilustrada y nuestro estado de inautenticidad, se ampararan en las ideas que buscaban romper con la estabilidad lógica. Hay que advertir de las sombras que rodean lo humano, de la angustia, de las contradicciones internas propias de la humanidad, así como sus más íntimos miedos, y evitar así ello la simulación, los pretextos y el ataviado. Como expresa Ezequiel Estrada (1967): “esa nueva intuición, el funcionamiento de esos nuevos órganos mentales y sensitivos, que por simultánea visión bifocal han originado una nueva técnica de comprender y de intuir el mundo de las cosas y de la vida, se anunció con algunos hombres extraordinarios, casi coetáneos, Kierkegaard, Gauss, Poe” (22).

El existencialismo, como corriente filosófica, debe su popularidad al filósofo francés Jean-Paul Sartre. Aunque en esencia se perciba un fuerte déficit con aquellos precursores de esta corriente, especialmente con Kierkegaard, Heidegger y Nietzsche. Se debe aclarar, también, que es evidente que dicha corriente se separa de aquellos primeros preceptos, sobre todo con

respecto a la concepción alemana, pues ni Heidegger ni Jaspers consideran la existencia como objeto de estudio; al contrario, consideran la existencia como una particularidad de ella misma, carente de organización y catalogación. Pero conserva uno de los rasgos más importantes de este movimiento, que según Abbagnano (1962),¹ la hacen tan diferente de aquel ejercicio, distinguido solamente por “unos pocos espíritus ociosos” (13) y que nos interesa para este estudio: la existencia humana como el más importante de los temas filosóficos.

El ser humano es libertad, afirma el existencialismo, y como tal, elegir es una de sus consecuencias. La existencia es elección. Siendo esto así, no se puede abandonar el elegir; incluso no elegir implica una elección, no hay escape; no hay evasión, no se puede dejar de ser libre. La ontología que nos ofrece Sartre (1997) y que expone en su libro *El Existencialismo es un Humanismo*, es la ontología de lo concreto, esto es, el ser humano y no hay cabida para la abstracción². El ser (diría Sartre) es esencialmente humano; en consecuencia, *la nada y el ser* convergen en esta esencia.

Por todo esto, se desprenden varias cosas que se deben asimilar en particular sobre el existencialismo francés: 1) El existencialismo, como tendencia filosófica que es, posee matices muy disímiles entre quienes se muestran seguidores o representantes

1 Filósofo italiano; uno de los tantos representantes del existencialismo.

2 No quiere decir que Sartre no estudiara la ontología como abstracción del Ser en cuanto Ser. De hecho inicia su estudio ontológico con esta rigurosidad. Estudio que se evidencia en su obra más completa *El Ser y la Nada* (1979).

de esta corriente de pensamiento. De ahí su complejidad y el que no nos permitamos afirmar con simpleza que este movimiento es igual en Heidegger como en Kierkegaard, o decir que lo mismo es el existencialismo de Sartre que en Jaspers. Indudablemente el existencialismo maneja una serie de temas vitales, centrales; pero estos son tratados de manera diferente según el autor³. 2) Fue un movimiento filosófico que desde un principio (e independientemente del filósofo) buscó ser una forma alternativa a las oxidadas bases del pensamiento objetivante-científico. 3) No se debe considerar a Jean-Paul Sartre como el padre del existencialismo en el sentido estricto de la palabra. Francia, país donde se da la gestación y desarrollo de esta corriente es presa de un periodo doloroso y oscuro, la Segunda Guerra Mundial, y como tal, a la ocupación alemana en suelo francés, lo cual permitió que se dieran las condiciones necesarias para que se desarrollara el término *existencialismo de signo francés*. 4) La existencia es una empresa que involucra elecciones concretas dentro de la temporalidad. 5) El existencialismo afirma que el verdadero conocimiento se logra a partir de las vivencias humanas reales que permiten que el sujeto existente entienda y conozca la existencia. Ciertamente, los intelectuales como emisarios de esta corriente tenían un aviso importante que brindar a la humanidad: que asumieran la vida, que se la permitieran apreciar desde cada particularidad subjetiva y que la enfrentáramos como parte de este mundo. Tal y como nos enseñó Kierkegaard.

3 Filosofía de la existencia en Alemania y cuyos mayores exponentes son Jaspers y Heidegger.

Pero lo que se quiere subrayar de lo anterior son dos cosas. Una tiene que ver, con el origen de la corriente existencialista de cuña francesa, porque el escritor Max Jiménez vivió en este país en el año 1922, y fue precisamente en ese año⁴ cuando empezó lo que llamaríamos “el despertar a su autenticidad”. Durante su estadía en Francia comenzó a estudiar arte; para ese entonces, ya había abandonado su carrera de comercio y también las pretensiones paternas de dedicarse a los negocios de la familia. La segunda y última, discurre en el tema del ejercicio de nuestra libertad, sobre todo en la búsqueda por nuestra autenticidad, mermada entre tanta palabrería, discursos, teorías y pretextos.

Desde aquí podremos acercarnos al pensamiento vigente presente en la novela *El Domador de Pulgas* de Max Jiménez, novela costarricense pero de carácter universal que trata esencialmente sobre la inautenticidad en la que se encontraba la humanidad ante el panorama de tensiones y miedos producidos por los discursos totalitarios y la Primera Guerra Mundial. En el caso de América Latina, a raíz de las diatribas sobre nuestra identidad latinoamericana que debían ser reflejo del Viejo Continente, se anula lo que nos caracterizaba como pueblos. Se dará, sobre todo, énfasis, en el caso de Costa Rica, al discurso que divulgaba en esa época el sector oligárquico en el país, además, por su familiaridad.

Por ende, un rasgo presente en la novela de Jiménez es la insurrección de todos los valores que el autor muestra como

4 Aún no se tenía noción de quién era Jean-Paul Sartre, ya que este comienza su labor intelectual propiamente en el año 1929 cuando empieza a enseñar filosofía en los liceos Le Havre, Lion y Henri IV.

resultado del desconcierto humano. Por lo cual nuestro escritor evidencia en su novela una simbolización fabulesca de la humanidad, como producto de la caída de los valores que La Ilustración defendió y que la razón no pudo resguardar más. Con motivo de lo anterior, nos apoyamos en el existencialismo francés ya que este buscó recuperar conciencia de que la libertad y la voluntad eran un todo en la comprensión de la existencia y que la época de idolatrar a la razón había pasado. Las atrocidades cometidas por la Segunda Guerra dejaban mucha tela que cortar con respecto a los juicios de la razón

1.1 La novela

La novela *El Domador de Pulgas* de Max Jiménez (1999), nos presenta el relato de un hombre, un domador de pulgas, que se entrega a un ideal: Brindar la libertad a sus amadas pulgas, emanciparlas con su sangre como un Cristo-redentor. Aquel tierno impulso terminaría por ahogarlo en un inmenso dolor al descubrir que aquellos pequeños seres que tanto anheló liberar de los prejuicios del circo, estaban comenzando a adoptar los vicios humanos, dejando atrás toda bondad e inocencia que las caracterizaba. La novela no presenta protagonistas, sino un cuadro de disímiles personajes “pulguientos”, todos enfrentados a sus circunstancias. No se encuentra en esta novela un protagonista central o protagonistas pero sí un tema, que va ligando cada episodio.

La obra de Jiménez nos muestra, a partir del relato del domador, la angustia que este sufre al envolver a sus pulgas y entregarlas a un mundo adocenado. Luego de

abandonar su animalidad inocente y tomar conciencia de su entorno, asumen y asimilan con esta nueva condición lo peor de los humanos, y muy poco de las virtudes que estos poseen.

Es a partir de un enfoque filosófico, especialmente de corte existencialista francés, que podemos acercarnos a un análisis de esta novela, inmensamente compleja en su propuesta; no intentaremos describir lo abstracta que puede ser en un inicio, pero es muy claro el mensaje que Jiménez deja ver entre líneas. Algunos cuadros de la novela se prestarán mejor para un análisis, como por ejemplo “el domador de pulgas”, “el filósofo sexual y la pulga puta”, “la pulga artista”, “el caudillo y el temperamento ovejuno de la pulgas”, entre otros. No obstante, se tratará de abordar la historia en su globalidad.

Por todo esto, la novela nos abre el camino para preguntarnos: ¿Nos escondemos en el dorso de nuestras máscaras, o se equivoca Max Jiménez? ¿Somos los humanos autenticidad, o todavía hoy cargamos con nuestra condición de apariencia, fruto de aquellos discursos dichos, o los no dichos, de las normas establecidas de la humanidad? ¿En un mundo que carece de sentido están nuestros mayores sacrificios e ideales huérfanos de juicio?

Ahora bien, para dar comienzo al presente análisis retendremos la novela *El Domador de Pulgas*. Nos limitaremos a mirarla desde una hermenéutica de la autenticidad y libertad. En primer lugar, se aborda el tema de la angustia y la redención en el punto llamado: *El sentimiento de la angustia*. Desde este apartado presentamos

el sentimiento de dolor que experimenta el domador-libertador a raíz de su consagración y cómo a partir de este sentimiento, anhela una redención por su acto. En segundo lugar, la sección que lleva por nombre *La autenticidad y la libertad* versa sobre algunos personajes pulguientos en la novela que deben enfrentarse ante los demás desde su legitimidad. Luego, el estado al que hemos denominado *Libertarse*, que alude al nombre de uno de los ensayos que publicó Max Jiménez para *Repertorio Americano*⁵, donde se presenta una serie de cuadros (capítulos) donde Jiménez formula a partir de la ironía fuertes críticas al ideario costarricense.

Desde este análisis o tercer apartado, aseguramos retazos del contexto social que Jiménez vivió y que se confirma en su novela.

2. El sentimiento de la angustia

Nos cuenta Albert Camus en su libro *El Mito de Sísifo* (1998), aludiendo a este singular personaje mitológico, que “no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza” (129). Si comprendemos la premisa anterior como el sentido absurdo que rodea la existencia humana (como la entendieron Camus y Kafka), no nos será difícil adentrarnos en el “esfuerzo inútil” del cual es parte el domador. El sentimiento incierto que rodea a este, después de “liberar” a sus pulgas de su animalidad, es definido por Sartre como angustia. Esta

angustia, como la entendía el existencialismo francés, se refiere al sentimiento de responsabilidad, al grito de la conciencia de mi existencia, en tanto sujeto que ejerce la libertad. Conciencia de la libertad de nuestros actos. Entonces, en palabras de Sartre (1997):

Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista acostumbra a declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta que sólo es lo que él ha elegido ser, es también un legislador, pues en su elección elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, él no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad (44).

Esta sensación, esta angustia a la que se refiere Sartre, es el mismo estremecimiento que sufre el domador, es el sentido frente a la libertad de la decisión tomada.

Comenzaremos con el domador, pues este personaje es el prelude de la obra y la desgracia de las pulgas. La presencia de este personaje no es proporcional en toda la obra. Pero, es una figura esencial en la comprensión y análisis de la novela. Por parte de Jiménez, no hay una descripción precisa del personaje del domador, ni del espacio físico en el que se desarrollan los hechos de la obra. Sin embargo, se deja entrever que se trata de un hombre mayor. Trabaja para un circo y su padre había sido, también, un domador de pulgas.

Antes bien, debemos suponer que la ausencia de un espacio físico definido en la

5 Álvaro Quesada Soto en su libro compilador *Max Jiménez: obra literaria*, en la página 67 de la edición 2004 de la Editorial de la Universidad de Costa Rica, nos presenta el ensayo *Libertarse*. En este, Jiménez nos presentó su compleja situación como artista en un medio conservador como la Costa Rica de principios del siglo XX.

novela, responde a la necesidad de Max Jiménez (1999) de traspasar el tiempo y dejar a la libre el criterio del lector o la lectora, así como su imaginación. Como él mismo expresó en el prólogo a su libro *El domador de pulgas*: “los libros no son material fijo. Los libros mejoran o se descomponen con el tiempo. Libros de actualidad maravillosa, se van perdiendo en el horizonte de los años; otros son como resucitados que alimentan los siglos” (15).⁶

El domador, en un momento de entusiasmo altruista, decide que es tiempo de emancipar a sus pulgas de los prejuicios del circo. Decide ya no exponer a sus animalitos al espectáculo y entregarse por completo a ellos:

El domador decidió no exhibir más sus pulguitas, y vivir con ellas, reparirse con ellas. Darles la libertad dentro de su cuarto miserable, y seguir entregando su sangre para aquellos pobres seres brincones.

Había que redimir aquellos animalitos, víctimas de los dedos pulgares de las abuelas; había que libertar aquella raza, que había dado origen a tantas personalidades mal agradecidas, desde que se había inventado el sistema individual de matar pulgas (20).

Pero este acto absurdo se compara con la inutilidad del trabajo de Sísifo de cargar una piedra hasta la cima de una colina para luego volver a levantarla, sin ninguna recompensa. Termina hundiendo al

domador en una angustia terrible. Aquel acto de libertad no hizo más que transformar a aquellos seres en seres perversos consumidos por su egoísmo, vicios y defectos.

Sin embargo, al principio, él no lo sabe. Se siente inspirado por una suerte de “impulso inicial”. Al mismo tiempo, que aquel cuadro conmovedor de Cristo-Redentor lo anima.

Por la frente de aquel hombre corrió una gota de sudor. Y se parecía enormemente al padre de Jesús. Como un cuadro que él había visto en casa de su padre, que también había sido domador de pulgas. Había llegado a tener los ojos lánguidos de visiones muertas, y la barba como raíces descarnadas por la lluvia de los pesares.

El Padre, tenía en aquel cuadro el corazón en la mano. El domador alimentaba sus pulgas de la sangre de su brazo. Aquel corazón, como el brazo lleno de piquetes, seco, de piel como hoja de otoño, era la verdadera encarnación del amor (19).

Y como aquel Cristo-Redentor que dio su vida y sangre por los pecados de la humanidad, el domador, también, daría la suya por sus pulguitas. Virginia Trejos Montero (2006: s.p) en su ensayo *Exploradores de la existencia. Max Jiménez Huete y su “Domador de pulgas”*, manifiesta lo absurdo del acto mismo de redimir del domador a sus pulguitas. “Absurdo. Absurdo ser mártir y absurdo ser redentor. ¿Liberador?” No obstante, este personaje,

6 A partir de la presente edición solo se indicará la página correspondiente.

el domador-redentor, asume su realidad como señala Trejos, no la evade.

Es precisamente ahí donde da comienzo la angustia de este. La culpa y el arrepentimiento lo acompañarán en todo aquel proceso de redención. Son sensaciones, realidades interiores, que experimenta el domador frente a su decisión libre de redimir a sus pulgas. Esa angustia es a la que se refiere Sartre como aquella perceptibilidad que cualquier individuo asume frente a su elección dentro de una acción concreta; son, en el caso del domador de pulgas, las pruebas que lo colocan como sujeto libre.

¡Terrible!, sus pulgas, tan pulga una como la otra, ya no eran las mismas pulgas ¡qué diferencia!, antes organizadas por igual, del mismo principio, del mismo fin, ahora se estaban haciendo pulgas distintas. ¡Todo por su deseo de redimir pulgas! Ya su impulso estaba dado. Ahora él estaba pasando a espectador, nadie podría retornar ahora las pulgas a pulgas (25,26).

Cada día que pasa se traduce en más sufrimiento para el domador. ¿Por qué había él buscado tanto el parecido con aquel cuadro de familia? En ese mismo sentido, afirmó Sartre (1997) que una “posibilidad solo tiene valor porque ha sido elegida” (47) y, con ella, el filósofo francés reiteró que una elección es valedera en tanto que un sujeto la elige como tal. “Cuando, por ejemplo, un jefe militar toma la responsabilidad de un ataque y envía un determinado número de hombres a la muerte, elige hacerlo y elige él solo” (46).

El domador eligió, y lo hizo en el rincón de su soledad. Entre una serie de opciones, él decidió emancipar a aquellos seres. Un acto de amor y sacrificio. Sin embargo, este ideal, este acto de elección se habría de deshacer. Al mismo tiempo que en el domador, su vida se iría agravando como consecuencia de convertirse en espectador de las adversidades en las que él implicó a sus pulgas. “El domador de pulgas se estaba quedando sin barba, porque se la jalaba, el sistema nervioso se le había descontrolado y se tiraba pelo por pelo, ya se había arrancado media barba. Tenía mucho miedo de volverse loco” (41). Este espectáculo que le ofrecían sus pulgas y el cual, él ayudó a formar, solo conseguía sumergirlo cada día en un sufrimiento mayor: la culpa.

Kierkegaard (1982) decía que “Cuanto, más alto asciende el individuo, tanto más caro ha de comprar todo, y para salvar el orden surge con lo absoluto de la libertad otra figura: La culpa” (131). Para el narrador omnisciente, el domador pasó de ser considerado culpable a ser, en definitiva, culpable. Jiménez así lo describe: “¡Qué culpable era! ¿Por qué había él buscado tanto el parecido con aquel cuadro de familiar? El padre de las barbas largas, el padre del hijo, de rayos sobre la cabeza y de paloma...” (26).

En su libertad de elección, el domador proyecta una serie de posibilidades y entre ellas escoge la culpa. En el siguiente párrafo el escritor costarricense nos plasma el terrible cuadro de angustia en que se encuentra el domador, su impotencia, su miserable estado físico, el sentimiento de asesino “artificial” por haber complicado la vida de unas inocentes criaturas.

El domador se había arrinconado en uno de los cuatro ángulos de su cuarto, miserablemente se iba terminando ante lo que él llamaba los desacatos de las pulgas; sentía por momentos dentro de su cuerpo lo que debe sentir el asesino artificial, porque el que es criminal no siente nada, porque es así, lo interesante en la vida es volverse algo. La metamorfosis del espíritu es lo que da los renuevos, el domador se sentía criminal por haber impulsado a aquellos animalitos a las complicaciones de la vida. Algunas pulgas que todavía quedaban pulgas, le iban extrayendo poco a poco la sangre que le quedaba, cada día se marcaba más en el domador la fisonomía de un Cristo, él no sudaba sangre, pero se la sacaban (63).

Este hombre, que se tiró a redimir pulgas con el único fin de emanciparlas de prejuicios del circo, es ahora presa de una serie de sentimientos que abarcan culpa, miedo y arrepentimiento. Postergado en un rincón de su cuarto, medita sobre su sacrificio y extraña los días con aquellos inocentes y pequeños animalitos. Pero no hay retorno, deberá conformarse con ser testigo taciturno de las atrocidades las cuales sus pulgas han contribuido a formar. Deberá atestiguar cómo poco a poco, aquellas afables pulguitas van abandonando su animalidad por las sórdidas conductas y costumbres humanas.

Pero este lacrimoso personaje, a pesar de ser certificador constante de un intolerante espectáculo, causado por su intento de redención, da un paso cualitativo, es decir, no huye de su responsabilidad, a pesar de

que el miedo, la culpa y el arrepentimiento lo embargan. Él asume su libertad y, con ella, sus consecuencias. No rehúye la realidad que construyó. “Sufre la angustia de una existencia sin esperanza” como afirma Trejos Montero (2006: s.p). El que manifieste todo este sentimiento de arrepentimiento, no lo libra de su culpa y, él lo sabe. No lo hará libre. “El individuo puede arrepentirse de su ira, y cuanto más profundo es, tanto más profundo es el arrepentimiento. Pero el arrepentimiento no puede hacerle libre; en esto fracasa” (Kierkegaard, 1982:140). El domador mira con horror y sufre. Es lo único que puede hacer ahora, ya que sus pulgas jamás volverán a ser las de antes. Su mundo, un cuartucho miserable, es destruido, consumido por sus propias criaturas.

Interesa reflexionar sobre este afligido antihéroe; sobre lo particular y universal que él ostenta. Primero se advierte lo que nos señala Virginia Trejos Montero (2006) sobre Max Jiménez cuando dice: “La obra de Max Jiménez no es simplemente una crítica a lo absurdo de la realidad vivida por el autor ni una evasión a su angustia; es un absurdo en sí misma. Sátira, ironía. No es producto de un sueño sino de una forma de ver la vida; de una forma de concebir la existencia del ser humano” (s.p). Lo más importante de la afirmación anterior es subrayar lo que se refiere a “una forma de concebir la existencia del ser humano”.

Porque, según Trejos Montero, los escritores hacen de su vida una experiencia universal. A partir de sus personajes o historias se explora la vida, la muerte, el engaño, el dolor, la angustia, la libertad y demás circunstancias humanas. Cervantes

al escribir su *Quijote*, debió sentir la necesidad de explorar algo en la existencia humana y captarla en su magnánima obra y compartirla con los demás. No se puede dudar en afianzar lo mismo en Max Jiménez: el domador no es un personaje elegido al azar, es representativo.

Probablemente el domador tiene más de Jiménez de lo que imaginamos como lectores. Este domador-libertador nos presenta una forma de mirar la existencia humana, en particular ciertos comportamientos humanos. En la introducción a este trabajo se dijo de Max Jiménez que padecía de disconformidad frente a lo establecido, de su voluntad reflexiva y contestataria. Por consiguiente, cuando al principio se dice que el domador ostentaba lo particular y, a la vez, lo universal, no era gratuito. Este personaje realiza un acto concreto dentro de la novela: liberar a sus pulgas a partir de la redención, pero fuera del ámbito literario, el domador se parece en ocasiones a muchos de nosotros ¿En cuántas ocasiones hemos intentado acaso redimir o redimirnos?

Max Jiménez decide que su domador redentor-libertador fracasará, precisamente, porque él no ve que haya esperanza alguna para la humanidad. Él mismo escribió con respecto al futuro, en su ensayo *Del porvenir*, que este estaba formado “a base de temores”. “La misma esperanza tiene en sí gran cantidad de miedo: es ambición incierta” (Citado por Quesada, 2004:65).

En cuanto a la alegoría que utiliza Jiménez, *domador-Cristo-Redentor y pulgas-humanidad*, debe llamarnos la atención, sobre todo, el aspecto desmitificador que subyace en el intento de redimir. En otras

palabras, el fracaso que significa albergar esperanza alguna en la humanidad. El mismo Cristo-Redentor da su vida por la humanidad, y esta en ocasiones olvida el valor de ese sacrificio; los humanos repiten una y otra vez los mismos errores que llevaron a Jesús hasta la cruz. Este mismo desencanto por la humanidad, Jiménez, lo manifiesta en toda su obra narrativa. Al respecto afirma Quesada Soto en su artículo *La narrativa de Max Jiménez: metáforas de la enajenación* (1999):

En los textos narrativos de Max Jiménez el orden social aparece como un mecanismo regido por un poder arbitrario, por una racionalidad “mecánica”, que sujeta o encadena a los seres humanos a su propio sentido, enajena su inteligencia o su voluntad y los constriñe a desempeñar un papel o a seguir patrones de comportamiento que los deshumaniza, los despoja de sus rasgos propiamente humanos, para asemejarlos a fantoches, insectos o bestias: seres enajenados, deformes y grotescos (28).

Hemos introducido este párrafo con la firme intención de rectificar junto con Quesada y evidenciar con Jiménez, que el arte, en este caso la novela *El Domador de Pulgas*, es eficaz herramienta para comunicar o resaltar lo contradictorio de la existencia, entre lo que parece ser y lo que es. Además, veamos cómo magníficamente Quesada habla sobre la racionalidad “mecánica” que abunda en los textos de Jiménez. Ese poder arbitrario que, según Quesada, enajena la voluntad de los individuos “y los constriñe a desempeñar

un papel o a seguir patrones de comportamiento que los deshumaniza... es lo que evidenciamos con los personajes de la novela, son seres cuyo poder “mecánico” (el orden social establecido) los despoja de su identidad. Responden a patrones establecidos, como aquellas pulgas que juzgan y apartan a la pulga artista y a la pulga puta, hasta llegar al punto de deshumanizarlas.

No pretendemos aseverar aquí cuál fue el fin de esta novela para el escritor, pero no es casualidad que siendo Jiménez un sujeto que sobrellevó las consecuencias que acarrió la Primera Guerra Mundial, así como la crisis de 1929, constatará de paso las atrocidades humanas, lo frágiles que somos a causa de nuestra inautenticidad ante los discursos opresores, nuestra condición de esclavos frente a las máquinas y lo fácilmente quebrantables que somos ante los vicios. Naturalmente, como costarricense y ciudadano de Costa Rica de principios del siglo XX, Jiménez plantea por medio del domador y sus pulgas una crítica no solo a la humanidad entera, sino también a sus coterráneos, que parecían legitimar con su subordinación el discurso enajenante de la oligarquía cafetalera, contribuyendo así a gestar el estado de inautenticidad en los y las costarricenses del siglo anterior.

El discurso literario y la educación de aquel entonces, también servían como medios legitimadores que buscaban el orden social de las masas que el patriarcado tanto requería. Por lo tanto, todo este lenguaje confuso e idealizado asiste únicamente a crear esclavos al servicio de un discurso. Por lo cual, estas pulgas-hombres víctimas del intento del domador por redimir las de

su inocencia-animal y que, a partir de beber la sangre de un humano, absorben los más soeces vicios humanos, demuestran (y consideramos que es la intención del autor) la inferioridad de la humanidad al buscar compararla con insectos.

Es el intento por parte de Jiménez de colocarnos en una situación de inferioridad; esto es, a partir de esta metáfora literaria (hombres-pulgas), Jiménez sugiere la imposibilidad absurda de pretender esperar algo auténtico y puro del género humano; más bien este, a falta de legitimidad, contribuye a realizar atrocidades hacia los demás y hacia ellos mismos. Así pues, la novela *El domador de pulgas* es una reflexión en cuadros literarios que clama por el reconocimiento de nuestra humanidad imperfecta, reconociendo lo débiles que somos ante los embates de la vida. La novela busca avivar la duda. Como herramienta para nuestro despertar, solo en la sospecha comienza nuestra individualidad al asumir su subjetividad. De ahí que la verdadera y quizá la única redención comienza en nosotros mismos. Aunque quizá, no siempre sea así.

2.2 La muerte del domador-redentor

La muerte del redentor se describe en el apartado *El Sabio* y este es uno de los capítulos más intensos de esta novela, no solo por lo fuerte de las imágenes, sino porque patentiza la frustración de la redención. Este después del “acto de amor”, nos referimos al acto de redimir, para con sus pulgas ahora irreconocibles para el domador, llevaba una vida petrificada, estática; fruto de la apetencia de las pulgas.

El domador era ya como una máscara de cartón, de color amarillo verdoso, las pupilas muy negras como dos pozos inmensos, y en la visión parecía guardar el terror de los que mueren asesinados, que conservan una copia en los ojos del trágico momento.

El domador ignoraba cuántos años llevaba de existencia, lo habían secado tanto las pulgas que vivía con vida de árbol que ha sombreado siglos y siglos (121).

El párrafo anterior detalla el estado de indigencia en el que se encuentra el domador-redentor. “Era ya como una máscara de cartón”, nos advierte el narrador omnisciente y, con esto, que en el rostro del aquel domador ya no se percibe ni una sola expresión. Él mismo ya ni se reconoce en el tiempo transcurrido, desde el día en que decidió redimir a las pulgas. Su vida es como la de un árbol, “que ha sombreado siglos y siglos”; está inmóvil y firme a pesar de los años sin embargo, nuestro domador está muriendo y él lo sabe.

Un día, los días son asunto personal, un día muy importante para el domador, porque sintió que se le terminaba la vida, con un resto de fuerzas se asomó a la ventanilla quitando las telarañas y el polvo. Y dio unos gritos, como podrían ser los gritos que se han acumulado durante siglos; a uno de los temerosos transeúntes le pareció que aquel desgraciado entre sus alaridos pedía un médico. Los periódicos llenaron sus páginas; se hablaba por lo bajo, con el temor de lo que pudieran oír

los fantasmas que no vemos, y corrió la voz de que el domador quería un médico.

Los señores galenos no parecían decidirse, hasta que un verdadero científico, un sabio, de barba muy larga, y cabeza cana, con mil trabajos y crujir de maderas antiquísimas, llegó hasta el domador de pulgas.

Debe advertirse que los sabios son menos miedosos que el resto de los hombres, especialmente si están acostumbrados a tratar con la física, que pide explicaciones naturales (122).

Valga la extensión del párrafo, pero es necesario, dadas las circunstancias a las que nos enfrentamos para comprender a este personaje y lo que significa dentro de la novela.

Para el domador-redentor ha llegado la hora de encarar la muerte. Con ella, finalizará la angustiada existencia. El domador grita y ese potente grito es interpretado por un transeúnte como una vociferación de auxilio, “y corrió la voz de que el domador quería un médico” (122). Pero, ¿era aquel grito una señal de pedir ayuda?, o ¿simplemente un dolor acumulado por años, hecho expresión? Las respuestas van y vienen a estas interrogantes. Sin embargo, interesa repasar algunos aspectos de este personaje.

El domador sabe que su “ser-en-el-mundo” está por finalizar. El domador está condenado a morir, no por su intento de redención, sino como individuo entregado a y sujeto a la existencia.

El domador no huyó de la angustia, ni se refugió en la creencia de que su situación se debía a una serie de circunstancias ajenas a él y fuera de su control. En su, quizá, último momento de vida, sabe que al haber elegido y, otorgándole a sus actos las exigencias necesarias, con las implicaciones que esto significa, él se eligió con estas decisiones o elecciones, a sí mismo: un redentor. En su propia angustia, el domador, se percibe como posibilidad, en situación consigo mismo. Nunca con respecto a otros. Es decir, no como una mera eventualidad con respecto a los otros sujetos existentes. Jamás culpó a terceros por su error de llevar a unas inocentes criaturas, las pulgas, a un mundo lleno de prejuicios y vicios. Él golpeó su pecho con sus propias manos dentro de las cuatro paredes que lo albergaban.

Lo anterior sirve como propósito para describir el estado en que se encontraba el domador antes de su muerte, mucho antes de esta. Y, de paso, afirmar que el grito que el andariego le escucha propinar al domador es un grito de júbilo por el desenlace que se aproxima y, quizá con el su redención. Pero nada más lejos se encontraba de esta ilusión. Lo que se acerca, para el domador-redentor, era el enjuiciamiento por parte de una de aquellos seres que él, por amor, intentó redimir.

Toda redención busca rescatar y liberar, poder obtener el perdón por viejos pecados. El domador buscó la redención para sus pulgas; estas, ya no serían el “hazmerreír de las ferias”. Se acabarían los prejuicios hacia estos animalitos. “El cinematógrafo las había tomado en una forma burlesca: se escapaban las pulgas,

la gente desde luego se rascaba y se hacía chiste de unos animales que honradamente lo único que buscaban era su alimentación” (19,20).

Por lo tanto, y visto que la novela *El domador de pulgas*, es un texto en el cual el escritor Max Jiménez plantea un llamado de exhortación a partir de la metáfora hombres-pulgas, para que despertemos del sopor en el que nos mantienen los convencionalismos, normas, estereotipos, discursos morales religiosos impuestos y demás mentiras sociales, se afirmarían desde esta línea qué es la tan ansiada redención que busca la novela *El domador de pulgas*. Liberarnos de prejuicios, de discursos impuestos, de todo aquello que no permite que seamos nosotros mismos o nosotras mismas. Aquellas mentiras sociales que pretenden que vivamos en un estado de inercia mental.

Habló el sabio:

—Usted es el domador de pulgas, usted es el que se metió a redimir pulgas, usted porque daba su sangre tuvo la osadía de sentirse un redentor, fue usted el que lanzó a unas humildes pulgas, que eran felices, a la misma miseria de la humanidad.

El sabio se pasaba la mano por la cara como si fuera una pata.

—Usted miserable, —continuaba el sabio—, convirtió un mundo tranquilo, que lo único que hacía era procurarse la vida, y para quienes la vida, por esa simple razón, tenía especial e inmensa importancia, al

más amargo e insondable de los precipicios. Tal vez usted aquí dentro de su encierro cobarde, no sepa que el mundo de las pulgas, actualmente se asesina y se denigra, por ambición de mando y por dinero, que también lleva en sí el deseo de mandar. Casi no existe pulga que se haya medio instruido, que no tenga ambición política, pulgas que siendo igual o muy parecidas a las otras pulgas, viven con la desesperación de gobernar. Ese terrible vicio del mundo, sostenido entre calumnias y crímenes.

Ya el sabio daba unos brincos terribles impulsado por las piernas (122,123).

Vemos en esta escena que el domador-redentor es amenazado por una de esas pulgas, que él intentó liberar de prejuicios. Ahora, más bien, lo desprecian. La pulga-sabio le reprocha el haber arrojado a las pulgas a la misma condición tan miserable en la que conviven casi a diario los humanos.

El mundo pulguiento, que creó el domador a partir de su sangre y que perseguía la exoneración de las pulgas, es, al mismo tiempo, el miserable mundo de los humanos. Jiménez evidencia con la analogía (hombres-pulgas) que está convencido de que en este mundo no hay tal redención, porque el ser humano es desconocedor de su libertad. Día a día, el género humano es portador de prejuicios y repite conductas desagradables. Le temen al vértigo que representa la constante reflexión. Difícilmente, irrumpen en sus propios pensamientos. Algunos prefieren no desdoblar sus días y sus noches en la introspección

de sus ideas. Y prefieren que sean otros los que les digan cómo pensar y sentir.

En un mundo así, no existe la redención. ¿Cómo podría? Si se ha convertido “en un fracaso” y aun queriendo cambiarlo, “no se puede volver atrás” dice Jiménez.

El domador aterrado decía:

—Un Redentor...un Redentor...

El sabio fuera de sí continuó:

— ¿Un Redentor? Miserable, no ha sido eso lo que usted ha hecho, no sabe usted que el mundo por las miserias humanas se ha convertido en un fracaso, y que aun confesándolo y reconociéndolo, no se puede volver atrás; no sabe usted que las ideas siguen rodando y que de nebulosas se convierten en mundos.

No sabe usted que se vive para arrebatar las cosas, y que las pulgas mejores tienen que resignarse a pasar la vida solamente para comer y mantener una familia, ya que el espíritu no cuenta, y que se aumentan más y más la miseria y las necesidades, dentro del adelanto, dentro del llamado progreso, dentro de mayor producción la gente se muere de hambre.(123,124)

Finalmente, debemos reconocer, en este estremecedor final, lo que estos dos personajes nos dicen entre líneas. Por un lado, tenemos al sabio, quien revela su verdadera identidad. Él es una *pulga-hombre* y no siente más que resentimiento y odio hacia su libertador. “Usted porque daba su

sangre tuvo la osadía de sentirse un redentor, fue usted el que lanzó a unas humildes pulgas, que eran felices, a la misma miseria de la humanidad” (122).

Es más que evidente el mensaje que Jiménez nos plantea sin lugar a dudas: el resquebrajamiento que produjeron las dos guerras mundiales, la crisis del 29 y el período de entre guerras. Estos acontecimientos abrieron el camino para la incertidumbre humana. No hay espacio para la esperanza ni para la confianza en una redención.

Por lo tanto, el sabio viene a representar un genuino estado de conciencia sobre la verdadera naturaleza humana. Esto es, de la indiscutible posición pusilánime en la que se encuentra el género humano, a partir de la mala fe en la que se está viviendo. Entienda la mala fe como Sartre (1997) la definió, es decir, un engañarse a sí mismo. “Por cierto, para quien practica la mala fe, se trata de enmascarar una verdad. Desagradable o de presentar como verdad un error agradable. La mala fe tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Solo que (y esto lo cambia todo) en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad” (93).

Este sabio (pulga-hombre) es la voz del escritor hecha metáfora. Camus (1980) decía que la obra de arte “es la única probabilidad de mantener la propia conciencia y de fijar en ella las aventuras” (104). Escribir, es vivir dos veces, afirmaba el literato francés. El mismo Jiménez (1999), de acuerdo con la afirmación anterior, alegaba que: “Los libros son consoladores, porque la obra de arte no es sino una rebelión contra la muerte, el artista busca

manifestarse, confirmar su vida, dársela a otros objetos, seguramente por el temor de desaparecer completamente” (113). Lo que nos confirma una actitud sumamente crítica y pesimista. Tanto en su primera novela, *Unos fantoches*, así como también en su última novela, *El jaúl*, Jiménez (citado por Quesada) *evidencia* un fuerte pesimismo sobre la humanidad y así lo demuestra en una de sus candelillas: “Nada me es tan doloroso como la educación de mis hijos: es hacer esclavos para que vivan en un mundo de esclavos” (629).

En este sentido, el sabio viene a representar aquella parte pesimista que está convencida de “...que se aumenta más y más la miseria y las necesidades, dentro del adelanto, dentro del llamado progreso, dentro de mayor producción la gente se muere de hambre.(sic)” Estamos condenados y aun “confesándolo y reconociéndolo, no se puede volver atrás” (124). Es la consecuencia de vivir evadiéndonos y ocultando nuestra responsabilidad sobre nuestros actos.

No hemos hecho tabla rasa sobre lo dicho. No dudamos. Está la humanidad tan acostumbrada a lo dicho, que siempre está a la espera de un nuevo discurso que la oriente, algo que la guíe, algo o alguien que le brinde respuestas. Se prefiere hablar de lo ajeno. Divierte más comentar sobre los errores de otros y no sobre los nuestros. No contentos con esto, le exigimos a los demás ser iguales a nosotros, que sacrifiquen su individualidad y que se sometan a la cosificación de sus ser, de su voluntad, para así, vivir más cómodamente. “Tendencia es de las gentes el convertir a sus semejantes en muñecos de utilidad

mecánica. La inquietud les molesta” (Max Jiménez citado por Quesada, 2004:67).

Algo similar expresa el filósofo costarricense Moisés Vincenzi (*El hombre má-quina*, 1938) sobre esta tendencia de la civilización de prescindir de lo humano. “...hay que advertir que la civilización es algo frío que desconecta, cada vez más, el progreso obtenido de los intereses culturales de la humanidad. Y por eso nuestra época se caracteriza por haber roto la correlación armoniosa que debe existir entre lo civilizado lo culto, entre la carne y el espíritu” (11).

Por ende, la creciente mecanización de lo humano, así como la vida, fomenta la desaparición de lo particular y lo sustituye por lo autómatas. Por lo demás, la pulga sabio simboliza aquella fe rota, aquel espejo agrietado, cuyo reflejo nos devuelve la imagen resquebrajada de nuestra condición humana trozos de nuestra voluntad.

El domador, aquel hombre que puso su fe en un ideal lleno de amor y luego es castigado con una muerte acompañada, en manos de uno de esos seres que pretendió emancipar, nos presenta la otra mejilla. Es el rostro de los que gritan: redención. Exoneración por nuestros errores, por aquello que hicimos, lo que no hicimos y lo que dejamos de hacer. Así se muestra en el texto de Jiménez:

El sabio tomaba un aspecto terrible, la barba se le convertía en una terribles ponzonías, la cabeza se le disminuía, y se le aumentaba el tórax como un fuelle vacío, y ya lanzaba gritos agudísimos: — ¿No me

reconoce usted? ¿No reconoce usted en mí a la pulga que se ha hecho hombre? Y de un salto, veinte veces más grande que su cuerpo, cayó sobre el domador. Y le chupaba la sangre, y se inflaba rojo el inmenso vientre del sabio, y en el borbotar, una voz agónica se apagaba:

— Un Redentor...un Redentor...
(124)

3. La autenticidad y la libertad

En este apartado los temas existencialistas que tratan sobre la autenticidad como única forma de asimilar mi libertad como sujeto existente serán el eje central. Anteriormente, mencionamos cómo el sentimiento de angustia que experimenta el domador-libertador lo hace consciente de su libertad ante el fracaso de redención de las pulgas.

A partir de ahí hurgaremos en la existencia de algunas pulgas en particular. Dentro de esta obra encontramos un capítulo muy especial y que, a la vez, podríamos decir que se trata de un pequeño retrato biográfico que el mismo autor expone. Nos referimos al capítulo llamado La pulga artista:

La pulga nació con los ojos como quien ve el cielo en la tierra. Una pulga agobiada desde su niñez por un sentimiento de absoluta conciencia.

Una niñez miserable.

...Una pulga artista, dentro de lo que se llama entre las pulgas una familia honorable, siembra el desconcierto.

Tener en el hogar una pulga que no gana dinero, y que hace deducciones, y hasta llega a medir que la vida es muy corta, y que miles de conveniencias sociales pulguientas son desastrosas y tontas, es una desgracia hogareña. Una pulga artista: un fracaso de todas las aspiraciones de amor y rectitud paternal (87).

El capítulo da comienzo con una clara intención del autor por retratarse en esta pulga artista. Se observa cómo el narrador se describe cuando afirma: “La pulga nació con los ojos como quien ve el cielo en la tierra. Una pulga agobiada desde su niñez por un sentimiento de absoluta conciencia” (87). Notamos inmediatamente cómo el narrador-escritor se inmiscuye dentro de la obra y se nos presenta como un individuo incomprendido por ser diferente. La pulga artista se niega a ser un engranaje más dentro de un sistema. Con las anteriores palabras Jiménez quiso afirmar su posición dentro de su familia, su cultura y su contexto social, desde su actitud artística, cuando el narrador omnisciente nos afirma que la pulga artista: “...dentro de lo que se llama entre las pulgas una familia honorable, siembra el desconcierto” (87).

Según uno de sus biógrafos, Alfonso Chase, cuando Jiménez decide abandonar la carrera de comercio para involucrarse en el estudio del arte, recibe de su padre rechazo y disconformidad, lo que produce en Jiménez serias crisis emocionales. Esto, como consecuencia, atrajo relaciones muy tensas entre él y su padre⁷. “Los padres de la pulga artista no creían nada de la pulga

hijo, al cual le gustaba la soledad, y levantar la cabeza cuando había estrellas, y preguntar mucho, sin preguntar nada” (87).

En las palabras anteriores, la voz narrativa nos describe a una pulga absorta en la reflexión. Una pulga aliada de la soledad y que nos recuerda, también, a aquellos primeros filósofos griegos que suspendidos en la admiración de la recóndita naturaleza alzaban la cabeza para contemplar el cielo estrellado y lanzar preguntas confusas, que en la mayoría de las ocasiones servían para multiplicar las preguntas y con muy pocas respuestas.

Además, está disconforme con el medio social y cultural, dado que reflexiona y reconoce que “miles de conveniencias sociales pulguientas son desastrosas y tontas...” (87). En este sentido, la pulga artista proyecta su propia sensibilidad frente a los convencionalismos sociales. Sobre estos dos capítulos nos interesan dos cosas: una tiene que ver con la autenticidad y la otra con la libertad frente a un mundo tiránico.

En primer lugar, vamos a entender por autenticidad cuando un ser humano es o llega a ser. Cuando este no se encuentra enajenado⁸. Es auténtico cuando aquel sujeto se concibe sin dudas, sin vacilaciones. Por otra parte, podríamos hablar del “yo auténtico” entendiendo que, el “yo auténtico” no puede dejar de ser lo que es. “La pulga artista siguió su destino, el destino de una pulga

7 A propósito, véase el cuadro cronológico del libro sobre Max Jiménez de Alfonso Chase.

8 Aunque como señala Ferrater Mora (1975) en su diccionario de Filosofía: “en ocasiones puede considerarse que la enajenación es uno de los rasgos esenciales de la existencia humana, de modo que en tal caso el estar enajenado, y aun de modo más radical el no ser sí mismo, es uno de los caracteres del auténtico ser” (159).

artista es algo terrible, es algo así como la conciencia de lo eterno, conciencia del pasado, y futuro en presente” (88).

La pulga es auténtica porque no se vende, se ve y se proyecta como la pulga artista que es. Esta ha tenido que enfrentar las diferencias con su familia para conservarse intacta; ve el cielo en la tierra, porque prefiere mirar lo sobrehumano por sobre lo humano, lo esencial frente a lo ordinario. Así se refiere en el texto:

el alma de una pulga artista es como la inquietud de una mano ciega: los objetos, descubiertos por la vista de la mano, son como la realización de la obra de arte, que van confirmando la existencia (89).

Antes bien, la pulga artista posee la conciencia y la libertad. Carece de valores preestablecidos; ella no se disfraza y en un mundo de apariencias se nos revela tal cual es. La pulga artista convive a diario con la indiferencia de las otras pulgas (tal cual padeció Jiménez en su tiempo). Esta no es comprendida en de su expresión artística, su sensibilidad ante un mundo de progreso industrial y donde el arte debe adquirir o al menos poseer algún fin pragmático.

Asimismo, Jiménez planteaba el desdén con que el artista mira a la sociedad burguesa, así como la masificación de los individuos. Ya en una de sus candelillas afirmaba que “el artista es el más desgraciado de los hombres si tiene que cumplir con deberes sociales.” (Citado por Quesada, 2004: 632) Así, la pulga artista, nos dice el narrador omnisciente, se conserva incólume, auténtica diríamos, pues a pesar de los mecanismos de

cosificación que el progreso exige, ella y su arte se mantienen íntegros, ya que “el arte puro es fuego para los falsos valores.” (Citado por Quesada, 2004:645). Así se evidencia en el texto de Jiménez:

La pulga artista no vendió, no entregó el talento ni el sentido artístico a ningún móvil político, el arte lo conservó esencial. Hay pulgas medio artistas que luchan entre el arte y la miseria del mundo, y terminan por querer abarcarlo todo y por convertirlo en mezquino servicio. No resisten la absoluta independencia y libertad relativa de la pulga verdaderamente artista (89,90).

3.1 Los otros y mi autenticidad

En cuanto a la autenticidad, el existencialismo sartreano nos dice que: “En consecuencia, cuando en el campo de la autenticidad completa se reconoce que el ser humano es un ser en quien la existencia precede a la esencia, que es un ser libre y que no puede, en diversas circunstancias, sino querer su libertad...” (Sartre, 1997: 69). Esto quiere decir que un ser libre no puede no ansiar su libertad y, por tanto, desea la libertad de los otros. También, descubrimos que nuestra libertad, al comprometernos con esta, nos obliga a reconocer la de los otros. Esto, como parte de un humanismo existencialista que reconoce que “el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano”. La libertad, por ende, es elegir, a cada instante, de qué manera voy a mirar a las demás personas y el mundo. Según el existencialismo, el ser humano está en el mundo, así que está a la vez

junto con los demás. Y se establece con los otros una relación de coexistencia.

En la obra *El domador de pulgas*, el capítulo llamado El filósofo sexual y la pulgapa, nos ofrece en esta ocasión, la situación de una pulga prostituta libre de prejuicios y la de un filósofo con “afición a la filosofía prostibularia” (Jiménez: 56). Ambos singulares personajes pulguientos conviven día a día con los “otros”, aquellos que por ausencia de reflexión, de conciencia sobre su libertad, son instrumentos mecánicos favoritos de un “orden social” que constriñe a los sujetos existentes a continuar estereotipos sociales, modelos de conducta que los van llevando a un matadero cuyo máximo objetivo es el asesinato de nuestra humanidad.

Antes bien, se debe tener presente que durante toda la novela la metáfora de la que se sirve Jiménez (las pulgas-hombres) permite el enfoque crítico para tratar temas tabúes de la época, como por ejemplo: la prostitución, la brujería, el sexo, el alcoholismo, entre otros. Además, trata temas que, como parte del imaginario ideológico costarricense, son mostrados con cierto carácter desmitificador y satírico. Ahora bien, el filósofo sexual, una pulga que como afirma la voz narradora “andaba con los ojos abiertos sin ver nada...” (Jiménez: 55) comenzó a desarrollar un interés por los temas sexuales, los temas de prostíbulos.

Su afición a la filosofía prostibularia, le vino cuando una meretriz le probó que ella era pura de alma, que ya estaba libre de prejuicios, y que en cambio otras con el cuerpo de rodillas estaban bien necesitadas de

desinfectantes del alma. Al oír (sic) aquellas palabras, ese día, el filósofo pulga sintió muy en mengua los apetitos de la sensualidad (56).

Observemos dos cosas con respecto al ejemplo anterior. Una, que la pulgapa le mostró al filósofo sexual que ella estaba libre de prejuicios. Ya en este ejemplo de palabras, el narrador nos plantea, como en ocasiones, aquello que la sociedad cancela en nombre de una moral ideológica, implementada con el único fin de ocultar o enmascarar una realidad latente y silenciar (en este caso a las pulgas putas) lo que en nuestra realidad social y cultural es considerado como desechos sociales. Es más fácil juzgar a estas “humildísimas servidoras del amor”, (56) que intentar “irse a los planos no expuestos bajo lo corriente” (55). Por ende, es una crítica a la mojigatería, a la doble moral, visto que “otras con el cuerpo de rodillas estaban bien necesitadas de desinfectantes del alma” (56).

“El infierno son los otros” decía Sartre y cuán ciertas son estas palabras. Los otros imprimen de significaciones a las cosas y a los sujetos. Los otros, mis prójimos, estampan en discursos nacionalistas patriarcales una suerte de mitificación como parte de la construcción de la identidad de un país. En Costa Rica se logra a partir de la conformación de la mitología nacional, héroes, símbolos, canciones, literatura pintura, arquitectura y otros.

Se opera ocultar el “lado oscuro” de nuestra cultura. Jiménez lo supo muy bien quizá, por eso se negó a escribir sobre campesinos labriegos y sencillos, mujeres fieles y sumisas en sus hogares. En fin, se

negó a ser parte de aquellos que encubrían la compleja realidad costarricense. Prefirió mostrar la farsa, el lado umbrío de nuestra sociedad puritana:

La dignidad del prostíbulo está en contar quién fue el burlador estúpido, que las lanzó a la carrera, generalmente una pulga de automóvil y nombre heredados. Nunca el menor rencor contra aquel hombre que las llevó en su engaño a la renunciación de las apariencias sexuales, de ese mundo pulguiento el cual ellas bien sabían que era una farsa, y ellas, con dolor de la ironía, contaban que el mundo externo lo llamaban puro (57).

El otro aspecto por señalar es el que gira en torno a las renunciaciones como una forma por alcanzar nuestro estado de autenticidad. La pulga puta al igual que la pulga artista se ven en la necesidad de renunciaciones. La pulga artista se debe a las renunciaciones para fortalecer su voluntad y su ser frente a una sociedad que no acepta su particularidad.

La pulga artista tuvo varias renunciaciones, la vida se forma de quitarse partes, para que puedan sobrevivir las otras. Renunciar es desprenderse, y de ahí salen, como en las podas, las nuevas brotes con más fuerza (89).

Precisamente, renunciar es desprenderse, advierte la voz narrativa. Pero, ¿cuáles serían aquellas renunciaciones a las que se somete la pulga artista? Quizá, volverse un empedernido discerniente de la sociedad y, con esto, aceptar ser considerado

enemigo. Decía Jiménez que “no se puede ser artista y ser sociable” (Citado por Quesada, 2004:612).

Pero, ¿qué sucede en el caso de la pulga puta?, ¿cuáles habrán sido sus renunciaciones? A diferencia de la pulga artista, de la cual tenemos que deducir e interpretar pues carecemos de más información, sabemos que la pulga puta renunció a las apariencias sexuales. Esto significa, según Jiménez, el desprendimiento “de todas las conveniencias sociales: la libertad de la pulga llamada mala, porque renuncia a un cuerpo,...” (57). Asimismo, esta renunciación la llevó, a la pulga puta, reconocerse a sí misma y sobre todo a distinguir que aquel mundo pulguiento con moral intachable “era una farsa” (57).

Ahora bien, el personaje, el filósofo sexual, se adhiere a la filosofía prostibularia, porque “decía que en tales lugares la observación de la vida y las deducciones eran de extremado interés” (55).

En definitiva, aquel filósofo de los temas sexuales constató cómo en aquellos lugares donde se respira el sugerente humo del deseo, las personas se muestran tal cual son. No hay máscaras, no hay conveniencias sociales que turben. Y es interesante evidenciar cómo el filósofo sexual, al mismo tiempo que observa cómo aquellas pulgas entregadas a los placeres sexuales están libres de las conveniencias sociales y se muestran tan auténticas, tan ellas, frente a una sociedad que no soporta ni verlas ni hablar de ellas, porque estas representan el “revés del cuadro” aquella

9 Se sigue con esta expresión a Álvaro Quesada Soto en su ensayo *Metáforas de la enajenación*

realidad subyacente, pero que aceptarla significa tener que admitir que no somos perfectos. Y piensa el filósofo sexual, simultáneamente, en lo cruel que puede ser la sociedad con errados pretextos sociales con aquellas humildes trabajadoras. La pulga filósofo reflexiona sobre esa doble moral, sobre caballeros “municipales” de “reloj de traba” demandando los servicios de aquellas servidoras de amor para, después, marcarlas “con el sello de indeleble de la prostitución” (61). Esto también lo muestra Jiménez en la siguiente cita:

Y midió el filósofo, con la vara de la imaginación, en dónde estaba la filosofía y en dónde la bondad y sintió por las pulguitas de alma tan buena, tan vejadas. Metiéndose por ganar el sustento con pulgones asquerosos y municipales, ventrudos, de cadena gruesa y reloj de traba. Con la terrible limitación del amor porque se es puta, y con la terrible maldición de las gentes buenas, de estar criando una hija en el mismo molde vital de la madre (60).

Con respecto a los convencionalismos sociales, jamás dejaría Jiménez pasar la oportunidad de poder criticar a una de las instituciones más preciadas para aquella sociedad costarricense en formación. Hablamos pues, de la institución que representaba¹⁰ la familia, amparada, por supuesto, en el “sagrado” sacramento del matrimonio.

El filósofo atribuía muchos de los vicios en la misma rama, al miedo infundido por los padres en las

pulguitas jóvenes a los pulgas machos, por lo menos hasta que no llegara al santo matrimonio. El matrimonio era una legalización eclesiástica, de los actos sensuales en las pulgas, de ahí resultaba una unión, que al tener hijos, se llamaba la familia, la cual en miles de ocasiones era una cosa desastrosa, pero que se sostenía entre las pulgas por algo que llamaban el nombre de los hijos, en tanto pulgas hogareñas, hogares también llamaban esa unión, se tiraban los platos (58).

Notamos que Jiménez no solo hace una explícita crítica a la gran mentira que en la mayoría de las ocasiones representa la familia, sino también a aquella “legalización eclesiástica” de los actos sexuales, es decir, el matrimonio.

No por algo, afirma Alfonso Chase en su artículo, Nuestro Max Jiménez (1994) que: “pocos escritores nacionales, en su proyección universal, lograron definir el alma auténtica de nuestro pueblo como Max Jiménez...” (s.p.).

Esta es la concepción patriarcal de la familia que el discurso nacional oligárquico operaba por aquellos años (nos referimos a los primeros 40 años de la centuria anterior) y que, como parte de la creación de la nueva República Nacional, ratificaba con efectividad y vigor.

Álvaro Quesada Soto (2010), en su libro *Breve historia de la literatura costarricense*, nos especifica con más brío la situación en la que se encontraba la concepción de familia por aquellos años en

10 Y todavía es hoy una de las instituciones más protegidas por el Estado.

que el discurso oligárquico mostraba su apogeo. Asimismo, predominaba el carácter de doble discurso que se pretendía con el ideal de familia, en tanto fortaleciera al orden patriarcal y avivara el respeto a la autoridad.

Se establece de esa manera una homología entre familia oligárquica y nación, que asimila el dominio ejercido por el padre sobre su mujer, sus hijos y su patrimonio, con el dominio político-social ejercido por el patriarcado oligárquico sobre sus mujeres, su pueblo y su nación. El dominio y las relaciones de poder se asocian así a las nociones de propiedad, orden natural, amor y armonía familiares, amenazadas por la anarquía o el libertinaje asociados a la introducción de costumbres exóticas, deletéreas y subversivas.

Ese esquema privilegia una formación social elitista, jerárquica y represiva, que controla desde la vida sexual y las uniones matrimoniales y familiares, hasta las relaciones sociales, económicas y políticas (26).

Seguramente, por estas razones y de forma bastante explícita. Jiménez desacredita el ideal que se tenía y se pretendía infundir por aquellas fechas en relación con el concepto de familia, presentándolo meramente como una gran farsa del discurso oligárquico.

En este sentido, y asumiendo la valiosa información proporcionada por Quesada, se coteja la carga ideológica de la que era partícipe la institución de la familia. Sobre todo en el acto de equipararla con la

Nación, lo que significaba forzarla aún más a entrar en el molde de lo que podríamos llamar la Costa Rica perfecta y feliz.

Así, Jiménez participa, con la ayuda del filósofo sexual, de una sátira que reclama no evadirnos bajo la túnica de los pretextos ideológicos y asumir lo que realmente somos como pueblo, como cultura, así como evitar idealizarnos al extremo de aparentar lo que en realidad no somos para buscarnos en la crítica, reconociendo nuestros errores y aciertos.

Claro está la pulga, tan metida en asuntos de la carne, la pulga filósofo sensual, llegó a desacreditarse, pero era visto como las cosas que se codician por prohibidas. Y hasta recibía consultas, porque como consta, dentro de las pulgas se había complicado muchísimo la sensualidad pulguienta. Una pulga de pensamiento libre le escribió al filósofo que eso de llevar el honor de la cintura para abajo le aburría muchísimo; el filósofo que era llano le contestó que se desaburriera. Pero la pulga, de pensamiento libre, pero tradición más fuerte, siguió con su molestia (59).

En una sociedad tan conservadora como la Costa Rica de aquellos años, no sería difícil imaginar lo que este libro pudo haber provocado en la clase burguesa. De lo engorroso que pudo significar para aquellos intelectuales¹¹ de la época acoger con humor aquel retrato efusivo que buscaba

11 Nos referimos a aquellos intelectuales que formaban parte de la oligarquía cafetalera, que aunque no necesariamente intelectuales, por lo menos eran parte de la clase hegemónica del país.

parodiar y criticar los convencionalismos en los que estaba basada nuestra identidad. “La pulga filósofo no parecía encontrar mucho auditorio pues sus metáforas morales ya iban demasiado lejos, ver lo oculto con simpleza, necesita pulgas de continua contrariedad y rebelión” (56).

Pues bien, se necesita más que pretender tener un “pensamiento libre”. Se debe, también, despojar de toda máscara que dificulte la visibilidad; se debe tener, a la vez, la suficiente valentía para reconocer la farsa. Que no somos los “labriegos sencillos”¹² que menciona nuestro Himno Nacional. Que estamos muy lejos de ser la Suiza centroamericana. Que adjetivos como trabajadores y pacíficos no son nuestros mejores atributos.

No obstante, el fervor del discurso sobre “nuestra identidad nacional”, hizo que ticos y ticas prefirieran creer que la verdadera cultura residía en el Valle Central y que en verdad éramos parte de una blanquitud heredada de Europa y en la armonía de las relaciones de nuestro pueblo, en la fe incuestionable en los cánones religiosos y los juicios morales de los representantes del poder eclesiástico. En fin, Jiménez sabía de antemano que éramos pillaje de valores ajenos, valores acordes con la cultura de Europa (cultura que por cierto se encontraba desintegrada a raíz de las crisis

bélicas) y, que ignorábamos nuestra realidad latinoamericana. Y aseveraba también en unas de sus candelillas que: “Es absurdo buscar en los otros lo que ni siquiera podemos encontrar en nosotros mismos” (Citado por Quesada, 2004:617). Nuestra realidad era demasiado amarga para ser percibida por miopes enamorados de la sofisticación europea, ignorando, así, nuestras voces más auténticas.

Con motivo de lo anterior, Jiménez hizo de su arte plástico, lírico y narrativo, un recordatorio de lo desatinados que estábamos con nuestras raíces. Por eso, Jiménez nos presenta la autonomía con la que la pulga puta y el filósofo sexual se mueven frente a un mundo lleno de dobles morales, que es juez y verdugo a la vez. Una pulga puta libre de los prejuicios sociales y un filósofo sexual que se encuentra confundido con respecto a la moral y la ética, no tienen una verdadera guía moral, porque la misma sociedad contradictoria condena, esconde y reprime, luego busca lo prohibido para conocerlo y experimentarlo e inmediatamente volver a condenar, esconder y reprimir. Es una sociedad donde constantemente se libra la batalla del ser y el parecer, de lo auténtico frente a lo inexacto. Es la oposición entre lo que somos y lo que los otros pretenden que seamos; entre lo que creemos y lo que los demás quieren que creamos.

Jiménez mencionaba en su artículo Libertarse, que los otros desean vernos convertidos en “muñecos” de “utilidad mecánica” (citado por Quesada, 2004:67), porque “la inquietud les molesta”. La pulga puta y el filósofo sexual son personajes, así como la pulga artista y la pulga lírica,

12 Ya en su tercera y última novela *El Jaúl*, Jiménez nos señala que: “La tranquilidad del pueblo es la más completa de las farsas. El templo y las casitas bajo la lluvia, los árboles que albergan el canto triste de los pájaros, las auroras, las noches de estrellas, el romance campesino, el arado, la yunta, el río que se crece, el perro faldero, el mugir de las vacas, la gleba, son simples testigos de que la intriga es la más constante y la más sutil de las dedicaciones del pueblo, que solamente desea ver hundirse al vecino.” (1997 32, 33).

que inquietan, desintegran, invierten, deforman y provocan el caos. Son personajes “que se apartan de la monotonía” (67) y eso en una sociedad como la nuestra es un malestar, una comezón que no termina de importunar. Habrá que seguir el consejo de Jiménez: aumentar la lucha y el trabajo “contra el orden mecánico”.

4. Libertarse

Libertarse es un ensayo de Jiménez donde insiste en esa tendencia que tienen los otros de convertirnos en muñecos mecánicos, ausentes de voluntades propias y absortos en la mala fe. Decía Jiménez (*Candelillas*, citado por Quesada, 2004:600) que: “escribiríamos mejor si no tuviéramos el miedo de que descubran lo que somos.” Y con esto parece declarar la dificultad con la que batallamos día a día para mostrarnos como somos. Asimismo, de cómo el temor hace presa fácil de nuestros más sinceros pensamientos y sentimientos.

No obstante, Jiménez a través de su novela *El domador de pulgas* nos muestra que en el arte de escribir se puede hacer crítica con la sátira, la ironía, mofándose de toda la regla literaria y retando a la sintaxis. Claro está que Jiménez coqueteó con el vanguardismo, permitiéndose con este galanteo experimentar con alas propias las cumbres de lo nuevo. Así, él hizo del arte el medio y el mejor de los instrumentos para comunicarse.

Francisco Amighetti (en la introducción al libro *El domador de pulgas*, 1999) decía que Jiménez escribía como hablaba, “sus libros los hizo con todo su cuerpo y toda su sangre” (8). Por esto, su segunda

novela, *El Domador de Pulgas*, es una contestación a una visión de época. Vapuleó el orden social costarricense al tratar sobre la enajenación que los discursos dominantes opresivos, así como el estado de incertidumbre y falsedad, imponen en los individuos. De ahí su carácter universal, propio de un Jiménez que fue extremadamente viajero. Esto le habilitó para conocer más de cerca las costumbres humanas y evidenciar, de paso, los restos de aquella utopía racionalista.

A continuación veremos cómo mediante la metáfora, pulgas-hombres, Jiménez se sirve para presentarnos un enfoque satírico de la sociedad costarricense y el mundo en general. Una sátira que, como manifiesta Quesada (2004): “ofrece variaciones paródicas acerca de las relaciones entre naturaleza, cultura y civilización o entre libertad, identidad y enajenación” (39).

Por lo tanto, siendo esta novela una metáfora acerca de los pilares sobre los que descansa la civilización occidental, así como de nuestra sociedad costarricense, tomaremos en cuenta los capítulos La colonia agrícola, La pulga que abortó y El rey pulga, donde el escritor da fe de bufonearse de los estereotipos sociales, no solo, los que afectaban a los y las costarricenses de principios del siglo anterior, sino también a la humanidad de aquel entonces.

Hemos mencionado en repetidas ocasiones la importancia de la autenticidad, de ser genuinos y así asumir luego nuestra libertad, pero en un mundo de farsas, incluso la libertad puede ser mentira. Y nadie puede ser libre o pretender afirmarse libre si funciona como títere de una farsa.

No hay institución que se mantenga en pie en la novela *El domador de pulgas*. Jiménez arremete contra todas, pues, estas son engendradoras de estereotipos sociales que contribuyen a crear aires nebulosos que dificultan mirar claramente. Por lo cual, no es de extrañar que la Costa Rica de los primeros cuarenta años de la centuria anterior, mirara con desprecio el trabajo artístico y el mensaje de Jiménez. Así lo confirma Araujo (1999):

Y, ¿cómo no? Si además Jiménez mediante polémicos artículos y textos literarios, les decía a sus compatriotas las cuatro verdades que normalmente a los costarricenses todavía hoy no nos gusta oír: hablaba de la hipocresía de la sociedad, de la falsedad de muchas de nuestras costumbres y de la mentira de nuestras imágenes de identidad: el cuento de que somos una isla en América, y que somos mejores que el resto de Centro América: más blancos, más cultos, en fin... (55).

Ya esa actitud crítica y rebelde hacia el pensamiento del país, y contra todo orden social, se percibe en varios de los capítulos de *El domador de pulgas*, cuyo fin era mostrar su actitud contestataria hacia el falso ideario costarricense.

Nos enfocaremos en concurrir algunos de esos cuadros en que Jiménez advierte de nuestra ilegitimidad como pueblo.

Los capítulos La colonia agrícola y la pulga que abortó, además de ser claras parodias de la supuesta “apacibilidad” del

pueblo, son preámbulos de la última novela de Jiménez, hablamos de *El Jaúl*.

En estos dos capítulos de la novela *El domador de pulgas*, se advierte una clara intención de ridiculizar al extremo todo aquello sobre lo que estaba fundamentado nuestro ideal. Por ejemplo, en La pulga que abortó, Jiménez planteaba una crítica al precepto del catolicismo sobre el papel de la mujer en el proyecto de la familia, que entiende la unión de pareja como fin para la multiplicación de la especie. “Las creencias complicaron la maternidad, debían multiplicarse las familias, así las pulgas hijos tuvieran que morir de hambre” (35). Esto es una clara crítica al concepto que guarda el catolicismo sobre el valor de la maternidad.

Jiménez aprovechó, también, la oportunidad de destemplan la imagen de la mujer sumisa y fiel sobre la que durante el siglo XX se venía insistiendo entre las y los costarricenses como parte de la identidad nacional. Es así como en La colonia agrícola y en La pulga que asesinó, nos narra las siguientes historias pulguientas sobre pulgas-mujeres “dóciles”:

Pero, el problema moral se complicó mucho, el amor trastornó el campo: a una pulga hijo llegaron a decirle que su mamá se había ido con un pulgón sano y fuerte de la colonia, el mismo pulgón que usaba un pañuelo de seda al cuello, lo cual era bastante para que nadie se le resistiera. El hijo pensó: mi mamá no puede ser puta (era gente de pensamiento simple) y se trajo a la mamá... (30)

El zapatero mató a don Juan, desde luego, por la pulga Pascuala. El nunca lo habría matado, menos aún con el martillo de remendar zapatos, sino hubiese sido porque Pascuala le confesó todo su pecado. Ya en las pulgas se estilizaba la sinceridad y pertenecían a un club que se llamaba La Mujer Sincera. Es verdad que muchas de las pulgas tenían amantes, pero era porque algunas de las socias practicaban lo que se llamaba la sinceridad interior, que era ser honradas con los propios deseos (45,46).

No hay ornamentos. Jiménez no embellece ninguna realidad. Disfrutó desgajando la piel del ideario costarricense y de esta proeza descubrió facciones que hieren, que sus coterráneos no querían mirar ni oír. Incomodó incluso con el lenguaje utilizado en la novela palabras como “culo”, “imbécil”, “aborto”, “mierda” y “puta”, significaron para el lector “culto” de aquella época una verdadera profanación a las normas de ética y decoro social.

Por otra parte, desde esta óptica crítica, Jiménez se permite tratar toda clase de asuntos concernientes a la moral cristiana, política y cultural creando así una atmósfera de lo irreverente.

Jiménez, de la mano con la ironía, dedica un jocoso episodio a mostrarnos cómo un rebaño insensato es incapaz de pensar por sí mismo; además, evidencia una crítica satírica hacia los regímenes totalitarios en el mundo; resultado de la mentalidad de rebaño que posee la humanidad.

La masa de pulgas tonta se crearía tiranos y se rebajaría a la absoluta nulidad, a la igualdad, para darle el poder a un solo hombre, tirano que probablemente se llamaría “el amigo del pueblo”.

Cuatro pulgones y pulguillas decretarían las guerras, y las pulgas chivos irían en rebaños a asesinarsse contra otros infelices, cuyo único pecado era hablar un idioma diferente. ¡Ah!, pero los pulgones impulsores de la guerra pasarían a la historia, parte de las masas, tal vez las que se creían letradas, se aprenderían sus vidas y creerían que aquellas pulgas estaban dotadas de poder divino (25).

Al mismo tiempo, Jiménez aprovechó para asomar su visión sobre la guerra, como aquel caos que con su mano incontenible aniquila inocencias, silencia las voces y reprime libertades.

Cuando hacía falta suprimir una pulguita rebelde de esas que no quieren a los tiranos, y que dicen que el progreso es una farsa conseguido en ese caos; a fuerza de sangre de pulguitas inocentes, el líder se encargaba de que alguno de sus propios hombres amaneciera muerto; entonces se culpaba a la pulga rebelde del crimen, y se le mandaba fusilar.”(94)[...]”La pulga líder siempre tenía tiempo de hacer mucho daño, porque mandaba matar pulgas salvajes, de esos que comen frutas silvestres, y que les hacen heridas a los niños en la cara para retirar los malos espíritus, y que

mataban tres hombres para tener una mujer. Un sistema bastante original de tener una mujer (96).

Por otra parte, y bajo este mismo planteo, es importante la crítica que Jiménez empuña a la democracia. Jiménez aseguró en *Diario de Costa Rica* en el año 1934 que: “La elección de nuestros presidentes se efectúa entre el capital, el gobierno de los políticos y la víctima que es el pueblo” (Max Jiménez, citado por Chase, 1973: 52).

Así pues, en el capítulo El rey pulga, Jiménez se mofa, siempre bajo el velo de la ironía y la metáfora, de los distinguidos gobernantes de nuestra Patria, como también del pueblo ovejuno que los elige y se conforma.

El rey pulga

¿Qué hay de nuevo? Me imagino que lo mismo que solamente quieren o que aparentan quererme los que reciben dinero del reinado. (Hace señas a un sirviente para que le sirva whisky, el cual le trae desde luego. El rey agrega:) Mas, más...

Un cortesano Pulga

Majestad voy a seros franco, el pueblo cada vez os quiere menos. Además dicen que vivís borracho.

Los otros dos cortesanos pulgas

¡Dios mío!

El rey pulga

Usted es el hombre honrado (palpada en el hombro), en cuanto a lo

de beber alcohol, no sé por qué me lo critican, yo soy solamente una parte de mi pueblo.

Dad órdenes para que se diga al pueblo que voy a poner otro rey, buscaremos uno del pueblo de ellos mismos, un mendigo, una persona humíldísima. Veremos lo que dicen.

ACTO SEGUNDO

(Han vestido a un campesino de rey, el rey pulga verdadero está con él al lado del trono. Entra un cortesano)

El rey pulga verdadero

¿Qué dice el pueblo encantador de su nuevo gobernante? (Desde luego está borracho el rey)

La pulga cortesana

Están aterrados, dicen que esa pulga no es noble, que sólo lo noble puede dar buenos gobernantes, y que no hay peor pulga que la del mismo palo. Y además ese rey nuevo puritano no se emborracha.

El Rey

(Se ríe mucho, con risa de tirano terrible).

¡Ah!, pues a quien no quieren es al rey, no es a mí, seguiré gobernando, llévense a ese cochino.

(Telón y probablemente muchos aplausos) (101, 102,103).

En este capítulo, Jiménez trata el proceso democrático de nuestro país como un proceso políticamente conservador a favor de la clase privilegiada de la Nación. A mediados del siglo XX (1900-1930), el ochenta por ciento de la población costarricense era analfabeta. Lo que nos dejaba solo un veinte por ciento de coterráneos con índices altos en educación y conocimientos en política.

Esto, y según el manual de *Instrucción Cívica* del año 1898, propuesto por el tres veces presidente de Costa Rica, don Ricardo Jiménez Oreamuno, donde según Juan Rafael Quesada Camacho (referido por Quesada Soto, 1998), en el manifiesto de nuestro expresidente, se hace énfasis en el sufragio universal, permitiendo así a cualquier ciudadano el libre derecho al voto.

Pero antes, nos señala Quesada Soto en *Los Unos y los Otros* (1998), que en aquel tiempo no todos los costarricenses tenían para el ilustre patricio el rango de ciudadanos capaces de ejercer sin limitaciones sus derechos (25).

Ya que, como afirma el historiador, Juan Rafael Quesada, para don Ricardo Jiménez Oreamuno: “*el vulgo, la mayoría de la población, no tiene luces suficientes para discernir cuáles, entre los hombres públicos, son los que mejores garantías dan [...] de manejar bien los intereses del país*” (Juan Rafael Quesada Camacho, citado por Quesada Soto, 1998, 25).

Por lo tanto, cuando la pulga rey da la orden al cortesano “para que se diga al pueblo que voy a poner otro rey, buscaremos uno del pueblo de ellos mismos, un mendigo, una persona humildísima...”, y luego

cuando la pulga cortesana le anuncia al rey pulga que las personas del pueblo “están aterrados” y “dicen que esa pulga no es noble, que sólo lo noble puede dar buenos gobernantes, y que no hay peor pulga que la del mismo palo”, al igual que la voz narrativa, Jiménez no hace otra cosa más que subrayarle a sus coterráneos que ellos mismos forman parte de un circo político, donde los padres de la Patria simplemente los utilizan como medios para legitimar su poder. Nos sugiere Quesada (1998) en su libro *Uno y los otros* que:

En manos de la oligarquía cafetalera se concentra la riqueza, el control político y administrativo del aparato estatal, y las tareas de dirección, organización y distribución del trabajo y sus frutos. Este esfuerzo se legitima mediante un proceso paralelo de unificación ideológica alrededor de un proyecto civilizador, a partir del cual se elabora un concepto de nación que permite identificar el orden oligárquico con la realidad nacional, y las representaciones oligárquicas con el patriotismo (26).

El fragmento anterior habla claramente de la posición en la que se encontraba el pueblo costarricense. Posición de la cual, todavía hoy, Costa Rica no ha sabido escapar. Nuestra educación no contribuye a la creación de verdaderos líderes, sujetos integrales. Día a día nuestra educación concurre a robustecer el “temperamento ovejuno” en las y los costarricenses. Los releva de la tarea del pensar. Entran desde muy jóvenes como manada al degolladero que significan los centros educativos, los cuales imponen un tipo de educación, que

a grandes rasgos, solo beneficia los intereses políticos. Y, según Jiménez (citado por Quesada, 2004) en una de sus candelillas: “nada es tan trágico como una persona que educando impone su educación propia. Lo que se consigue son niños que nacen castrados” (669). Si una parte de nuestros coterráneos no está, como tampoco lo estaba en aquellos primeros años del siglo anterior, en la capacidad de discernir entre un hombre integral y honesto, de uno que solo busca beneficiarse de la política, es, a causa de la falta de herramientas educativas que promuevan la criticidad en nuestros y nuestras estudiantes.

Max Jiménez (citado por Quesada, 2004) afirmó por aquellos años, en una de sus candelillas, que es: “mejor la tiranía que una falsa libertad” (644). No se equivocaba el escritor costarricense, todavía hoy se habla de democracia como aquella que se instaure cada cuatro años. La democracia en este pequeño país versa sobre dos viejos contrincantes, esto es, dos partidos políticos que compiten entre ellos como una escasa minoría que se reparte el poder.

La libertad, así como las oportunidades, son ambas simples palabras que nuestros representantes utilizan con mucho entusiasmo en la propaganda política, pero están muy lejos de la praxis social. Muestra de esto es el caso de la comunidad homosexual. Nuestro país es presa de un discurso religioso tergiversado¹³ por

detener los derechos esenciales dentro de las uniones civiles de personas del mismo género. Mismo discurso que también se utiliza para detener la fecundación *in vitro*, la eutanasia y el aborto. Con respecto a las oportunidades, está de más decir que no todo niño y niña y adolescentes tienen la oportunidad de acceder a una verdadera y excelente educación. Si hablamos de salud, topan con mejor suerte aquellas personas que acuden a la medicina privada o cuentan con los medios para comprar lo último en medicinas. Con democracias así: “mejor la tiranía que una falsa libertad.”

Para Jiménez, la democracia, es gregarismo puro. No incita a perseguir ideas propias. En cambio, el pueblo dócilmente persigue las opiniones ajenas. Esto último no es gratuito. El mismo Jiménez viviendo “bajo el amparo de una democracia”, vio cómo su obra artística era censurada, porque quizá algunos la consideraban soez. El escritor costarricense Alfonso Chase (1973:110) comparte y da fe de lo anterior cuando menciona lo sucedido con la primera novela de Jiménez, *Unos Fantoques*, que ocasionó un fuerte escándalo dentro de la burguesía costarricense y llevó al autor a retirar la obra de las estanterías del país.

Además, Yolanda Oreamuno (1964) en su ensayo *Max Jiménez y los que están*, mencionó que en una ocasión los estudiantes de ingeniería de la Universidad de Costa Rica, intentaron destruir las estatuas que Jiménez confirió a ese centro de cultura.

De sus esculturas y su contacto con el público costarricense queda el desagradable incidente que protagonizó su Maternidad al ser exhibida

13 Un caso es la reciente entrevista que la periodista Pilar Cisneros de Telenoticias le realizó al diputado don Justo Orozco, Presidente de la Comisión de los Derechos Humanos, el día 7 de junio de 2012, donde Orozco afirmó, bajo sus creencias religiosas: “que las preferencias homosexuales van en contra de la naturaleza, de la creación. ¿Acaso ellos pueden reproducirse?”

en la Universidad de Costa Rica y el agravio que sufrió de los mismos estudiantes, al burlarse estos y colocarle objetos inapropiados para manifestar su incapacidad, o tal vez su impotencia en reconocer el esfuerzo creador de Max Jiménez (50).

Finalmente, el texto deja la incertidumbre de un mundo que a falta de conocimiento no tiene claro cuál es su papel y deber como sujetos existentes, producto de discursos enajenantes que excluían la multiplicidad de sujetos y voces cohibidas (negros, indígenas, mujeres, jóvenes y niños) que habitaban, y habitan, la Nación. La identidad particular se somete ideológicamente a una identidad homogénea.

Si alguien es diferente por distintas razones, ya sea por su orientación sexual, por el color de su piel, por su credo, entre otras justificaciones, es acusado, o acusada, de romper con el orden establecido. Se trata de minimizar a aquella persona que es distinta, de modo que, tarde o temprano, aquella renuncia a su particularidad y, poco a poco, se va sometiendo al discurso de la homogeneidad.

Esta tendencia que insiste en una unidad, en callar la existencia del “otro”, hasta lograr que se convierta en “nosotros”, es herencia de aquel discurso nacional oligárquico enajenante. Esta unidad imaginaria no pretende otra cosa que reprimir la existencia de los otros sujetos y aquellas voces múltiples. Como afirma Quesada (1998) en su libro *Uno y los otros: Nación y enajenación* se confunden en este esfuerzo por elaborar un modelo metonímico del ser nacional que permita a todos

los habitantes del territorio costarricense, pertenecientes a regiones geográficas relativamente aisladas, con formaciones étnicas, sociales y culturales heterogéneas, imaginarse como una unidad homogénea como un sujeto unitario desde cuyo centro se expresa una identidad común... (18).

4.1. Consideraciones finales

El domador de pulgas del escritor costarricense Max Jiménez es una novela que invita al lector o a la lectora a participar de una crítica. Es novela que instiga a replantear lo dicho sobre el ser costarricense; exhorta a mirar más allá de lo dicho y establecido. Es una novela que reclama la autenticidad de los individuos y sugiere despojarnos de prejuicios y de ideales ajenos a nuestra identidad latinoamericana.

Al mismo tiempo, se reconoce en la novela *El domador de pulgas*, una insistencia por parte de Jiménez de hurgar y encontramos en la soledad. Es decir, solo a partir de esta es cuando mejor nos escuchamos y nos hallamos. Una gran parte de sus candelillas (aforismos que nunca publicó en vida y que contienen una fuerte crítica a la sociedad de su época, así, como contenido filosófico) hablan de la satisfacción que produce la soledad cuando se trata de cavilar ya sea sobre nuestro ser u otras consideraciones. Él mismo aseveraba que: “cuesta mucho encontrarse en la soledad, pero es una gran victoria” (Citado por Quesada, 2004: 589). Por lo cual, muchos de los personajes pulguientos (como por ejemplo la pulga artista, el filósofo sexual, la pulga lírica, incluso el mismo domador) instan a vivir nuestros más íntimos pensamientos y respuestas en la compañía de la soledad.

Hay que estimular el pensamiento, cuando todas aquellas contestaciones no sean suficientes. De ahí que en el capítulo que trata del amor de las pulgas, Jiménez plantea la necesidad de la palabra y la entrega al pensamiento. Para ello propone un diálogo, como los que escribía el filósofo griego Platón para abordar múltiples temas en su ya famosa obra homónima, *Diálogos*, con el fin, no de parodiar el idealismo platónico ¹⁴ya que no sentimos que sea la intención del autor, sino más bien exaltar lo que el mismo Jiménez llama: “La conversación pensada”, siendo esta lo que más nos aleja de los animales.

En este capítulo, dicha glorificación versa sobre la importancia de la construcción del pensamiento a partir de la conversación inteligente. Diríamos pues, de la dialéctica, entendiendo por esta, el debate de tesis o ideas antagónicas; solas así se va construyendo un fino pensamiento a partir de la correlación de ideas. Aunque, también, Jiménez reconoce que en las conversaciones humanas, nada está garantizado: “el decir de algunas pulgas semejaba aullidos, o el verde cacareo de las loras” (49).

Este señalamiento adquiere mayor significado si comprendemos que en cuestiones de pensar pareciera que hay sujetos (y a propósito del estado gregario del cual nos hace partícipe esta democracia) que consideran tediosa la tarea del cogitar, y les es

más cómodo repetir ideas que concebirlas a base de un esfuerzo propio. Por el contrario, el capítulo que trata sobre el amor en las pulgas expresa, con entusiasmo, la importancia de “mover neuronas” con el único fin de enriquecer el ser. Así lo confirma el texto en estudio:

Y las pulgas discutían sin manifestaciones, porque creían en lo simple, no en los efectos, y la contradicción no perturbaba, sino que suavemente se confirmaban en las propias ideas, porque las pulgas buscaban la convergencia de las ideas, empezando aparte, ir hacia el punto. La conversación en la pulga siempre se supo era una fuerza, algo así como el vino, la música, el pensamiento (50).

Está claro, en este párrafo que Jiménez consideró participar de ideas como una de las herramientas para evitar ser presa de la simpleza. Los antagonismos fueron para este escritor motivos sinceros para la aproximación de los individuos; así, afirmó este: “todas nuestras actividades, aun las más opuestas, deberían reunirse en una finalidad para que no se pierdan” (Citado por Quesada 2004: 627). Esto es, concurrir con los otros en el diario pensar y conversar. Esta convocatoria, por parte de Jiménez, responde en gran medida, a una invitación a sus conciudadanos a que dejaran de lado el temperamento ovejuno. Y que emprendieran la búsqueda por sus propias respuestas, en lugar de esperar las de los demás. No obstante, hay un tipo de conversación a la que Max Jiménez manifiesta una cierta predilección: la soledad.

14 No concordamos con Mía Gallegos, cuando afirma en su artículo *Un árbol llamado Max* (páginas 41 y 42) que el capítulo que trata del amor de las pulgas sea una sátira al idealismo platónico. La poetisa costarricense asevera que es una parodia a los intelectuales que creían ostentar el conocimiento y la verdad. Haciendo una relectura de este capítulo, evidenciamos una exclamación al pensar y hablar con inteligencia. Y sobre todo, la contumacia, por buscarnos siempre en la soledad.

Ya su pulga artista degustaba de semejante compañía. La pulga lírica crea en medio de la soledad, un hermoso poema. Dos personajes tan personales para nuestro escritor costarricense en los que él plasma parte de su pensamiento anacoreta.

En el desarrollo del capítulo que trata del amor entre las pulgas, se presenta un diálogo que versa sobre el amor. Naturalmente, estamos frente a una mimesis de la estructura que componían los ya famosos escritos del filósofo Platón. En esta ocasión (nos referimos al capítulo ya mencionado) un grupo de pulgas va apuntando lo que ellas consideran que es el amor¹⁵. Incluso las pulgas se dejan llevar por los temas y llegan al extremo de sentirse como en un banquete griego. Y transforman su entorno porque “las pulgas creían en el aspecto de las cosas, porque cultivaban la pintura, y hasta habían llegado a la deformación exterior para la formación interior, y se vestían de acuerdo con las conversaciones. Aquel día se vistieron de túnica y coturno” (51).

Pero volviendo al tema de la soledad, esta se proyecta como lema en la afluencia de ideas opuestas, a partir de las charlas que mantenemos en compañía de amigas, amigos, hermanos, hijos, padres o maestros. Incluso, aun necesitamos de la inexpresiva soledad, para adquirir nuestros mejores pensamientos y, en última instancia, nuestras más peculiares resoluciones. Solo en ella se logra “*estimular nuestras facultades*” decía Jiménez (Citado por Quesada, 2004: 684). La soledad hace aflorar

nuestros monólogos internos, y nos acercan más, con nuestro propio pensar y ser.

Quizá, esta conciencia de sensibilidad creadora a través de la soledad, se debe en parte a la indiferencia de la que fue objeto su obra artística y su persona.

El alto de una pulga que estaba sola, es un capítulo donde Jiménez continúa el tema de la introspección. Bajo este título, Jiménez nos presenta el instante, el breve lapso reflexivo de una pulga que estaba sola y alude a esa cotidianidad que nos atrapa y que se vuelve pesada. A las largas horas de espera llenas de incertidumbre, se añade el pensamiento sobre la indigencia de esperanza, el recuerdo por lo anteriormente vivido, por los amores lejanos y por el “*inciertísimo mañana*”¹⁶.

Como el que va en una jornada y se detiene; quiere poner el faro abajo, y el impulso que fuerza a seguir una marcha de la cual no tenemos culpa ni conciencia.

Como la fiera que va por las veredas, de trote rítmico forzado, que en un instante levanta la cabeza, olfatea y parece cobrar conciencia de sí misma.

Como los barcos que rechinan y crujen, dentro de su misma marcha, parecen revelarse contra esa maldición de seguir adelante.

Como el sol que se nos va y deja un ocaso, como el pájaro seguro de que la rama es solo un alivio

15 Jiménez toma prestado el tema del amor del famoso Banquete de Platón, a fin de, recordarnos la pluralidad de realidades, así como las mil verdades a las que constantemente y a diario concurrimos.

16 Naturalmente esta frase hace alusión al tiempo de guerras que azotaba al siglo XX. Y, que producían zozobra en las personas ante el futuro de la humanidad.

momentáneo; como el yo que se detiene en busca de consuelo; como los trenes que buscan desesperadamente las estaciones.

La forzosa conciencia de una marcha, en la cual vamos dejando, en lanzas y espinas invisibles, la energía para el inciertísimo mañana...” “...Y la vista se tiende, sondea, espera algo, que de llegar ya viene terminándose; así como todo lo que hemos pensado, como el acopio de las sensaciones; como ese cuerpo que con ser nada, ha sido todo, asilo de una vida, de una conciencia, y marcador terrible de la llegada de otros (77,78).

Es muy interesante notar que la ilustración que Jiménez hace acompañar a este capítulo (el alto de una pulga que estaba sola) sea su propia versión de la famosa obra de Edvard Munch, *El grito*. Al igual que el pintor noruego, Jiménez, alude en la ilustración a la desesperación, el desánimo y el temor de un mundo que cambia a un ritmo inalcanzable y titubeante.

Así pues, lo escrito hasta aquí sobre la novela *El domador de pulgas* de Max Jiménez, no es más que un esfuerzo por preservar y conmemorar al escritor, al artista, al hombre y su legado. Más allá de ser una obra literaria, *El domador de pulgas* es y será siempre un escrito vigente y auténtico por la fuerza sincera de sus palabras, y porque aquellos pequeños y pulguientos personajes nos recuerdan lo imperfectos que somos como humanos; porque el relato fue escrito por un hombre convencido de que la humanidad muestra incapacidad de mirarse

a sí misma. Su obra, y no solo la literaria, sería siempre un recordatorio de los falsos valores a los que nos hemos consagrado. *El domador de pulgas* es una novela que busca suscitar en el lector y la lectora (a partir de esos cuadros de historias pulguientas) que nuestra realidad no es ajena a nosotros, no es algo que se mira desde afuera, no es una representación vacía; todo lo contrario, la novela busca suscitar en una sociedad como la nuestra, tan llena de prejuicios y condicionada a respuestas autómatas, que es preciso ejercer de actores más que como meros espectadores. Explorar nuestra existencia, quitarnos el vendaje, mirar nuestros errores, entender que vivir nuestra libertad es más que elegir entre un helado de vainilla y uno de chocolate. Elegir es asumir. Entender que otros no pueden pensar por nosotros, nosotras la libertad es dudar, es preguntar, es voluntad de elegir, es transgredir, es responder. Como afirma Trejos en su ensayo *Exploradores de la existencia. Max Jiménez y su “Domador de pulgas”* (2006), esta es novela violenta porque “transgrede las normas de la humanidad que se cree ama del universo, que utiliza su legislación como una justificación, como venda para normalizar situaciones perversas y no ver sus errores” [s. p.]. De ahí su legitimidad en pleno siglo XXI.

Conclusiones generales

Afirmamos que el pensamiento filosófico no corresponde a una clase específica de ser humano, ya que todo individuo es, en cierto modo, un filósofo capaz de ser intérprete de su mundo y de su propia vida. Es decir, el pensamiento filosófico va más allá de una comprensión teórica y sistemática de ideas, pues abarca múltiples ámbitos

del conocimiento y puede ser expresado de diferentes formas.

De esta manera, la concepción de filosofía de Max Jiménez responde a una visión crítica que es posible identificar en la obra *El domador de pulgas*. En ella, es posible realizar una lectura filosófica, no obstante que la obra responde al género novela, es decir se la puede leer filosóficamente, sin ser estrictamente un ensayo filosófico. Jiménez encuentra en el arte una epistemología para comprender e interpretar la realidad.

Jiménez, con su temperamento rebelde, atrevido y apasionado logró adentrarse en la filosofía buscando una interpretación personal del mundo y de la vida, como hombre de letras que se caracterizó por su pensamiento beligerante y crítico de la “Suiza centroamericana”

En la obra literaria, *El domador de pulgas*, se aborda una crítica a las conductas humanas y se evidencia una filosofía existencialista que se aleja de los sistemas lógicos-rationales, planteando a su vez una lectura filosófica que reflexiona sobre lo humano al juzgar críticamente la realidad en que uno está inmerso. Es decir, la filosofía en Jiménez es una constante indagación que nace en el ser humano en procura de responder a los más grandes cuestionamientos que emanan de él mismo.

Con respecto a la educación, Jiménez manifestó su disconformidad acusándola de convertirse en algo mecánico, que en vez de procurar la crítica y la libertad del ser humano, más bien busca fortalecer el “temperamento ovejuno” en las y los costarricenses, mediante el imaginario social. De

ahí la necesidad de incorporar una pedagogía que contenga un sustento filosófico que logre responder a los desafíos de la época.

Es clara la insistencia del pensador por desmitificar nuestra estructura social y cultural, lo cual le valió el desprecio de sus coterráneos, quienes nunca supieron verse en sus críticas. Es incluso contradictorio conocer que si bien en nuestro país Jiménez fue criticado por los otros intelectuales de la época, fue ampliamente reconocido en el extranjero.

Es significativa, en este sentido, la inquietud planteada por la escritora costarricense Yolanda Oreamuno, otra rebelde e incomprendida intelectual nacional, quién señalaba el desconocimiento y el descrédito de las esferas costarricenses por la obra de Max Jiménez. Ciertamente, el pensador resultaba una figura desconcertante para la sociedad de la época, pero para los conocedores de su obra resulta claro que aún continúa cobrándosele caro sus críticas; a la fecha, no hay un premio con su nombre que conceda honor al trabajo de otros artistas y se estudia muy poco su pensamiento.

En nuestras escuelas se ha dejado de lado el análisis de sus obras narrativas. Es decir, Jiménez continúa resultando incómodo a la cultura oficial. De ahí nuestra insistencia para que su obra sea retomada y para hacer conciencia de la crítica de este pensador. Esto lo consideramos importante en particular para estas dormidas generaciones.

Milan Kundera¹⁷, en su obra *El arte de la novela* (1994) expresa que: “los artistas

¹⁷ Es un escritor de origen checo. Entre sus novelas más importantes se encuentran: *La Insoportable levedad del ser*, *La broma* y *La vida está en otra parte*.

vanguardistas crearon obras, cierto es, realmente valientes, difíciles, provocadoras, abucheadas, pero las crearon con la certeza de que ‘el espíritu del tiempo’ estaba con ellos y que, mañana les daría la razón. (30)” Quienes nos hemos adentrado en el estudio de la obra narrativa y plástica de Max Jiménez, estamos conscientes de la labor provocadora de este pensador. Pero aquellos que han preferido seguir ignorándola, como se hizo a mediados del siglo XX, desconocen el mensaje que guarda: presentar nuestro pasado sin ornamentos, sin máscaras para mostrar de manera sencilla quiénes somos realmente. Quienes hemos tenido la audacia de adentrarnos en su obra sabemos mejor que nunca que el tiempo le dio la razón.

Coincidimos con el aporte crítico de Virginia Trejos Montero (2006) y su idea de que *El domador de pulgas* es una exploración de la existencia humana, la cual guarda un paralelismo con lo expuesto por Milan Kundera. Jiménez no solo nos narra una historia sobre un domador y sus pulgas, sino que se trata a grandes rasgos de una experiencia humana que se hizo novela.

Reconocemos aquí la gran labor que ha venido realizando Alfonso Chase para mantener vigente la obra de Max Jiménez y motivar a que se continúe estudiándola.

Asimismo, las dos compilaciones que realizó Álvaro Quesada Soto sobre la obra literaria de Max Jiménez, como también, la compilación *Max Jiménez: aproximaciones críticas*, que reúne una serie de ensayos de distintos escritores costarricenses, evocan el legado artístico de nuestro artista. Alabamos, igualmente, el trabajo de Ana Mercedes

González. Kreysa, Bernal Herrera, Carlos F. Monge, Virginia Trejos Montero, Carmen Naranjo, Mía Gallegos, Grethel Ramírez Villalobos, Gabriel Baltodano, Patricia Araujo, Ernesto Castegnaro, Flora Ovares, Margarita Rojas, Ivonne Robles Mohs y otras personas académicas estudiosas que han dedicado ensayos con el único objetivo de preservar el legado y mensaje de Max Jiménez.

No pretendemos que el nombre de Max Jiménez designe alguna avenida, plaza o biblioteca ni que se le erija una escultura que sirva de adorno en algún parque o institución pública del país. De todas formas, este tipo de reconocimiento termina teniendo un efecto vacío, de memoria muerta, en el colectivo de una nación que no reconoce a sus grandes artistas.

Nuestra cometido es diferente. Queremos honrar con palabras y hechos al hombre que a mediados del siglo anterior retó a la opinión pública. Al ser humano que manifestó su desacuerdo en diferentes formas artísticas, que desafió las artes mismas imprimiéndoles su estilo. Se le debe recordar en su pensamiento de carácter filosófico, examinar sus trabajos narrativos, apreciar que estos se prestan para discutir en una clase de filosofía. Comúnmente en nuestras aulas de filosofía, se tiene la idea—por parte de algunos docentes— de que esta es, solo y estrictamente, aquello escrito bajo sus parámetros. Nuestra investigación apunta y comprueba nuestra insistencia de la necesidad de extender esta visión de las fuentes para el estudio de la filosofía.

Bibliografía

Obras de Max Jiménez

- Jiménez, M. (1978). *Candelillas*. San José: Editorial Costa Rica.
- Jiménez, M. (1999). *El domador de pulgas*. San José: Editorial Costa Rica.
- Jiménez, M. (1997). *El jaúl*. San José: Editorial Costa Rica.
- Jiménez, M. (1900). *Sonaja*. S. ed.

Obras y ensayos sobre Max Jiménez

- Araujo, P. Max Jiménez: retrato de un rebelde. *Repertorio Americano*. Nueva Época, N° 7, enero-junio de 1999.
- Castagnaró, M. (1976). Max Jiménez Huete. *La Nación*, Suplemento Áncora, 3 de setiembre. San José.
- Chase, A. (1982). Los campesinos en Max Jiménez. *La República*, 18 de julio, p. 7. San José.
- Chase, A. (1994). Nuestro Max Jiménez. *La Nación* Suplemento Áncora, 29 de mayo.
- Chase, A. (1973). *Max Jiménez. Presentado por Alfonso Chase*. San José: Ministerio de Cultura Juventud y Deportes.
- Flores, J. C. (1986). Lo trunco en Max Jiménez. *La Nación*, 7 de febrero, p.2B. San José.
- Gallegos, M. (2008). Un árbol llamado Max. *Revista Nacional de Cultura*, N° 56, p.37-43.
- Fernández, V. H.. (1976) Max Jiménez visto por Yolanda Oreamuno. *La Nación*, 21 de diciembre, p. 2 B. San José.
- La Nación*. Recordando a Max Jiménez. 28 de mayo de 1987, p. 10. San José.
- Loaiza, N. (1974). Max Jiménez. *La Nación*, 24 de marzo.

- Macaya Lahmann, E. (1974). Surrealismo y romanticismo en la poesía de Max Jiménez. *La República* 10 de marzo. San José.
- Naranjo, C. (1974). Obra de Max Jiménez. *La Nación*, 24 de marzo, pág. 15. San José.
- Oreamuno, Y. (1964). Max Jiménez y los que están. *Pórtico*, Revista de la Editorial Costa Rica, enero-abril.
- Quesada, Á. (1999). *Max Jiménez. Aproximaciones críticas*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Quesada, Á. (2004). *Max Jiménez: obra literaria*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica (Colección Identidad Cultural).
- Ramírez, G.(2005). *La ironía y la poética de Max Jiménez: vanguardismo literario en Unos Fantoques*. Tesis de licenciatura en literatura y lingüística con énfasis en español. Universidad Nacional de Costa Rica.
- Ramírez, G. (2006). Max Jiménez: un retrato del artista moderno. *Revista Comunicación*, Vol.15, N° 1 (Enero-julio), 63-69.
- Robles, I. (1987). Max Jiménez y su ciclo lírico. *La Nación*, 16 de agosto, pág. 2-D.
- Trejos Montero, V. (2006). Los exploradores de la existencia. Max Jiménez Huete y su Domador de Pulgas. *Revista Tópicos del Humanismo*. Heredia, Universidad Nacional, Escuela de Filosofía.

Bibliografía consultada

- Abbagnano, N. (1962). *Introducción al existencialismo*. Trad. José Gaos.

- Mexico: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Bonilla, A. (1967). *Historia de la literatura costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.
- Botey, A. M. (2005). *Costa Rica entre guerras: 1914-1940*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Brenes Mesén, R. (1921). *El misticismo como instrumento de investigación de la verdad*. San José: J. García Monge.
- Camus, A. (1980). *El mito de Sísifo*. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Angel Porrúa.
- Durán, J. (2003). *Senderos de identidad: diez ensayos sobre literatura costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.
- Ferrater Mora, J. (1975). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Franco, J. (1985). *La cultura moderna en América Latina*. Mexico: Grijalbo.
- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- Láscaris, C. (1975). *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Martínez, E. (1967). *En torno a Kafka y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Monge, C. F. (2005). *El vanguardismo literario en Costa Rica*. Heredia: Editorial Universidad Nacional (EUNA).
- Mora, A. (1993). *Historia del pensamiento costarricense*. San José: EUNED.
- Quesada, Á. (2008). *Breve historia de la literatura costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.
- Rojas, M. y Ovarés, F. (1995). *100 años de literatura costarricense*. San José: Ediciones FARBEN.
- Sartre, J. P. (1997). *El existencialismo es un humanismo*. San José: Editorial Guayacán.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Vincenzi, M. (1938). *El hombre máquina*. San José: Imprenta Lehmann.

Francisco Zúñiga Díaz o la imagen en los talleres de literatura

Hiram Castro Carvajal
Colegio Seminario
San José, Costa Rica



Al maestro, al amigo, al Escritor...
porque Chico, la verdad sea dicha,
nunca te fuiste. Aún estás
aquí, con nosotros. Gracias.

Resumen

A partir de la imagen lezamiana- de José Lezama Lima (Cuba)-, el autor aborda la obra poética del escritor costarricense Francisco Zúñiga Díaz, quien promovió la creación poética entre los jóvenes por medio de sus talleres literarios en San José, Costa Rica.

Palabras clave: Francisco Zúñiga Díaz, literatura costarricense, talleres literarios, soneto

Abstract

From the idea of “Lezamian image”- José Lezama Lima (Cuba)-, the author analyzes the poetic work of Francisco Zúñiga Díaz, a Costa Rican contemporary writer who promoted poetic creation among young people through his literary ateliers in San José, Costa Rica.

Keywords: Franciso Zúñiga Díaz, Costa Rican literature, literary ateliers, sonet

La imagen lezamiana o la búsqueda de la metáfora

A través de múltiples ensayos, muchos de ellos recogidos en *Ensayos en la Habana*, el poeta cubano José Lezama Lima se refiere al concepto tradicional de metáfora con el sugestivo y sugerente nombre de “Imagen”. En dicho volumen, Lezama no relaciona el concepto poético tan directamente con los griegos, quienes explotaron al máximo sus posibilidades entre las culturas antiguas, sino con los textos del egipcio *Libro de los muertos*. Además, vincula la presencia de la metáfora, o imagen, en la poesía griega, no como un rasgo distintivo de los líricos o épicos helénicos, sino como un acto de responsabilidad absoluta de sus iniciáticos, a través de los ritos órficos. No puede olvidarse que Apolo estaba relacionado tanto con la lira y las musas como con los oráculos, especialmente el de Delfos, y su particular mito de la serpiente.

Lezama explica que la famosa comparación de un objeto, mediante el nombramiento de otro, no es comparable sino con el acto religioso de ocultar el origen del mito. Recordemos que la manifestación de lo divino en la práctica religiosa recibe el nombre de “misterio”. Dicho mecanismo lo explica a cabalidad en “La sierpe de don Luis de Góngora”, uno de los ensayos capitales y más profundos en el referido volumen. El análisis de las metáforas del poema culterano, tanto en la *Fábula de Polifemo y Galatea*, como en su *Soledad primera* ponen de manifiesto el uso de la metáfora como recurso para nombrar un concepto que debe ser encontrado por el lector, como si la idea fuese un objeto

sagrado, y comprender su relación con él a partir de la palabra, una *epifanía*.

Pero Lezama se solazaba no en el mecanismo de ocultamiento, cansino y repetitivo en la mayoría de poetas culteranos – imitadores, más que seguidores, de Góngora – sino en el uso imaginativo de las palabras usadas para ocultar el concepto. Es decir, Lezama hallaba belleza y placer no en las palabras usadas para ocultar, sino en la imaginación que se requería para relacionar el concepto por transmitir con las palabras empleadas. Para Lezama, la magia estaba no en describir el “caracol” como una “joroba de marfil”, sino en los múltiples significados que tendría, para los lectores diversos de un poema, la expresión “joroba de marfil”.

De sobra conocido resulta el ejemplo del árbol en Saussure. Si colocamos la palabra “árbol” en un pizarrón, cada alumno se imaginará un árbol diferente, según su propio bagaje y experiencia. Serán muy diferentes, pero al final, seguirán siendo árboles. Para Lezama, la *imagen* tiene la riqueza del ejercicio del árbol, pero múltiples lectores imaginarían cosas que, talvez, no se relacionen con un árbol. La idea de la *interpretación personal* en la literatura estaría muy presente, según la noción de imagen de Lezama, tan distante de la arquetípica metáfora del rigor académico. Pero bueno, por alguna buena razón, los poetas escriben y los académicos analizan, aunque a veces hay quienes cruzan tales linderos.

Por eso, resulta sumamente interesante que hablemos de cursos de literatura. Deberíamos hablar de cursos sobre la historia e interpretación de la literatura, pues los

cursos de literatura deberían enseñarnos a escribir, a hacer y producir literatura, cosa que no sucede con frecuencia en los salones de clase. Para que eso fuese posible, los autores, poetas, narradores, dramaturgos y ensayistas deberían ser quienes impartan dichos cursos. *Horror vacui*: Hay escritores que sí dan clases, pero lo hacen con un sentido totalmente académico.

Es aquí donde aparecen los llamados talleres de literatura, llamados así en referencia a las asociaciones gremiales de la Edad Media. Hay quienes ven, incluso, su misma estructura y distribución de poder: el maestro, los hermanos y los aprendices. Otros, menos fastuosos y conspicuos, solo se atreven a dar breves seminarios y capacitaciones sobre algunos recursos estilísticos puntuales.

Sin embargo, la mecánica de los talleres en Costa Rica ha experimentado un auge en los últimos treinta años. Hasta resulta gracioso descubrir grupos que utilizan otra designación, porque la de taller de literatura les resulta vergonzosa y denigrante. Esto se debe a la noción de taller como trabajo y reparación de manufactura.

Lo que sí llama poderosamente la atención sobre los talleres literarios en Costa Rica, es su fidelidad a un modelo metafórico o de imagen. Los talleres nacionales se definen, básicamente, a partir de la visión estética que se tenga sobre el quehacer poético, sobre la construcción del texto poético, y sobre el uso de su recurso más importante: la metáfora. Normalmente, la figura del maestro o mentor pasa a segundo plano, y se la evoca, casi siempre, solo porque resulta conocida la postura ideológica y creativa de dicho agente creador.

Uno de los grupos más importantes de nuestra producción poética se definió a partir de la creación de poesía trascendental, y elaboró todo un manifiesto para justificar su opinión sobre lo que la poesía y la metáfora debían ser. Nos referimos, claramente, al llamado Grupo de poetas trascendentalistas. A este grupo es al que le debemos la estructuración de la primera gran noción colectiva de literatura desde la Generación del Olimpo.

Dicho esfuerzo quedó reunido en el volumen titulado *Manifiesto trascendentalista*. Como todo manifiesto de vanguardia, evocando al surrealismo, a Tzara y Dadá, el *Manifiesto* es un texto poco congruente, y bastante contradictorio en algunos segmentos. Pero, a la vez, significa un esfuerzo de honestidad intelectual por encontrar un rumbo para el quehacer poético, o lo que se considera que debería ser ese quehacer en el país.

Durante años, los poetas costarricenses, jóvenes y consolidados han declarado seguir o apartarse, total o parcialmente, de las posturas del *Manifiesto*. Pero, sin lugar a dudas, cumplió con su objetivo de ser un norte, o al menos, un punto de partida. Sin embargo, no deja de resultar curioso que, desde que apareció el *Manifiesto*, la gran mayoría de talleres literarios del país se definen a partir del concepto particular de *metáfora* que cada agrupación utilice. Todos los grupos literarios nacionales, llámense o no talleres, se identifican a partir del uso de tal o cual noción de metáfora. Las variantes abundan en cuanto a tema, vocabulario, uso social, etc.

Los poetas que han publicado en Costa Rica, desde la aparición del *Manifiesto*, siempre se

refieren al uso particular de sus metáforas, su contenido, su mensaje social o la ausencia de él. Esto puede entenderse debido a la influencia dominante y absoluta de la lectura nerudiana entre nuestros poetas.

La veneración de la palabra *metáfora*, en nuestra poesía, no puede explicarse si no es a través de la sublimación de la poesía de Pablo Neruda en sus trabajos. La metáfora nerudiana recorre nuestra poesía, reforzada por la difusión y el empuje dado por el maestro Isaac Felipe Azofeifa. El mismo *Manifiesto Trascendentalista* respira los incienso eclesiásticos de la metáfora nerudiana en sus páginas.

Interesante juicio ofrece, al respecto, Adolfo Herrera García, a propósito del primer libro de Zúñiga, *Trillos y nubes* (1965): “Revela un espíritu tan delicado como un poeta de verdad, llegando a veces hasta conquistarle la calidad poemática a varios de sus cuentos.”

Resulta refrescante encontrar en un autor costarricense el gusto por la imagen lezamiiana. Sorprendente, además, resulta descubrir que dicho autor, además de poeta, es un narrador. Y lo realmente fascinante en todo esto: dicho escritor dirige un taller de literatura, y en el lugar menos pensado.



Francisco Zúñiga. Caricatura de Hugo Díaz.

¿Quién fue *Chico Zúñiga*?

“Desde ahora en adelante seguirá siendo usted mi maestro preferido.”

José Alberto Arenas

El escritor Francisco Zúñiga Díaz nació en la ciudad de Esparza, provincia de Puntarenas, el 12 de julio de 1931.

Sus carreras literaria y profesional van de la mano al viajar a San José. Tras su contratación en el Instituto Nacional de Seguros en 1955, es uno de los fundadores de la Unión de Personal de dicha institución, UPINS. Tres años más tarde, con la conveniencia de horarios, ingresa en la Universidad de Costa Rica (UCR), donde se graduará como contador. Estos años de consolidación laboral y académica le abren las puertas para un futuro más provechoso. Publica su primer libro, el volumen de cuentos *Trillos y nubes*, en 1965.

El año 1965 resulta uno de los más fructíferos. En primera instancia, es designado vicepresidente de UPINS, a la par de Vocal y Comisionado Responsable del Círculo de Poetas Costarricenses. Y, mientras Isaac Felipe Azofeifa contribuye con el enriquecimiento cultural del país trayendo libros de la vanguardia sudamericana a nuestro país, Zúñiga Díaz establece un convenio con el Instituto Chileno de Literatura, para enviar libros costarricenses al país andino. Tal iniciativa conlleva, como un beneficio personal posterior, publicar su segundo libro de cuentos, *La mala cosecha*, en Santiago de Chile, dos años más tarde.

Al año siguiente, el 23 de febrero de 1968, se casa en la catedral de San José con Elsa María Juana Francisca Sáenz Ferreto, hija

de Carlos Luis Sáenz y Adela Ferreto. Asimismo, participa como delegado en varias actividades internacionales en Río de Janeiro, por su calidad como empleado bancario y de seguros, incluyendo un Seminario para Líderes Sindicales, a la vez que asume la presidencia de UPINS. Junto a otros compañeros, funda la Federación de Empleados Bancarios y de Seguros, FEBAS. A su vez, ingresa a la Asociación de Autores y Compositores de obras literarias, artísticas y científicas de Costa Rica. En 1970, es nombrado fiscal en esta Asociación.

Uno de los años más completos y satisfactorios, tanto en el plano personal como el artístico, será 1971. En primera instancia, Zúñiga se convierte en director de la Editorial Costa Rica (ECR), puesto que ocupó durante doce años, hasta 1983. Además, el año concluye de gran forma para él, pues el 6 de noviembre nace su único hijo, Carlos Francisco Zúñiga Sáenz.

Cualquier otro, al ocupar el cargo de Director de la editorial del Estado, se hubiera permitido instalarse definitivamente como una figura en el corpus tradicional de nuestra literatura, además de facilitar la publicación de sus propias obras; sin embargo, tratándose de Zúñiga, esto no podía pasar, y nunca sucedió. Más bien, utilizó esta posición de privilegio para allanar el camino a una serie de escritores jóvenes. Tal era una muestra de su honradez y generosidad de carácter.

En años subsiguientes, participa como jurado en varios premios literarios para el INS y la UCR.

Encontramos en 1976 otro de sus años definitivos. Publica uno de sus libros de

cuentos más importante, *Los dos minutos y otros cuentos*, a la vez que funda la obra de su vida y razón de este ensayo: el Café Cultural del INS. Ubicada al costado este de la institución, la casona del café albergó salas de artes marciales, pintura, escritura, baile y teatro. Desde ahí, Zúñiga dirigió uno de los talleres literarios más prestigiosos y celebrados de nuestro país, la publicación de libros de sus miembros y colaboradores, así como compartir la responsabilidad en el nacimiento de proyectos literarios semejantes, como en Pérez Zeledón, Turrialba y, principalmente, San Ramón.

En los años siguientes fue jurado, tanto en las ramas Joven Creación y Carmen Lyra de la ECR, como para Premios Nacionales y de la UCR, y publicó varias obras de poesía y cuento. Entre sus publicaciones, destacan *Sonetos de amor en bicicleta* (1977), *El viento viejo* (1978), su antología *El soneto en la poesía costarricense* (1979) y *Geografía sencilla* (1980).

De manera especial, resalta su labor como editor, ayudando a muchos escritores noveles a abrirse campo en las letras nacionales, colaboración que brindó tanto dentro como fuera de la ECR. Un detalle sorprendente en la publicación de la antología sobre el soneto costarricense es que Zúñiga la dejó incompleta adrede, hace falta un autor en ella. Zúñiga Díaz era un sonetista de primera línea, y tuvo todo el poder para incluirse a sí mismo en dicha antología, pero no lo hizo. En lugar de eso, prefirió que sonetistas como Aguilar y Picado tuvieran las páginas y el reconocimiento que él sentía que la comunidad académica había pasado por alto. *Ecce homo*.

Posteriormente, su actividad en el mundo cultural sucede entre actividades que organiza y reconocimientos a su labor. También sus luchas en el ámbito sindical, junto a sus compañeros del INS, lo convierten en un estandarte institucional. Esta bonanza laboral y literaria se confabula para la publicación de su volumen de cuentos más reconocido por la prensa cultural costarricense: *Yo no tengo ningún muerto* (1986).

La primera mitad de la década de los noventa fue particularmente fructífera para Zúñiga Díaz, pues estuvo llena de logros personales y colectivos. Publica dos de sus obras más recordadas: la voluminosa y valiosísima investigación *Carlos Luis Sáenz: el escritor, el educador y el revolucionario* (1991), mientras la EUNED le publica su último volumen de cuentos, *La encerrona de la Chupeta y otros desbarajustes* (1996), uno de sus trabajos más logrados, y le da el mérito y homenaje de publicarlo como el número 27 de su colección Vieja y nueva narrativa costarricense.

Una de sus mayores realizaciones personales vino en 1995, cuando el poeta, cuentista e investigador pudo concretar el sueño de toda una vida literaria: publicar una novela. Su trabajo *...Y hubo un pueblo de niños* (1995) fue uno de los proyectos en los que más trabajó en sus últimos años, y presintiendo la muerte, no quiso que sus fuerzas se rindieran sin antes haberlo publicado. Fue uno de los momentos más emocionantes de su vida, y a pesar de los terribles quebrantos en su salud, el brillo de sus ojos resultó más que elocuente.

En cuanto a sus actividades con el Café Cultural, organizó recitales de poesía y

visitas a San Ramón, Pérez Zeledón y Turrialba. Organizó un recital-homenaje en el INS por el fallecimiento de su amigo, el poeta Alfredo Cardona Peña y el I Encuentro de Escritores en San Ramón, donde se contó con la presencia, entre otros autores, de los novelistas José León Sánchez y Fernando Contreras Castro.

Sin embargo, lo que más le llenaría de orgullo sería la creación de nuevos talleres literarios. En 1991, y con la colaboración del poeta y académico Carlos Villalobos, surge el Taller Literario Rafael Estrada, en San Ramón, bautizado así en honor al gran poeta ramonense. Al año siguiente, funda su obra más generosa y humana, el Taller Literario de la Asociación Gerontológica Costarricense (AGECO). Ambos talleres continúan vigentes a la fecha. En el caso del taller de San Ramón, la faena es continuada por Carlos Villalobos y toda una generación de valiosos poetas ramonenses. En el caso del Taller de AGECO, su exalumno y amigo, el poeta Henry López, continúa tan noble y humanitaria tarea.

La década de los noventa también estuvo marcada, en su caso, por los quebrantos de salud generados por el consumo de tabaco. Su enfisema y la programación de quimioterapia en el Hospital México estuvieron a cargo de un doctor, quien fumaba mientras lo atendía en su consultorio. Zúñiga siempre hizo mofa del episodio, intentando restarle importancia a su padecimiento.

Pero el cáncer no perdona a nadie, aunque se burle de las ironías médicas. El enfisema pulmonar terminó imponiéndose. Suspende la quimioterapia y se refugia en su casa de Barrio México, bajo el cuidado de

sus hermanas. Allí, recibe la visita de sus amigos, ya muy débil y con un tanque de oxígeno a su lado. Hasta el último de sus días, recibe a todos con una sonrisa. Francisco Zúñiga Díaz fallece el 28 de abril de 1997, en su casa de habitación, en su muy querido Barrio México.

Su biblioteca personal, una de las más completas que se haya visto en una casa particular en nuestro país, terminó como él hubiese querido: repartida entre todos sus amigos y discípulos. Aún después de su muerte, continuó transmitiendo sus conocimientos literarios a los más jóvenes, por medio de sus libros. Algunos de ellos, por la extrañeza de sus títulos, o lo invaluable de sus dedicatorias, ni siquiera encuentran ejemplares semejantes en la propia Biblioteca Nacional.

Un par de meses después de su fallecimiento, el Café Cultural del INS publica una antología de los miembros del Café, *Luna entre milpas* (1997), como un reconocimiento colectivo e institucional a su labor. Su recuerdo permanece intacto entre aquellos a quienes ayudó a publicar, quienes estuvieron bajo su tutela en un taller literario o, simplemente, compartieron con él en su ambiente laboral.

Prácticamente no hay un lugar de Costa Rica donde no se le recuerde con cariño. Muestra patente de eso se vivió en San Isidro de El General, cuando se efectuó el II Encuentro de Escritores, entre el 15 y el 18 de noviembre de 2012. El encuentro llevó por nombre *Francisco Zúñiga, in memoriam*, recuerdo y homenaje más que merecidos para uno de los autores más lúcidos, e injustamente olvidados, que ha producido este país.

Afortunadamente, su calidad literaria, su humildad, sencillez y don de gentes, hacen imposible que quienes lo conocimos podamos olvidarlo. Eso es lo que nos ha permitido rescatarlo del olvido y recuperarlo, no tanto para nosotros, sino para las futuras generaciones.

El cuentista

“Francisco Zúñiga Díaz escribe como al lector costarricense le gusta que le escriban.”
Alberto Cañas

Francisco Zúñiga Díaz editó y publicó siete volúmenes de cuentos, además de publicar un cuento largo, “Aquí voy yo, Andrés”, en el *Anuario del cuento costarricense* (1968), una publicación especial que la Editorial Costa Rica realizó al año siguiente. Años más tarde, el cuento sería publicado nuevamente, como parte de su libro *Los dos minutos y otros cuentos* (1976),

Durante sus charlas en la cotidianeidad del taller, Zúñiga defendió principios teóricos básicos y universalmente aceptados, como la brevedad natural del cuento debido a sus pocos personajes y el tema central por narrar, la estructura tripartita de introducción, nudo y desenlace. Sin embargo, le gustaba sazonar algunos de esos conceptos.

Quizá lo más irreverente de sus comentarios venía con el desenlace. Para Zúñiga, el final del cuento debe ser impredecible, sorprendente, arrollador. Un cuento fracasa si el lector ya sabe cómo termina. Zúñiga defiende la sorpresa como el alma del cuento, su esencia, su recurso máspreciado.

Un ejemplo de esto lo encontramos en su primer tomo de cuentos, *Trillos y nubes*

(1965). El cuento *La luz de muerto* nos retrata, de cuerpo entero, su gusto por el final inesperado y sorprendente:

Y ya entre risas, contaron lo de la luz de muerto.

Allí Carmona, hecho también un mar de risa, besó como desesperado a la botella hasta dejarla seca.

-No jodan. Hace tres noches que persigo a un zorro que me jode el gallinero y ustedes con sus pendejeras. ¿No puede un renco salir con carbura de noche?

La edición de la obra está muy bien cuidada y contó con dibujos del artista nacional Juan Manuel Sánchez, tanto para la portada como para cada uno de los cuentos del volumen, el cual fue bien acogido y recibió elogiosos comentarios de parte de Mario Picado, Alfredo Vincenzi y Samuel Rovinski, entre otros.

Su segundo volumen de cuentos fue *La mala cosecha* (1967), publicado en Chile. Zúñiga, al igual que Isaac Felipe Azofoifa y Joaquín Gutiérrez, estrecharon profundos lazos literarios y de amistad con autores chilenos. Fruto de esos intercambios fue el envío de libros costarricenses a Chile, mientras en el país entraron textos de los principales autores de vanguardia del cono sur, incluyendo al maestro de Isla Negra. Además, textos de Azofoifa, Gutiérrez y Zúñiga fueron publicados en Santiago de Chile, como este volumen.

En un texto breve y delicioso, “La Fiesta”, el último del volumen publicado en tierras

andinas, se nos cuenta el abandono que sufre Leoncio por parte de su mujer. El ahora padre soltero debe hacerle frente a una marimba de cinco chiquillos. Finalmente, su mujer, abandonada por su amante Beltrán, con el rabo entre las piernas, regresa a su lado. Cada evento es “festejado” por el protagonista en la cantina del pueblo. De nuevo, el final sorpresivo no nos permite reponernos:

Y en el mostrador de la cantina:

Y que querías que yo hiciera, Manuel: vieras qué contentera la de los carajillos. ¡Parece que están de fiesta!

“Aquí voy yo, Andrés” (1968) es un cuento publicado, como se dijo, en una antología de cuentos que se suponía de carácter anual, que publicaría la Editorial de Costa Rica. Alberto Cañas era uno de los encargados de dirigir la colección. Se trata de un cuento muy urbano y moderno, de cómo un joven seducido por la velocidad de su auto, produce una muerte en carretera tras un aparatoso accidente. Un texto muy interesante que deberían leer nuestras nuevas generaciones, en el marco de la lucha contra la mortalidad vial.

En este cuento ya no apreciamos el final sorpresivo, sino que se nos presenta la imagen lezamiana en todo su esplendor. La angustia, la imposibilidad del hecho, el trágico fin de sus esperanzas; toda esa vorágine de pensamientos y emociones está presente en las líneas finales de Zúñiga. El autor utiliza la imagen poética en este cuadro descriptivo para ocultar, y desatar al mismo tiempo, las múltiples

sensaciones que devoran a Andrés y lo destruyen. El joven Andrés, quien irresponsablemente ha segado una vida con su volante y su acelerador:

Ya el transeúnte yacía sin vida sobre el pavimento húmedo. Uno que otro reflejo azul, rojo, amarillo, azul, de los resplandores neón, se le anidaba en las facciones repletas de muerte. Las manos de Andrés, llenas de sangre, todavía se crispaban, en ademán de círculo, como si aún apretaran el cuello del hombre. Todavía se cerraban, en remedo de puños, como si aún golpearan al contrincante. Todavía estilaban en chorrear de angustia, intensificando el rojo de los reflejos.

Sobre este cuento, ya nos dirá el propio Alberto Cañas:

...ha trazado el recién debutante Zúñiga Díaz el mejor cuento que hasta la fecha le conocemos. Finalmente observado con una temática moderna, trae a su autor hacia las formas urbanas que venía bordeando y lo lanza a la ciudad con buenos auspicios.

Los criterios de don Alberto no pueden ser más precisos ni valiosos. Ciertamente, en *Trillos y nubes* y *La mala cosecha*, Zúñiga desgarró a sus personajes y los exhibe en un cuadro humano en la periferia de la ciudad, cuando no en la zona rural, a la cual se siente tan cercano el autor nacido en Esparza. “Aquí voy yo, Andrés”, rompe con el espacio tradicional de la narrativa de Zúñiga y se convierte en su primer

esfuerzo por dominar la región de las sombras artificiales: la ciudad.

La transición del espacio se consolida cuando la ECR publica el volumen *Los dos minutos y otros cuentos* (1976). El humor que se le ha escapado a Zúñiga en los volúmenes anteriores vuelve una vez más, pero esta vez transfigurado en figura poética.

La ironía irrumpe en este volumen como su marca personal de escritor, esa ironía que se proyecta en la célebre imagen de la amarga victoria, la misma que inunda las comisuras de la sonrisa del héroe vencido y del antihéroe. Esa sonrisa que le conocemos a Zúñiga por su credo literario: Hemingway, Steinbeck y Faulkner, Fallas y Herrera García.

Y el anuncio se proclama a los cuatro vientos en el cuento principal del volumen, “Los dos minutos:”

Es duro. Tremendamente duro. Imagínesse usted: “Tienes dos minutos para que digas en dónde están los otros. Si no abres el pico fusilaremos a tu padre”

Recuerde usted, eso sí, una cosa: él me suplicó con una sonrisa que no dijera nada.

El poeta Mario Picado emite el siguiente criterio sobre el libro:

Un estilo nuevo y diferente de Zúñiga Díaz que nos muestra su versatilidad y dominio de la narrativa en sus variados matices, acordes a las corrientes contemporáneas, y que hacen este libro agradable, directo...

Pero Zúñiga no está listo para abandonar su querida zona rural, su querido puerto del Pacífico. Es por eso que vuelve a sorprender, dos años después de la renovación técnica que le supuso *Los dos minutos*. Y lo hace con uno de sus mejores libros de cuentos: *El viento viejo* (1978).

El cuento de espacio rural, al mejor estilo de Carlos Salazar Herrera, es un elemento en el que Zúñiga, como cuentista, se siente a sus anchas. Gran ejemplo lo constituye el cuento “El panal”. En un partido de fútbol, un equipo cae 7 a 0 intimidado por el rival y su barra. Ante una jugada, una niña grita que es penal, pero todos entienden que se refiere a un panal, y la barra del equipo rival huye despavorida, lo que le permite al equipo perdedor remontar.

Se acabó la jodedera en contra de nosotros, los que perdíamos. Los del equipo del centro se sintieron huérfanos y empezaron a flaquear. Y comenzamos a socar la tuba y pun, pun, pun, empujamos los siete goles que nos llevaban de ventaja y metimos uno de feria.

Nunca, en la historia del fútbol del mundo, ningún equipo ha tenido una victoria más aplastante. ¡Palabra!

En la publicidad que distribuía promocionando su taller literario, la escritora peruana radicada en Costa Rica, Gladys Russell Huicé, escribía: “La más bella anécdota pierde efecto si no se la sabe contar bien”. Ésa es la clave de este libro: convertir anécdotas de la vida real en textos con carácter y oficio literarios.

En la propia dedicatoria del libro, Zúñiga revela que la fuente de este libro es su hermana, Adela María, pues ella le contó las historias que él recoge en el volumen. Pocos autores revelan las verdaderas fuentes de su trabajo, pues a muchos les encanta ser el único nombre vinculado a sus creaciones. Otra muestra más de la humildad de Zúñiga.

Alfonso Chase, poeta e investigador, comenta sobre la obra:

De este libro emerge Francisco Zúñiga Díaz como uno de nuestros mejores narradores, superándose en su oficio constantemente, y dándole a su trabajo literario esa dignidad y esa claridad tan difícil de encontrar en nuestra literatura contemporánea.

Todos los domingos (1983) es la vuelta de Zúñiga a la periferia urbana, específicamente a la barriada, a la pulpería. De nuevo, la ironía se cuele entre las páginas de sus cuentos. La imagen lezamiana de “Aquí voy yo, Andrés”, una vez más, es convocada tras el retorno a la jungla, reemplazando al desenlace jocoso y sorpresivo.

Así se percibe en el cuento “El crimen de anoche:”

Se dirigió a la empresa a retirar el periódico de la mañana y comenzó a vocear, con voz apagada, tenue, casi sin voz: “Con el crimen de anoche, las últimas noticias”.

El sol, paso a paso, en un desgano de cansancio, fue colocándose en la mitad del cielo.

La contraportada del volumen comenta lo siguiente:

Ajenos a cualquier especulación formal y artificiosa, recrea los pequeños y cotidianos momentos del hombre de una manera clara, fluida, lectura agradable que nos hermana con las mil y una peripecias del ciudadano de la calle.

Yo no tengo ningún muerto (1986) es un libro especial dentro de la obra de Zúñiga. Volumen dedicado a su esposa y a su hijo, el libro fue publicado gracias al esfuerzo de Grupo Jade, y contó con la portada e ilustraciones de Héctor Marín, Eduardo Arguedas, Jorge Sánchez, Frans Wuytack y Hugo Díaz.

Estética y temáticamente, el volumen marca una continuidad con *Los dos minutos y otros cuentos* (1976). Además del desolador elemento urbano, Zúñiga retoma su gusto por el tema social, ligado a las luchas populares, revolucionarias, la injusticia que sufre el pobre, aplastado por la maquinaria del poder. La imposibilidad de hacerle frente al sistema se vuelve una carga que, al final, se termina soportando para sobrevivir.

En ese sentido, uno de sus cuentos más amargos es “La decisión”, donde el tema del honor se plantea ya no con la sutil ironía de Sir John Falstaff, sino con desesperanza absoluta, como en *Ratones y Hombres*:

Y aquí me ve usted, estimado compatriota que tuvo la osadía de venirse como exiliado ahora, doce años después, anclado en este parque. No

tengo trabajo y el último lo perdí. Soy ahora un harapo, un guiñapo, un pordiosero inmundo, un gusano de mierda que se pudre en la gusanera.

Le voy a contar una historia nada más. Debería callarla por honor, pero, ¿qué demonios es el honor?, ¿qué cosa es eso que se llama dignidad?

El personaje sucumbe ante la fuerza de las desgracias y la mala suerte que no dejan de perseguirlo, tras el abandono de la patria.

Tuve deseos, palabra, de pegarme un tiro. De aventurarme en una de las intenciones contrarrevolucionarias para morir en acción. Pero soy cobarde y no hice ni lo uno ni lo otro. No pagué la renta, atrasada en el cuarto que alquilaba. Me emborraché. Gasté los quinientos pesos en licor y perdí el puesto.

Dormí una semana en un parque. Soporté hambre por ocho días. Estaba mugroso, abochornado, derrotado, sin ninguna esperanza.

Pasó el homosexual de los quinientos pesos y me fui con él.

Ese ambiente de tristeza y desolación queda retratado de manera más desnuda y descarnada en el último cuento del volumen, el cual, precisamente, le da su título al libro, *Yo no tengo ningún muerto*:

Puede que de verdad estén muertos y yo no busco muertos. No tengo ningún muerto, no se me ha muerto nadie, ni voy a tener muertos nunca en la vida.

Absuélvame, padre, o condéneme. Puede ser que yo no tenga ni corazón. Me dijo una vecina que también los habían matado cuando yo quedé sin sentido por la violación, pero yo no lo creo.

Terminemos, padre, pero ya. ¿No ve que debo irme rápido para seguir buscándolos?

Uno de los juicios más contundentes sobre el libro lo ofrece, una vez más, Alberto Cañas:

Por ahí se ha reprochado a Zúñiga Díaz que es siempre el mismo. Hay gente que espera de los creadores que cambien de un lado a otro, que escriban hoy de una manera diferente a como ayer lo hicieron. Total, que de alguna manera se procura que el escritor no desarrolle una manera propia... Pero Francisco Zúñiga sigue siendo el mismo, y no encuentra, supongo, razón para cambiar. Si la manera de contar que ha encontrado le sirve, si dentro de ella se maneja con soltura, ¿por qué le vamos a pedir que cambie?

Cuentos de patria y muerte (1995) es uno de los tres libros que publica en 1995. Este curioso suceso se presenta debido a su temor de morir y no verlos publicados, evidencia de una carrera contra el tiempo en la que su salud no le permitiría el tiempo suficiente para revisar ni corregir.

Sus tendencias socialistas no habían hallado mucho eco en sus propios textos durante toda su carrera. La crítica social que encontramos en textos anteriores se

justifica a partir de ese realismo rural al cual, ya lo hemos comentado, Zúñiga era tan afecto, y que a veces solía dejarlo de lado por la brutalidad del realismo urbano. Inclusive, en *Yo no tengo ningún muerto* (1986), el tema revolucionario es abordado de manera panorámica.

Resulta muy interesante y revelador que un autor que siempre abogó por que las tendencias ideológicas no debían sobrepasar la trama, ni los demás recursos literarios de los que dispone un autor, se permita esa libertad en sus últimos trabajos. Tal vez, la respuesta pueda encontrarse en una situación terrible.

Su salud empeora a cada instante. El enfisema carcome sus pulmones, y la quimioterapia lo único que hace es deteriorar su ya quebrantada salud. Zúñiga es un autor lúcido, y con esa lucidez que caracteriza su prosa, sabe que estos serán los últimos cuentos que verán la luz. ¿Sentirá Zúñiga que la muerte lo libera, que tiene carta blanca y que no le debe nada a nadie?

A su manera, estos cuentos son la despedida de aquellos ideales revolucionarios y socialistas de juventud, en los que creyó firmemente, para luego asumirlos como fracasos. Zúñiga no tuvo que ver llegar la Perestroika y la caída del muro de Berlín para saber que el comunismo no iba para ningún lado.

Son cuentos sin esperanza, rasgo que vemos por primera vez en su literatura. La muerte oficial, la ofrecida por las armas del gobierno, se pasea por sus páginas, acabando con las vidas y, de paso, con los sueños de los revolucionarios. Lo

sorprendente de este volumen es que, contrario a lo que persiguió durante toda su trayectoria, se trata de cuentos que carecen de un desenlace sorpresivo. Los protagonistas mueren, o algo peor. Desde la primera línea, se intuye que ya no existen posibilidades para ellos. El ejercicio narrativo se vuelve como el juego del gato y el ratón y el lector lo intuye.

El autor le da más importancia a la imagen, al aroma, al sonido de la muerte, del fracaso, de la opresión. Resulta llamativo el uso de este último término, *opresión*, justificado por la temática. Curioso, porque es un término que no suele utilizar Zúñiga en su vocabulario, al menos en sus libros previos. Inclusive, su novela, publicada el mismo año, parece ofrecer alguna salida a los personajes, pero estos cuentos no lo hacen. El autor que siempre nos ofrece una esperanza, por pequeña que sea, ha renunciado a ella.

Así se nos presenta el narrador en el final de su cuento “El desempate:”

Era una anciana acabada, que husmeaba y husmeaba con un fusil inutilizado, entre los escombros, completamente loca.

¿Por qué el fusil? ¿Por qué Juvenal jugaba la pelota? El fusil estaba inservible y la viejecita lo tenía listo para su propia venganza

Juvenal contemplaba las acciones de la abuela, pateando y pateando, a modo de bola, la cabeza desprendida de algún tronco muerto, vaya yo a saber si de soldado o guerrillero.

Son los últimos cuentos de Zúñiga, su testamento literario, la derrota de sus ideales de juventud, la renuncia a sus propias convicciones. Como en sus otros libros, el título es una imagen lezamiana en sí mismo: nombra y oculta. Son cuentos de patria por la lucha, la contraposición a la tiranía, pero esa patria ya está muerta, no hay nada que pueda hacerse. Tal vez, de haber tenido tiempo, los habría corregido.

Afortunadamente para su legado, algunos cuentos escritos con anterioridad se publicaron al año siguiente, convertidos en su último libro publicado.

La encerrona de la Chupeta y otros desbarajustes (1996) es, como edición, el mejor de sus libros. Como luciera en el libro *Sonetos de amor en bicicleta* (1977), Zúñiga vuelve a formar *tándem* con uno de los dibujantes más importantes de la caricatura costarricense en el siglo XX, Hugo Díaz. La edición, cuidadosamente realizada por la EUNED, se convierte en un volumen de lujo. La pluma de Díaz ilustra cada uno de los cuentos.

La editorial, y el hecho de constituirse en el volumen veintisiete de la colección *Vieja y nueva narrativa costarricense*, le dan, en su última publicación, el homenaje que muchos han creído que se merecía desde hacía tanto tiempo. Terminados en 1994, los cuentos pasaron por todo un año de trámites en la EUNED, hasta su publicación en marzo de 1996. Podemos afirmar, con la certeza que da la cercanía y la convivencia, que Zúñiga tenía miedo de que su salud no le permitiese ver el libro editado.

Lo último que Zúñiga escribió de este volumen fueron las dedicatorias. Todas ellas

van dirigidas a personas del Taller del INS. La propia dedicatoria inicial del volumen también va dirigida a los integrantes de este colectivo, aunque de manera general y abierta, sugerente para todos los que ya se habían ido, pero que habían formado parte de él:

A mis compañeros del taller literario del Café Cultural Francisco Zúñiga Díaz,
Fraternalmente, El autor.

El cuento “¡Tango que me hiciste mal...!” está dedicado a Claudio Antonio Cardona Cooper, Toño Cardona, con quien sostuvo una polémica rimada, al mejor estilo de Góngora y Quevedo. Aunque, en honor a la verdad, sería más justo decir que siguieron el modelo de la que sostuvieron Eduardo Calsamiglia y Aquileo Echeverría, dada su entrañable amistad.

Tanto Cardona como Zúñiga eran hombres de verso fácil y narrativa picaresca. El desenlace no solo hace honor al manejo que hace Zúñiga de la sorpresa, sino que evidencia la misma chispa que, en muchos poemas y narraciones, mostró Cardona al compartirlos en el Taller del INS. La conclusión, en sí misma, habla más que la propia dedicatoria del autor:

Que dice mi mamá (surgió la voz del chiquillo) que le mande la plata de la pensión y que me compre unos zapatos y unos pantalones...

La nostalgia de Gardel le hizo sus arrumacos y escribió su recado de respuesta:

Mano a mano hemos quedado: los favores recibidos creo habértelos pagado y si alguna deuda chica, sin querer se me ha olvidado, en la cuenta del otario que tenés... me la cargás.

El cuento “Mardo, la intentona y yo” está dedicado a la poeta afrocaribeña Delia Mc Donald. La dedicatoria del cuento se justifica a partir de una experiencia que la poeta tuvo con un policía prepotente. Mc Donald contó la anécdota en una sesión del taller en 1994, y Zúñiga ya tenía preparado, para su siguiente volumen, un cuento sobre la estupidez de algunos miembros de las fuerzas del orden. Nada más fácil que dedicarle aquellas páginas. Hay que decir que la poeta quedó más que complacida por la dedicatoria.

El cuento “La carreta sin bueyes” está dedicado al cuentista William Flores, de quien. Zúñiga siempre se mostró muy orgulloso. Colega de Zúñiga en los avatares narrativos, Flores ganó en 1989 la rama *Joven Creación* del concurso de la Editorial Costa Rica, con su libro de cuentos *Dinosaurios en la noche*.

El cuento principal, el último del libro y el último texto publicado en vida por Zúñiga Díaz, *La encerrona de la Chupeta*, está dedicado a Henry López. Según el propio López, él fue la persona con la cual Zúñiga empezó el Taller del INS. Se reunían ambos a la hora del almuerzo y en el receso de café a las tres de la tarde, y allí compartían los textos que escribían. En más de una ocasión, los testigos silenciosos de esas reuniones eran las manchas de café que quedaban en las hojas. Un curioso caso de aquella teoría de hombres como

Vico y Nietzsche, que apostaban sus vidas al albur de que *la historia es cíclica*.

Con López, inicia Zúñiga la historia del Taller y con López se cierra. Si la historia es cierta, es un curioso final. Una vez más, el narrador, el artista, se impone, y nos envuelve en su propia ficción, a nosotros que solo deberíamos asistir como simples espectadores, pero mediante sus dedicatorias, nos convierte en personajes de una historia de la que no sabemos nada. Como hacen los autores con sus personajes.

La musa de fuego

“O for a Muse of fire, that would ascend
The brightest heaven of invention”.
William Shakespeare. *Henry V*

Las formas básicas de literatura, las cuales fueron establecidas desde la antigüedad clásica, apuntan a tres configuraciones: épica, lírica y drama. Cada una de ellas, con el transcurrir de las épocas, ha mostrado variantes en muchos ámbitos. Entre ellas, su longitud, para empezar. A la épica se contraponen la fábula, en el caso de la narrativa; la oda al aforismo o epigrama, etc.

En el caso de la lírica, una de las formas breves que más éxito ha tenido, a pesar de sus dificultades técnicas ha sido el soneto. Cada estructura literaria tiene sus lineamientos, sus aspectos que todo autor debe cubrir para culminarla con éxito. El soneto es el equivalente poético del cuento. Debe contar una historia o presentar una escena en un espacio breve, desatar los nudos y no dejar cabos sueltos. Su limitante pareciera ser la estructura: catorce versos, divididos en dos cuartetos y dos tercetos, en su versión italiana, o tres cuartetos y un

dístico en su versión inglesa. Esa capacidad de concretar, la cual es ideal en el autor que aborda un soneto, ya fue descrita por Shakespeare en el prólogo al primer acto de su drama histórico *Henry V*:

Turning the accomplishment of
many years

Into an hour-glass...

Debido a su estructura, suele asumirse que el soneto es una forma rígida, que no ofrece variantes. Sin embargo, no existen dos sonetos iguales, algo que no puede decirse de otras formas literarias. La presión que experimenta el autor por cumplir todas sus exigencias formales le permite encontrar tierra fértil para su imaginación. La riqueza temática y metafórica que suele deparar el soneto parece hacer surgir esa musa de fuego a la que se refiere Shakespeare en el prólogo ya citado.

Quizá se deba a su experiencia previa como narrador y cuentista, pero cuando Zúñiga Díaz se enfrenta al soneto, ya tiene terreno ganado. Desatar nudos y cerrar cabos sueltos es una de sus especialidades. Ha publicado cuatro libros de cuentos (1965, 1967, 1976 y 1978) antes de que publique su primer libro de poesía, en 1980. Un libro que, curiosamente, está conformado por sonetos.

Ya desde su título, *Geografía sencilla* (1980), comprendemos que la estética del poemario apunta a ese realismo periférico que caracteriza las narraciones de los libros iniciales de Zúñiga. Sin embargo, en otros autores, ese realismo se queda en la descripción, en la caricia superficial de las

emociones. Pero recordemos que la imagen lezamiana de Zúñiga roza la introspección, el pesimismo filosófico del que observa y contempla. Es la soledad que respiran los héroes de Adolfo Herrera García y José Marín Cañas en el soneto “No sé:”

Pensar en no pensar. ¿Lo hago, no lo hago?

Y eso de adentro se me vuelve vago

Y deja el corazón desvanecido.

Es en ese absurdo trágico de la naturaleza y sus elementos donde Zúñiga Díaz se siente a sus anchas, y el autor nos permite entrar en contacto con su musa de fuego. Véase el soneto Acuarela:

Los techos no se ven, son de la noche

Cuando la tierra esparce su derroche

Y el viento taciturno la desvela.

A menudo, esa insatisfacción vital se relaciona con el entorno, como una extrapolación del conflicto interno. Aunque a veces, la desazón se revela desde el propio proceso reflexivo, como ocurre en el soneto “Ese recuerdo necio:”

Se me anida en el labio la aveniencia

De tu beso fugaz, con la florada

De un colibrí de luz, de flor fugada

Y un rastro de tu aroma, tenue esencia.

Pero no todo es desolación en el acto contemplativo de Zúñiga. En el imaginario

colectivo de la literatura costarricense, la desolación apocalíptica le corresponde al escritor originario de la meseta central. El autor nacido fuera del área metropolitana, a pesar del aire derrotista, encuentra el escape justo en el paisaje y en la voz de la naturaleza. En los sonetos de Zúñiga, la esperanza se mantiene oculta hasta el último minuto, como en el soneto “Anohecida:”

La noche, mientras tanto, se ilumina

Y la brisa es esencia que combina

Un paisaje de aroma, arena y mar.

Sobre el libro, apunta Alfredo Cardona Peña, poeta radicado en México, este testimonio recogido en los datos curriculares sobre Francisco Zúñiga, documento preparado para presentar la candidatura del autor para el Premio Magón en 1994:

Como su nombre lo indica, se trata de una geografía poética sencilla, como es la gente de nuestros campos, más cerca de la paz que de las cosas complicadas. Son poemitas como acuarelas de paisaje. Abundantes como estamos de temas oscuros y difíciles, nos llegan sonrientes con sus almas puras.

Bibliografía

- Aguilar Vargas, M. (1994). *Pequeñas huellas*. San José: Biblioteca del Café.
- Brenes, Joan B. (1996). *Pre-monición*. San José: Biblioteca del Café.
- Castro, H. (1996). *Basiliscos y Rufianes*. San José: Biblioteca del Café.
- _____ (2011). *Una noche en Zoologischer Garten*. San José: Editorial Ipeca.
- Láscaris, C. y Malavassi, G. (1975). *La carrreta costarricense*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes
- Lobo Bejarano, L. G y Quesada Soto, Á. (2006). *Eduardo Calsamiglia: Obra Literaria*. Sana José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Marcelo, C. (1994). *Todo es lo mismo y no es lo mismo*. San José: Biblioteca del Café.
- McDonald, D. (1994). *El séptimo círculo del obelisco*. San José: Biblioteca del Café.
- Mena Moya, R. A. (2005). *Poesía Humorística: Antología del Humor Poético de Costa Rica, España e Hispanoamérica*. San José: Librería Francesa.
- Picado, M. (1978). *Testimonio de entonces*. San José: Editorial Costa Rica.
- Piedra, M. (1991). *Amanda Mar*. San José: Biblioteca del Café.
- Varios (1995). *Francisco Zúñiga Díaz: Datos Curriculares*. S/R.
- Varios. (1968). *Anuario del cuento costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.
- Varios (1979). *¿Quién detiene la aurora?* San José: UPINS.
- Varios (1982). *Juego de cuentos*. San José: Ediciones del Café Cultural.

- Varios (1983). *Convivio, colección de poesía*. San José: Ediciones del Café.
- Varios (1994). *Cuento y poesía. Ganadores de la revista Cultura*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Varios (1997). *Luna entre milpas*. San José: Ediciones del Café Cultural.
- Vargas, J. A, V, M. y V, C. (1990). *Antología poética ramonense*. San José: Ediciones Zúñiga y Cabal.
- Villalobos, C. (1992). *Los trayectos y la sangre*. San José: Ediciones Zúñiga y Cabal.
- Zúñiga Díaz, F. (1965). *Trillos y nubes*. San José: Editorial Tormo.
- _____ (1967). *La mala cosecha*. Santiago: Imprenta Horizonte.
- _____ (1976). *Los dos minutos y otros cuentos*. San José: Editorial Costa Rica.
- _____ (1977). *Sonetos de amor en bicicleta*. San José: Ediciones Dromedario.
- _____ (1978). *El viento viejo*. San José: Editorial Costa Rica.
- _____ (1978). *Técnicas de redacción*. San José: Instituto de Capacitación de Seguros.
- _____ (1979). *El soneto en la literatura costarricense*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- _____ (1980). *Geografía Sencilla*. San José; Editorial Costa Rica.
- _____ (1983). *Todos los domingos*. San José: Editorial Costa Rica.
- _____ (1983). *El ABC de los seguros*. Con Carlos Alberto Aguilar Montoya y Gerardo Leal. San José: Ediciones del Café Cultural.
- _____ (1986). *Yo no tengo ningún muerto*. San José: Ediciones Presbere, S.A.
- _____ (1991). *Carlos Luis Sáenz: el escritor, el educador y el revolucionario*. San José: Ediciones Zúñiga y Cabal.
- _____ (1995). *Cuentos Prohibidos*. San José: Biblioteca del Café.
- _____ (1995). *El amor y algunos entredichos*. San José: Ediciones Zúñiga y Cabal.
- _____ (1995). *Cuentos de Patria o Muerte*. San José: Ediciones Zúñiga y Cabal.
- _____ (1995). *...Y hubo un pueblo de niños*. San José: Ediciones Zúñiga y Cabal.
- _____ (1996). *La encerrona de la chupe-ta y otros desbarajustes*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.

HACIA LOS 100 AÑOS DEL *REPERTORIO AMERICANO*



Un acercamiento al *Repertorio Americano* (1919-2019)

Julián González Zuñiga
IDELA
Universidad Nacional

Resumen

La revista Repertorio Americano es una reconocida publicación hispanoamericana, editada en Costa Rica de 1919 a 1958, por el escritor, periodista y erudito Joaquín García Monge. Esta empresa cultural tuvo una gran influencia en intelectuales de diferentes países.

Palabras claves: mediación cultural, cultura erudita, identidad

Abstract

Repertorio Americano is a well-known Spanish American journal published in Costa Rica from 1919 to 1958 by Joaquín García Monge-writer, journalist, and scholar-. This cultural enterprise was a great influence for intellectuals from different countries.

Key words: cultural mediation, scholar culture, identity

La revista *Repertorio Americano* ve la luz el 1° de setiembre de 1919, hace casi cien años, como concreción de una idea acariciada y reafirmada por su editor, Joaquín García Monge, desde años antes.

Su vida se prolonga por casi 40 años, hasta 1958, al cesar su publicación en mayo cuando la salud no le permite a su editor continuar con esta gran tarea. Meses después (31 de octubre) muere don Joaquín, declarado entonces Benemérito de la Patria.

Durante sus cuatro décadas, esta publicación costaricense que alcanzó las 1185 ediciones fue un puente cultural y un baluarte del pensamiento libre, donde abundaron las más diversas opiniones, informaciones y discusiones sobre temas de la actualidad que se vivía entre los años veintes y cincuentas.

Puede decirse que la revista nace como una empresa educativa, y como tal, se convierte en instrumento de mediación cultural al servicio del humanismo, de la juventud y de un vasto público lector. Como empresa, se trató de una instancia cultural independiente,

desligada del oficialismo y apuntada a las causas más nobles: la libertad y la justicia. Este alejamiento de la oficialidad lo pagó su editor con la falta de reconocimiento de ciertos sectores y con la invisibilización de su labor. Trabajó en silencio, en su estudio de la Avenida Segunda de San José, desde donde caminaba hasta la Oficina de Correos para depositar los envíos al exterior. Dicen que así era de humilde, con la humildad de los sabios y eruditos.

En su tarea de mediador cultural, don Joaquín fijó las pautas que caracterizarían el tipo de mediación de la Revista, ejercida desde sus hoy vetustas páginas por intelectuales, escritores/as, artistas, educadores/as, ensayistas y científicos/as, legitimadores todos de un programa o proyecto cultural de la Revista y el público receptor. En este afán, García Monge fue, a la vez, filtro y vehículo de esta relación tan cercana entre el sector intelectual – los letrados – y la heterogénea masa de lectores. Este papel de mediador ilustrado lo identifica como legitimador del gusto, de las ideas, de las tendencias e ideologías, de cierta visión del mundo y como testigo activo de los conflictos y cambios sociales de una época fuertemente golpeada por dos guerras mundiales, la guerra civil española y la revolución bolchevique.

Como mediador respetado, García Monge acercó a diversos grupos sociales en torno a la Revista, interesados en el conocimiento de la realidad, a la vez que plantó su voz en disonancia con el oficialismo, el fascismo, el autoritarismo y el avance imperialista en América Latina.

Su ejercicio de la exclusión también es notorio, como lo han señalado estudiosos

de su obra editorial, pero ello no es obstáculo para el reconocimiento a su invaluable labor cultural, educativa, formativa e informativa dentro de amplios canales de circulación. De allí su lugar privilegiado en el panorama de la cultura hispanoamericana de la primera mitad del siglo XX, pese al desconocimiento de su imborrable e imponente obra por parte de muchos.

Las más de 18 000 páginas y los cincuenta tomos del “Repertorio” constituyen hoy un patrimonio y son el centro de interés de estudiantes y de investigadores dispuestos a hurgar en sus añejos folios y adentrarse en un mundo maravilloso por su contenido y curioso por su estructura formal. Como tal, el “Repertorio” oscila entre un periódico cultural – su formato y estilo así lo sugieren – y una revista miscelánea, con marcadas diferencias respecto a las revistas académicas y culturales de nuestra época.

Este aspecto también se relaciona con el perfil atribuido a García Monge: mezcla de periodista y escritor matizada con sus facetas de educador, bibliófilo, erudito, intelectual y hombre público de enérgica y contestataria opinión. A la construcción de esta imagen multifacética se le agregaría una más: la de editor, la cual va más allá del *Repertorio Americano* con la producción de las colecciones Ariel, El Convivio, Biblioteca de Autores Centroamericanos, Biblioteca del Repertorio Americano, Convivio de los Niños y La Edad de Oro, dirigidas a la niñez y la juventud, en quienes habría que sembrar la semilla de la educación, el ejemplo de grandes hombres y mujeres, el conocimiento de la literatura universal y el amor por la lectura. Las ediciones de García Monge lo reafirman

como un sólido mediador cultural, un sembrador de ideales, un hombre al servicio de la cultura en Latinoamérica y más allá de sus fronteras geográficas e imaginarias.

La mediación cultural en la que se inscribe la tarea de García Monge se comprende mejor si se le visualiza como un puente que une, que acerca y que mediatiza voces diversas y dispersas. En este sentido, su medio de comunicación por excelencia —la revista— traspasa fronteras, une pueblos y confiere a la hispanoamericanidad el sentido de un territorio unido, homogéneo en su misma diversidad, solidario en su propia problemática y panamericano en su identidad. Aquí uso los calificativos hispanoamericano y panamericano, propios de la época, cuando el término latinoamericano aún no era de uso común.

La revista *Repertorio Americano* muestra un camino de doble vía; de allí salen muchas voces y otras tantas son acogidas. Más que heterogeneidad, eclecticismo y polifonía, el “Repertorio” profesó una especie de ecumenismo al amalgamar diversos pensamientos y creencias en torno de una idea común: la educación. García Monge fue educar de profesión y de vocación; pertenece a una generación de jóvenes herederos de la reforma educativa de 1889 y, como tal, cree firmemente en la educación en valores y en la instrucción pública como elementos esenciales para la transformación social a favor de los menos favorecidos, misión que el Estado asumiría según los visionarios reformadores. Las colecciones para niños y jóvenes impulsadas por García Monge serían parte de esta visión futurista para la formación temprana de los hombres y mujeres del

mañana. La creación de la Escuela Normal de Costa Rica, en 1915, de la que García Monge llega a ser director, responde concretamente a ese afán educativo de los gobiernos posteriores a la reforma.

Pero además, don Joaquín se ocupa y se preocupa de la educación de la juventud y de los trabajadores al editar series de obras para su deleite y formación.

Sin embargo, la producción del *Repertorio Americano* representa una mayor dimensión de su acción educativa al ser un espacio donde logra la convergencia de hombres y mujeres quienes, con su pluma, llenan las páginas de esta legendaria revista creando así una eficaz comunicación entre amplios y diversos grupos: desde intelectuales y artistas hasta profesionales, estudiantes, trabajadores y gente del pueblo. A la vez, se crea una red de contactos gracias a la distribución externa de la revista.

La multiplicidad de voces que asisten a la convocatoria de don Joaquín son parte del entramado de la red comunicativa de la Revista entendida como empresa educativa donde la mediación cultural deja de ser una utopía y deviene una realidad. Entre tanto, García Monge ejerce su oficio de mediador principal al ser él mismo la autoridad que refrenda los textos por publicar comprometido en una minuciosa tarea de editor: lee, revisa, selecciona, corrige, organiza, recorta y, en última instancia, aprueba. Con su trabajo, legitima las ideas explícitas o implícitas en sus páginas, independientemente de la voz autorial. Esta tesis adquiere mayor validez cuando de política se trata, pues son bien conocidas su oposición al fascismo y al imperialismo

en boga, así como la franqueza con que se enfrentó a gobiernos nacionales, a partidarrismos y a ciegos fanatismos.

Aunque abierto al diálogo y al debate de ideas, García Monge participó relativamente poco como escritor en el *Repertorio Americano*. Escasos son los artículos y ensayos suyos en la revista; en cambio prevalecen textos menores: notas, gacetillas, epístolas y breves comentarios. No colmó las páginas con su tinta, pero las dejó abiertas para los demás, para sus insignes colaboradores, colegas y amigos de todas partes. En su labor de selección habría dejado por fuera textos discordantes con su ideario, a fin de mantener la coherencia entre pensamiento y acción.

Otra aspecto que no se puede obviar al momento de analizar la mediación cultural de la Revista, es su constante presencia en el ámbito latinoamericano, lo cual le confiere una larga tradición continental que otras publicaciones no alcanzaron. Su fuerte permanencia adquiere matices especiales por darse en un periodo de importantes acontecimientos políticos y sociales en el mundo, así como de cambios en las artes y las letras.

Sería interesante, en otra aproximación al texto, reconocer, estudiar y evaluar los procesos de significación cultural en el contexto en que la Revista se publicó, para así dar mayor luz sobre su importancia como ente al servicio de una causa. De ser así, podría descubrirse o corroborarse si la Revista generó nuevas formas de subjetividad colectiva a partir de su propio discurso, así como impacto en la calidad de la educación en el país.

La vigencia del *Repertorio* se asocia a la de otras publicaciones continentales como *Amauta* (de José C. Mariátegui, Perú), *Sur* (de Victoria Ocampo, Argentina) y *Revista de Antropofagia* (Brasil). El auge de estas revistas ha respondido, muchas veces, al esfuerzo de una sola persona quien asume el reto de una difícil tarea: la mediación cultural, entendida como dinámica creada a partir de las relaciones dadas entre la instancia textual –donde ocurre el discurso dominante– y sus receptores individuales o colectivos. En este punto de contacto convergen las diversas políticas culturales, los proyectos culturales convencionales o alternativos, la producción simbólica, los creadores o intelectuales y, sobre todo, el lector inducido hacia la selección cultural que la revista le presenta como su oferta. Esta la conforman aquellos textos e imágenes que el editor/a selecciona, organiza y filtra bajo la mirada de su propia ideología, de tal suerte que el campo cultural queda establecido de antemano por un árbitro y censor.

Otros elementos relacionados con la mediación son aquellos referidos a la identidad –este caso latino o hispanoamericana, la lengua –el español–, la unidad de lo local y lo regional –Costa Rica y América Latina.–, lo extranjero. Europa y Oriente–, la americanidad - Latinoamérica, el Caribe y Estados Unidos–, así como lo estético y el gusto. Aquí podría uno preguntarse si la Revista está al servicio del gusto de ciertos grupos y, por lo tanto, si es legitimadora de éste. Así mismo, valdría interrogarse sobre las oposiciones y contradicciones que podrían generarse entre cultura elitista y cultura popular por tratarse de una publicación abierta a variedad de temas,

miscelánea y acogida por un conglomerado de lectores que comprende a obreros y artesanos, académicos e intelectuales y también jóvenes.

Planteadas así las cosas, la mediación letrada del *Repertorio Americano* se dinamiza desde el marco de la libertad de expresión, aunque ésta opere como una libertad regulada por el editor García Monge, ya que la Revista nunca contó con apoyo oficial, rasgo que le abre mayores oportunidades de incursionar en el ámbito cultural como un medio, en cierto modo, alternativo. No obstante, el Estado y la Revista comparten su creencia en el proyecto educativo nacional: el “Repertorio” desde su palestra y el Estado desde sus instituciones y sus políticas. Así, la Revista se constituye en una pieza importante dentro del engranaje de la cultura letrada que impulsa el Estado costarricense. La Revista, por su lado, representa también una forma de archivo de la cultura o del modelo cultura que propugna desde sus páginas.

La revista no es un amasijo de cultura libresca comprimida en sus miles de páginas, sino un documento al servicio de las más nobles causas, así como de la identidad latinoamericana y del hombre nuevo y la mujer nueva del siglo XX. Como tal, logró construir una sólida red de interrelaciones con los pueblos del continente y de allende sus fronteras. Aquí está el germen de su función como mediadora de la cultura.

Por último, es interesante mencionar algunos de los espíritus indomables que recorren las páginas del “Repertorio”, donde expusieron, narraron, mostraron su obra, polemizaron y sentaron cátedra: José Martí, Gabriela Mistral, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Pablo Neruda, Francisco Amighetti, Carmen Lyra, Octavio Jiménez, José Vasconcelos, Emilia Prieto. Ellos representan una muestra mínima de los habitantes de ese espacio de encuentro.

Repertorio Americano, intelectuales y medio ambiente (1919-1929)

Chester Urbina Gaitán¹

Instituto de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional, Costa Rica

Resumen

Repertorio Americano publicó entre 1919 y 1929 un conjunto de escritos que brindan una percepción alternativa a la visión utilitarista capitalista sobre la naturaleza y el medio ambiente. En general, los textos emitidos enfatizan la dependencia del ser humano de la naturaleza, la necesidad de enseñar sobre este tema en la educación primaria, el nivel espiritual superior que tiene la naturaleza – principalmente el árbol – frente a la sociedad humana, la visión socialista de que los intereses de la Tierra están primero; en ella reside la verdadera democracia, aparte de que los recursos naturales no se pueden privatizar ya que pertenecen a todo el género humano. Además, se relaciona la naturaleza con el mundo espiritual y el daño que se le haga a esta se devolverá en la destrucción del ser humano.

Palabras claves: *Repertorio Americano*, escritores, medio ambiente, árbol, educación, espiritualidad

Abstract

Repertorio Americano published between 1919 and 1929 a set of writings that provide an alternative to the capitalist utilitarian view of nature perception and environment. At a general level texts emphasize the dependence of human on nature, the need to teach on this subject in primary education, higher spiritual level that is nature - mainly tree - against human society, socialist vision that the interests of the Earth are first; true democracy lies in it except that natural resources cannot be privatized because they belong to all mankind. Moreover, the nature relates to the spiritual world, and the damage that would do to nature will be returned in the destruction of the human world.

Keywords: *Repertorio Americano*, writers, environment, tree, education, spirituality

1 El autor agradece a la M. Sc. Nuria Rodríguez Vargas por las observaciones hechas a una versión preliminar de este texto.

Introducción

El medio ambiente es un factor fundamental que influye en la configuración de las formas de vida y las relaciones humanas. Tanto los factores sociales como los elementos ecológicos – terreno, flora y fauna, clima y recursos naturales – modelan la cultura y esta a su vez influye en la personalidad. El sistema económico actual se ha sustentado en un desarrollo tecnológico que ha resaltado la idea del progreso ilimitado, donde el ser humano ha subordinado el medio ambiente en función de sus necesidades de movilidad y crecimiento dictadas por una cultura de acumulación y beneficios. Es evidente que los recursos no son ilimitados y que el desarrollo y la estructuración organizacional de la industria orientada al mercado, las prácticas agrícolas masivas, la obtención y uso irracional de la energía y los hábitos de vida y de consumo están dañando casi de forma irreversible los ecosistemas y poniendo en serio peligro la existencia de la vida en el planeta.

A lo largo de la historia, los seres humanos han establecido relaciones con la naturaleza y entre sí mismos a partir de distintas formas de producción y de manejo de los recursos naturales (González de Molina, 1993). El momento histórico actual como seres humanos es el resultado de nuestra relación histórica con los ecosistemas y que la naturaleza como objeto de la ciencia estaría socialmente construida e influida por la historia (Escobar, 1995). Durante su desarrollo histórico los seres humanos se han preocupado por su entorno y por la naturaleza de la cual forman parte.

Desde el siglo XVIII, con el crecimiento de la población y el aumento de la cantidad de tierras cultivadas y con la aparición de la sociedad de mercado, los recursos naturales como la tierra y los bosques pasan a ser meras mercancías, mientras comienza la intensificación de la producción y la acumulación de beneficios que son el sustento de una Revolución Industrial basada en la explotación del trabajo humano y en el consumo de materiales y fuentes de energía no renovables y muy contaminantes. Desde finales del siglo XIX, los países industrializados controlan las fuentes de energía, las materias primas y la mano de obra de los países empobrecidos, imponiendo así un modelo de desarrollo y de producción que provoca la pobreza y la crisis ecológica actual (González de Molina, 1993; Leff, 1994 p.139, p.352).

El medio ambiente planetario evidencia cada vez más un mayor deterioro debido al uso indiscriminado de los recursos naturales y a la insuficiente atención, en general, que se da a la solución de los efectos negativos que esto produce sobre los seres vivos, incluida la especie humana. El problema del desarrollo sobre la base de la conservación de la riqueza natural y la herencia cultural de los pueblos y naciones demanda una verdadera transformación del saber ambiental (Cook y Borah, 1974 y Gligo, 2001). No sólo en el sentido de las exigencias, en el manejo integral de los recursos naturales, sino de la aparición de una educación ambiental que cree en el ser humano, el amor, la convivencia armoniosa, la responsabilidad, la austeridad, el respeto, la equidad, la sostenibilidad y solidaridad en el cuidado del medio ambiente.

Fundamentado en todo lo anterior es que el presente artículo tiene como objetivo clasificar y contextualizar los textos publicados en la revista *Repertorio Americano*, entre 1919 y 1929, por géneros literarios según las categorías de análisis crítico con respecto a las percepciones sobre la preservación del medio ambiente, la necesidad de que el sistema educativo incorpore el estudio de la educación ambiental y las percepciones sobre la influencia de la naturaleza en el desarrollo emocional del ser humano. En este texto se abordarán las temáticas anteriores con base en los géneros literarios en los cuales se manifestaron: artículos, narraciones, poemas y cuentos.

Dependencia, respeto, referente moral y espiritualidad: visiones intelectuales sobre el medio ambiente en *Repertorio Americano* (1919-1929)

1. Artículos

Las diferentes concepciones, ideas y visiones filosóficas sobre el medio ambiente que los intelectuales plasmaron en *Repertorio Americano* entre 1919 y 1929, constituyen un antecedente intelectual fundamental al movimiento ambientalista que se manifestó mundialmente a partir de la década de los años sesenta. Una idea importante para estos pensadores es la de que el hombre es parte de la naturaleza y no puede explotarla irracionalmente, ya que la vida en el planeta depende de ella, sobre todo de la existencia de los bosques. Es así que, en 1919, sale a la luz el artículo de opinión del intelectual puertorriqueño Ramón Gandía Córdova: “El bosque”, donde se señala que las plantas son sociables como el hombre. La sociedad de

las plantas es el bosque, por lo que este constituye la expresión más alta de la organización del reino vegetal (*Repertorio Americano*, Miércoles 1 de octubre de 1919, p.54). Asimismo, Gandía Córdova señala la dependencia que tiene el hombre de la naturaleza: “El rey de la naturaleza es en realidad esclavo de ella; y el hecho de que sepa utilizar la naturaleza misma, la materia y la fuerza, en su propio beneficio, no es signo de superioridad, sino condición necesaria a su existencia” (*Repertorio Americano*, Miércoles 1 de octubre de 1919, p.55). Para este autor, el sentimiento religioso que el bosque despertó en la Edad Antigua y el horror supersticioso que inspiró en la Edad Media, fueron sustituidos en el siglo XX por un sentimiento de respeto y amor utilitario nacido en la necesidad consciente de conservar el bosque, no sólo como fuente de riqueza por la aplicación variada de sus productos a la satisfacción de las necesidades humanas, sino como medio de proteger el suelo y de regularizar el régimen de las lluvias y de los cursos de agua en beneficio de la agricultura. En los últimos veinte años se había desarrollado una legislación en el mundo que tendía a conservar y fomentar los bosques; también se preveía la necesidad de despertar en la infancia el amor al árbol y hacer parte de su educación y su recreo la fiesta del árbol, reminiscencia en cierto modo de las fiestas paganas en honor de los dioses moradores de los bosques (*Repertorio Americano*, Miércoles 1 de octubre de 1919, p.56). Con respecto a don Ramón Gandía Córdova, se sabe que fue un ingeniero puertorriqueño y que en 1904 fue miembro fundador de la Sociedad de Ingenieros de Puerto Rico, la cual llegó a presidir. Fungió como delegado

de la Cámara de Representantes en 1906, donde sobresalió como autor intelectual y redactor del proyecto de ley para la organización del Catastro de Puerto Rico; se desempeñó como subcomisionado del Departamento de Agricultura y Trabajo del periodo 1916-22, donde fundó la *Revista de la Agricultura* de 1917 a 1922; fue miembro y presidente del Comité de Recursos Minerales de Puerto Rico de 1932 a 1935; sirvió como director técnico y administrativo del Negociado de Minas; en 1920 publicó un mapa de recursos naturales de la isla y en 1922 el libro *Organización Rural de Puerto Rico* (Recuperado de <http://www.miramarp.rg.pr.org/arqalgunosarq.html> el 29 de junio de 2016).

Gran parte del pensamiento medioambientalista latinoamericano se asentó sobre la figura del árbol, no sólo como preservador de la vida en la Tierra sino como nuestro gran compañero de existencia. Esto se evidencia en el artículo del escritor mexicano Mariano Silva y Aceves titulado: “La queja de un árbol”, en el cual se señala que los árboles por crecer tan alto en un mismo lugar y durar muchos años, son testigos de nuestras acciones, sean buenas o sean malas (*Repertorio Americano*, Sábado 1 de noviembre de 1919, p.95). El árbol es un símbolo que hace alusión a la vida en perpetua evolución, en ascensión hacia el cielo, evoca todo el simbolismo de la verticalidad. También representa el carácter cíclico de la evolución cósmica: muerte y regeneración (Chevalier y Gheerbrant, 1986, p.118). Asimismo, el árbol es una figura de lucha política, debido a que la tradición de plantar árboles fue heredada de la Revolución Francesa; es decir de una revolución de la cual se esperaba la

defensa de la libertad. Sembrando un árbol en la Plaza Mayor en 1813, Antonio Nariño demostraba su cercanía con los ideales de esta revolución que tanto asustaron a la aristocracia y que en América contribuyeron a poner en entredicho el poder de España en las colonias (“El árbol de la libertad”. Información tomada de: <http://cundinamarca-historica.org/arbollibertad.html>, el 22 de octubre de 2015). En este sentido, la figura del árbol refiere que la preservación del medio ambiente es, en primer lugar, una lucha política de América Latina contra la explotación de sus recursos por parte de las potencias coloniales (Alimonda, 2006, p.96).

Acerca de don Mariano Silva y Aceves se sabe que fue un escritor e intelectual mexicano que vivió entre 1886 y 1937. Estudió en el Seminario de Morelia y en el Colegio de San Nicolás; concluyó sus estudios preparatorios en la Escuela Nacional Preparatoria y los de abogado en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Fue miembro del Ateneo de la Juventud y secretario del Departamento Universitario y de la Universidad Nacional. En la Facultad de Filosofía y Letras, impulsó la investigación lingüística y creó las carreras de lingüística románica y lingüística de idiomas indígenas de México. En esa misma Facultad se doctoró en 1933. Sobre las características de su obra literaria se tiene que fue un narrador que encontraba la frase inicial para introducirse en el tema sin mayores rodeos, buscaba la sintaxis bien construida y esmerada, el adjetivo justo; introdujo el final abierto y se destacó como un gran creador de atmósferas (“Antología virtual de minificción mexicana”. Recuperado de <http://1antologiademiniacion.com>).

blogspot.com/2011/02/mariano-silva-y-aceves-1886-1937.html, el 29 de junio de 2016). Con respecto a la celebración del “Día del Árbol” en Costa Rica, este se efectúa desde 1915.

También se nota entre los intelectuales continentales la necesidad de que el sistema educativo de primaria incorpore entre sus contenidos de estudio el cuidado del medio ambiente. En 1920 aparece el artículo del panameño Juan Ramón Uriarte: “La oración cívica del niño”, donde se resalta que los escolares panameños antes de terminar la hora lectiva de la clase de ciencias, pronunciaban una recitación donde manifestaban que creían en Dios, prometían amar y respetar siempre a sus padres y maestros, no hacer daño a los pájaros ni a los árboles y no ser crueles con los animales (*Repertorio Americano*, Domingo 1 de agosto de 1920, p.95). En este texto se observa un antecedente del panenteísmo (en griego: pan = todo; en = en; theós = Dios) que significa: Dios en todo y todo en Dios. Dios está presente en el cosmos y el cosmos está presente en Dios. Este término fue creado en el siglo diecinueve por Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Sin embargo, en los últimos años, en el contexto de la preocupación ecológica, el concepto experimentó una reconceptualización que conlleva una forma ecológica de pensar acerca de Dios. En ella, a la vez que Dios y la creación se distinguen, Dios es comprendido como íntimamente conectado a la creación y viceversa (Mc Daniel, 1995). El panenteísmo es el eje articulador del pensamiento de Leonardo Boff (1995, p.219-242).

2. Narraciones

En 1921, aparece la publicación de Enrique Jiménez Núñez: “La tala de los bosques”, la cual es un diálogo entre dos mujeres: Agripina, quien obtenía placer en derribar los árboles con su hacha, y Margarita, la cual se esfuerza en convencer a la primera de que el hombre no es el rey de la creación, el cual puede usar las plantas y los animales en forma ordenada para su adelanto y el de ellos (*Repertorio Americano*, sábado 30 de julio de 1921, p.378). Este texto es un primer antecedente a obras literarias en las que el ser humano bota la montaña como *El Jaúl* de Max Jiménez (1937), *Juan Varela* de Adolfo Herrera García “(1939) y *El sitio de las abras* de Fabián Dobles (1950). También en esta publicación se subraya que el ser humano que no ha sentido el misterio de los bosques, no ha sentido nunca un vislumbre de lo divino y está como los animales con la cabeza inclinada hacia la tierra (*Repertorio Americano*, Sábado 30 de julio de 1921, p.379). Margarita termina su exhortación dando varios consejos para no destruir los árboles en Costa Rica: restaurar las florestas a medida que se utilizan sus productos; crear reservas forestales en donde se necesiten para la conservación de las aguas; multiplicar artificialmente los árboles útiles para crear parques y plantar alamedas en el centro de los pueblos, ya que ellos son los pulmones de las ciudades y, por último, se debe suprimir el sistema de las quemadas. Todo lo anterior es lo que hacía la sección de Silvicultura hasta su eliminación oficial (*Repertorio Americano*, Sábado 30 de julio de 1921, p.379).

En el texto anterior se encuentra un antecedente del ecocentrismo donde se dicta que los deberes del ser humano son: cuidar la tierra, evitar el desperdicio y los excesos, reconocer la espiritualidad en todo lo no-humano, y venerar la fuerza creadora con respeto y responsabilidad ambiental (“El pensamiento ambientalista”, p.214-215. Recuperado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3074/10.pdf> el 24 de junio de 2016). Por otra parte, en la supresión de la sección de Silvicultura se desconoce lo señalado por José Martí en torno a que los gobernantes deben saber: “con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en conjunto para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a 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” (Martí, 1975, p.521). Pese a esto, en Costa Rica ya existían varios antecedentes en torno a la conservación de los recursos naturales. En 1833, la *Constitución Política* demostraba el interés creciente por conservar los recursos naturales al señalar la necesidad de plantar árboles para asegurar el futuro abastecimiento de madera. Para 1863 se decretó inalienable una faja de tierra de 1 kilómetro a cada lado de la carretera al Norte. En 1888, se consideraba que era de utilidad pública la conservación de las montañas que tenían los arroyos y manantiales que abastecían de agua a las provincias de Heredia y parte de Alajuela, por lo que se declaraba inalienable una zona de terreno de 2 kilómetros a ambos lados de la montaña del volcán Barva (Morales Díaz, 1984, s.p.).

Posteriormente, en octubre de 1924, aparece el artículo de Juana de Ibarbourou denominado “Los árboles”, en el cual se establece un diálogo entre cuatro niños y el tío Carlos, donde al final este último propone como referente moral la figura del árbol, porque era trabajador, puesto que brota y florece constantemente; perseverante, pues primavera tras primavera da hojas y ramas nuevas; útil y bueno porque purifica el aire, proporciona leña y madera; y da sombra, cobija nidos; alegre, porque es verde y rumoroso; fiel, pues echa hondas raíces donde se le planta; valiente, porque resiste las tormentas, los huracanes, las heladas, los ardientes soles, las noches solitarias y negras. Aparte de todo esto es también dadivoso, caritativo, optimista y paciente. Asimismo, influía positivamente en el corazón del hombre al darle también el espectáculo de su vigor, de su belleza y de su salud (*Repertorio Americano*, Lunes 6 de octubre de 1924, p.78). En la obra literaria de la poetisa uruguaya Juana de Ibarbourou sobresale el optimismo por la vida, los contrastes entre alegrías y tristezas, el amor por la naturaleza, la humanidad, la libertad, el sacrificio del amor y la belleza (“Juana de Ibarbourou”. Recuperado de <http://www.viajeauruguay.com/cultura/biografia-y-obra-de-juana-de-ibarbourou.php>, el 3 de julio de 2016).

Varias semanas después aparece el texto de César Falcón titulado “La vida junto a los árboles”, donde se plantea lo efímero de la existencia y del trabajo de los hombres frente a la vida de los árboles: “Los árboles que cortan los campesinos de Lusso no los han sembrado ellos ni sus padres. El campesino, es verdad, hace su casa. Pero lo propio, lo natural del campesino, no es la casa, sino

el árbol. Los hombres que plantaron los cedros de Bussaco, hace varios siglos que están hechos polvo. No obstante, los cedros crecen y engrosan todavía, y no es muy probable que sean los hombres actuales los que los corten” (*Repertorio Americano*, Lunes 24 de noviembre de 1924, p.189). Falcón fue un escritor e intelectual peruano que vivió entre 1892 y 1970, quien junto a José Carlos Mariátegui fundó el Partido Socialista Peruano (“César e Irene Falcón: un matrimonio con compromiso”. Recuperado de https://ciudad-futura.net/2010/11/22/cesar-falcon_jgz/, el 3 de julio de 2016). En este poema se le da un carácter eterno a los árboles frente a la corta vida de los seres humanos, lo que les da a los primeros un nivel espiritual superior sobre los segundos.

El 6 de julio de 1925, se da a conocer el escrito de Blanca Milanés (seud.) titulado “Los dos pinos”, el cual era dedicado a don Ricardo Fernández Guardia. En este texto se narra el diálogo de dos pinos, donde uno le expresa al otro su queja acerca de la impiedad de los hombres que los cortan, lo que los convierte en sus mortales enemigos. El otro pino le responde diciendo que no es así, que el hombre por naturaleza es ingrato y se matan en parejas o colectivamente. Sin embargo, deberían de ser más bondadosos, pues ellos le daban sombra, frutos y la madera para construir su casa. Asimismo resalta que el árbol acompaña al ser humano desde que nace hasta que muere, pues le da la madera para su cuna y para su ataúd, donde se pudre con él (*Repertorio Americano*, Lunes 6 de julio de 1925, p.268). En este texto se evidencia la influencia del naturalismo debido a que en este movimiento literario el instinto, la emoción o las condiciones

sociales o económicas rigen la conducta humana (“Naturalismo en Arte”. Recuperado de http://www.ecured.cu/Naturalismo_en_Arte, el 10 de agosto de 2016). Esto es referido por la autora al utilizar la oposición que existe entre la ingratitud del ser humano y la bondad de la naturaleza. Debe aclararse que Blanca Milanés, fue el seudónimo que utilizó la escritora costarricense Carlota Brenes Argüello, quien vivió entre 1905 y 1986. Aparte de escribir se dedicó al dibujo, organizó las exposiciones de pintura y ganó una medalla de oro en una exposición nacional de artes plásticas. Fue directora técnica de dibujo en Costa Rica por siete años y como tal publicó el Programa de dibujo para las escuelas primarias. Fue docente en Bellas Artes de la Universidad de Costa Rica. Publicó *Música sencilla, poesía en prosa y crónicas* (“Mujeres en el Repertorio Americano”. Recuperado de <http://www.scriptorium.una.ac.cr/index.php/costarica/blanca-milanes>, el 3 de julio de 2016).

Para 1927 sale a la luz “La voz de la Pacha” de Fausto Burgos, donde se cuenta que la “Pacha Mama”, deidad indígena sudamericana que vive en la cumbre de los cerros colorados, dueña de las bestias cerreras, del oro que esconden los roquedos, del agua de los ojos montunos, de los montes y del aire, se le aparece a Tarky, un arriero indígena quechua y le reclama porque le vendió su hija a un hombre blanco, quien era enemigo de su raza (*Repertorio Americano*, Sábado 5 de mayo de 1928, pp.261-262). En el texto de Burgos se manifiesta una oposición entre la cultura blanca occidental y las culturas originarias americanas, entre el hombre blanco enemigo de la naturaleza y el indígena

amigo de ella. En esta narración es posible encontrar un primer antecedente de la filosofía ambiental latinoamericana donde la Pacha Mama – deidad indígena protectora de la naturaleza – trata de romper con la dominación cultural del indígena latinoamericano. La filosofía ambiental latinoamericana busca ser un pensamiento incluyente, integral y holístico que se arraigue en los ecosistemas donde habitan las culturas con sus cosmovisiones y sus filosofías de vida; se abre al pensamiento desde el otro y lo otro; a una ética de la tierra, de la sustentabilidad y de la vida que permita religar la naturaleza y la espiritualidad de los pueblos (Boff, 1995 y Boff 2001 *Ética Planetaria desde el Gran Sur*. Citados en: Leff, p.13. Recuperado de <http://www.cep.unt.edu/papers/leff-span.pdf>, el 24 de junio de 2016). Con respecto a Fausto Burgos, fue un escritor argentino (1888-1953) que se ocupó de la narrativa rural, vertiente del realismo tradicional. En su novela *El gringo*, de 1935, trata el tema de la inmigración europea y la explotación imperialista usando elementos opuestos como los gringos y los criollos, el corte y la aldea, y la naturaleza y la mano del hombre (González Rouco, María. “Fausto Burgos: gringos y criollos”. Recuperado de http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/gonzalez_rouco_maria/fausto_burgos.htm, el 3 de julio de 2016).

En 1929, se publicó el texto de Tadeusz Stefan Zielinski “La Madre-Tierra como sentimiento religioso”, donde el autor señala que la Tierra no está hecha para el pueblo, sino el pueblo para la Tierra. Son los intereses propios de la Tierra los que deben estar en primer término. Es en la Tierra donde reside la verdadera y provisora

democracia. La Tierra es más que el pueblo, pues ella contiene en germen vital todos los descendientes del pueblo que actualmente viven (*Repertorio Americano*, Sábado 9 de marzo de 1929, p.160). Este texto hace un llamado de atención sobre si la democracia tiene algún vínculo con la crisis ambiental contemporánea. Sobre Zielinski se conoce que fue un historiador, filólogo y traductor ucraniano (1859-1944). Fue el autor de obras en polaco, ruso y alemán sobre la antigüedad clásica, el arte, cultura y religión de la Grecia antigua, los autores latinos y la popularización de los estudios clásicos, que han sido publicadas ampliamente y traducidas a varios idiomas (Bubík y Hoffmann, 2015, p.98).

En el año 1929 sale publicado el artículo de Alberto Masferrer denominado: “El Mínimo Vital. Su definición y alcances”, donde indica que la doctrina vitalista predicaba que se debía proteger a los animales no dañinos, y especialmente a los pájaros, como eficaces auxiliares de nuestra vida. Asimismo, se debía respetar y proteger al árbol, como acumulador y distribuidor de la vida en el planeta (*Repertorio Americano*, Sábado 23 de marzo de 1929, p.181). Masferrer establece una analogía entre los pájaros habitantes de los árboles y los seres humanos habitantes de la Tierra. Además, el escritor salvadoreño señala que toda criatura, por el simple hecho de nacer y vivir, tiene derecho a que la colectividad le asegure, mediante una justa y sabia organización de la propiedad, del trabajo, de la producción y del consumo, un Mínimo de Vida Integra, o sea la satisfacción de las necesidades primordiales. Para Masferrer, la tierra, el agua, el aire, la luz y el calor solar son sustancias comunes, herencia y propiedad de

todos los seres y, por consiguiente, no aprobables a título perenne por ningún individuo, sino por usurpación, que nada puede jamás justificar. De esta forma, ningún hombre es dueño legítimo de la tierra: usa de ella en cuanto se lo permiten las leyes y costumbres creadas por la colectividad, que es la sola y legítima poseedora (*Repertorio Americano*, Sábado 23 de marzo de 1929, p.182). En la propuesta masferriana sobre la preservación de la naturaleza y el medio ambiente, se aprecian ciertas premisas socialistas, las cuales posteriormente serán retomadas por Iván Frolov, quien considerara como una necesidad ecológica y como la única forma de subsistencia y desarrollo de los seres humanos transitar del capitalismo al socialismo y al comunismo (*La sociedad y el medio ambiente. Concepción de los científicos soviéticos*. (1981). Moscú: Progreso. pp-14-17. “El pensamiento ambientalista”. pp.236. Recuperado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3074/10.pdf> el 24 de junio de 2016). Para Marta Elena Casaús, por su componente anarquista, el vitalismo teosófico centroamericano fue una de las corrientes regeneracionistas más fuertes, que abarcó múltiples espacios públicos socioculturales y políticos y tuvo una clara vertiente socialista y anarquista. En el pensamiento vitalista existía un cúmulo de corrientes dispersas y dispares, pero con muchos lugares comunes cuyos fundamentos filosóficos, políticos y sociales eran similares: espiritualismo, teosofía, anarquismo y socialismo utópico y fabiano (Casaús Arzú, Marta Elena. (2013-2014). “El pensamiento de Alberto Masferrer en el siglo XXI”. *Cuadernos Americanos*, 146. Recuperado de <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca146-67.pdf> el 3 de julio de 2016).

3. Poemas

Según se ha visto en el pensamiento latinoamericano, la naturaleza está ligada al plano de lo espiritual frente a lo artificial del ser humano. Para 1919, aparece el poema del escritor cubano Mariano Brull “Hacia la montaña”, donde se narra cómo unos infantes después de oír la misa dominical iban con sus cestas de merienda hacia la montaña, donde se extasiaban en la primavera de la belleza del cielo y del brillo del sol. Brull pone en un plano espiritual superior la cumbre de la montaña con respecto a la morada de los seres humanos:

“En la cumbre, el viento sonoro; en la cumbre
el Cielo más cerca; y el pueblo, allá abajo...
¿Por qué no vivían los hombres arriba
en el mundo libre de los montes altos?
(*Repertorio Americano*, Lunes 1 de diciembre de
1919, p.364)”.

La obra literaria de Brull se caracteriza por una búsqueda de la belleza recóndita que se esconde tras la apariencia de las cosas (“Mariano Brull. Vida y obra”. Recuperado de http://www.cubaliteraria.cu/autor/mariano_brull/biografia.htm el 3 de julio de 2016). En 1925, sale a la luz el poema de Agustín Acosta: “El árbol bueno”, donde se exalta la generosidad del árbol al darle al ser humano sombra, perfume y el canto de las aves, amén de que se alza como un intercesor ante Dios. Además, se acota que el árbol es el pulmón del mundo y consoladora medicina del cielo. La dependencia que el ser humano tiene hacia el árbol es tan grande, que hace que Acosta señale que si el leñador lo tumba para quemar sus ramas, él ardera también (*Repertorio Americano*, Lunes 21 de setiembre de 1925, p.47). Agustín Acosta (1886-1979), junto

a Regino Boti (1878-1958) y José Manuel Poveda (1888-1926), fueron los mayores exponentes del movimiento posmodernista, que marcó cronológica y estéticamente el inicio de la poesía cubana del siglo XX. Su principal aporte a la renovación de la lírica cubana es la emotiva sencillez que domina sus mejores versos, que se considera como un temprano antecedente del coloquialismo de los años cincuenta y sesenta (“Agustín Acosta. Poemas”. Recuperado de <https://diazmartinez.wordpress.com/2007/09/02/agustin-acostapoemas/> el 3 de julio de 2016).

Para el año 1927, aparece el texto del escritor venezolano Alfredo Arvelo Larriva denominado: “Tierra de jaguares”, donde se refiere que el jaguar es el fiel guardián de América, que cuida de sus tesoros naturales. Este felino mata a los buscadores de petróleo y a los mineros (*Repertorio Americano*, Sábado 12 de noviembre de 1927, p.280). En la mitología maya, el reino del jaguar domina las fuerzas cósmicas del día y la noche, por lo que la figura de este animal simboliza la fuerza divina y el control sobre todas las cosas del cielo y de la tierra. En 1929, se da a conocer el poema infantil anónimo denominado “La ceiba amada”, en el cual se establece que la ceiba es un árbol de bien y por eso la sembraron los abuelos indios. Es un árbol de bien porque en él se reúne una muchedumbre de pájaros todas las tardes, y aunque a él lleguen pájaros perezosos que no quieren hacer nidos, la ceiba los cobija y les da su sombra (*Repertorio Americano*, Sábado 2 de febrero de 1929, p.75). En estos dos textos se perciben algunas ideas que serán parte del *Kay Pacha* o *Ecológica Chamánica*, donde se hace una dura

crítica al mundo occidental debido a que presenta la devastación de la naturaleza *vis à vis* el conocimiento ancestral que dejaron los antepasados indígenas (“El pensamiento ambientalista”. pp.226. Recuperado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3074/10.pdf> el 24 de junio de 2016). Acerca de la obra literaria de Arvelo Larriva se sabe que los temas de su poesía están dentro de las dos tendencias señaladas en el modernismo venezolano: la del estetismo y la del nativismo. En Arvelo se fusionan las dos preocupaciones (“Alfredo Arvelo Larriva”. Recuperado de http://www.ecured.cu/Alfredo_Arvelo_Larriva el 3 de julio de 2016).

En el poema “Árbol”, el costarricense Carlos Luis Sáenz presenta a este ser vivo como un prodigio de la naturaleza, que al echar flores es igual al corazón del Maestro Jesús. La espiritualidad y pureza que Sáenz le da al árbol lo convierte en un mediador entre el cielo y la Tierra:

Árbol, si creces libre hacia los cielos
en esta santa tierra de piedad,
evocarás al Maestro, y, tu ser puro,
será lección de nuestra soledad
(*Repertorio Americano*, Sábado 1 de junio de
1929, p.324”).

El texto de Sáenz es un precursor del concepto del Cristo Cósmico referido por Pierre Teilhard de Chardin en los años cincuenta, donde alude a la transparencia de Dios: “El gran misterio del cristianismo no es la aparición sino la transparencia de Dios en el universo. Oh sí, Señor, no solamente el rayo que aflora mas el rayo que penetra. No tu Epifanía, Jesús, sino tu Dia-fanía” (Teilhard de Chardin, Pierre. (1957). *Le milieu divin*. Paris, Seuil.

p.162). Este concepto será retomado por Matthew Fox, quien aduce que la visión del Cristo Cósmico es la única posibilidad de impedir la muerte de la Madre Tierra. Tierra que está muriendo en la mística, en la creatividad, en la sabiduría, en los jóvenes, los pueblos indígenas y las iglesias (Fox, Matthew. (1991). *Creation Spirituality*. San Francisco: Harper. pp.69-150). Con respecto a Carlos Luis Sáenz, se sabe que junto a los escritores nacionales Luisa González y Carlos Luis Fallas insistieron en la educación y la ciencia como liberadoras de la superstición y como camino de superación individual y de servicio a la sociedad (Ovares, Flora. (2009). “Repertorio Americano y el discurso cultural (1919-1949)”. *Cuadernos Americanos*, 127. p.37).

4. Cuentos

En febrero de 1927, *Repertorio Americano* publicó el cuento del uruguayo Horacio Quiroga titulado: “La guerra de los yacarés”, donde se narra la lucha de unos yacarés o caimanes por no permitir que pasara en el río donde habitaban un buque de guerra, el cual espantaba a los pescados de los cuales se alimentaban. Los yacarés hicieron explotar el buque de guerra con la ayuda de un surubí – un pez – que le lanzó un torpedo (*Repertorio Americano*, Sábado 12 de febrero de 1927, pp.94-96). En esta narración se señala que el daño que se le haga a la naturaleza se devolverá en la destrucción del ser humano. En los cuentos de Quiroga reina una atmósfera de alucinación, crimen y locura situada en la Naturaleza salvaje de la selva (“Quiroga, Horacio”. Recuperado de <https://www.escritores.org/biografias/247-horacio-quiroga> el 3 de julio de 2016). Este texto mantiene la temática del carácter vengativo de la Naturaleza de la novela *La Vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera.

org/biografias/247-horacio-quiroga el 3 de julio de 2016). Este texto mantiene la temática del carácter vengativo de la Naturaleza de la novela *La Vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera.

Conclusión

Frente a la visión utilitarista capitalista sobre la naturaleza y el medio ambiente, *Repertorio Americano* da a conocer, entre 1919 y 1929, un conjunto de escritos que ofrecen una visión alternativa a esta idea. Con respecto a lo expresado en el área de los artículos sobre el medio ambiente, se tiene que Ramón Gandía, Mariano Silva y Juan Ramón Uriarte coinciden en la dependencia del ser humano de la naturaleza y la necesidad de enseñar esto en la educación primaria. En el ámbito de las narraciones, el pensamiento de los escritores señala dos ideas fundamentales; la primera cobija las ideas de Enrique Jiménez Núñez, Juana de Ibarbourou, César Falcón, “Blanca Milanes” y Fausto Burgos, y está relacionada con el nivel espiritual superior que tiene la naturaleza – principalmente el árbol – frente a la sociedad humana y los problemas culturales de la dominación del indígena latinoamericano. Aquí encontramos un antecedente del ecocentrismo. La otra idea la refieren los escritos de Tadeusz Zielinski y Alberto Masferrer, donde se expresa una visión socialista de que los intereses de la Tierra están de primeros; en ella reside la verdadera democracia y que los recursos naturales no se pueden privatizar y pertenecen a todo el género humano. En lo concerniente a los poemas, las ideas expresadas por Mariano Brull, Agustín Acosta, Alfredo Arvelo, un autor anónimo y Carlos Luis Sáenz coinciden

en relacionar la naturaleza con el mundo espiritual, lo que constituye un antecedente de la Ecología Chamánica. Por último, en el cuento de Horacio Quiroga se narra que el daño que se le haga a la naturaleza se devolverá en la destrucción del ser humano. Todas estas ideas apelan a nuestro entendimiento y señalan que somos parte de la naturaleza, necesitamos preservar el medio ambiente, los recursos naturales nos pertenecen a todos los seres humanos y que su destrucción irremediamente lleva a nuestro aniquilamiento.

Bibliografía

Repertorio Americano

1. *Repertorio Americano*, Miércoles 1 de octubre de 1919.
2. *Repertorio Americano*, Sábado 1 de noviembre de 1919.
3. *Repertorio Americano*, Lunes 1 de diciembre de 1919.
4. *Repertorio Americano*, Domingo 1 de agosto de 1920.
5. *Repertorio Americano*, Sábado 30 de julio de 1921.
6. *Repertorio Americano*, Lunes 6 de octubre de 1924.
7. *Repertorio Americano*, Lunes 24 de noviembre de 1924.
8. *Repertorio Americano*, Lunes 6 de julio de 1925.
9. *Repertorio Americano*, Lunes 21 de septiembre de 1925.
10. *Repertorio Americano*, Sábado 12 de febrero de 1927.
11. *Repertorio Americano*, Sábado 12 de noviembre de 1927.
12. *Repertorio Americano*, Sábado 5 de mayo de 1928.
13. *Repertorio Americano*, Sábado 2 de febrero de 1929.
14. *Repertorio Americano*, Sábado 9 de marzo de 1929.
15. *Repertorio Americano*, Sábado 23 de marzo de 1929.
16. *Repertorio Americano*, Sábado 1 de junio de 1929.

Libros impresos

1. Boff, Leonardo (1995). *Ecología: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Atica (1996).
2. Boff, Leonardo (2001). *Ética Planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Trotta.
3. Bubík Tomáš y Hoffmann, Henryk (2015). *Studying religions with the iron curtain closed an opened: the academic study of religion in Eastern Europe*. The Netherlands: Koninklijke Brill NV, Leiden.
4. Chevalier, Jean y Gheerbrant Alain (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
5. Cook, Sherburne y Borah, Woodrow (1974). *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*. Berkeley: University of California Press.
6. Fox, Matthew (1991). *Creation Spirituality*. San Francisco: Harper.
7. Gligo, Nicolo (2001). *La dimensión ambiental en el desarrollo de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
8. González de Molina, M. (1993). *Historia y medio ambiente*. Madrid: Eudema.
9. Leff, Enrique (1994). *Ecología y Capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores.

10. Martí, José (1975). *Obras Completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
11. Mc Daniel, Jay. (1995). *With roots and wings. Christianity in an age of ecology and dialogue*. New York: Orbis.
12. Teilhard de Chardin, Pierre (1957). *Le milieu divin*. Paris: Seuil.
2. “Alfredo Arvelo Larriva”. Recuperado de http://www.ecured.cu/Alfredo_Arvelo_Larriva el 3 de julio de 2016.
3. “Antología virtual de minificción mexicana”. Recuperado de <http://1antologiademinificcion.blogspot.com/2011/02/mariano-silva-y-aceves-1886-1937.html> el 29 de junio de 2016.

Libros digitales

1. *La sociedad y el medio ambiente. Concepción de los científicos soviéticos*. (1981). Moscú: Progreso. Recuperado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3074/10.pdf> el 24 de junio de 2016.
4. Casaús Arzú, Marta Elena. (2013-2014). “El pensamiento de Alberto Masferrer en el siglo XXI”. *Cuadernos Americanos*, 146. Recuperado de <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca146-67.pdf> el 3 de julio de 2016.

Documentos

1. Morales Díaz, Hjalmar. (1984). “El papel de las Áreas Silvestres Costa Rica”. Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza CATIE. s.p.
5. “César e Irene Falcón: un matrimonio con compromiso”. Recuperado de https://ciudad-futura.net/2010/11/22/cesar-falcon_jgz/ el 3 de julio de 2016.

Artículos impresos

1. Escobar, A. (1995). “El desarrollo sostenible: dialogo de discursos”. *Ecología Política*, 9.
2. Ovares, Flora. (2009). “Repertorio Americano y el discurso cultural (1919-1949)”. *Cuadernos Americanos*, 127.
6. “El árbol de la libertad”. Información tomada de: <http://cundinamarca-historica.org/arbollibertad.html> Consultada el 22 de octubre de 2015.
7. “El pensamiento ambientalista”. Recuperado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3074/10.pdf> el 24 de junio de 2016.

Artículos de Internet

1. “Agustín Acosta. Poemas”. Recuperado de <https://diazmartinez.wordpress.com/2007/09/02/agustin-acosta-poemas/> el 3 de julio de 2016.
8. González Rouco, María. “Fausto Burgos: gringos y criollos”. Recuperado de http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/gonzalez_rouco_maria/fausto_burgos.htm el 3 de julio de 2016.
9. “Juana de Ibarbourou”. Recuperado de <http://www.viajeuruguay.com/cultura/biografia-y-obra-de-juana-de-ibarbourou.php> el 3 de julio de 2016.

10. Leff, Enrique. "Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un Saber para la Sustentabilidad". Recuperado de <http://www.cep.unt.edu/papers/leff-span.pdf> el 24 de junio de 2016.
11. "Mariano Brull. Vida y obra". Recuperado de http://www.cubaliteraria.cu/autor/mariano_brull/biografia.htm el 3 de julio de 2016.
12. "Mujeres en el Repertorio Americano". Recuperado de <http://www.scriptorium.una.ac.cr/index.php/costa-rica/blanca-milanes> el 3 de julio de 2016.
13. "Naturalismo en Arte". Recuperado de http://www.ecured.cu/Naturalismo_en_Arte el 10 de agosto de 2016.
14. "Quiroga, Horacio". Recuperado de <https://www.escriitores.org/biografias/247-horacio-quiroya> el 3 de julio de 2016.

Direcciones electrónicas

1. Recuperado en <http://www.miramarpr.org/arqalgunosarq.html> el 29 de junio de 2016.

Yolanda Oreamuno y el panorama artístico costarricense en *Repertorio Americano*

Sigrid Solano Moraga

Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje
Universidad Nacional, Costa Rica

Resumen

Repertorio americano representó una apertura al diálogo con intelectuales sobre perspectivas artísticas nacionales e internacionales. Entre ellos se contó con la participación de Yolanda Oreamuno, quien, a partir de un conjunto de textos literarios, evaluó el carácter del costarricense hacia el arte, expuso la carencia de crítica hacia los artistas y sus creaciones, y criticó el costumbrismo en las letras. Esta investigación tiene por objetivo estudiar el panorama artístico descrito en los ensayos y narrativa lírica de la autora, publicados en la revista dirigida por Joaquín García Monge, entre ellos: “La vuelta a los lugares comunes” (1939), “El último Max Jiménez ante la indiferencia nacional” (1939), “Protesta contra el folclore” (1943) y “Max Jiménez y los que están” (1947). Los anteriores escritos exponen el carácter transgresor de Oreamuno, su producción crítica y dialógica; además, la imponen como pensadora ruptora de roles sociales.

Palabras claves: literatura costarricense, Yolanda Oreamuno, *Repertorio Americano*, ensayos

Abstract

Repertorio Americano represented a dialogue about different perspectives, between national and international intellectuals. Yolanda Oreamuno was one of the important collaborators of this newspaper. She evaluated Costa Rican passivity against the arts, and also the *costumbrismo* in literature. This research attempt to study the artistic scene described by Oreamuno in her essays and narrative poetry, among them: “La vuelta a los lugares comunes” (1939), “El último Max Jiménez ante la indiferencia nacional” (1939), “Protesta contra el folclore” (1943) y “Max Jiménez y los que están” (1947). Those documents suggest the transgressor role to the system by this female writer, as well as a critical and dialogic literature.

Keywords: Costa Rican literature, *Repertorio Americano*, essays, Yolanda Oreamuno

Repertorio Americano fue un espacio para la exposición de creaciones artísticas nacionales como internaciones. De ahí que Yolanda Oreamuno expusiera el importante papel de Joaquín García Monge al describirlo como “la única persona que en todo momento a través de tantos años y ante tantas cosas ha mantenido una actitud de ponderación y receptividad” (Oreamuno, 1939: 3). Cuando Oreamuno califica a don Joaquín de ponderado y receptivo no exagera; gracias a este visionario conservamos sendos artículos, por ejemplo 20 escritos de Yolanda Oreamuno, lo cual funciona como ejemplo de su valor al publicar críticas hacia la intelectualidad y el ambiente del momento, así como promover “la actualización del paisaje cultural costarricense” (Monge, 2012: 23).

Esta investigación evaluará el panorama del ambiente artístico costarricense descrito por Yolanda Oreamuno en tres de sus publicaciones presentes en *Repertorio Americano*. El tema de esta propuesta nace a partir de la creación de un minisitio en Internet realizado para conmemorar el centenario del nacimiento de Oreamuno, por parte de la Biblioteca Digital de la Facultad de Filosofía y Letras, Scriptorium. Este minisitio es producto de una investigación que dejó como productos: un estudio biográfico sobre la autora, una cronología, una recopilación de sus fotografías, su obra literaria publicada en *Repertorio*, así como comentarios y crítica escrita sobre ella.

Yolanda inicia su escritura en *Repertorio* con su afamado artículo: “Medios que usted sugiere al colegio para librar a la mujer

costarricense de la frivolidad ambiente”¹, en 1933. El origen de este texto tiene que ver con su participación en un concurso de ensayo del Colegio Superior de Señoritas. Su última obra aparecida en *Repertorio* fue “Un regalo”, en 1948. Es decir, su periodo de producción en el periódico fue de aproximadamente 10 años, aunque todo su periodo de escritura se estableció en veinte años aproximadamente (Monge, 2016: s.p.).

Los textos publicados en este segmento cultural inician con el ensayo y pasan por el cuento, como en el caso de “La lagartija de la panza blanca” (1936) o “Misa de ocho” (1937); otros han sido clasificados como narrativa lírica, por mencionar algunos: “Vela urbana” (1937), “La vuelta a los lugares comunes” (1939) y “Apología del limón dulce” (1944).

Ensayos como “El último Max Jiménez ante la indiferencia nacional” (1939), “Protesta contra el folclore” (1943), y “Max Jiménez y los que están” (1947) definen el ambiente costarricense de la época, la producción artística, el carácter “tico” frente al arte y el papel del artista en el país. En todos ellos se perfila la visión crítica de la autora y se define su carácter mordaz. A estas tres obras les daremos énfasis en este estudio.

Debido a estas dos décadas de producción literaria (años 30 a 40), Oreamuno es clasificada dentro de la generación del desencanto o del 40. En este grupo de escritores se inscriben Carlos Luis Fallas, Adolfo Herrera García, Fabián Dobles, Joaquín

¹ Conocido como “¿Qué hora es?” por haber aparecido en la sección de *Repertorio* que llevaba este nombre.

Gutiérrez, Francisco Amighetti, Arturo Echeverría Loría, Fernando Centeno Güell, Eunice Odio, Rodrigo Facio y Luis Barahona (Ovares *et al*; 1993: 224). Estos escritores tuvieron cualidades en común que los identificaron como generación. Entre estas, muchos de ellos escribieron en el *Repertorio* (aunque se consideran posteriores a la generación del *Repertorio*), fundado en 1919, hecho que logra “la difusión de sus obras en el extranjero” (Quesada, 2002:158). Asimismo, todos proyectaron en su arte la ruptura hacia una visión idílica sobre la sociedad costarricense, la ciudad o el costarricense de carácter pacífico. En sus obras literarias, los problemas psicológicos en sus personajes se hacen presentes, así como los vicios de las diferentes clases sociales. Estos autores trazan un proyecto ideológico cuyo objetivo es la construcción sincera de Costa Rica, aunque esto significó, en muchos casos, representar la degradación general del país.

La generación tuvo como insumo la obra de Max Jiménez o de José Marín Cañas, quienes hicieron los “primeros esfuerzos por incorporar los experimentos de la modernidad en la narrativa costarricense” (Quesada, 2002: 165). Pero, desde la perspectiva de Carlos Francisco Monge, en *El vanguardismo literario costarricense*, aún se confrontaban con resabios de un discurso fundacional o nacionalista pero debilitado desde 1920, por lo que se vieron obligados a experimentar y desarrollar estilos iconoclastas. A continuación, una breve descripción del contexto artístico:

la década de 1920 presenció el debilitamiento del modelo liberal oligárquico... se incrementó una

ideología reivindicativa entre trabajadores urbanos; se ponen en entredicho los viejos liderazgos; entre la clase media surgieron estudiantes y grupos intelectuales con posiciones beligerantes... La pequeña ciudad de San José crece y, pese a todo, también se moderniza. Los ocho años entre la aparición del Partido Reformista, en 1923, y la fundación en 1931 del Partido Comunista, marcaron la transición entre dos épocas, dos ideas de nación y dos modos de ejercer la literatura y el arte. La avalancha de “un arte moderno” integrado por artistas europeos y americanos hicieron que los costarricenses entraran en contacto con ellos. (Monge, 2005: 40)

Oreamuno, como caso específico, vive en un periodo de transición hacia nuevas construcciones artísticas. Su obra literaria no escapa de exteriorizar esos procesos de cambio de la década de los 30 entre las manifestaciones de un realismo costumbrista y las modernistas. Su obra crítica como literaria opta por una tendencia renovadora y expone las problemáticas costarricenses. Por lo anterior, en *La casa paterna* su ensayística se define de este modo:

Los ensayos de Yolanda Oreamuno se distancian de la visión idílica del campesino costarricense e ironiza sobre los estereotipos nacionales. Su reclamo de una literatura que se ocupe de lo urbano y se aleje de los mitos revela una posición fuertemente crítica ante la cultura nacional. (Ovares *et al*; 1993: 264)

La cita anterior atañe a los ensayos de Oreamuno publicados en *Repertorio*, donde la autora describe un espacio carente de apertura hacia la experimentación de nuevas tendencias artísticas. Costa Rica es para ella un espacio que impide el crecimiento artístico debido a sus ataduras con un modelo consolidado: el costumbrismo, cuyo objetivo es establecer una imagen idílica de nación (Ovares *et al*; 1993: 223): además, “su enfoque de la vida popular parte de cierta idealización de las costumbres y tradiciones patriarcales y campesinas, en que la tragedia, los vicios e injusticias sociales y morales, se diluyen, absorbidos por el giro pintoresco o la anécdota divertida” (Quesada, 1983: 67). En el caso de “Protesta contra el folclore”, la escritora plantea su disconformidad con las manifestaciones costumbristas o folclóricas cuando indica lo siguiente—una de las citas más mencionadas sobre la autora—:

Literariamente, confieso por mi parte que estoy HARTA, así, con mayúsculas, de folclore. Desde este rincón de América puedo decir que conozco bastante bien la vida agraria y costumbrista de casi todos los países vecinos, y en cambio, sé poco de sus demás palpitantes problemas. Los trucos colorísticos de esa clase de arte están agotados, el estremecimiento estético que antes producían ya no se produce, la escena se repite con embrutecedora sincronización, y la emoción huye ante el cansancio inevitable de lo visto y vuelto a ver. (Oreamuno, 1943: 2)

Esta perspectiva en contra del arte realista costumbrista será el eje temático en los

ensayos. En este mismo escrito prosigue de este modo: “yo estimo que el clímax de saturación ha llegado y acuso a la literatura folclorista de unilateralidad. Considero que más folclore, visto como única corriente artística posible en América, significa decadentismo” (Oreamuno, 1943: 1). Yolanda es consciente de la necesidad de cambio y apertura a nuevas corrientes que ya en Latinoamérica llevan tiempo gestándose, como es el caso de las vanguardias latinoamericanas, que ya en los treinta, según Jorge Schwartz, estaban viendo su fin con el último de los manifiestos en Nicaragua, en 1931 (Schwartz, 2000: 38). Los movimientos de ruptura y experimentación en las letras no podían pasar inadvertidas en Costa Rica. *Repertorio* publicó numerosos artículos relacionados con las vanguardias (tanto europeas como latinoamericanas), por mencionar dos casos, en 1930 un artículo titulado “5 poetas brasileiros de vanguardia” y en 1940 otro llamado “Rápido comentario sobre la poesía de vanguardia”.

Oreamuno emplea en dos de sus artículos, “El último Max Jiménez ante la indiferencia nacional” y “Max Jiménez y los que están,” la figura de este artista para detallar el asfixiante ambiente vivido a quienes proponían distinciones al modelo normativo del momento. Artistas costarricenses como Jiménez, Francisco Amighetti y José Marín Cañas, entre otros, han sido clasificados recientemente como vanguardistas por la crítica. En el caso de Jiménez, en su recorrido por países como Francia y Cuba, no solo apreció tendencias vanguardistas en el arte sino que también fue parte de ellas, al “romper con la trivialidad o la rutina... y arrostrar el orden establecido” (Monge, 2005: 34).

En “El último Max Jiménez ante la indiferencia nacional” expone su queja sobre la poca recepción de la pintura del pintor por parte del público; además, deja en claro que el deseo de su publicación no consiste en el simple elogio de la obra sino combatir la tibieza del costarricense, ya que la obra de Jiménez careció de crítica en los medios de comunicación, por lo que escribe:

En Costa Rica es necesario morir-se para recoger el reconocimiento póstumo de este pueblo desdeñoso y pasivo. O, caso de tenerse mucha impaciencia en la cosecha, basta convertirse en personificación de la academia fósil de otro tiempo, sin renovación vital de ninguna índole, para que el vaho tibio del agradecimiento nacional cubra como un incienso el pedestal de la viviente estatua consagrada. (1939: 3)

Vemos, con esta cita, el planteamiento de otras problemáticas: la visión del objeto como artístico solo bajo el amparo de la academia, la carencia de impulsos renovadores dentro del arte y la imposibilidad de sensibilidad del costarricense.

Otro detalle que se debe de valorizar en la propuesta de Oreamuno es la importancia que le da a la objetividad en la recepción del arte, obviando percepciones ligadas a relaciones afectuosas (ella indica que comparte correspondencia con el autor). Lo que trasciende al momento de generar crítica es el esfuerzo, la entrega del artista, quien en el proceso creativo cuenta con un propósito:

Sus manos que se endurecen luchando con la piedra y que empiezan

a adquirir sabiduría maestra, ante ablandarse de nuevo para coger el pincel; la mente orientada en proa al sendero poético desfallece dentro de un cuarto oscuro donde Max, escabullizo, revela mecánicamente negativos fotográficos. Cada nuevo rumbo significa un paralelo abandono de la línea en que ya su mente, su habilidad y su sensibilidad se habían enfocado. ¿Es esto o no susceptible de modificar la intensidad constructiva de un artista? Yo estimo que sí lo es. (1939: 1)

Oreamuno demuestra en este fragmento, además de su habilidad en la escritura, su exigencia de crítica mediante el debate y los cuestionamientos.

El análisis continúa en “Max Jiménez y los que están,” en donde denuncia la carencia de conocimiento y reflexión profunda del arte debido a esta misma subjetividad; propone un estudio no tergiversado de las obras posiblemente por visiones preconcebidas de lo “bello” debido a modelos tradicionalistas:

cuando por casualidad aludían directamente a la obra, siempre dijeron “*El Jaúl* no lo he leído, pero dicen que es muy vulgar”; “*Revenar, Sonaja y Gleba* no lo conozco”; “sus cuadros son espantosos, ¡esas mujeres con las cabezas pequeñas y los brazos enormes! ¡Son horribles!”. ¡Pues es claro, queridos paisanos, que son horribles! ¡No han hecho ustedes ningún descubrimiento trascendental! Sólo se les olvidó ver que el mensaje pictórico, el camino nuevo, la enseñanza del maestro, NO SIEMPRE ESTÁN EN LA BELLEZA. (1947: 3)

Oreamuno logra percibir, a través de una visión crítica, la intencionalidad de la obra de Jiménez, desde un nivel connotativo, con lo que permite que esta supere la muerte del autor; de este modo, adquiere una visión objetiva, como lo expone en “Max Jiménez y los que están” (1947): “Yo insisto, Max Jiménez, como persona, no importa para nuestra cultura, importa solo para sus amigos, y somos bien pocos” (Oreamuno 4). Esta ideología muestra su poder de análisis, similar a los planteamientos propuestos años después por Roland Barthes o Michel Foucault², al referirse a una crítica alejada de la vida del autor, porque esta muere al mismo momento de la creación, porque lo que interesa para lo social y literario es la creación y su trascendencia histórica.

La autora recomienda dar reconocimiento a lo que otros medios obvian como parte de la creación artística del país porque resulta novedoso o diferente. Con ello deja en claro que está al tanto del cambio que se ha gestado internacionalmente. En este mismo artículo, compara la creación literaria de Max Jiménez con obras cumbres de la literatura latinoamericana, como *Don Segundo Sombra* (1926) o *La vorágine* (1924), por ser un referente a una obra moderna y generadora de cambio para las letras con la creación de *El Jaúl* o *Revenar*. Autores como Rómulo Gallegos o José Eustasio Rivera crearon sus obras mundonovistas debido a que se atrevieron a traspasar la raya de lo admitido y rellenar una carencia de su momento, como lo indica Oreamuno: “La obra de arte, con errores o sin ellos, se produce porque el

2 Barthes con “La muerte del autor” (1968) y Michel Foucault con “¿Qué es un autor?” (1969).

autor logró dar un nuevo mensaje, interpretar un momento trascendente, pintar la esencia de un pueblo, abrir camino, responder a una necesidad vital” (Oreamuno, 1947: 1). Desde esta perspectiva, Oreamuno fue visionaria sobre la trascendencia histórica de Jiménez, ya que tuvieron que pasar muchos años para que su obra adquiriera validez para la crítica costarricense.

Ante el tenue panorama hacia posibilidades artísticas transgresoras, descrito por la autora, el espacio a donde se relega al artista es el exilio: “Max Jiménez hace bien en ir a buscar a otros sitios, gente a quien mostrarles su dación artística, ya que la mayoría de los nuestros, por inamovible indiferencia nacional o, por las mediocres rencillas de pantano que infestan el ambiente, consideran desvalorizada su granítica dignidad en darse por simplemente enterados” (Oreamuno, 1939: 1). Con un ejemplo individual del autor se manifiesta el ambiente general vivido por los artistas de su época: rencillas internas, mediocridad y celos.

Comprendemos que esta opción de autoexilio es la avalada por la escritora ya que ella eligió este mismo camino, cuando pasó gran parte de su vida entre Guatemala y México (Vallbona, 1972:90). Además, este sentimiento de poco apoyo había sido expuesto por otros artistas que se consideraron incomprendidos como Chavela Vargas³ o Eunice Odio⁴. El mismo Max Jiménez declara a Joaquín García Monge el panorama devastador sobre su

3 Expone en sus biografías que Costa Rica no la apoyó en su carrera como cantante por su orientación sexual. Se exilia en México en 1934 o 1936, las biografías no coinciden.

4 Se nacionaliza mexicana en 1972 (Chen y Vallbona: 2001).

experiencia, confirmando los comentarios de Oreamuno: “Yo soy testigo del más absoluto de los abandonos, que es probablemente nuestra cualidad característica, el abandono movido por el aislamiento lastimoso” (Quesada, 2002: 162). A esta visión desilusionada se le suman comentarios negativos sobre el país de Emilia Prieto, Carmen Lyra, Eduardo Uribe o Mario Sancho (Quesada, 2002: 163).

Luego de estas visiones expuestas por Oreamuno, observamos que *Repertorio* recopila la discusión de la escritora sobre la transición entre nuevos pensamientos concernientes en el arte. Ella defiende la necesidad de un arte novedoso a pesar de la preferencia por lo tradicional en el ambiente del país. Además de exteriorizarlo en la crítica, lo pondrá en práctica en sus textos, como sucede en *La ruta de su evasión* (1948). *Repertorio* se consolida como un espacio abierto a la discusión, al debate que intenta librar al costarricense del conformismo y la indiferencia frente a las diferentes propuestas que se estaban gestando.

Por su parte, Oreamuno construye un panorama cultural pesimista en el cual se presenta la desaprobación con modelos artísticos costarricenses por el seguimiento de modelos tradicionalistas y, lo que es peor, por el desconocimiento de nuevas tendencias o la insensibilidad ante la obra desconocida.

Oreamuno perfila un espacio necesitado de crítica seria, objetiva y aislada de los cerrados cánones impuestos por la academia. Además de carente de criticidad y permeado por la apatía y la subjetividad en el tratamiento de obras de personalidades apenas conocidas por el público general,

características que impiden al artista crecer y, por el contrario, lo limita y lo hace huir fuera de sus fronteras.

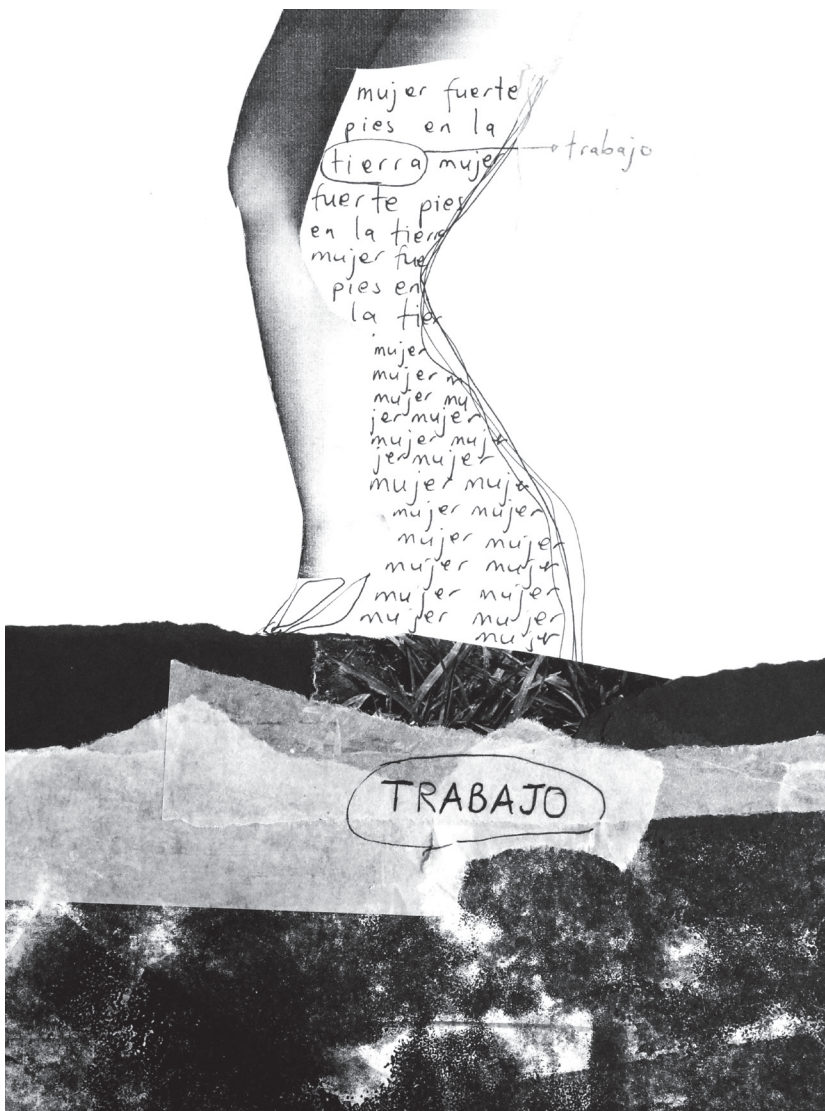
La paradoja está en esa percepción sobre el ambiente costarricense y ella como creadora dentro del ambiente negativo que perfila (al menos en los primeros años de la década de los treinta). Ella se consolida y prospera, no solamente como escritora de calidad sino como lectora comprometida, estudiosa de la literatura latinoamericana y crítica de esta, y sobresale frente al panorama retrógrado que señala en sus textos.

Oreamuno entiende que la obra trasciende a su creador o la aceptación de la academia o la intelectualidad; la obra de calidad permanece a través del tiempo y obvia el maltrato que pudo recibir en su momento de creación. El costarricense, entonces, ligado a sentimientos mezquinos, procura el reconocimiento *post mortem* de sus artistas.

Referencias bibliográficas

- Chen, Jorge y Rima de Vallbona. *La palabra innumerable: Eunice Odio ante la crítica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.
- Cortina, María y Chavela Vargas. *Las verdades sobre Chavela*. México: Editorial Océano, 2009.
- Monge, Carlos Francisco. *El vanguardismo literario en Costa Rica*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 2005.
- Monge, Carlos Francisco. “Los territorios literarios de Yolanda Oreamuno”. *Conferencia presentada en la actividad de homenaje y conmemoración del centenario de Yolanda*

- Oreamuno Universidad Nacional*. Heredia: Universidad Nacional, 13 de abril de 2016.
- Oreamuno, Yolanda. "El último Max Jiménez ante la indiferencia nacional". *Repertorio americano*, 26 agosto 1939: 281- 283.
- _____. "Protesta contra el folclore". *Repertorio americano*. 13 marzo 1943: 84.
- _____. "Max Jiménez y los que están". *Repertorio americano*, 16 agosto 1947: 53.
- Ovares, Flora, Margarita Rojas, Carlos Santander y María Elena Carballo. *La casa paterna*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993.
- Quesada, Álvaro. "Actitud crítica en el costumbrismo costarricense." *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 9.1: 67-74.
- _____. *Uno y los otros*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1998
- Vallbona, Rima de. *Yolanda Oreamuno*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1972.
- Schwartz, Jorge. *Las vanguardias latinoamericanas*. México: Fondo de Cultura Económico., 2000.



Andrea Bravo Rojas
Mujer y trabajo
Monotipia
8x11”
2017

Perspectivas y retos de la mujer guanacasteca: un análisis reflexivo desde la obra literaria de Joaquín García Monge

Karol Cubero Vásquez

Sede Regional Chorotega
Universidad Nacional de Costa Rica

Lucía Svetlana Villanueva Monge

Sede Regional Chorotega
Universidad Nacional de Costa Rica

.....
“Yo no digo que todos sean iguales en su habilidad, carácter o motivaciones, pero sí afirmo que debieran ser iguales en su oportunidad para desarrollar el propio carácter, su motivación y sus habilidades”.

John F. Kennedy

Resumen

El propósito fundamental de la presente comunicación es promover un diálogo sobre el rol de la mujer en la obra literaria de Joaquín García Monge (1881-1958) y su reflejo en la sociedad de Guanacaste de ayer y de hoy. En esta obra, se encuentran referentes claves implícitos en la vida de los personajes femeninos de García Monge y sus vivencias, permitiendo así establecer un análisis descriptivo y comparativo con el rol de la mujer en la sociedad guanacasteca. En los relatos de Joaquín García Monge, se nos invita a viajar al pasado y ser cómplices de acontecimientos vividos por mujeres que evocan estilos de vida, prejuicios y estereotipos muy latentes hoy para, de esta manera, enlazar el pasado con el presente y valorar el futuro desde esta concepción. Esta reflexión se une a la lucha por la igualdad de género y destaca los avances logrados y los desafíos por resolver según la voz, los aportes y las percepciones de las mujeres guanacastecas, académicas y estudiantes de la Universidad Nacional de Costa Rica, Sede Regional Chorotega, Campus Liberia.

Palabras clave: género, perspectivas, obra literaria, Guanacaste, literatura costarricense

Abstract

The main purpose of this communication is to promote a dialogue on the role of women in the literary work of Joaquín García Monge (1881-1958) and its reflection in the society of Guanacaste from yesterday and today. In this work, concerning keys are implicit in the life of the female characters in García Monge and their experiences, thus allowing to establish a descriptive and comparative analysis of the role of women in the society of Guanacaste. In the stories of Joaquín García Monge, we are invited to travel into the past and be accomplices of events experienced by women who evoke lifestyles, prejudices and very latent stereotypes today, thus linking the past with the present and assess the future from this view. This reflection joins the struggle for gender equality, highlighting the progress made and the challenges to be solved according to the voice, contributions, and perceptions of women from Guanacaste, academic and students of the Universidad Nacional de Costa Rica, Chorotega Regional Branch, Campus Liberia.

Key words: gender, perspectives, literary work, Guanacaste, Costa Rican literature

Referentes teóricos

Para efectos de esta propuesta, se ha considerado importante plantear varios aspectos por analizar de la región Chorotega, los cuales nos permiten tener una perspectiva más amplia de la situación socioeconómica en la provincia de Guanacaste, especialmente desde la perspectiva de género, sus características y entorno en general.

Situación socioeconómica de la región Chorotega

Como características importantes de la región Chorotega que nos pueden servir de referencia para situarnos en las condiciones que vive esta zona del país, es importante mencionar que está conformada por 11 cantones en la provincia de Guanacaste, distribuidos en una extensión total de 10 140,7 kilómetros cuadrados,

lo que representa una quinta parte del territorio en Costa Rica. La población de la región, según el último censo del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) en 2011, citado por el *Primer Informe de la Cámara Turística de Guanacaste (CA-TURGUA)*, menciona que la región posee 365 778 habitantes de los cuales un 49% son hombres y un 51% son mujeres. De dicha población, hay una mayoría de población joven (46,9%), con una edad promedio menor de 30 años.

El sector productivo de la región, en su gran mayoría, se dedica al sector terciario o de servicios, en especial al sector turístico, siendo los cantones de Liberia, Santa Cruz y Carrillo, los que poseen mayor porcentaje de actividad turística. A pesar de ser Guanacaste, mayoritariamente, una provincia dedicada al turismo, cuenta con una pobreza significativa, una tasa de desempleo de 9,66% y un nivel de pobreza de 27,4%, ambos porcentajes

mayores al promedio nacional, según indicadores de pobreza como Pobreza Multidimensional (IPM) y línea de pobreza (LP). Se debe recordar que Guanacaste cuenta con uno de los cantones más pobres del país: el cantón fronterizo de La Cruz.

Entonces, la región Chorotega viene a contar con un ingreso per cápita y un nivel de escolaridad menores que el resto del país, con un alto porcentaje de jóvenes que no terminan la educación secundaria (66% de los jóvenes guanacastecos que rondan los 18 años no terminó el bachillerato). Según datos arrojados por el censo de 2011 del INEC, solamente 4.4% de los jóvenes de la zona hablan inglés contra un 10,7% de los jóvenes del resto del país. Esto, como ya se mencionó antes, a pesar de que la región se dedica, en su gran mayoría, a la actividad turística.

Aunado a lo anterior, está el aumento en el desempleo y la informalidad, por lo que muchos de sus habitantes se quedan por fuera de una serie de garantías como salud y salario mínimo. Existe, además, un porcentaje importante (26,7%) de la población que se ve excluida de la fuerza laboral por ser jefes de hogar y estas obligaciones familiares constituyen un impedimento para trabajar fuera de la casa. Este es el caso de las mujeres jefas de hogar guanacastecas, que según datos del INEC, representan un 36,2% de la población, siendo Liberia el cantón con más mujeres con esta condición.

En resumidas cuentas, la región Chorotega posee grandes desafíos en cuanto a las condiciones de pobreza y educación de sus pobladores, quienes, en su mayoría, son

jóvenes que no tienen un empleo formal y que provienen, muchos, de hogares con mujeres jefas de hogar a quienes les es muy difícil insertarse al mercado laboral por sus mismas obligaciones familiares. Todo esto, en una provincia con un gran potencial turístico que alberga grandes desarrollos o polos en la industria del turismo y que, aun así, sigue presentando altos índices de carencias en su nivel socioeconómico.

Situación de la mujer guanacasteca

Históricamente, Guanacaste ha sido una provincia que se caracteriza por ser matriarcal; es decir, existe una mayoría de hogares donde la mujer es la jefa de familia, la que mantiene el hogar con trabajos, muchas veces ocasionales e informales, por cuanto esta condición la imposibilita a insertarse en el mercado laboral formal. Esta característica de mujer sola al frente de su hogar hace que la pobreza en Guanacaste tenga rostro de mujer. Son hogares pobres debido a que, las mujeres jefas de hogar trabajan por cuenta propia en los oficios informales que, por lo general, son domésticos de muy baja remuneración y los realizan en combinación con sus obligaciones hogareñas.

En este sentido, el décimo primer *Informe del Estado de la Nación* señala que la pobreza con rostro femenino es causada por varias razones. La primera, el bajo nivel de escolaridad, siendo mujeres que no concluyeron sus estudios secundarios. Otra de las causas es la violencia contra las mujeres y la discriminación, que a pesar de los esfuerzos gubernamentales y privados, aún persiste en la sociedad costarricense la cultura machista que invisibiliza a las

mujeres. Igualmente, pesan razones como la cantidad de hijos en el hogar, lo que hace que las mujeres tengan más responsabilidades; por tanto, deben disminuir las horas de trabajo fuera del hogar, hecho que convierte los hogares en aún más vulnerables. Muchas de estas mujeres son viudas, por lo que se enfrentan sin su contraparte masculina a las responsabilidades familiares. A esto, se debe agregar que la expectativa de vida es mayor en la mujer (80 años) que en los hombres en Costa Rica (75 años).

Otro aspecto que llama la atención en la mujer guanacasteca y también en el resto del país, es la reducción de los matrimonios. La tendencia en esta disminución se registra desde hace más de 20 años y se presenta más en jóvenes. Según Palmer y Molina, citado en Cahnt, Jaen, Castellón, y Rojas, (2008), existe, a su vez, un incremento en la inestabilidad conyugal al darse más divorcios (un aumento de un 10% de los matrimonios efectuados en el año 2001). De la misma manera, se ha presentado una tendencia en aumento de los hijos nacidos fuera del matrimonio, dándose así un incremento de casi un 59% en el año 2004.

Los datos anteriores confirman la dura realidad que viven muchas mujeres costarricenses y, en especial, las mujeres guanacastecas, quienes son las que presentan una mayoría en el país como jefas de hogar, puesto que comparten con porcentajes similares con la provincia de San José. Son estas mujeres quienes después de la separación de su pareja masculina, reciben un pequeño aporte financiero de parte de su excompañero, si se lo da, porque a pesar de que se cuenta con la ley de paternidad responsable aprobada en el año 2001,

muchas mujeres no hacen uso de ella y llevan la responsabilidad solas a sus espaldas.

Bajo este contexto es que existe una percepción de la mujer guanacasteca como una mujer fuerte, luchadora, emprendedora, que no se doblega fácilmente ante las adversidades, que opta por la unión libre en vez del matrimonio porque, entre muchas otras cosas, no quiere atarse legalmente y perder su autonomía en sus decisiones y acciones. Entonces, a pesar de que los hogares liderados por una mujer son de los más pobres, como ya se mencionó, pareciera que este sentido de autonomía que les brinda el ser jefas de familia es hasta ventajoso en sus relaciones con el sexo masculino. Es así que son ellas las que deciden sobre sus ingresos, sus hijos y su hogar en general, y no tienen que estar sujetas a sus compañeros y hasta sufrir de violencia doméstica y la cultura del machismo.

En este sentido, Chant y otros (2008), en el estudio titulado *La feminización de la pobreza en Costa Rica*, recoge opiniones y percepciones interesantes para este artículo, las cuales fueron brindadas por las mismas mujeres y hombres de bajos recursos de diversas regiones de la provincia de Guanacaste, opiniones concernientes a las ventajas de ser jefas de hogar. Las siguientes, son algunas de las más significativas.

- Las mujeres jefas de hogar pueden hacer las cosas mejor sin los hombres que en el pasado. Cuando éstas se casan, pierden el poder, es someterse, perdiendo así su autonomía en las decisiones.
- Se sienten cada vez más iguales a los hombres o menos subordinadas, toman el control de su vida, con una

mayor conciencia e intolerancia ante las diferencias de género.

- Jóvenes interesadas en asegurar una profesión antes de contraer matrimonio y tener hijos, o bien, no casarse del todo para lograrlo.
- Contrario al hombre, la mujer pobre jefa de hogar se preocupa por su familia primero que por ella, piensa en sus hijos y en cómo salir adelante a pesar de sus múltiples necesidades. El hombre, ante situaciones difíciles, huye de las responsabilidades familiares. Por ello, muchos hijos crecen sin conocer a su padre.
- Los hombres, cuando se juntan o se casan, lo que quieren es una madre-esposa que les haga comida, les lave y atienda sus necesidades domésticas. Es como tener una empleada a quien imponerle su autoridad. Entonces, siendo ellos jefes de hogar, para las mujeres, tener al hombre en casa significa más tareas para ellas de las que ya tienen, con la posibilidad de aguantar violencia, agresión, infidelidad y hasta el consumo del licor o drogas por parte de su pareja, desviando así el poco ingreso que pudiera dar a la familia y representando un mal ejemplo para los hijos.
- Existe un mayor apoyo gubernamental con programas sociales a las mujeres que son cabeza de familia. Existe un mayor acceso y facilidades para obtener préstamos para casa propia, por ejemplo.

Todo lo anterior nos presenta una realidad muy dura económica y socialmente hablando, que nos da la lectura de cómo las circunstancias de negligencia y de

irresponsabilidad por parte de los hombres en cuanto a sus obligaciones familiares, han trabajado a favor para que la mujer guanacasteca se empodere de su propia vida y, desde su pobreza, rompa con estereotipos pasados ligados con la valía del hombre con el que estuviera casada o juntada. Es así que las concepciones machistas, fruto de una cultura arraigada por siglos en la que se invisibiliza y se reduce a la mujer desde el seno familiar, ya no están tan presentes en la vida de estas mujeres.

Contrariamente a lo referente a las mujeres jefas de hogar, nos encontramos en Costa Rica la situación de la mujer que depende 100% de su esposo o compañero. De acuerdo con la última encuesta realizada por el INEC en el año 2015 y analizada por el periódico *La Nación* bajo el título *Mitad de Ticas aún dependen de ingresos de su compañero*, nota escrita por C. Salazar (3 de agosto de 2016), se informa que 46% de las mujeres emparejadas en Costa Rica dependen completamente del ingreso de sus compañeros debido a que sus obligaciones en el hogar les impiden trabajar fuera de casa. Por esto, este panorama es contrario al que se presenta con las mujeres jefas de hogar.

De acuerdo con la encuesta nacional de hogares sobre condiciones de vida y pobreza del año 2015, referido en la mencionada publicación del diario *La Nación*, son 318 395 las mujeres costarricenses dependientes en un 100% de sus compañeros. Unas 204 882 aportan menos del 40% para los gastos familiares y 107 249 mujeres aportan entre el 40% y el 60% de los ingresos totales del hogar. Solo 11 764 mujeres casadas o juntadas son las

proveedores únicas del hogar. Estas diferencias van de acuerdo con el nivel de escolaridad que posea la mujer en cuestión y su nivel de pobreza, siendo la más baja la que depende totalmente de su compañero o esposo.

Dentro de las causas principales de esta realidad está la imposibilidad de las mujeres de trabajar fuera del hogar por dedicarle 28 horas semanales a la carga doméstica, mientras que los hombres no le dan ni una sola. Aquí se demuestra la división de roles de género en donde se reafirma lo de la mujer al hogar y el hombre a trabajar. Incluso las mujeres que aportan de un 40% a un 60% de los ingresos, deben llegar a sus hogares a realizar labores domésticas 18 horas más mientras que el hombre solo 6 horas. Son aspectos culturales que se aceptan de esta manera porque así lo vieron reflejadas en su casa desde niñas y así lo reproducen.

El cuidado de sus hijos es otra de las razones. La mujer, a pesar de los esfuerzos realizados en el gobierno de Laura Chinchilla (2010-2014) al crear las redes de cuidado para ayudar a las madres a salir al mercado laboral, se da un sentimiento y un compromiso de que la mujer es la que está a cargo de su casa, de los hijos y de la familia en general. Si ella falla, también todo lo demás. Por ello, no pueden salir a buscar trabajo y cuando lo hacen no se les paga igual que al hombre, acrecentándose así la brecha laboral entre el hombre y la mujer.

Lo anterior es difícil de aceptar en pleno siglo XXI, cuando hay campañas públicas en los medios de comunicación para invitar a estas mujeres a ser parte del mercado

laboral, con el fin de que gocen de sus beneficios y sean sujetas de pensión, de seguro social y créditos, entre otras cosas. Han existido acciones gubernamentales para facilitar esta inserción de las mujeres al trabajo remunerado y a educar a la población en temas de equidad de género. No obstante, persiste la cultura de que la mujer es la que debe estar en la casa, mantenida por su compañero y al no tener otra opción económica, muchas deben lidiar, además del trabajo doméstico, la crianza y cuidado de sus hijos, con maltratos, violencia y agresión, sin poder hacer un reclamo; todo lo contrario, se espera de ellas sumisión y obediencia por la posición de desventaja en que están.

Iniciativas hacia la equidad de género

La equidad de género debe asegurar derechos individuales, justicia social y mejores condiciones de vida para la mujer. En las últimas décadas, esfuerzos nacionales y regionales han permitido abrir una amplia discusión y reflexión con miras a generar propuestas y herramientas que permitan modificar el orden de género, la discriminación de las mujeres y el machismo. Una de las campañas más recientes en ese sentido es la llamada MachisNO.

Campaña MachisNO

El machismo se ha definido como la obsesión del varón con el predominio y la virilidad que se expresa en términos de posesividad respecto de la propia mujer, en actos de agresión y jactancia en su relación con otros hombres, con el énfasis de la fuerza y el desinterés por los asuntos domésticos. (Gutmann, 2000)

Algunos de los esfuerzos e iniciativas para generar y promover la equidad de género y luchar contra el machismo es la campaña #MACHISNO promovida por el Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU) y la Unión de Clubes de Fútbol de Primera División (UNAFUT), en nuestro país. La iniciativa pretende contribuir a la erradicación de la violencia en contra de las mujeres y el fomento de una convivencia equitativa, positiva y respetuosa en el fútbol nacional y en la vida cotidiana. Entre las estrategias utilizadas para difundir el mensaje de no a prácticas machistas y sí a una convivencia sana en el hogar y en espacios públicos, destacan las capacitaciones a los 12 clubes de la Primera División y a las Fuerzas Básicas (Ligas Menores) con la intención de que ellos sean modelos en la lucha contra el machismo. (INAMU-UNAFUT, 2016)

Asimismo, el INAMU, en su lucha contra la inequidad, ha desarrollado una guía para la detección del machismo en la que se brinda información desde la percepción de la imagen de la mujer y sus roles en la sociedad, hasta explicar actitudes que han promovido el machismo desde tiempos inmemorables. (INAMU, 2016)

En conjunto con el INAMU y el Organismo de Investigación Judicial (OIJ) en la zona de Guanacaste, se ha implementado el sistema de respuesta rápida que provee una ayuda rápida para mujeres en riesgo o víctimas de violencia intrafamiliar.

Es claro e imperativo continuar con estos esfuerzos direccionados a asistir a las mujeres y a promover un modelo de sociedad basado en el respeto de los derechos

humanos y el no en la reproducción de patrones machistas o de inequidad.

El rol de la mujer desde las obras de Joaquín García Monge

Uno de los propósitos fundamentales de este estudio es analizar el enfoque de género que el escritor Joaquín García Monge (1881-1958) vislumbra en sus obras *El Moto* y *Las Hijas del Campo*, escritas a principios del siglo XX.

La obra *Hijas del Campo*, es considerada una novela con carácter social que expone diferentes temáticas que aún hoy, después de más de cien años, son relevantes y prevalecen en alguna medida en la sociedad costarricense. Una de esas temáticas que nos interesa abordar es el rol de la mujer enmarcada en una sociedad machista e inequitativa. Se presentan, entonces, algunos de sus personajes y sus historias para establecer ciertas comparaciones con la realidad actual pero, en especial, en la sociedad guanacasteca, a más de cien años de escritas.

Se presentan, a continuación, en el cuadro, extractos tomados de dichas obras, los cuales, consideramos, representan de mejor manera el enfoque del rol de género.

El Moto: Perspectiva de género

Extracto	Perspectiva de género	Contraste con la perspectiva actual de género
<p>1. <i>“Abriéndose campo y empujada por las amigas, estuvo después la más buena moza del barrio, y en los bailes la más espontánea. Con la frondosidad envidiable con que rompían sus tiernas envolturas las matas de maíz por los campos, así la galanota Cundila había desarrollado sus formas y adquirido esa redondez encantadora de una organización bien constituida.” Descripción de Cundila, amor de el Moto, Capítulo VI.</i></p>	<p>- La mujer, modelo de belleza, su idealización. Es conquistada, deseada y abordada por el hombre, quien la haría suya.</p>	<p>Aunque ya ha cambiado, aún se sigue viendo y utilizando a la mujer como objeto de belleza y de deseo. Al mismo tiempo, aún prevalece el dicho de que la mujer debe ser deseada y no sobrada, por tanto, debe contener sus emociones o deseos y esperar a que el hombre dé el primer paso en la conquista. Es así elegida. No obstante, este aspecto cultural ha venido cambiando en las nuevas generaciones. La mujer como objeto de posesión es un problema hoy, causa de muchos de los feminicidios sucedidos, lamentablemente.</p>
<p>2. <i>“¡Cuánto saboreó el Moto aquellos minutos del suelto!; expansión única en sus horas de amor. ¡Qué rigurosidad la de los padres de Cundila y no menos la de su padrino! Salvo las miraditas que so pretexto del diezmo podía cruzar con ella, salvo tal cual palique cambiado en las tardes de molienda en el trapiche, o en una vela o a las orillas del Tiribí -lo demás del tiempo era de dura faena para él-. Por esto ... ¡oh, el fandanguillo!...” Relato de las reuniones o fandangos, momentos en que el Moto podía pasar con su amada Cundila. Capítulo VI.</i></p>	<p>-La mujer de clase alta, de buena familia, es cuidada, protegida con rigurosidad por sus padres.</p>	<p>Aunque los formalismos y la rigurosidad no se dan tanto hoy en día, sí se mantiene la idea de que la mujer necesita ser protegida. De ahí que la misma mujer cree requerir de su pareja, muchas veces teniendo que pagar un alto precio por ello cuando se ve minimizada y violentada. Todavía existe un rezago por este motivo.</p>

Extracto	Perspectiva de género	Contraste con la perspectiva actual de género
<p>3. " ...no había ni en todo el barrio una que le pusiese la mano en aquello de lavar un motete de ropa o de moler una cajuela de maíz." Descripción de Cundila por parte de su padre, en cuanto a lo bien que realizaba las labores domésticas, entre otras faenas. Capítulo VII.</p>	<p>Demuestra el rol de la mujer de la época: mujer de hogar, nacida para casarse y cuidar a sus hijos y esposo. El hombre proveedor y la mujer, la encargada de los quehaceres domésticos y responsabilidades familiares.</p>	<p>En la encuesta realizada para este documento, las opiniones mayoritarias coinciden en que la mujer es dotada naturalmente, para la crianza de los hijos y el cuidado del hogar, aunque, igual al hombre, son capaces de desarrollarse bien en el mercado laboral. Es decir, creen en la división de rol de género tradicional: la mujer en el hogar y el hombre proveedor, hecho que se sigue reproduciendo igual que a principios del siglo XX, cuando se recrea la obra. Diferente es la concepción de que la mujer debe casarse y procrear. Hoy en día, es una opción y es muy frecuente que las mujeres decidan no casarse del todo, o bien, vivir en unión libre.</p>

Extracto	Perspectiva de género	Contraste con la perspectiva actual de género
<p>4. <i>Don Soledad, de común acuerdo con doña Micaela, recibió con los brazos abiertos a este chilindrinudo individuo y en consejo de familia, dispusieron que las bodas serían el veinte de enero del año siguiente</i>". Capítulo VII.</p> <p>5. "Todo sea lo que Dios quiera, Sebastián; si en tus papeles está escrito que Secundila ha de ser tu esposa, llévate la con bien-. Y era don Sebastián Solano lo que suele llamarse un buen sujeto. Años y más años habían caído sobre su cuerpo elástico y pellejudo y frisaba a la sazón en los cincuenta, aunque bien pudiera decirse que aparentaba diez menos." Descripción de Sebastián, futuro esposo de Cundila". Capítulo VI.</p>	<p>- Matrimonio arreglado o por conveniencia. Costumbre de la época en que las familias influyentes de la sociedad, arreglaban el matrimonio de sus hijas por sus propios intereses, sin tomarles parecer.</p> <p>En matrimonios arreglados, ellas estaban supuestas a obedecer, con gran sumisión y sacrificio, los deseos de sus progenitores, sin importar que el solicitante fuera muy mayor en edad para su hija.</p>	<p>El matrimonio arreglado ya no se da. Se respeta la decisión de los contrayentes en su deseo de convivencia y vida en común.</p> <p>No obstante, la sumisión de la mujer ante su pareja, como ya se explicó antes, se sigue dando por múltiples motivos, en especial por dependencia económica y el deseo de protección. Por otra parte, la gran diferencia de edad tampoco es un impedimento para casarse o juntarse. No obstante, es más víctima de prejuicio la mujer que le lleva muchos años a su pareja masculina.</p>
<p>"Doña Benita Corrales, hermana de madre de don Soledad, pasaba por una de las viejas más devotas y acomodadas de los Desamparados. Vivía sola, entregada a sus oraciones, al cuidado de sus gallinas y demás quehaceres, Gran admiradora de los curas, manifestaba harto celo por todo lo que fuese solemnidades religiosas y según hablillas del vulgo, muy delicada para eso de velas, rosarios y otras alegrías populares." Descripción de Doña Bernardita, hermana de don Soledad. Capítulo V.</p>	<p>Ilustra imagen de la mujer religiosa, fervorosa y muy respetuosa de las autoridades eclesiásticas. Las actividades religiosas regían las demás actividades cotidianas</p>	<p>La religión y su práctica han cambiado muchísimo debido a que hoy existen muchas religiones y credos en la población, Sin embargo, por lo general, la mujer, es la que influye en la manera de vivir la fe en el hogar.</p>

Elaboración propia con extractos del libro *El Moto* de Joaquín García Monge. (1900)

Las hijas del campo: perspectiva de género

Extracto	Perspectiva de género	Contraste con la perspectiva actual de género
<p><i>“Nieves, el más honrado de los peones de una hacienda cercana al pueblo de Desamparados, va a San José, a la capital, siguiendo a Piedad, su novia, quien en compañía de una amiga suya, Casilda, había abandonado su hogar para ir a servir en una casa de la ciudad. Allí, él se hace soldado y en el cuartel aprende a ser vicioso y a no respetar la virtud de quienes son virtuosos. Su rebajamiento moral llega hasta el punto de engañar a su novia, la cual, desde aquel momento, se convierte en su querida y más tarde en la de algunos compañeros de Nieves.”</i></p> <p><i>“El cuerpo apetitoso de Piedad habría llegado a hacer las delicias de todos, si a su abuelo no le hubiesen hecho saber lo que le pasaba a su nieta adorable. El pobre anciano la hizo volver a su casita, en donde «comenzó para con ella la obra de regeneración, aconsejó la bien, inoculóla vacuna de cristiana enseñanza, purísima y la quiso con amor de padre». Pero Piedad, que en el concepto de los mozos del terruño era fruta probada, se vio condenada a la soltería perpetua.”</i></p>	<p>En la obra se ve como la mujer si es tocada por muchos hombres no es una mujer digna para el matrimonio.</p> <p>Diariamente, debido a diferentes motivaciones, las mujeres campesinas se iban a la capital y se corrompían a su suerte, pues las campesinas en esas épocas se consideraban fáciles de poseer y así eran víctimas de violaciones y terminaban prostituyéndose.</p>	<p>En la actualidad, muchas mujeres son juzgadas por su estilo de vida liberal y no son consideradas candidatas para el matrimonio o para establecer relaciones sentimentales duraderas.</p> <p>Cuando este tipo de mujer es soltera, liberal, “fiestera” y alegre se les considera fáciles.</p>

Extracto	Perspectiva de género	Contraste con la perspectiva actual de género
<p><i>“Casilda, que tenía un alma de verdadera cortesana, aun en la época en que vivía en la pobre habitación de su madre, se hizo la amante del señorito de la casa en donde servía; tuvo un nido encantador que le regaló quien había robado su virginidad; fue señora también ella, poseyó un lindo juego de muebles de palisandro, felpudos de piel de oso, espejos biselados, un lecho de una riqueza extraordinaria; en fin, todo lo que podía halagar la vanidad de quien, desde pequeña, había sido muy vanidosa.”</i></p>	<p>-La mujer decente y de familia honorable, es cuidada, protegida y atendida con servicios y regalos por sus parejas o amantes.</p>	<p>Hoy somos observadores de realidades complejas. Por ejemplo, mujeres amantes de hombres casados viven en el anonimato. A algunas, sus amantes las mantienen bien atendidas con regalos y dinero, mientras que otras sufren en silencio las desventajas de su enamoramiento de un hombre casado o comprometido debido a que muchas solo son las amantes temporales de hombres machistas.</p>

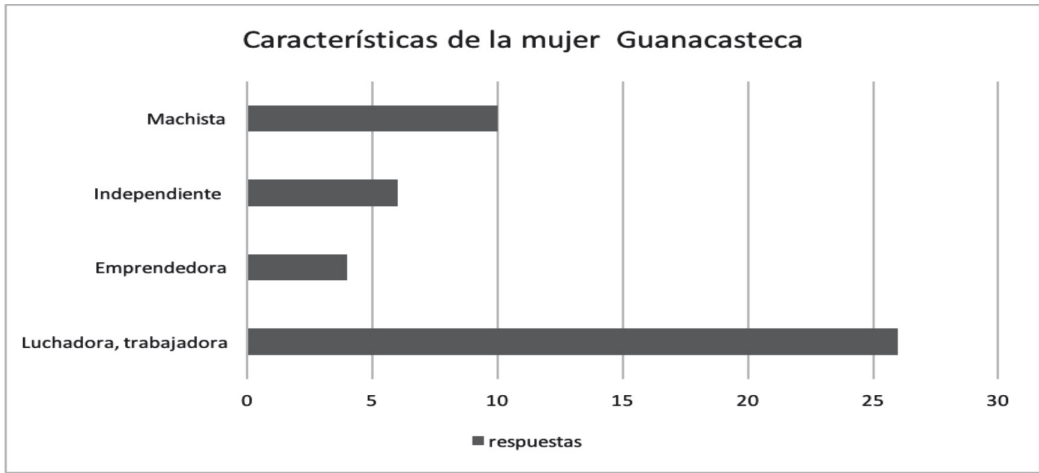
Elaboración propia con extractos del libro *Las hijas del Campo* de Joaquín García Monge. (1900)

En estos extractos de la obra de García Monge se refleja la difícil realidad para la mujer en aquella época. Hoy, esas prácticas y conductas machistas aún prevalecen, de una u otra manera, en nuestra cultura. Una degradante percepción de la mujer es la de objeto. La mujer se usa para satisfacer los placeres del hombre. Se les ve como objeto sexual y de esta manera vemos continuamente en los medios de comunicación y en la publicidad cómo se usa a la mujer como elemento importante para comercializar productos y aumentar las ventas, explotando sus características femeninas insinuadoras con carácter sexual. Además, se evidencia en el texto la poca consideración hacia la mujer en el sentido que una vez que perdía su virginidad sin estar casada, era víctima de rechazo y ningún hombre la tomaría por esposa, ni la tomaría con seriedad para establecer una relación sentimental.

Encuesta: perspectivas de la mujer guanacasteca

Con el fin de conocer la percepción de la mujer guanacasteca, se realizó una encuesta a los estudiantes y personal administrativo de la Universidad Nacional de Costa Rica, Sede Regional Chorotega, Campus Liberia. De acuerdo con las respuestas obtenidas por los encuestados (en total 46 encuestas), encontramos que existen más coincidencias que diferencias en los aspectos considerados. Los siguientes gráficos describen las opiniones recogidas al respecto.

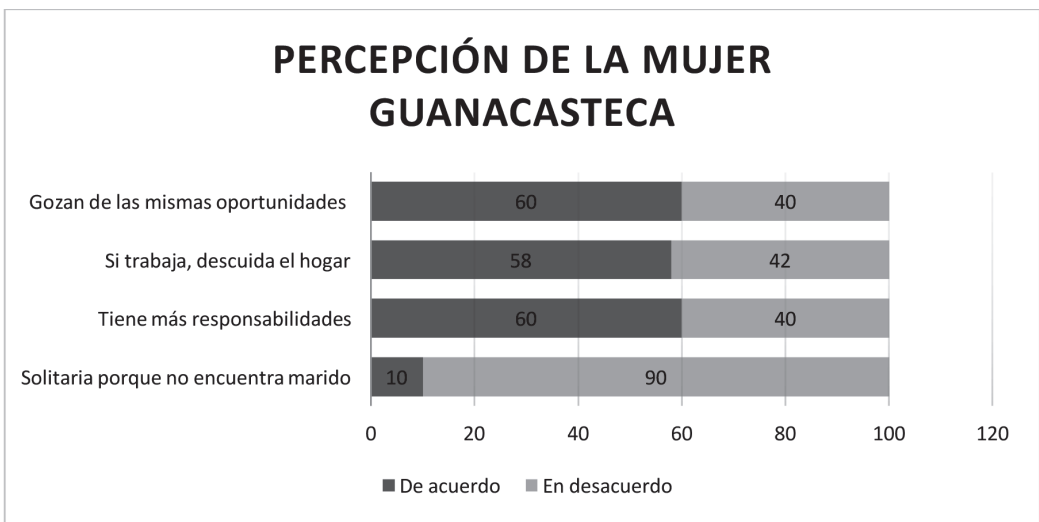
Gráfico 1: Características de la mujer guanacasteca



De lo anterior, sobresale la concepción de la mujer guanacasteca como una mujer fuerte y luchadora, valiente y trabajadora, que no se deja someter pero, a la vez,

reflejan cierto reforzamiento a patrones machistas que no contribuyen a la rerradicación de esta cultura.

Gráfico 2. Percepción de la mujer en Guanacaste



El gráfico destaca que la mayoría del personal administrativo y estudiantes (60%) coinciden en estar de acuerdo en que la mujer de Guanacaste goza de las mismas

oportunidades que los hombres. Igualmente, que si la mujer trabaja jornada completa fuera de su casa, descuida el hogar y lo perjudica (58%). Es clara también su posición

en estar muy de acuerdo o de acuerdo en que las mujeres tienen más responsabilidades que los hombres (60%). Los encuestados estuvieron muy en desacuerdo (90%) al preguntarles que la mujer de Guanacaste, si no

se ha casado, ni vive en pareja, es porque no ha encontrado esposo.

A continuación, se puntualizan los resultados a las preguntas de opinión.

Cuadro descriptivo 1 Opinión de la mujer guanacasteca

Pregunta	Respuestas con mayor frecuencia en mención	Número de frecuencias en mención
1. Seguramente, es natural que sean las mujeres las que se ocupen de sus hijos porque los hijos necesitan más a la madre.	- Es natural que las mujeres se ocupen más de sus hijos porque los hijos necesitan a la madre.	14
	- No es natural. los hombres y las mujeres tienen los mismos derechos, ambos deben trabajar. Hay guarderías para que cuiden a los hijos.	10
	- De acuerdo porque la mujer es más cariñosa y cuidadosa y que aunque no es natural, la mujer debe asumirlo ante la irresponsabilidad del hombre.	06
2. El modelo femenino basado en valores de castidad, obediencia, maternidad, fervor religioso y sacrificio es el correcto y no es válido para el modelo masculino.	En desacuerdo porque la mujer y el hombre son como quieren ser, sin imposiciones.	18
	En desacuerdo porque estas afirmaciones hacen parecer a la mujer frágil y tonta.	10
	- Si un hombre cumple con esa descripción, no es hombre.	01
	- Deberían ser ambos, hombres y mujeres.	01

3. La mujer es sinónimo de belleza, dulzura y sumisión.	- De acuerdo porque la mujer es así por su importancia para el ser humano.	12
	- No solo se debe reducir a eso; se debe añadir que es una mujer fuerte y valiente.	08
	- La mujer es todo menos sumisión, esto es algo negativo.	10
4. En un matrimonio el hombre debe ser mayor en edad que la mujer	- Más importante el amor, no la edad.	18
	- La edad no debe ser un problema.	10
	- La persona que se sienta cómoda.	02
5. A las mujeres les atrae más el hombre fuerte y varonil	- Va más allá de eso: que la mujer sienta confianza y seguridad.	18
	- Mejor que sea amable, respetuoso, educado.	01
	Persona que la proteja, pero es de cada quien.	10
	- Sí, a la mayoría, siempre se va a ver este hecho.	01
6. El matrimonio por conveniencia o arreglado no es de estos tiempos.	- Ya esto no se ve pero sí hay interés en el matrimonio; muchas se casan por dinero.	27
	- Esto ya no se usa.	03
7. Qué opina de la mujer guanacasteca? Comente sobre los avances y retos a futuro	- Mujer valiente, luchadora, trabajadora.	20
	- Se gana la admiración del hombre.	01
	- Es una mujer fuerte, emprendedora, no depende del varón.	02
	- Hay menos discriminación pero queda por lograr.	03

Elaboración propia con base en la encuesta de opinión.

De lo anterior, sobresalen avances en el rol de género como la no aceptación de la idea de que la mujer debe ser sumisa; esa concepción es inadmisibles. No obstante, la mujer sí es sinónimo de dulzura, de belleza, y a quien el cuidado de su familia le pertenece de manera natural. Igualmente, la mujer es fuerte, trabajadora, luchadora, independiente y emprendedora, pero, a la vez, comentan, deben ser protegidas por el hombre, lo cual es contradictorio.

En cuanto al concepto del matrimonio, ya no tienen cabida los matrimonios arreglados o por conveniencia, aunque admiten la existencia aún de matrimonios por interés pero por iniciativa y decisión de los propios contrayentes, nada obligado. No

creen que la mujer haya nacido para casarse. De la misma manera, el modelo de mujer no debe ser impuesto y el perfil de religiosidad, fervoridad y obediencia, creen, no debería ser exclusivo de la mujer. Es clara la idea de lo que debe ser, pero todavía queda mucho por progresar en temas de género. Aún se puede leer una ruptura entre el pensamiento y la acción.

Mediación pedagógica: hacia la equidad de género

A continuación se plantean actividades académicas para trabajar la temática de género desde el salón de clases y así contribuir, desde la educación, con la equidad en este ámbito.

Actividad 1: La mujer en la obra literaria de Joaquín García Monge
Objetivo: reflexionar sobre los roles de género y nuestra percepción de la mujer en nuestra comunidad.
Descripción: Se inicia con la formación de grupos, entregándoles una hoja de trabajo con extractos de las obras de <i>El Moto</i> y de <i>Las hijas del Campo</i> con el fin de analizar las atribuciones, las relaciones sociales y las de género que se reflejan en las descripciones de la obra Joaquín García Monge. Se continúa con una guía de preguntas que genere discusión: ¿Quiénes son cada uno de estos personajes? ¿A qué se dedican? ¿Qué relación les une? ¿Por qué están en ventaja o desventaja? Cuál es su función? ¿Qué se percibe en sus rasgos físicos? ¿En qué contexto se desarrolla su historia? ¿Qué sienten los personajes? A modo de cierre, se reflexiona y se discute sobre el rol de la mujer y su lucha diaria por salir adelante. Además, se comenta sobre los esfuerzos realizados en temas de género y qué otras acciones o iniciativas se pueden realizar e implementar en su contexto inmediato o comunidad para promover la igualdad de género.

Actividad 2: La mujer en las obras artísticas

Objetivo: reflexionar sobre los roles de género y nuestros pensamientos.

Descripción: Se inicia con la formación de grupos, entregándoles una imagen artística en la que aparezcan personajes femeninos y masculinos y en la que las mujeres tengan un papel destacado con el fin de analizar las atribuciones, las relaciones sociales y las de género que, al observar, establecemos consciente o inconscientemente. Se continúa con una guía de preguntas que genere discusión: ¿Quiénes son cada uno de estos personajes? ¿A qué se dedican? ¿Qué relación les une? ¿Por qué están reunidos? ¿Cuál es su función? ¿Qué se percibe en sus rasgos físicos? ¿Cuál es el escenario? A modo de cierre, se reflexiona y debate por qué tendemos a atribuir a la mujer un papel privado mientras al hombre se sitúa generalmente en el ámbito más ventajoso. (Adaptado de Trigueros y Ruiz, 2010)

Actividad 3. La mujer en la publicidad

Objetivo: Analizar algunos de los mensajes sobre el rol de género que comercializa el medio publicitario para compararlos con la realidad moderna.

Descripción: Nuestro entorno está bombardeado por la imagen; el tema de género, el rol de la mujer y del hombre se reproducen desde modelos que se imponen y difunden en los medios de comunicación. Se motiva a los estudiantes a debatir sobre esta temática para lo cual se recopila, para presentar en una clase, material en video y fotografía sobre imágenes, fotos, comerciales y anuncios en los que aparezcan hombres y mujeres en actitudes cotidianas y mujeres utilizadas como símbolo sexual ligado a productos comerciales. Luego, en grupos, se analizan los siguientes aspectos: percepción de la mujer, tareas de las mujeres, percepción del hombre, tareas de los hombres, actitudes de las mujeres y hombres, relaciones entre las distintas personas y sus actividades en los comerciales, sistema de valores asociados, modelo de mujer predominante y el modelo de hombre predominante en la publicidad y el uso de la mujer como símbolo sexual en los medios. Como cierre, se presentan conclusiones sobre la pregunta: ¿En qué se separa la realidad de los estereotipos de género que los medios de comunicación nos presentan como modelo? Finalmente, se proponen acciones para trabajarlo.

Conclusiones

La mujer de la región Chorotega merece un análisis aparte por la condición de jefas de hogar en la que muchas se encuentran. Esta característica le ha dado a la mujer una fuerza diferente que la ha llevado a rechazar patrones culturales de machismo y violencia doméstica heredados desde siglos atrás, y que, desafortunadamente, aún prevalecen, en general, en nuestro país. Es así que estas mujeres han optado por estar solas, sin pareja, sacando, adelante a sus hijos y a sus familias, en un mundo de pobreza y asumiendo una doble tarea: el cuidado de su familia y las labores domésticas junto con la realización de trabajos ocasionales e informales que, básicamente, es el único sustento para su hogar.

Según las mujeres consultadas, se percibe que a la mujer le corresponden los oficios y labores del hogar, y el cuidado de hijos de manera natural. No obstante, no se duda de su capacidad para trabajar fuera del hogar o emprender, independientemente, sus proyectos de vida pues muchas prefieren enfrentar sus dificultades económicas solas antes que ser sumisas y perder el control de tomar sus propias decisiones. Estas mujeres viven, sí, en la pobreza pero les dan un mejor ejemplo a sus hijos, al estar estos más ajenos a la violencia, infidelidad, drogadicción o alcoholismo y, talvez, con un trato más igualitario y distinto de la negligencia masculina. Por ello, no creen que necesiten del sexo masculino para sentirse protegidas o respaldadas.

Este empoderamiento de la mujer guanacasteca es un avance en la lucha por la igualdad de género en contraparte con la

población femenina reportada por la información oficial, la cual confirma que la mitad de las mujeres del país dependen, económicamente, en un 100% de sus maridos. Esto nos deja ver grandes desafíos en ambos grupos: que las mujeres que han logrado independencia y autonomía en sus decisiones con un avance evidente hacia la igualdad de género, no tengan que pagar ese logro con el alto precio de vivir en la pobreza. Se debe seguir trabajando para brindarles oportunidades y educación que faciliten obtener más ingreso para sus familias. Por otro lado, a la mujer que aún depende en un 100% de sus compañeros, se le faciliten herramientas para que puedan contribuir con la economía de sus hogares mediante el desempeño de un trabajo fuera del hogar bien remunerado, respaldado por una fuerte preparación y educación que les den las armas para combatir, desde su casa, los prejuicios y el machismo que, lamentablemente, aún detienen a la mujer costarricense.

Todos debemos promover la participación del hombre y la mujer en pie de la igualdad en todas las esferas de la vida familiar, en especial, en las responsabilidades domésticas y en el cuidado de los niños. La equidad de género es posible por medio de varias instituciones sociales del sistema en que vivimos: la familia, el lenguaje, las iglesias, los medios de comunicación, las leyes, pero sobre todo en una educación que fomente una visión de mundo y un estilo de vida y cultura en pro de la equidad y el acceso con mejores condiciones y oportunidades para todos.

Bibliografía

- Cámara de Turismo Guanacasteca , CA-TURGUA (2016). Proyecto “ Combate a la Pobreza vía Empleo Guanacaste. Guanacaste: Primer Informe. Horizonte.
- Recuperado de: <http://caturgua.com/images/Descargas/20160219%20-%20VF%20-%20Proyecto%20CPVE%20Guanacaste%20-%20Primer%20Informe.pdf>
- Chant, S., Jaen, E., Castellón, L., Rojas, R. (2007- 2008). La Feminización de la pobreza en Costa Rica ¿Un problema para las mujeres y los niños? *Revista Anuario de Estudios Centroamericanos*. Universidad de Costa Rica, Sede Regional Guanacaste. 33-34: 205-260.
- García, J. (1900). *El Moto*. Recuperado de: <http://www.lospobresdelatierra.org/textos/elmoto.html>
- García, J. (1900). *Las hijas del campo*. Recuperado de: <http://www.lospobresdelatierra.org/textos/elmoto.html>
- Gutmann, M. 2000. *Ser Hombre de Verdad en la Ciudad de México*: Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, Programa Salud Reproductiva y Sociedad. COLMEX.
- INAMU (2016). Guía para la detección del machismo. Recuperado de <http://machistaenrehabilitacion.com/>
- Inamu y Unafut (2016, abril 19) Campaña #machisNO. Costa Rica: En *La prensa Libre*. Recuperado de <http://www.laprensaliibre.cr/Noticias/detalle/65833/inamu-y-unafut-lanzan-campana>
- Programa Estado de la Nación (2014) . Vigésimo informe del estado de la nación. Costa Rica. Recuperado de: <http://estadonacion.or.cr/20/#informe>
- Ruiz, E. y Trigueros, T. (2010) *La prevención de la violencia de género en la formación inicial del profesorado*. *TABANQUE Revista pedagógica*, 23:127-144 recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3829806>
- Salazar, C. (2016, Agosto 03) Mitad de Ticas aún dependen del ingreso de compañero. *La Nación Costa Rica*. Recuperado de: http://www.nacion.com/data/Mitad-ticas-depende-ingresos-companero_0_1576842306.html

El ideario martiano en los textos de *La Edad de Oro* editada como suplemento al *Repertorio Americano* y su proyección en la educación pública costarricense

Nuria Rodríguez Vargas
Instituto de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional, Costa Rica

.....
Donde hay niños, existe la Edad de Oro.
José Martí

Resumen

El presente artículo hace una descripción y explicación general del proyecto de investigación y extensión en el que se estudia y analiza el ideario martiano en la publicación homónima de *La Edad de Oro* que realizó Joaquín García Monge a través de *Repertorio Americano*. Su rescate por medio de una publicación digital de los seis tomos y su difusión en el sistema educativo costarricense público a partir de talleres y cursos a estudiantes y docentes de primaria, lleva un análisis de los textos con una lectura desde la literatura infantil, el modernismo y la pedagogía crítica, rescatando así la visión latinoamericanista, pero de carácter universal.

Palabras claves: *La Edad de Oro*, *Repertorio Americano*, ideario martiano, modernismo martiano, pedagogía crítica, literatura infantil

Abstract

This paper presents a description and a general exposition of the extension and research project aiming to study and to analyze the ideas of Martí in his publication *La Edad de Oro*, by Joaquín García Monge through the *Repertorio Americano* magazine; its physical conservation in a digital publication in six volumes, and its distribution in the Costa Rican public education system, through workshops and courses for primary teachers allow the analysis of the texts from the point of view of children literature, modernism and critical pedagogy, which offer a Latinamericanist view, but universal in character.

Keywords: *La Edad de Oro*, *Repertorio Americano*, Martí's ideas, Martí's modernism, critical pedagogy, children literature

Introducción

Las visitas de José Martí a Costa Rica en 1893 y 1894 son claves para entender el impacto y la influencia que tuvo en grandes intelectuales costarricenses de esos años y los posteriores. “Martí dejó huella imborrable en el alma de los jóvenes”, señaló Joaquín García Monge (García Monge, 1942) quien se convertiría en uno de los grandes martianos del continente. En este artículo se explicará y detallará en qué consiste el proyecto de investigación sobre el ideario martiano en la *La Edad de Oro* de Joaquín García Monge editada como Suplemento al *Repertorio Americano*. Es una oportunidad para señalar los cruces e influencias martianas que marcaron la vida, producción intelectual, artística y el pensamiento del costarricense en la recopilación de *La Edad de Oro*.

El proyecto tiene dos ámbitos de acción: por un lado, la investigación sobre la influencia de *La Edad de Oro* de José Martí (y el ideario martiano presente en esa obra) en la publicación homónima que realizó Joaquín García Monge a través de la revista *Repertorio Americano*. Y por otro lado, interesa rescatar *La Edad de Oro* de

García Monge por medio de una publicación digital de los seis tomos, y proyectar su valor cultural y su vigencia educativa a los estudiantes y docentes que laboran en el sistema de Educación General Básica.

A partir de la investigación, localización, lectura, revisión y análisis de los textos publicados en el *Repertorio Americano*, bajo el título *La Edad de Oro*, el *Rincón de los niños*, desde 1924 hasta 1930, se determinará el grado de influencia de *La Edad de Oro* de José Martí en la de García Monge, en cuanto a selección de temas, autores y su actualidad.

Se hará la lectura de acuerdo con las particularidades discursivas, textuales y lingüísticas de los textos literarios y no literarios. Con respecto a los textos literarios, se tomarán en cuenta para analizar tres condiciones de la literatura infantil: el aspecto psicológico, el estético y el pedagógico. Así, tanto en la forma como en el fondo, se explicarán aspectos relacionados con la estética modernista, con una mirada desde la perspectiva latinoamericanista y de concientización sobre las principales problemáticas socioculturales, políticas y económicas de la región, pero dentro de un marco universal.

En tono con lo anterior, se han planteado algunas interrogantes: ¿Cuál ha sido el aporte literario y pedagógico de Joaquín García Monge desde su vigencia en el pensamiento latinoamericano? ¿Cómo influyó Joaquín García Monge por medio de *La Edad de Oro* en el aporte latinoamericano desde el modernismo, la pedagogía crítica y la literatura infantil? ¿Cuáles ideales martianos trató de difundir García Monge en el sistema educativo costarricense mediante la literatura latinoamericana y universal?

Joaquín García Monge y *La Edad de Oro*

La revista *Repertorio Americano*, dirigida por Joaquín García Monge a lo largo de 39 años, fue la revista hispanoamericana más trascendental de la primera mitad del siglo XX. Gozaba de una excelente reputación en los círculos de intelectuales del continente americano y de Europa, ya que la consumían y escribían en sus páginas. Así, la revista fue una ventana para muchos escritores, pensadores, ensayistas, artistas e intelectuales de varias geografías; además, dio cuenta de los acontecimientos políticos, sociales y económicos de las casi cuatro décadas en que circuló.

Como es bien sabido, García Monge tuvo una gran participación en la difusión de la obra y pensamiento martiano en el sistema educativo costarricense. La publicación en 1914 de una selección de *Versos sencillos*, de *Versos libres* y del *Ismaelillo* marca el inicio de la distribución de la producción del escritor cubano. Además, la Escuela Normal de Costa Rica, formadora de educadores, sería “el espacio más propicio para la divulgación y apropiación de las

ideas martianas. Varios de sus directores fueron alentadores del ideario martiano” (Oliva, 1995:73).

Educador entregado, García Monge siempre tuvo una sincera preocupación por la niñez y juventud de su país. Durante su labor como docente se distinguió por inculcar en sus alumnos ideas progresistas. Su visión martiana de la nueva concepción de la literatura para niños lo llevó a fundar la primera cátedra en este campo y a la edición de *La Edad de Oro* de José Martí en 1921, como se mencionó anteriormente, primera edición en América. Apunta el estudioso martiano Mario Oliva que “a los pocos días de su publicación la obra circulaba entre maestros y niños, sus depositarios naturales. Del Instituto de Alajuela la maestra Adela Salazar reportaba su lectura entre los niños de primer año” (1995: 79).

Por otra parte, García Monge fue más allá y el 16 de junio de 1924 comenzó a publicar en *Repertorio Americano*, lecturas para niños bajo el nombre *La Edad de Oro* en honor a la obra original de José Martí. Hizo 77 entradas numeradas hasta el 15 de diciembre de 1924. Hubo una pausa en cuanto a las publicaciones para niños, y el 18 de mayo de 1925 volvió a incluir textos destinados a los pequeños, con el título *La Edad de Oro, Lectura para niños, Suplemento al Repertorio*.

Cabe destacar que en marzo de 1925 había anunciado la publicación de *La Edad de Oro*, como *Suplemento al Repertorio Americano* y en cuadernos separados de 160 páginas, en total 6 tomos. “Hoy damos a nuestros lectores el número 1 de Tomo I. Póngala en manos de sus hijos o

discípulos, si los tiene. *La Edad de Oro* es hija de la entrañable devoción que profesamos a la memoria de José Martí, americano insuperable y ejemplar, en su vida y obra. Don Víctor M. Solano, en la Escuela Juan Rafael Mora de esta ciudad, atiende solicitudes de ejemplares para los niños de las escuelas y colegios” (*Repertorio Americano*, tomo 10, núm. 5, 1925).

Es notoria la gran recepción de la producción nacional de influencia martiana y el gran esfuerzo llevado a cabo por García Monge por abrir dentro de *Repertorio Americano*, un pequeño espacio destinado a los niños, además de la publicación y distribución del *Suplemento de La Edad de Oro*. En total, se hacen 125 entradas en *Repertorio Americano*, a partir de la publicación del *Suplemento de lectura* en 1925. Más las 77 entradas de los números anteriores, para un total de 202 entradas en la revista.

Dentro de estos espacios publicó, el maestro García Monge, textos de diversa índole: literarios, históricos, científicos, políticos, entre muchos temas. Autores de muchas geografías, entre los cuales destacaban muchos y grandes latinoamericanos como: Ricardo Palma, Juana de Ibarbouro, Gabriela Mistral, Horacio Quiroga, Amado Nervo, Carmen Lyra, José Martí, solo para citar a algunos. Incluye también a los grandes clásicos como Herodoto, científicos como Charles Darwin, o poemas de Walt Whitman. Es decir, incluyó el maestro García Monge textos literarios y no literarios, lo cual devela los principios martianos de universalidad y formación humanística integral desde las ciencias, las artes y las humanidades.

El pensamiento martiano es una fuente inagotable de conocimiento. En 1992, se crearon oficialmente las Cátedras Martianas en Cuba, que son la mayor fuente de promoción de la vida y obra de Martí en el sector de educación superior y en otros niveles escolares. En la actualidad se han extendido a diferentes universidades de América Latina y a otras geografías continentales. Así, hace más de una década que se celebran en diferentes países de América Latina encuentros de las Cátedras Martianas. Estas constituyen un espacio académico de intercambio, discusión y promoción del pensamiento martiano y su influencia en la historia y cultura nustramericanas.

La obra e ideario de José Martí continúan siendo actuales y necesarios; su proyecto pedagógico está vigente todavía. Por medio de sus textos literarios, ensayísticos o epistolares arroja rayos de luz para entender y analizar temas que hoy se encuentran en discusión, por ejemplo: la paz, el medio ambiente, la naturaleza, el género, el racismo, la educación inclusiva, la tecnología, los derechos humanos. Nunca es demasiado estudiar al ideólogo cubano. Martí es pensador para todos los tiempos. “(...) Mil hombres pueden escribir, mil veces, sobre un hombre, y su material no se agota, si aquel sobre el cual se escribe ha sido espejo de la vida de millones de hombres; si ha sabido interpretar sus anhelos; si se ha dado por ellos; si se señaló el camino; si su vida fue un anticipo del futuro, marcando la ruta” (García Gallo, 1969:11).

Asimismo, Joaquín García Monge se adentró con fervor en el ideario martiano, lo llevó a su vida y lo difundió pensando

en las futuras generaciones de Costa Rica y de toda América Latina, “su americanismo es de primer orden por su magnitud, de la que Repertorio Americano es obra sin par expresión de la cultura del continente” (Oliva, 1995:94). Recuerda Luis Ferrero¹ el pensamiento del educador costarricense: “Martí, con Sarmiento, Bolívar, Hostos, es uno de los seis o siete profetas y conductores de la América hispánica. Seguirlos, atenderlos (que es comprenderlos) es cuestión de tiempo y de cultura mayor: Es su deber, si se quiere crecer”.

Así, es de vital importancia recopilar y preservar los seis tomos de *La Edad de Oro* compilada por García Monge en un libro digital, así como promover su presencia y estudio en diferentes espacios académicos. Además de proyectarla en el sistema educativo costarricense de primaria y secundaria, a partir de actividades de extensión diseñadas para tal propósito, una vez finalizada la etapa de ubicación, clasificación, lectura y análisis de las fuentes.

Como se mencionó anteriormente, García Monge fue pionero en el desarrollo de la literatura infantil en nuestro país, por medio de publicaciones, divulgación de autores nacionales e internacionales, con la instauración de la Cátedra de Literatura Infantil, en 1917, en la Escuela Normal de Heredia, y el establecimiento de un rincón de literatura para niños y niñas en la Biblioteca Nacional, en 1921. Es decir, logró complementar muy bien la parte pedagógica con la literaria; despertar el interés por la lectura mediante textos hermosos en

¹ Se encuentra en las notas escritas por Luis Ferrero a la edición costarricense de *La Edad de Oro*, publicada en coedición por el Centro de Estudios Martianos y la Editorial de la Universidad Estatal a Distancia en 2005.

la forma y con fondo interesante que transmitieran aspectos relevantes de la historia y cultura universales.

El Modernismo martiano y la literatura

El siguiente apartado pretende esbozar de forma general los aspectos teóricos que sustentan la propuesta del presente proyecto. Este se dividirá en la explicación de los conceptos del Modernismo, la Pedagogía Crítica y la Literatura Infantil.

Definir el Modernismo es una tarea compleja y exhaustiva. Desde el siglo XIX hubo divergencia de opiniones. A lo largo de la historia de la crítica literaria se ha definido el Modernismo como “corriente o movimiento literario o artístico”; sin embargo, es más profundo que eso.

Para efectos de este trabajo se manejará la posición de la crítica literaria que sitúa a José Martí como unos de “los precursores” del Modernismo, junto a Manuel Gutiérrez Nájera, José Asunción Silva y Julián del Casal, pues afirman que estos cuatro artistas hicieron sentir nuevas palpitaciones y abrieron el camino a Darío. Por ejemplo: ya Martí había escrito *Ismaelillo*, *Versos Libres*, *Versos sencillos*; Casal con *Hojas al viento* y *Nieve* (Oviedo, 2001: 220-222). En esta línea teórica se encuentran estudiosos como Iván A. Schulman, Juan Marinello, Federico de Onís, Manuel Pedro González, B. Gicovate, etc. (Rodríguez, 2005: 173).

El Modernismo hispanoamericano se nutrió de movimientos artísticos de otras geografías. José Miguel Oviedo (2001:

218) afirma que no hay un Modernismo, hay una pluralidad de modernismos, de un autor a otro, de región a región y dentro de un mismo individuo. Y prefiere los calificativos de reacción, cambio, expresión. Reacción contra los modelos ya fatigados, el academicismo y la expresión literaria conformista y opaca. Además, fue un cambio espiritual que tocó todos los aspectos de la vida hispanoamericana e hispana que afectó todas las artes. En realidad, es expresión de una profunda crisis.

Explica Iván A. Schulman el concepto desarrollado por Federico de Onís en 1934, según el cual el Modernismo “es la forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política y gradualmente en los aspectos de la vida entera, con todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico “cuyo proceso continúa hoy”. Y continúa diciendo que idéntica concepción es desarrollada por Juan Ramón Jiménez, para quien el Modernismo no fue “solamente una tendencia literaria...” sino “una tendencia general”... [una] cosa de escuela ni de forma, sino de actitud. El encuentro de lo nuevo con la belleza sepultada durante el siglo XIX por un tono general de la burguesía. Eso es el Modernismo: un gran movimiento de entusiasmo y libertad hacia la belleza” (Schulman, 1987:13).

No debe restringirse el Modernismo a un esquema, a una estructura monolítica, a un movimiento artístico de temas exóticos. Se trata de un estilo de época; es más bien rebeldía frente a formas expresivas

de los académicos de la época y es sincretismo también, de diversos elementos de la cultura hispanoamericana, de la confluencia de diversos movimientos artísticos del siglo XIX en Europa, además de situaciones ideológicas y filosóficas que marcaron la época (Schulman, 2000:247).

Así pues, José Martí era un modernista que apelaba a una forma de ser, pensar y sentir, a una forma de ver el mundo, por medio de la belleza de la palabra, de las formas y del léxico. Tanto en la prosa como en el verso dominaba recursos estéticos, poéticos y retóricos. La abundancia de epítetos, las figuras literarias y de construcción, los símbolos, la ambigüedad, entre muchos recursos expresivos, contribuían a la expresión de sentimientos plasmada en sus poemas. Sin embargo, no creía en la retórica vacua y vacía. Por encima de todo, estaba el amor a la naturaleza y a lo natural, el mundo de los valores, la ética, la sinceridad, la verdad, la liberación, la entrega, la amistad, la libertad de cada ser humano, de Cuba y de América.

Roberto Fernández Retamar recuerda que Martí puso en tela de juicio la existencia misma de la literatura, en plenitud, allí donde no existe otra plenitud: la histórica. “No hay letras que son expresión”, dijo, “hasta que no hay esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana, hasta que no haya Hispanoamérica”. Y señala que “Martí no solo se adelanta con la orquestación magnífica de su prosa o la intensidad de su poesía, sino con los temas que aborda: y tanto en unas como en otros, hallará seguidores dentro del Modernismo” (Retamar, 1978: 79-81).

Se cuestiona Yerco Moretic, ¿cuál es entonces la característica esencial del aporte formal del Modernismo? Está relacionada con la idea de volverse el poeta hacia las fuentes primigenias: el retorno de la valorización y afinamiento de los sentidos, que permiten al ser humano objetivar la realidad y, al hacerlo, multiplicar la potencia sensorial. El lenguaje modernista es altamente sensitivo. Como dijo Marx, “no sólo es con el pensamiento, sino mediante todos los sentidos, que el hombre se afirma en el mundo objetivo.”

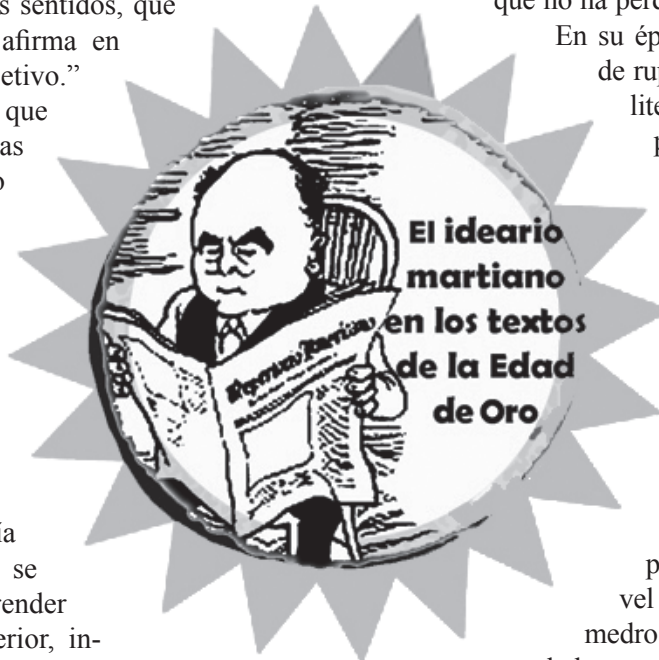
La prueba de que las conquistas modernistas no se limitan a los regodeos formalistas, huérfanos de sustancia vital, está en el hecho de que si se intentara suprimir la poesía modernista, no se podría comprender la poesía posterior, incluida la de hoy (Moretic, 1986: 59-60).

En síntesis, el modernismo martiano en cuanto a la forma y al fondo en la literatura, se caracterizó por las renovaciones técnicas y léxicas dentro de un lenguaje sensitivo y un rescate de la lengua castellana, pues lo hispánico se impuso en lo lingüístico y lo estilístico como norma expresiva. Sin embargo, hubo asimilación de las literaturas extranjeras en

construcciones hispánicas, pues se planteaba una estética sincrética que uniera lo local con lo universal, para procurar una literatura con preocupaciones ideológicas y filosóficas, y que hubiera una vital relación entre arte, existencia y cultura.

Dentro de este marco artístico e histórico se publicó *La Edad de Oro* en 1889. “(...) un libro que funda un tipo de literatura y un modelo pedagógico para nuestros pueblos, que no ha perdido su vigencia”.

En su época, fue un libro de ruptura, se opuso la literatura martiana para niños a las concepciones tradicionales en esa época. El escritor mexicano y poeta Manuel Gutiérrez Nájera “comprendió muy bien la capacidad de Martí para ponerse al nivel del niño sin desmedro de la profundidad de los contenidos” (Escobar Valenzuela, 1990: 32-34).



Se mencionó anteriormente el concepto “literatura para niños”. Queda claro que fue Martí el iniciador, el pionero en nuestro continente de un tipo diferente e innovador de literatura dirigida a los pequeños. En las líneas siguientes, se sintetizarán algunos aspectos en la historia de ese tema en Latinoamérica y, por extensión, en Costa Rica.

La literatura infantil en América Latina se remonta a las tradiciones orales precolombinas, las canciones de cuna, mitos, leyendas, retahílas, rondas, coplas, adivinanzas, trabalenguas, villancicos y rimas. Todos estos elementos contienen las más diversas raíces: indígenas, europeas, africanas y orientales. El resultado final de la fusión es el origen de la literatura infantil latinoamericana. Es hasta el siglo XIX que las imprentas de América Latina tienen como destinatarios a los niños. Sin embargo, las primeras ediciones estaban destinadas al aprendizaje de la lectura y catecismos.

Un siglo antes, en Europa, estas ideas habían detenido el desarrollo de la buena literatura infantil y en nuestras tierras se cayó en el mismo error. “Lo usual en las lecturas que se difunden en estas décadas, es el tono docto y admonitorio, el afán moralizante a ultranza. El premio a la virtud, el temor irracional a Dios y el castigo a la desobediencia” (Rodríguez, 1993:14).

A pesar de la situación anterior, destacó en ese período el cubano José Martí quien, en 1889, publicó la revista para niños *La Edad de Oro*, en la que intentó educar a la niñez latinoamericana en el amor por sus propias raíces americanas y el reconocimiento de nuestra cultura mestiza, de una manera lúdica a partir del ingenio, la metáfora y la narración. En ella puso su empeño por crear en los niños de América Latina, amenazados por lo que él llamaba la pérdida continua de la identidad, una conciencia anticolonialista, una escala de valores y ofrecerles, además, literatura. “Su originalidad radica, sobre todo, en la disposición para hallar el conocimiento profundo en lo autóctono- sin renunciar a

los aportes externos- las fuerzas, las ideas y las soluciones a nuestros problemas. La mirada martiana se extendió por un amplio espectro de temas de carácter nacional, continental y universal” (Poey Baró, 1999: 74).

De esa revista se publicaron cuatro números, en los meses de julio, agosto, septiembre y octubre de 1889. “*La Edad de Oro* fue el noble modelo que constituyó por sí solo en nuestros países el nacimiento y el fin, en su época, de una tendencia ejemplar de la revista para niños; tras su paso efímero, nacieron y medraron tendencias de otro signo, que conquistaron el triunfo por asalto con inesperado vigor” (Almendros, 1985:14). Las razones por las que se dejó de editar la revista obedecieron a la negativa de Martí a someterla a una moral dogmática y puritana, en vez de transmitir los valores éticos fundamentales del ser humano como tolerancia, solidaridad e integración.

En el caso del desarrollo de la literatura infantil en Costa Rica, su arranque está marcado por la fundación de la Escuela Normal en 1914 y por el gran impulso de Joaquín García Monge en la revista *Repertorio Americano*. Apunta Mario Oliva que en Martí hay una visión nueva de lo que debe ser la literatura infantil. “Carmen Lyra y Joaquín García Monge son pioneros en nuestro país (...) Don Joaquín ha fundado la primera cátedra de literatura para niños, que considera esencial en la preparación de los maestros de la Escuela Normal de Costa Rica (...) divulgaba además de la obra de Martí a Fernán Caballero, Juan Ramón Jiménez, Rafael Pombo (...) entre muchos otros” (Oliva, 1995:74).

En el nivel continental, en los primeros años del siglo XX existía una preocupación por la literatura para niños, tanto de escritores que escriben especialmente para ellos, como otros ya consolidados en la literatura para adultos, por ejemplo: José Martí, Rubén Darío, Horacio Quiroga, Amado Nervo, Juana de Ibarbourou y Jorge Amado. Estos escritores y muchos otros, que son parte del canon literario, aparecieron durante años en las publicaciones de la revista *Repertorio Americano* y fueron incluidos en la selección hecha por Joaquín García Monge, *La Edad de Oro* como Suplemento al *Repertorio*.

La difusión de estos escritores y sus obras fue significativa pues tuvieron una buena recepción por parte del público latinoamericano de las diferentes décadas del siglo XX. “Solo en el plano reflexivo de la experiencia estética, el observador saboreará o sabrá saborear estéticamente situaciones de la vida que reconoce en ese instante o que le afectan personalmente, siempre que, de manera consciente, se introduzca en el papel del observador y sepa disfrutarlo” (Jauss, 1986: 17).

El aporte pedagógico martiano y su vigencia

Por otro lado, un tema que no puede dejarse de lado cuando se habla de *La Edad de Oro* es la parte pedagógica. En la introducción de *La Edad de Oro* se evidencia su ideario pedagógico y su concepto de educación “(...) para que los niños americanos sepan cómo se vivía antes, y se vive hoy, en América, y en las demás tierras; y cómo se hacen tantas cosas de cristal y de hierro, y las máquinas de vapor, y los

puentes colgantes (...) donde suceden cosas más raras e interesantes que en los cuentos de magia (...) lo que se sabe del cielo, y de lo hondo del mar y de la tierra (...) (Martí, 1889:17). Se observa la idea de una educación integradora de las Ciencias y las Humanidades. “Sus conceptos sobre educación aún hoy día resultan novedosos y, tememos a veces, poco atendidos” (Arias, 2012:52).

Felipe Pérez Cruz (2011: 230) afirma que el proyecto educativo cultural de José Martí conforma un sistema de principios, valores, concepciones metodológicas, ideas y acciones encaminados a una formación general integral de los sujetos de la educación, con un elevado sentido ético, filosófico, estético, político, cultural y práctico, síntesis y disparador de una formación cosmovisiva científica humanista, que permita preparar a cada hombre para sentirse ser de la naturaleza, inserto en los retos de su sociedad. De acuerdo con lo anterior, el pensamiento martiano puede resumirse en doce principios pedagógicos rectores: la formación cultural y educativa como acto liberador, carácter ético, democrático, patriótico, científico y popular de la educación; la educación como derecho y deber de todos los ciudadanos, la educación como tarea de masas, la unidad dialéctica de la función instructiva y educativa en el acto y en el proceso docente, la combinación del estudio y el trabajo en las escuelas, la educación laica y la coeducación (Pérez, 2011: 231). Principios todavía vigentes en la solución de problemas específicos de cada país latinoamericano en diferentes momentos históricos.

Es interesante resaltar el carácter visionario de José Martí, anticipado a su época, pensador para todos los tiempos. En su pensamiento educativo se pueden encontrar principios que se han puesto en práctica en los siglos XX y XXI como los citados anteriormente. Así, en este momento histórico se podría leer el proyecto educativo martiano desde la Pedagogía Crítica, entendida como una práctica pedagógica horizontal, donde se construye el conocimiento de forma crítica a través de una lectura compleja de la realidad y que tiene como objetivo la transformación social y la libertad del individuo. Así, en palabras de Martí, “educar es depositar en cada hombre toda la obra humana que le ha antecedido; es hacer a cada hombre resumen del mundo viviente, hasta el día en que vive; es ponerlo a nivel de su tiempo, para que flote sobre él, y no dejarlo debajo de su tiempo, con lo que no podrá salir a flote; es preparar al hombre para la vida” (Martí, 1953-1895/2001e: 281).

Para efectos del presente trabajo, interesa centrarse en varios temas que se desprenden de los principios, por ejemplo, la educación e igualdad de oportunidades y la educación para todos, es decir que todos tengan la posibilidad de crecer, personas con necesidades especiales y los adultos mayores, además del desarrollo de la educación no formal. Esto último ligado al concepto de educación permanente “(...) la educación empieza con la vida, y no acaba sino con la muerte. El cuerpo es siempre el mismo y decae con la edad; la mente cambia sin cesar, y se enriquece y perfecciona con los años (...) Lo general es que el hombre no logre en la vida un bienestar permanente sino después de muchos años de esperar

con paciencia y de ser bueno, sin cansarse nunca” (Martí, 1889:57).

Otro de los temas es educación y cambio social, la transformación de la sociedad mediante la lucha y conciencia en temas de género, ambientales y de racismo. Por ejemplo, en *La Edad de Oro*, “Martí hace una distinción importante. Habla de las niñas y los niños. Las niñas se convierten en principales protagonistas y heroínas de algunos de los cuentos (...) sin las niñas, dice el apóstol, “no se puede vivir como no puede vivir la tierra sin luz”. Entre el niño y la niña, entre el hombre y la mujer debe existir una igualdad. Y continúa diciendo Martí que “las niñas deben saber lo mismo que los niños para poder hablar con ellos como amigos cuando vayan creciendo” (Escobar, 1990: 36).

Por otra parte, en el cuento de Martí, “La muñeca negra”, se plantea la cuestión de la discriminación racial. Afirma Dionisio Poey Baró que la mirada de Martí, inserta dentro del carácter nacional, continental y universal, se preocupó por la lucha contra el racismo y la discriminación racial. “Aún se conoce muy poco acerca del proceso mediante el cual logró convertirse en uno de los pensadores antirracistas más significativos de la historia, con un ideario vigente en la actualidad (...) pero la forma más segura de cortar la cadena de transmisión era educando consecuentemente a los niños, y para ello desempeñará una cuidadosa labor al respecto en la revista, *La Edad de Oro*” (Poey Baró, 1999: 74-75).

La transformación social como una exigencia latinoamericana de la educación es otro de los temas originados de los

principios filosóficos descritos anteriormente. Martí proponía una educación emancipadora, para obtener el progreso social, el desarrollo y la libertad. Ligado se encuentra también el tópico del sujeto del proceso educativo; es decir, donde el docente y el alumno sean sujetos activos, el proceso educativo esté acorde con las necesidades de la época y haya una formación integral y multicultural mediatizada por valores como solidaridad, equidad y tolerancia.

Los temas anteriores son una constante en el pensamiento martiano, y recalca Salvador Arias su presencia en *La Edad de Oro*, en el caso de América Latina, la cuestión del indígena es un aspecto clave en el desarrollo del continente, “pero al cual ningún estudioso martiano podrá referirse sin adentrarse en los artículos “Las ruinas indias” y “El padre las Casas”, a quien “con la bondad se le fue poniendo de lirio el color” (Arias, 2005:50).

Parafraseando a Gustavo Escobar Valenzuela (1990: 38-39), una de las constantes en *La Edad de Oro* es una visión horizontal que Martí tiene de los seres humanos y los pueblos. No hay razas ni pueblos superiores. Es una obra que propone derribar mitos, prejuicios, combatir ignorancias y fanatismos. “También Martí conoce el poder de las tinieblas, y sabe que ninguna es más perniciosa y proclive a despertar visiones engañosas que aquella que provoca la tergiversación de la historia de la tierra en que se nace. Si esta no se conoce acertadamente, no habrá después posibilidad de corregir el rumbo del pensamiento y de las emociones (...)” (Gallego Alonso, 1989: 65-66).

La capacidad de anticipación del pensamiento martiano es sorprendente. Cristina Miranda Espinosa (1999: 117) sostiene que *La Edad de Oro* fue el primer intento de lo que hoy llamamos Educación a Distancia en Cuba y América cuando apenas esa modalidad era conocida en el mundo. Y asegura que la revista contiene elementos que caracterizan esta modalidad educativa, “constituye un manual en el cual los niños y jóvenes de ayer y hoy, pueden adquirir conocimientos e incorporar a la vida valores como: la honradez, la sencillez, la solidaridad, el amor a la gran patria americana, a sus mártires, el amor a la naturaleza, en fin a todo el universo” (Espinosa, 1999:118). Y concluye que podría decirse que la revista fue un “texto virtual” en el siglo XIX, ligado a la idea de la educación permanente y a distancia.

Literatura infantil y juvenil para la instrucción y el goce

En la segunda mitad del siglo XX se da todo un debate con respecto a la definición de literatura infantil, o bien literatura para niños y niñas, un concepto que ha sido complicado y polémico, pues mucho se ha escrito sobre el término y las características que debe tener un libro escrito para niños. Se podrían citar algunas definiciones al respecto. “La literatura infantil es un acto de comunicación, de carácter estético, entre un receptor niño y un emisor adulto que tiene como objetivo sensibilizar al primero y como medio la capacidad creadora y lúdica del lenguaje y debe responder a las exigencias y necesidades de los lectores” (Perriconi, 1983:6).

El término “infantil pesa, pesa mucho y, para algunos, mucho más que la literatura. Es natural, no puede dejar de pesar: una literatura fundada en una situación comunicativa tan desapareja –el discurso que un adulto le dirige a un niño, lo que alguien que “ya creció” y “sabe más” le dice a alguien que “está creciendo” y “sabe menos”– no puede dejar de ser sensible a este desnivel. Es una disparidad que tiene que dejar huellas...” (Montes, 2001:18).

O bien, una definición más amplia que explica que literatura infantil es aquella en la que “se integran todas las manifestaciones y actividades que tienen como base la palabra con finalidad artística o lúdica que interesan al niño” (Cervera, 1991:11). Para efectos de este trabajo, no se entrará en la discusión teórica entre los términos literatura infantil y literatura juvenil, sino que se tratará como un solo concepto, la literatura infantil y juvenil.

Parafraseando a la investigadora costarricense Magdalena Vásquez Vargas, ella explica que todas las clasificaciones son limitadas, porque producen una imagen, aunque no equivocada, sí parcial. En el caso de la literatura infantil y juvenil, estas se han clasificado considerando la población a la que van dirigidas. Por eso, al analizar las obras literarias infantiles y juveniles el crítico no debe olvidarse de que se está enfrentando ante todo a la literatura (2002: 122-123).

A pesar de las múltiples definiciones y debates, la literatura infantil debe ser valorada desde su pertenencia a la literatura general, no deberían oponerse una y otra. Ni se le debería poner un apellido.

Hacer tantas clasificaciones de esta podría resultar complicado y peligroso para las posibilidades de interpretación. El arte es general. “Existe un arte de tal sencillez y pureza emocional, que el olfato infantil goza...porque es arte” (Montes, 1999: 83).

Sin embargo, la literatura infantil tiene características específicas que no se pueden pasar por alto, por lo tanto es necesario relacionarlas y complementarlas. Margarita Dobles cita a Fabián Dobles, quien teorizando sobre la literatura infantil, escribió en *Repertorio Americano*: “Fantasioso y dramático, animista y prodigioso como es lo infantil, la literatura para niños es fantasía, prodigio y animación, vivificación de lo animado (...) No es por casualidad que el artista y el niño se parecen tanto. Unos y otros usan un lenguaje especial, distinto al de los demás hombres (Dobles, 2003:9).

Alga Marina Elizagaray (1975) da una lista de características que debe tener todo libro para niños: formativo, realista pero poético, tierno y fantasioso, sencillo y poseer mucho diálogo y acción. Así, el libro infantil tiene diversas funciones, pero la principal es formar y habituar a los niños a la lectura. Elizagaray cita a Goethe, “tenemos que librarnos de buscar lo que educa exclusivamente en lo moral. Todo lo grandioso educa, con tal que nos demos cuenta de ello.” Y expone con sus propias palabras, en referencia al libro para niños, “Por tanto debe informar y formar, o sea contribuir a sensibilizar el mundo interior del niño y condicionarlo como lector. Cuando echamos una ojeada a la infancia de los grandes hombres, vemos que en ella ha habido muchos libros y buenos” (1975:8).

De acuerdo con lo anterior, escribir para niños no se diferencia de hacerlo para adultos, implica la misma responsabilidad y búsqueda de la calidad. Debe formar a los niños y jóvenes pero desde el disfrute y el gusto por la lectura. Muchas de las grandes obras de la literatura universal, como *Alicia en el país de las maravillas* de Lewis Carroll o *El Principito* de Antoine de Saint Exupéry, solo para citar dos ejemplos, no fueron escritas para un público infantil y no tenían como objetivo la construcción de aprendizajes, aunque sí la formación de hombres y mujeres críticos.

Concluye la investigadora Nuria Méndez: “la literatura para niñas y niños es un fenómeno social amplio. Su crítica literaria está en construcción (...) se seleccionan y le aplican instrumentos de análisis como resultado de otras disciplinas. Se desprende lo pedagógico y se consolida como literatura, no como un género menor- como antes se le había llamado” (2009:6).

Por otra parte, para efectos del presente proyecto, es importante destacar que los talleres de lectura crítica se realizarán con niños, niñas y jóvenes en edad escolar, desde 7 años hasta 14 años. Con base en aportes de Piaget y Freud, se ha dividido en tres etapas: la edad de las hadas, entre los 7 y 9 años, la etapa de la realidad-fantasia, entre 9 y 12 años y finalmente el estadio de las operaciones abstractas, la adolescencia. “Para Piaget el pensamiento del niño de esta edad se encuentra a medio camino entre el pensamiento adulto socializado y el pensamiento artístico y egocéntrico del pensamiento freudiano” (Flavell, 1993: 173-174).

Como se había mencionado anteriormente, “América Latina es sinónimo de mestizaje, lo que hace posible que en nuestra literatura infantil se descubran aportes de diferentes culturas, en un horizonte donde conviven préstamos del sustrato indígena, fuentes de la tradición oral africana, herencias de la conquista española y una literatura vernácula que sostiene su personalidad en una permanente búsqueda (...) América Latina no es un conjunto homogéneo, sino múltiple y complejo” (Hanán Díaz, 2011).

En síntesis, el proyecto amarra las tres categorías teóricas citadas al principio: el modernismo martiano, la pedagogía crítica y la literatura infantil, para así destacar los aportes formales e ideológicos del Modernismo, en relación con temas desprendidos de los principios pedagógicos y literarios que dieron forma al proyecto martiano dirigido a los niños y niñas de América. La literatura infantil, no como una “herramienta” para enseñar la lengua española, sino como fuente de placer, goce y de instrucción sobre la historia, pensamiento y cultura latinoamericanos.

A modo de conclusión

Finalmente, nunca está de más destacar la gran labor de difusión de la cultura, historia y pensamiento latinoamericano llevada a cabo por Joaquín García Monge a lo largo de casi cuarenta años en la revista *Repertorio Americano*. En el caso particular de *La Edad de Oro*, es importante proyectar para no condenar al olvido tan significativo aporte a la educación costarricense. Es necesario que las nuevas generaciones conozcan y se identifiquen con

pensamientos, ideas, valores de raíz latinoamericana y de carácter universal.

Los textos y autores seleccionados por Joaquín García Monge e incluidos en *La Edad de Oro* marcaron época; sin embargo, por tratarse de temáticas latinoamericanas y universales trascienden el tiempo y son aplicables a cualquier contexto educativo. Es un material valioso, por lo que son imperativas su sistematización, publicación y difusión.

Por otra parte, el contacto con los docentes de primaria y los estudiantes del sistema educativo público, por medio de talleres y cursos, es fundamental para el intercambio de saberes y la transformación social, uno de los principios fundamentales del ideario martiano que ha sido retomado y desarrollado por la Pedagogía Crítica. Por otra parte, se potencia el desarrollo de habilidades, aptitudes y destrezas individuales, así como el trabajo en equipo mediante la organización de actividades, discusión, reflexión, creatividad y criticidad.

Se cumple uno de los principios por los que fue creada la Universidad Nacional: el acercamiento a la comunidad y el compromiso con los diversos sectores y actores sociales. Así, los ciudadanos, en este caso los educadores y estudiantes, son los protagonistas de la democratización del saber.

Bibliografía

- Arias, S. (2005). "La literatura: vehículo eficaz para la comunicación martiana con niños y jóvenes. En: *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, no. 28.
- _____. (2012). *Un proyecto martiano esencial: La Edad de Oro*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Cervera, J. (1991). *Teoría de la literatura infantil*. Bilbao: Mensajero.
- Dobles, M. (2003). *Literatura infantil*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Elizagaray, A. (1975). *En torno a la literatura infantil*. La Habana: Unión de Escritores y artistas de Cuba.
- Escobar Valenzuela, G. (1990). "Reflexiones sobre la Edad de Oro, de José Martí. En: *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, N° 13.
- Flavell, J. (1993). *La psicología evolutiva de Jean Piaget*. México: Paidós.
- García Gallo, G. (1969). *Martí, americano y universal*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- García Fallas, J. "El proyecto educativo de José Martí: una lectura desde la pedagogía crítica". En: *Revista de Educación*, 28, 1.
- García Monge, J. (1921). *La Edad de Oro de José Martí*. San José: El Convivio de los Niños.
- _____. *Repertorio Americano*, tomo 10, N° 5, 1925.
- _____. *Repertorio Americano*. Semanario de Cultura Hispánica de Filosofía y Letras, Artes, Ciencias y Educación, Misceláneas y Documentos. Tomos del 8 al 20, años 1924-1930.

- Hanán Díaz, F. (2011). "Literatura infantil latinoamericana". En: <http://www.dondevivenloslibros.com/2011/08/literatura-infantil-latinoamericana.html> Descardado el 9 de mayo de 2016.
- Jauss, H. (1986). *Experiencia Estética y Hermenéutica Literaria*. Madrid: Taurus.
- Martí, J. (2005). *La Edad de Oro*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Méndez Garita, N. (2009). *Literatura para niñas y niños: de la didáctica a la fantasía*. Colección Pedagógica Formación Inicial de Docentes Centroamericanos de Educación Primaria o Básica. San José: Coordinación Educativa Cultural CentroamericaMiranda Espinosa, M. (1999). "La Edad de Oro, ¿texto virtual en el siglo XIX?". En: *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, N° 22.
- Montes, G. (1999). *La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio poético*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2001). *El corral de la infancia*. Nueva edición, revisada y aumentada. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moretic, Y. (1986). *Acerca de las raíces ideológicas del modernismo hispanoamericano en Lily Litvak, El Modernismo*. Madrid: Editorial Taurus.
- Oliva, M. (1995). *José Martí en la historia y la cultura costarricense*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional.
- Oviedo, J. (2001). *Historia de la literatura hispanoamericana 2. Del Romanticismo al Modernismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Poey Baró, D. (1999). "Para un futuro sin prejuicios: La Edad de Oro". En: *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, N° 22.
- Perriconi, G. (1983). *El libro infantil. Cuatro propuestas críticas*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Pérez Cruz, F. (2011). "Raíces históricas del proyecto educativo martiano". En: *Revista de la Historia de la Educación Latinoamericana*, 13,17, jul-dic.
- Retamar Fernández, R. (1978). *Introducción a José Martí*. La Habana: Casa de las Américas.
- Rodríguez, O. (1993). *Literatura infantil en América Latina*. San José: UNESCO.
- Rodríguez, J. y Salvador, A. (2005). *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana 3ª ed.* Madrid: Ediciones Akal.
- Schulman, I. (1987). "Modernismo- Modernidad: metamorfosis de un concepto". En *Nuevos asedios al Modernismo*. Madrid: Editorial Taurus.
- _____. (2000). *El proyecto inconcluso: la vigencia del Modernismo*. México: Siglo XXI.
- Vásquez Vargas, M. (2002). "Fundamentos teóricos para una interpretación crítica de la literatura infantil". En: *Revista Comunicación*, 12, 2, julio-diciembre.

Repertorio Americano: un aporte temprano a la gestión del conocimiento

Pedro Montero Bustabad
Escuela de Bibliotecología, Documentación e Información
Universidad Nacional, Costa Rica

Resumen

Se analiza cómo la revista *Repertorio Americano*, con base en las actividades propias de la gestión del conocimiento definidas por Thomas Davenport, realizó una gestión del conocimiento en Latinoamérica. Ya a finales del siglo XX, la Biblioteca Electrónica Scriptorium de la Universidad Nacional es su heredera y facilita su revitalización al digitalizarla.

Palabras clave: gestión del conocimiento, redes de información, *Repertorio Americano*, América Latina, Biblioteca Electrónica Scriptorium

Abstract

It discusses how the journal *Repertorio Americano* based on the characteristics of management defined by Thomas Davenport, conducted a knowledge management in Latin America. Since the late twentieth century, the Scriptorium Electronic Library, at Universidad Nacional, is its heir and makes easy its revitalization.

Keywords: knowledge management, information networks, *Repertorio Americano*, Latin America, Scriptorium Electronic Library

Introducción

Será a finales del siglo XX cuando los científicos de la información se ven abocados a sistematizar e intentar resolver de forma teórica el concepto de gestión de la información y conocimiento. Así, emergen algunas tendencias que tratan de establecer el problema enunciado. Encontramos entonces varios planteamientos en esta dirección.

Dentro de las tendencias de pensamiento que tratan de dilucidar este problema en el siglo XX, podemos seguir la evolución que señala Domingo Valhondo, el cual asumimos como punto de partida, para examinar estos conceptos que no excluyen otros. Posteriormente, intentaremos establecer si existen matizaciones que puedan establecer nexos, que hagan viable examinar los posibles aportes de *Repertorio Americano*

con esta actividad académica. De ser así, estaríamos estudiando otro muy temprano aporte cultural hispanoamericano de esta revista, áurea veta que aún no ha sido considerada por los estudios hasta ahora. A continuación se presenta un extracto de las tendencias de gestión de conocimiento planteadas por Valhondo:

“La gestión del conocimiento tiene que ver con el uso de los ordenadores y comunicadores para ayudar a la gente para recopilar y aplicar sus datos, información, conocimiento y sabiduría colectivos con el fin de tomar mejores, más rápidas y más efectivas decisiones”. Gene Meieran¹

Bellman enriquece esta posición: “La Gestión del Conocimiento es la transformación del conocimiento en negocios, aprendiendo mediante la transformación de información en conocimiento”. Matthias Bellmann²

1 Eugene Stuart Meieran nació en Cleveland, Ohio en el 23 de diciembre de 1937. Estudió en la Purdue University el plan de estudios de metalurgia en 1959 y una especialización en el Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT) en Ciencia de los Materiales (Materials Science) por su interés en los cristales naturales. En 1973 inició labores en Intel como creador del “Package Development”. En la actualidad es “Intel Senior Fellow” y recientemente se encuentra retirado como miembro de “Future Technology Division of Intel Research”. Estuvo trabajando en aplicaciones para el intercambio de conocimientos y la colaboración con el fin de ayudar a las personas y herramientas tecnológicas para tomar mejores decisiones en forma más rápida y rentable.

2 Matthias Bellmann estudió psicología y pedagogía especializándose en educación para adultos y administración de recursos humanos. Director Ejecutivo Corporativo de Siemens AG con responsabilidades atinentes al desarrollo humano, gestión del aprendizaje y el Centro Feldaafing de Liderazgo de Siemens Internacional (Alemania).

Por otro lado, Sveiby lo ve así: “Es el arte de crear valor mediante el afianzamiento de los activos intangibles. Para ello usted tiene que ser capaz de visualizar su organización como algo que no es más que conocimientos y flujos de conocimiento.” Karl Eric Sveiby³

Armstrong enfatiza el lugar, el tiempo y el ambiente, con la reflexión; es así como lo dice: “Tiene que ver con elevar la conductividad de la organización para mejorar nuestra capacidad para mejorar nuestra capacidad (repetición del autor) para enlazar con el mundo exterior y nuestros clientes. Esto requiere crear el lugar, el tiempo y el ambiente apropiado para promover un trabajo reflexivo y la efectividad de nuestras interacciones.” Charles Armstrong

Logan, por su lado, matiza su pensamiento con el positivismo, “el negocio” como objetivo de esta gestión de conocimiento, y lo realiza así: “Está relacionado con el uso de la información estratégica para conseguir los objetivos de negocio. La gestión del conocimiento es la actividad organizacional

3 Karl Erik Sveiby ha sido consultor y ahora profesor de gestión del conocimiento en Hanken Business School in Helsinki, Finlandia y profesor adjunto en Hong Kong. Sveiby prefiere el aprendizaje experimental y está comprometido activamente con diferentes socios elaborando herramientas para desarrollarlo. SKA, Sveiby Conocimiento Asociados, es la forma en que apoya a los que están tratando el tema de gestión de conocimiento y estas organizaciones son los mejores ejemplos: Tango™ y Interplay™. Participa en proyectos de la simulación del negocio Buurra™ y la película documental “Treading Lightly”.

de creación del entorno social e infraestructura para que el conocimiento pueda ser accedido, compartido y creado.” Robert K. Logan⁴ (Valhondo, 2013, p. XXII)

Por otro lado, en un trabajo de graduación de Licenciatura de la Escuela de Bibliotecología, Documentación e Información de la Universidad Nacional, se plantea una definición en donde se lee un tinte humanista: “compartir”. Este término deja ver, a nuestra interpretación, la posibilidad de gestionar el conocimiento en su sentido amplio, es decir, como función social entendida como contribución a la sociedad. Resalta, en esta dirección, el valor humanista, y por lo tanto antitético, al enfoque propio de la filosofía positivista utilitario que matiza algunas corrientes de pensamiento de esta especialidad. Seguidamente se presenta la conceptualización de la gestión de conocimiento del trabajo de graduación:

La gestión del conocimiento es actitud, decisión, conducta y compromiso, en donde se utilizan variadas herramientas, teniendo claro la filosofía de compartir el conocimiento y la información que se posee. (Miranda y Rodríguez, 2014, p. 77)

4 Robert K. Logan ha sido profesor de física en la Universidad de Toronto desde 1967. Trabajó en la física de partículas elementales, de 1965 a 1982. En 1974 comenzó una colaboración con Marshall McLuhan que duró hasta la muerte de McLuhan en 1980 después de lo cual se dedicó a la investigación en temas como por ejemplo: Teoría de la Información, Laboratorio de Innovación Estratégica, Gestión del Conocimiento, uso de computadoras en la educación, la educación científica, impacto social y la historia de los medios de comunicación, la lingüística: el origen y evolución del lenguaje.

Es importante destacar, en forma complementaria a esta perspectiva humanista, el siguiente aporte en la conceptualización de la gestión de conocimiento:

La gestión del conocimiento implica actividades o procesos como identificar, recuperar, capturar, organizar, almacenar, difundir el conocimiento para posteriormente convertirlo en un activo de la organización que beneficie y pueda generar nuevo conocimiento o actualizar el existente y se pueda compartir tanto a lo interno como a lo externo de la organización. (Valverde, 2014, p. 69)

Es, por tanto, la gestión de conocimiento un proceso que implica la realización de muchas actividades en las que la planificación, coordinación y trabajo en equipo son indispensables para lograr el éxito en los objetivos planteados.

Por tanto, en las definiciones presentadas, es posible destacar una evolución referente a la definición de la gestión de conocimiento con un énfasis más enfocado a las tecnologías de información y comunicación, con excepción de los aportes de la Escuela de Bibliotecología y de Valverde (2014). En segundo lugar, se resalta el factor humano. Se observa esta matización en Eugene S. Meieran quien apunta el uso de “computadoras” y “comunicadores”. Es interesante ver el punto de partida inicial de lo que se ha enfocado anteriormente. Es decir, el aspecto técnico primero, sin descartar luego el factor humano en segundo lugar. Todo un enfoque positivista.

Regresando al aporte integral realizado por la Universidad Nacional y por Valverde, vemos una evolución en la que se va valorando más el papel del recurso humano. Este movimiento se logra en el proceso de transformar la información como activo intangible en otro más valioso que es el conocimiento con recipiente humanista. Este se caracteriza por ser estratégico para la organización en la toma de decisiones, la innovación, la transformación y, agregaríamos, la formación integral del ser humano. Por último, se considera que la gestión del conocimiento es un conjunto de procesos que requieren especialistas de diferentes disciplinas académicas, trabajando en equipo y compartiendo el conocimiento.

Así, se establece que la dinámica de la construcción del conocimiento debe tener lugar en un balance entre el recurso humano y las tecnologías de información y comunicación. Por lo tanto, el propósito de gestionar el conocimiento y su proceso de fortalecimiento de la organización social se convierte en algo complejo.

Es relevante repetir que el recurso humano debe laborar en equipo, en forma coordinada y planificada. En esta línea, el aporte del trabajo de graduación de la Universidad Nacional es el de destacar lo prioritario del contenido humanista a la organización social. Por esta razón, se resalta como el más valioso y facilitador del proceso de aprendizaje así como del desarrollo, por lo que se accede, se usa, se comparte y se crea conocimiento en forma colectiva y en equipo.

En el pensamiento transcrito de Meieran, se menciona la sabiduría, que en sí es el

fin último de la gestión del conocimiento. Este consiste en que la persona o grupo de personas adquieran nuevas habilidades o competencias por medio de la aplicación del conocimiento a la realidad, lo cual muestra el hecho que la generación de conocimiento implica el imperativo que se viene reseñando de factor social.

Las definiciones anteriores de gestión del conocimiento pueden fundamentar un posible marco conceptual. Este nos posibilitaría considerar las tendencias de esta especialización hasta finales del siglo XX. Intentemos recapitular estos postulados teóricos de sus autores originales citados por Valhondo (2013, p. 29-41) y considerando el aporte de la Escuela de Bibliotecología, Facultad de Filosofía y Letras de esta Universidad, y de Valverde (2014, p. 69):

- a. Michael Polanyi (1891-1976): Fue el primero en plantear el conocimiento como en la actualidad es definido. Se basa en tres tesis. Primera, un descubrimiento auténtico no es explicable por un conjunto de reglas articuladas o algoritmos. Segunda, el conocimiento es público, pero también en gran medida es personal (es decir, al estar construido por seres humanos contiene un aspecto emocional, pasión). Tercera, bajo el conocimiento explícito se encuentra el más fundamental, el tácito. Todo conocimiento es tácito o está enraizado en el tácito.
- b. Peter Ferdinand Drucker (1909-): Introduce el término y concepto de “knowledge workers” en 1959 y la gran importancia de las personas en las organizaciones. Este término fue definido como los individuos que dan más

- valor a los productos y servicios de una compañía aplicando su conocimiento.
- c. Peter Senge (1947-): Su principal aporte es el concepto de “Learning organizations”, organizaciones en las que los empleados desarrollan su capacidad de crear los resultados que realmente desean y en la que se propician nuevas formas de pensar, entendiendo la empresa como un proyecto común y los empleados están continuamente aprendiendo a aprender.
- d. Ikujiro Nonaka (1935-) y Hirotaka Takeuchi (1946-): Abordaron los conceptos de conocimiento tácito y explícito y el proceso de creación del conocimiento a partir de un modelo de generación basado en la espiral del conocimiento.
- e. Karl Sveiby (1946-): Impulsó la gestión del conocimiento, con una visión práctica en lugar de teórica. Esto le permitió desarrollar herramientas tanto para su gestión como su medición. Concibe el conocimiento como el arte de crear valor a partir de los activos intangibles. En este aspecto, define las *Knowledge Organizations* como aquellas organizaciones totalmente adaptadas a sus clientes. Tratan a los clientes individualmente, sin forzarlos a adaptarse al producto desarrollado, sino adaptando los productos a los clientes.
- f. Thomas Davenport (1954-) junto con Laurence Prusak presentan una visión práctica de la gestión del conocimiento. Distinguen entre datos, información y conocimiento y cómo se produce el tránsito de datos a información y de información a conocimiento, mediante un mecanismo de adición de valor, que los hace evolucionar. Reconocen la importancia de las personas en el tema de la gestión del conocimiento, como contraposición al sobredimensionado papel que otros dan a la tecnología en la gestión del conocimiento en ese momento.
- g. El aporte de la UNA y de Valverde a la gestión del conocimiento es como una forma planificada y estructurada. Esta como gestión social que tiene lugar en una organización o grupo de personas con un mismo propósito. Este es el de generar nuevo conocimiento, como activo intangible de carácter estratégico. Es todo un proceso, con base en el trabajo multidisciplinario.

En estos bastiones teóricos es posible destacar que la gestión del conocimiento se origina como una iniciativa orientada a mejorar tanto la racionalidad integral de una organización como su capital intelectual. Esto facilita que el conocimiento surja en forma original. Este surge inicialmente en forma tácita para posteriormente ser explícito y con posible carácter público. Bajo este precepto surge el interés de las organizaciones en valorar la función y aportes de su personal por lo que potencia el término de “knowledge workers”. Bajo el concepto anterior, las organizaciones se gestionan por resultados y, a su vez, procuran el desarrollo de su recurso humano mediante el aprendizaje y éstas son conocidas como “Learning Organizations”.

Otro elemento que resaltar de las tendencias modernas de la gestión de conocimiento es el término de “Knowledge Organizations”. Es por medio de este término que se identifican las organizaciones que responden en forma personalizada a los intereses y necesidades propias de sus clientes sin imponerles sus productos o

servicios. Es así como se llega a concebir el nexo que debe existir con un balance entre la valoración del aporte y función tanto del recurso humano como tecnológico. Esta dupla es indispensable para lograr la innovación y las ventajas competitivas de las organizaciones.

Según el mencionado Thomas Davenport (1998), desde su perspectiva puntualiza como actividades propias: 1) generación de nuevo conocimiento; 2) acceso al conocimiento procedente de fuentes externas; 3) utilización del conocimiento en la toma de decisiones; 4) uso del conocimiento en procesos, productos y servicios; 5) registro del conocimiento en documentos, bases de datos y programas informáticos; 6) crecimiento del conocimiento mediante incentivos; 7) transferencia del conocimiento disponible a la organización; 8) medición del valor de los conocimientos y del impacto de la implantación de su gestión.

Con respecto a las actividades mencionadas, es importante resaltar un elemento fundamental común entre Thomas Davenport⁵ y Nonaka y Taekuchi (1995). En ambas posiciones es posible resaltar que la generación del conocimiento requiere de una intervención e interacción entre personas; no existe la posibilidad de generar nuevo conocimiento en forma individual. De esta forma, por ejemplo, en Nonaka y Taekuchi 'surge la espiral del conocimiento en donde se construye uno nuevo mediante la interacción social y consiste en pasarlo de tácito a explícito. Además, esta espiral implica la aplicación del

conocimiento a la realidad inmediata y así generar la sabiduría. Es de esta forma como esta espiral facilita la gestión de la sabiduría, que es el fin último de la gestión del conocimiento.

Para efectos de la celebración de un nuevo aniversario del *Repertorio Americano*, es importante plantear los posibles aportes que éste realiza a la problemática en estudio. De ser así, daría pie para considerar este enriquecimiento científico y cultural como un temprano amanecer del pensamiento hispanoamericano. Con tal propósito, nos serviremos de los ejes teóricos ya planteados por Thomas Davenport.

Contexto histórico costarricense del pensamiento krausopositivista

Como institución, *Repertorio Americano* germina en el suelo fecundo de la historia del pensamiento de Costa Rica, en los inicios del siglo XIX y principios del siglo XX. En este entorno histórico, como lo apunta Montero Segura (1994, p.143) se mimetizan dos corrientes de pensamiento: el positivismo y el krausismo español.

Es importante resaltar la otra corriente de pensamiento conocida como positivismo que es caracterizada en el siguiente párrafo:

El positivismo tiene como objetivo el desarrollo científico y tecnológico con valores éticos inspirados en la positividad racional, opuestos a los ontológicos. El hombre se convierte en el medio para lograr el desarrollo del conocimiento científico y de aquí se deducen las implicaciones éticas totales. (Montero, 1994, p. 142)

5 Davenport, T., Prusak, L. (1998). *Working knowledge*. USA: Harvard Business School.

6 Nonaka, I., Taekuchi, H. (1995). *The knowledge-creating company*. New York, USA: Oxford University Press

Derivada de esta interpretación, tenemos que recordar que el positivismo conllevará el nacimiento del liberalismo tanto económico como político. En Costa Rica el liberalismo económico y el político se casarán modelando el Estado liberal costarricense donde se dará, entre otros procesos históricos, el conflicto entre Estado e Iglesia juntamente con el desarrollo de la economía cafetalera. Existen otras matizaciones que no entramos a ver porque no son parte de nuestro estudio.

En este contexto histórico, inmediato casi al 15 de setiembre de 1821, es cuando nace la primera etapa de la revista en estudio.

En el campo educativo, el liberalismo modelará un proyecto, por ejemplo el pensamiento del primer presidente de la República Dr. Castro Madriz, en el que se resalta una visión política y, en el marco de educación, exalta su preocupación por la educación para la mujer y la libertad de expresión. La visión liberal en este campo no está exenta de una matización pragmática.

Por otra parte, el krausismo español llega a Costa Rica con los hermanos Fernández Ferraz en el año 1871 y a partir de este momento va a constituirse como un elemento filosófico en la construcción del Estado de derecho costarricense de finales del siglo XIX y principios del XX. Matizará con el positivismo el proyecto educativo de finales del siglo decimonónico y principios del XX. El krausismo sostiene en la educación una formación integral, armónica del ser humano, cuerpo y espíritu potenciando los valores culturales del pueblo, como el de las bellas artes. El estudio de las ciencias es igualmente importante para

esta filosofía. Así, el pragmatismo positivista al matizarse con el krausismo en sus contenidos espirituales, tendrá su correctivo en este campo:

Es un concepto de ciencia, en donde la idea de organismo está presente. Se resalta así mismo la presencia de Dios en ese organismo y como causa y fundamento “en todos los momentos de síntesis”. Montero (1994, p. 141)

Es importante resaltar con base en lo mencionado acerca del positivismo y krausismo, que ambas corrientes en Costa Rica se imbrican entre sí, de forma similar que en España, formando el krausopositivismo:

Por otro lado, estos posibles puntos de convergencia pueden haber ayudado al proceso de imbricación de ambas corrientes. Se humaniza el positivismo, y se positiviza, en cierta manera la utopía krausista. Cristaliza así la imbricación de ambas tendencias en el denominado krausopositivismo. (Montero, 1994, p. 143)

Consideramos que en este contexto y con la filosofía mencionada, surge la publicación del *Repertorio Americano* como un medio de difusión y gestión de la información, tamizada con esta corriente de pensamiento.

Es así, como observamos, que el *Repertorio* tiene gran variedad de enfoques referentes a experiencias de vida, ámbito académico, como también de crítica social y política. Es un intento de hacer denuncias y a partir del desenmascaramiento ideológico, buscar un cambio en la sociedad costarricense

de ese momento en busca de un desarrollo con una visión armónica. Al respecto, hay que recordar que uno de los grandes aportes de este pensamiento se da con Juan Fernández Ferraz al ser uno de los primeros en intentar estudios específicos sobre la cultura de los pueblos y asistir a congresos antropológicos sobre estos problemas concretos. ¿No es parte de la problemática de *Repertorio Americano*? Seguidamente, se presenta la influencia krausista en la filosofía de la educación planteada por Juan Fernández Ferraz recogida en la obra publicada por E. Rodríguez:

Sostengo que toda enseñanza desde el principio hasta el fin, y en tanto no se llegue al límite en que las inclinaciones bien determinadas del espíritu se encarrilen en una u otra dirección hacia el cumplimiento de un fin parcial de la vida, debe ser armónica y progresiva, y ha de desarrollar al hombre todo, a semejanza de lo que nos muestra la sabia naturaleza. (Rodríguez, 1979, p. 137)

Por lo tanto, se plantea una veta para posteriores investigaciones. Emergen así varias preguntas: ¿Cuál es la corriente filosófica que modela el *Repertorio Americano* en este momento? ¿Continúa el krausopositivismo modelando el pensamiento del *Repertorio Americano*? ¿Cómo se vincula el *Repertorio Americano* a la filosofía educativa de la Universidad Nacional en este período?

Así, a nuestro entender, el krausopositivismo se convierte en preceptivo para el aprendizaje también, como para el desarrollo armónico de la persona, la alfabetización y la generación de conocimiento. Considerar

estas raíces históricas de la publicación al resaltarlo como un medio accesible para los ciudadanos interesados en difundir el pensamiento original en diferentes formas del quehacer humano, hace viable que esta publicación se difundiera en forma impresa y por una gran variedad de países. En este sentido entendemos la gestión de información con base en el siguiente concepto:

La gestión de la información se vincula con la generación y la aplicación de estrategias, el establecimiento de políticas, así como con el desarrollo de una cultura organizacional y social dirigida al uso racional, efectivo y eficiente de la información en función de los objetivos y metas... (Aja, 2002, p. 4)

Por lo tanto, *Repertorio Americano* por medio de un formato de revista impresa con políticas editoriales establecidas, se trazó el objetivo de facilitar el acceso a la información actualizada de carácter social, político y cultural proveniente de diferentes países y fuentes de información. Es así como busca estimular el surgimiento de nuevos lectores y colaboradores que con información renovada, puedan colaborar publicando su pensamiento mediante un documento escrito.

Con la actividad de gestión de la información del *Repertorio Americano*, se erige como un recurso que colabora en la misión de alfabetizar y exponer de manera inmediata, diferentes ramas del saber, la cultura y experiencias disímiles, tanto a la sociedad costarricense como de Hispanoamérica. Entendemos la alfabetización como el concepto que a continuación presentamos:

La alfabetización es un aprendizaje instrumental indispensable para cualquier individuo porque es una condición necesaria, sine qua non, para poder obtener nuevos aprendizajes de mayor complejidad intelectual y cultural. (Area y Guarro, 2014, p. 49)

Es posible observar, en el contexto krausopositivista y del *Repertorio Americano*, que el acceso a nueva información para la generación de conocimiento se facilita mediante una actitud crítica y profundo análisis fruto tanto de la investigación como de las experiencias de vida. Estas características y prácticas tanto de la alfabetización como de la gestión de información son indispensables para mantener una sociedad democrática, en donde el ciudadano tiene posibilidad de participación, como es posible observarlo:

...Una sociedad democrática requiere de una masa crítica de sujetos alfabetizados para que puedan ejercer y hacer uso de sus derechos como ciudadanos. No podrá haber democracia si existen bolsas de analfabetismo. (Area y Guarro, 2014, p. 49)

Es posible observar que el *Repertorio Americano* fue un medio que facilitó la propagación de esta filosofía al mismo tiempo que colaboró con la alfabetización y gestionó información en América Latina, promoviendo así los valores de una sociedad democrática como es la costarricense.

Historia y características generales del *Repertorio Americano*

Historia del *Repertorio Americano*

La revista *Repertorio Americano* fue fundada en el año 1919 y editada por el Benemérito de la Patria Joaquín García Monge hasta el año 1958. Es a partir de la muerte del Sr. García Monge que la Universidad Nacional, por medio del Instituto de Estudios Latinoamericanos –IDELA–, recibe los derechos de la mencionada revista y decide continuar publicándola. Esto es posible observarlo en la página web de *Repertorio Americano* elaborada por el Instituto de Estudios Latinoamericanos:

La Revista *Repertorio Americano* fue fundada en 1919 por el Benemérito de la Patria Don Joaquín García Monge, quien la editó hasta su muerte en 1958. Desde 1974, es publicada por la Universidad Nacional (a la cual le fueron cedidos los derechos por los herederos del Maestro García Monge), específicamente por el Instituto de Estudios Latinoamericanos que es, asimismo, depositario de la Colección *Repertorio Americano*, 1919-1958.

Repertorio Americano, Segunda Nueva Época, es una publicación académica, anual, inscrita en el Programa Integrado *Repertorio Americano*, del Instituto de Estudios Latinoamericanos, IDELA. Como revista universitaria, se encuentra formalmente constituida como proyecto de extensión, evaluado, aprobado y refrendado por las instancias académicas competentes.

Repertorio Americano, Segunda Nueva Época, mantiene la impronta garcíamongeana de acercamiento y conocimiento de los pueblos por la cultura. Desde el Consejo Editorial se asume como una publicación con visión latinoamericanista que enfatiza los ejes estratégicos del IDELA: identidades, cultura, desarrollo y derechos humanos. (Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2016, p. 1)

Es de requisito destacar en la línea del contexto que dio origen a la revista *Repertorio Americano*, la posibilidad de identificar tres momentos históricos y editoriales:

Es posible establecer tres etapas editoriales en la perspectiva histórica de la Revista Repertorio: en 1826, dirigida por don Andrés Bello, un segundo momento, que abarca de 1919 a 1958, cuando el impreso es editado y dirigido por don Joaquín García Monge quien abiertamente define que esta etapa tiene en el Repertorio de Bello un ideal y un ejemplo a seguir; y el tercer momento, cuando a partir de 1974 los derechos de publicación de la revista de Joaquín García Monge fueron cedidos a la Universidad Nacional de Costa Rica. (Soto, 2013 p. 153)

Es decir, se suma una etapa más a las mencionadas en la cita anterior por el IDELA. Determinar como primera etapa o inicial en 1826 dirigida por el Sr. Andrés Bello, -cinco años después de la fecha que generalmente se señala como la de la independencia de Costa Rica. La segunda etapa gestionada por Joaquín García Monge

(1919-1958) y la tercera etapa en 1974 momento en que la Universidad Nacional asume las responsabilidades cuando logra los derechos de publicación. Lo anterior es posible observarlo en el aporte de M. Soto

Asumiremos esta perspectiva de tres momentos editoriales del *Repertorio Americano* para los efectos de realizar el análisis que aspiramos brinde ejes para la reflexión posterior sobre el tema de la gestión del conocimiento.

Primera etapa editorial

La primera etapa, para efectos de ubicarnos en el contexto de *Repertorio Americano*, fue el comienzo de una iniciativa de difundir y compartir información que únicamente logró publicar cuatro números pero, a su vez, ser la inspiración o ejemplo para Joaquín García Monge, como es posible analizarlo en las declaraciones de Isaac Felipe Azofeifa y que son recogidas por Soto:

El *Repertorio Americano* es un nombre venerable en las letras de nuestro continente. Andrés Bello lo creó en Londres en 1826. Después de los primeros cuatro números ese título quedó suspendido en el aire como una bandera, como un reto. Un siglo después, el oscuro maestro de un todavía más oscuro país de Centroamérica recogió el desafío y con el nombre otra vez de *Repertorio Americano* lanzó un cuadernillo mensual de escasas veinte páginas. (...) Veinticinco años más tarde, *Repertorio Americano* (...) recorría los caminos en todas direcciones, repartiendo la voz de España y de

América por el mundo. El último día de octubre de 1958 murió aquel singular director del Repertorio. ¿Querría don Joaquín que su obra muriese con él? Todo lo contrario... (Soto, 2013, p. 156)

Segunda etapa editorial

En la segunda época, podemos destacar que Joaquín García Monge realizó un esfuerzo de mantener una publicación por treinta y nueve años en los que existieron elementos que influyeron, tanto de carácter económico, social, político como también cultural.

Las dificultades económicas fundamentalmente se debieron a las pocas suscripciones y también al rápido abandono del pago de estas y la constante lectura de la publicación. Sin embargo, es pertinente destacar que en 1927 García Monge dio a conocer una lista de “Agencias de Repertorio Americano”, con el propósito de facilitar tanto su venta como distribución y lograr su mantenimiento. Esto se enfoca así:

En 1927 aparece bien articulada una red de agencias de Repertorio Americano que crecía paulatinamente sin desmayo, en esa ocasión, el editor expresaba su deseo de establecer Agencias del Repertorio en el exterior, a razón de 8 cts. oro americano el ejemplar. Se compromete a remitir a cualquier país del mundo los que se le pidan. (Oliva, 2008, p. 36)

Con respecto al contenido vinculado al elemento cultural, en un inicio García Monge tuvo que tomar contenidos de otras

publicaciones (periódicas y revistas) como por ejemplo: *Nosotros*, *La Nación*, *La Nota e Ideas* de Buenos Aires, *El Mercurio peruano* de Lima; *Revista de la Facultad de Ciencias y Letras*, *El Fígaro* y *El Universal*, de La Habana; *El Magazine de la raza*, *La Reforma social* de Nueva York; *El Mercurio* de Valparaíso y de Santiago de Chile; *Revista Universitaria* y *Cultura* de Bogotá; *Patria* de Asunción. Con el tiempo esta situación cambió hasta tal punto que los mismos autores debieron esperar para ver publicado su texto; Oliva nuevamente nos brinda su aporte al respecto:

Las casas editoras de América y España, incluso de Francia, vieron en la figura de García Monge y en las páginas de Repertorio Americano la mejor manera de divulgar sus colecciones, o las novedades bibliográficas. García Monge, a lo largo de los años, fue acumulando enormes cantidades de materiales, autores conocidos y desconocidos que le enviaban de muy diversas partes del mundo. (Oliva, 2008, p. 34)

Es así como *Repertorio Americano* llegó a consolidarse como una publicación internacional que compartía gran variedad de aportes de diversas partes del mundo con periodicidad regular y era leída por diferentes tipos de lectores de Hispanoamérica. Oliva profundiza el asunto en discusión:

Una revista como Repertorio Americano debió de ejercer una atracción inmejorable para los escritores hispanoamericanos, si se toma en consideración que se trataba de una publicación que supo mantener una

frecuencia en su salida, cada dos semanas en promedio, lo que se considera inusual para la época. Aunado a esta regularidad, el impreso, gracias a la política de circulación desarrollada por su editor, tenía la posibilidad de ser leído por muchos posibles lectores. Es por ello que muchos escritores expresamente acotaban que sus envíos eran originales; sobre todo, durante los años veinte y treinta del siglo veinte. (Oliva, 2008, p. 33)

Es relevante resaltar que el aspecto de generación de contenidos para ser publicados en este medio está enraizado en el ámbito político. Ambos se interrelacionan cuando se consolidaron a su alrededor redes de intelectuales con una afinidad social, cultural y política. En el período de 1936 a 1939 tiene lugar la Guerra Civil Española. Ambos proyectos coinciden y esta publicación llega al punto de consolidarse como el medio escrito más relevante en América Latina y que brinda su apoyo a la República Española. Ambas instituciones en esta relación son descritas así por Oliva:

Por otra parte, un aspecto crucial de estas conexiones lo establece un hecho de carácter político: la Guerra Civil Española. Durante el conflicto (1936-1939) la publicación se constituye en uno de los medios de comunicación escrita más destacados en América Latina en apoyo de la república española. Difunde, de un lado, las letras españolas y americanas republicanas; de otro, la revista fue el eje o círculo concéntrico desde donde se diseminó un

movimiento social y cultural iberoamericano solidario que incluyó campañas de ayuda, redes de intelectuales y sectores progresistas que se conmovieron con los agitados y traumáticos acontecimientos españoles. (Oliva, 2008, p. 34)

Repertorio Americano fue censurado por algunos gobiernos de América Latina y Centroamérica según lo analiza también Oliva:

El tema de la censura de la revista *Repertorio Americano* (en el medio costarricense) ni siquiera se ha insinuado. Los impresos, sean estos libros, folletos, o revistas como en el caso que nos ocupa, revisten una significación especial para la divulgación de las ideas, y la movilización social inclusive. Muchos gobiernos de América, sobre toda en la región centroamericana, vieron en esta revista un trasmisor de ideas peligrosas y desestabilizadoras. (Oliva, 2008, p. 37)

El *Repertorio Americano* pasa a ser identificado como un medio que difunde ideas peligrosas y desestabilizadoras. Estos gobiernos emplearon diferentes recursos para impedir su distribución; sin embargo, no impidieron que por la clandestinidad llegara a las manos de los lectores.

Tercera etapa editorial

En lo referente a la tercera etapa del *Repertorio Americano*, es necesario destacar que primeramente se crea la Universidad Nacional con un consejo inicial liderado por el Presbítero Benjamín Núñez. Según Soto:

La Universidad Nacional de Costa Rica fue creada mediante la Ley 5182 del 15 de febrero de 1973 para organizarla administrativa y académicamente, a los ocho días de aprobada la Ley, el consejo de gobierno nombró una comisión ad-hoc, liderada por el Presbítero Dr. Benjamín Núñez Vargas y compuesta por los ministros de educación, Lic. Uladislao Gámez; de planificación económica, Lic. Oscar Arias Sánchez y de trabajo, Lic. Francisco Morales; además de un selecto grupo de académicos de la Universidad de Costa Rica con rango de catedráticos asociados. (Soto, 2013, p. 159)

La Universidad Nacional fue creada así con la ideología de la Universidad Necesaria latinoamericana. Promovía la participación y formación de los sectores menos favorecidos del desarrollo nacional de la década de los 70. Seguimos el pensamiento de Soto Ramírez (2013, p. 161) en el que es posible destacar que esta Universidad tendría como misión establecer directa relación entre investigación y desarrollo, participación en los planes de desarrollo, mejoría de las condiciones sociales, formar profesionales en concordancia con las exigencias de desarrollo del país y no únicamente del mercado. Se resalta que esta institución educativa pública fue erigida con una misión de cultura y de humanismo bajo el paradigma de la Universidad Necesaria. Por este motivo, es que se buscaba una cultura, no elitista ni degradada para las masas sino liberadora, dignificadora, en su más amplia acepción, de la condición humana en un contexto humanista, de compromiso, científico y el pensamiento

intelectual proveniente de la Escuela Normal de Omar Dengo.

En la línea ideológica proveniente de la Escuela Nueva, el Lic. Francisco Morales Hernández logra con éxito una serie de gestiones para que el Dr. Eugenio García Carrillo cediera los derechos del *Repertorio Americano* editado por Joaquín García Monge a la Universidad Nacional, como parte de la iniciativa de volverlo a publicar.

La creación de la UNA es fortalecida por la decisión de publicar nuevamente *Repertorio Americano*. Tanto culturalmente como políticamente se vinculan en primer lugar, en su emplazamiento geográfico: la provincia de Heredia, y en segundo lugar, la creación de una institución fundamentada en una filosofía educativa humanista. Busca, entonces, las características de calidad, pluralidad y transformación lograda por el *Repertorio Americano*. Soto nos vuelve a iluminar sobre este asunto:

Finalmente, la importancia de la ciudad de Heredia cuna de la nueva universidad, por haber sido escenario de desarrollo de la Escuela Normal que durante siglos agitó el pensamiento, la conciencia y las culturas nacionales, que había sido dirigida por García Monge y sus discípulos, reforzaba la justificación de que *Repertorio Americano* volviese a ser publicado ahora por la UNA. La Revista regresaba, en cierta forma, a su origen. (Soto, 2013 p. 165)

Es por medio de *Repertorio Americano* que la Universidad Nacional logra

fortalecer su carácter internacional, en su imagen de universidad latinoamericana con las características de convicción popular y transformadora, mediante el desarrollo del ser humano, acercando los pueblos por su cultura y su educación. Por estos motivos, el *Repertorio Americano* en esta etapa consolidó una red de colaboradores que en su comienzo se gestionó personalmente por co-editores y por contacto directo de diferentes partes del mundo, según lo menciona Soto:

La red de colaboradores durante la tercera etapa se gestó originalmente por conocimiento personal de los dos primeros co-directores y de distinguidas personalidades del mundo cultural y de las letras costarricenses, y por contacto directo fue creciendo para abarcar a los jóvenes escritores y catedráticos universitarios, así como a intelectuales de las diferentes latitudes latinoamericanas. (Soto, 2013, p. 170)

Esta red de colaboradores facilitó que esta publicación lograra asumir la función de un órgano de divulgación cultural y de promoción de nuevas ideas académicas latinoamericanas, en especial, referidas a la literatura, las artes, la educación, la pedagogía y el humanismo regionales. Así es posible conceptualizar que *Repertorio Americano* en su tercera etapa se constituye en un medio que exhibe la producción documental de Latinoamérica, además difunde nuevos avances de investigación y sus resultados. Da a conocer, también, trabajos de reflexión y artículos sobre la realidad latinoamericana con perspectiva latinoamericanista.

Cada etapa de publicación del *Repertorio Americano* tuvo un contexto que definió una evolución y sus características propias que a continuación las retomaremos para estudiarlas en relación con la gestión del conocimiento.

Características del *Repertorio Americano*

Es pertinente recordar que como características fundamentales, *Repertorio Americano* fue una publicación que creó un espacio en el que los hispanoamericanos pudieron compartir sus aportes en su realidad inmediata. Es así como se consolidó en un recurso de información que fue construido por el aporte de ciudadanos de diversas nacionalidades, edades, intereses y perspectivas en temas relevantes en aquel momento. Carvajal enriquece con su pensamiento este ángulo:

Con el *Repertorio Americano*, los costarricenses contaron con un punto de encuentro, un espacio para que todas las personas externaran ideas, inquietudes, denuncias y esperanzas. Por su medio García Monge logró establecer una dinámica de interacción y construcción de una comunidad ideal, supranacional, política con una base hispanoamericana que escribía y a la cual se dirigía la revista. Por eso, la revista ofrecía una amplia gama de cultura universal, en donde las relaciones entre España y América se destacaron, como se puede apreciar en las diversas reflexiones críticas de pensadores españoles y americanos que sustentan el

pensamiento continental y que se publicaron en el *Repertorio*. (Carvajal, 2007, p. 148)

Estos pensamientos nos posibilitan resaltar dos características muy importantes que hicieron del *Repertorio Americano* una publicación distinguida y predilecta para muchas personas. Como lo hemos resaltado, es un espacio para dar a conocer información innovadora y producir nuevo conocimiento regional. Son, entonces, fruto de las investigaciones o experiencias vividas y la dinámica propia del trabajo colaborativo. Esta sinergia de trabajo involucró la sistematización de toda la información o contenidos recibidos para ser publicados en las páginas de la revista. Implicó que pudiera ser accesada fácil y oportunamente por sus lectores. La variedad y organización de contenidos hizo factible que ese banco de documentación de la cultura hispanoamericana sea consultado en sus diferentes contenidos. La visión de la investigadora Carvajal lo describe así:

El *Repertorio Americano* ofrecía una gama variada de artículos y comentarios; no se concentraba únicamente al mundo hispánico. Más bien, se podría caracterizar como una revista cosmopolita y humanista. En algunos números, se publicaron textos de Vladimir Lenin, Tolstoi, Gandhi, Augusto César Sandino, Miguel de Unamuno o de poetas latinoamericanos de tendencias vanguardistas, cuyas obras no encontraban cabida en otras publicaciones. Joaquín García, consideraba que el *Repertorio* era un transmisor de cultura, un instrumento educacional y ¿por qué no?

un despertador de conciencias. Estas características permitieron que la revista ampliara su circulación, porque además de encontrar lectores en los países de habla hispana publicó algunos artículos en inglés, francés e italiano para cautivar esos públicos. (Carvajal, 2007, p. 149)

Su carácter humanista es representativo de esta publicación. No es de extrañar que se perfilara como un instrumento para diseminar información preciada en nuestra lengua materna, pero lo que es más valioso, fue el constituirse como un instrumento para el aprendizaje en diversos idiomas. Así facilitó que sus lectores enriquecieran su pensamiento crítico.

Por las características mencionadas, su sostenida publicación en cuanto a periodicidad y calidad, especialmente en el segundo período por Joaquín García Monge, demandó una gestión de red de editores, colaboradores (productores de contenidos), distribuidores y lectores. En este sentido, las redes constituyeron un elemento clave para su éxito, el cual no sólo consistió en su lectura, sino también en el impacto de proporcionar un fácil acceso a nueva información, proveniente de nuevo conocimiento para la sociedad hispanoamericana, en su desarrollo cultural, académico y social. Regresamos al pensamiento de Oliva:

Todo indica que una de las estrategias para mantener en pie *Repertorio Americano* y su vocación americanista está relacionada con una red de escritores e intelectuales los cuales ayudan a consagrar la

Revista a través de sus opiniones: envían cartas, artículos y todo tipo de adhesiones con lo cual se fue consolidando el texto y fue creciendo la fidelidad al mismo. (Oliva, 2008, p. 35)

Como se mencionó, el *Repertorio Americano* ha tenido siempre como característica una red de colaboradores o de personas de disímiles disciplinas académicas que brindaron sus aportes para ser difundidos. En relación con su tercera etapa generada en la Universidad Nacional, Soto lo ve así:

La red intelectual que se gesta alrededor de la revista está compuesta de personas asociadas a las letras latinoamericanas, mayormente escritores, académicos e investigadores, especialistas en literatura, estudiosos de la filosofía y en los primeros números, también por geógrafos y biólogos. Un total de 229 autores costarricenses y latinoamericanos, en menor medida europeos, fueron publicados en ese período. Entre los escritores se identificaron colaboraciones de: Manlio Argueta, de El Salvador; Claribel Alegría, de El Salvador; Oscar Héctor Pralong y Luis Ricardo Furlan, de Argentina; Juan Garavito, de Colombia; Teresinka Pereira, de Brasil; David Gross, de Estados Unidos; Julián Gustems, de España; Mario Monteforte Toledo, de Guatemala; Arturo Uslar Pietri, de Venezuela, y los costarricenses: Quince Duncan; Carlos Rafael Duverrán, Lily Kruze, Leonor Garnier, Carlos Francisco Monge, Julieta Pinto, Alfredo Cardona

Peña, León Pacheco, Adela Ferreto, Carlos Luis Sáenz, Alfonso Chase, Carmen Naranjo y Laureano Albán, entre otros. (Soto, 2013, p. 170)

Es obligado destacar que esta publicación de carácter académico internacional de alta calidad ha facilitado un espacio para que nuevos pensadores jóvenes de diversas partes del mundo puedan compartir sus conocimientos. Esto también determina el gran impacto del *Repertorio Americano* en la sociedad hispanoamericana. Otro elemento relevante de esta institución es la amplia colección de números publicados a lo largo de sus diferentes etapas. Esta vasta colección de números publicados, como ya se comentó, llegó a consolidarse como un recurso de información de carácter histórico, social, económico, político y cultural hispanoamericano. Soto nos da la pauta en esta afirmación:

La revista, como documento histórico, permite rastrear, identificar y sistematizar experiencias. De tal forma, una revista académica encierra un universo en sí misma, donde los procesos de edición, impresión, circulación, lectores, políticas de publicación y distribución pueden dar cuenta de formas de producción y circulación del conocimiento, de los paradigmas políticos, educativos, científicos y culturales, de las formas de expresión y validación del canon científico que rigen no solo a la revista sino que conforman, y a la vez modelan, a la comunidad intelectual que da vida a la publicación. (Soto, 2013, p. 154)

Si *Repertorio Americano* mantiene constante su producción de nuevos números se debe a que une en ella diversos intereses, como los de los escritores y el de los lectores en el medio. Así también, establece una relación de identificación “repertorioamericanista”. Se da tanto, en primer lugar, entre el medio de publicación y el investigador, y en segundo lugar, entre el medio y el lector. Estos vínculos son fundamentales especialmente para los efectos de crear una motivación y persuasión en las mentes de estas personas para compartir su saber mediante la producción documental.

Repertorio Americano como plataforma de gestión del conocimiento

La gestión del conocimiento como es concebida en el siglo XX, se originó por los aportes de una serie de especialistas en diversas disciplinas en esta área, quienes trabajaron en forma colaborativa e interdisciplinaria y marcaron diferentes tendencias. Esto hace posible el análisis del *Repertorio Americano* como una plataforma o medio que facilitó la gestión del conocimiento en su contexto histórico y cultural inmediato.

Para estos efectos, tomaremos las características y contexto de *Repertorio Americano* determinadas anteriormente. Las analizaremos a la luz de las actividades que las organizaciones realizan al implementar la gestión del conocimiento mencionadas por Thomas Davenport (1998).

Generación de conocimiento

El *Repertorio Americano* se constituyó en un facilitador de la gestión del conocimiento

al activar, en primer lugar, la generación de conocimiento mediante la interacción social y liderar el proceso de conversión del conocimiento tácito en explícito, tomando como referencia la espiral del conocimiento del Nonaka y Takeuchi.

En este sentido, los colaboradores de contenidos para el *Repertorio*, tomaban su conocimiento tácito y lo transformaban en documentos escritos de diferente índole, los cuales eran publicados y así los transformaban en conocimiento explícito. Por lo tanto, los autores de estos documentos llevaron a cabo un proceso de identificación, selección, captura y organización de la información que luego la interiorizaron, socializaron y la combinaron para aplicarla y generar tanto su propio aprendizaje como conocimiento. Así pues, es importante resaltar como ejemplo de la situación mencionada la existencia de casos en el *Repertorio* en que varios autores en forma colaborativa publican un mismo documento, por lo que se hace evidente el esfuerzo de contribuir a la construcción de un cuerpo de conocimientos de forma multidisciplinaria.

Es así como el trabajo colaborativo y multidisciplinario tiene lugar mediante el establecimiento de relaciones interpersonales y, por ende, el establecimiento de redes de contactos o de intereses afines que facilitan tanto la generación como la gestión del conocimiento. En este sentido, el *Repertorio Americano* se gestiona con base en tres diferentes clases de redes que se encuentran vinculadas estrechamente a actividades concretas definidas por Thomas Davenport: en primer lugar, la gestión administrativa que va vinculada a la impresión, distribución y venta de la revista.

En segundo lugar, la gestión de contenidos (correspondiente a la gestión de contactos y consecución de artículos por parte de docentes, investigadores u otros interesados en publicar) y, tercer lugar, los lectores.

Uso y acceso al conocimiento

La red para la gestión administrativa del *Repertorio* fue de suma importancia, ya que presenta a los lectores o personas interesadas, una publicación de calidad (satisfacía tanto sus necesidades como sus expectativas). En el momento ideal se constituyó en un elemento clave para su posicionamiento y consumo. Esta publicación ofreció tanto un producto como un servicio de fácil acceso a la información impresa. Su procedencia fue de diversas partes de la región latinoamericana, persuadió a sus lectores a considerarla como una fuente de información referente para sus actividades y toma de decisiones. Esta dinámica se encuentra vinculada a las actividades de gestión del conocimiento indicadas por Davenport.

En lo referente al acceso del impreso de esta revista, es posible observar el surgimiento de agencias de distribución del *Repertorio Americano* en diferentes países, tanto de Centroamérica como de América Latina. Económicamente, especialmente en la segunda etapa, el *Repertorio* debía ser sostenible, lo cual fue un asunto difícil para Joaquín García Monge, como es posible apreciarlo en diferentes escritos. Por este motivo, y por la gestión de contenidos de la revista, es que García Monge se esfuerza tanto por coordinar la distribución y venta como su elaboración, para lo que fue indispensable la organización o

sistematización de datos sobre escritores de diversas partes del mundo. El aporte Oliva permite esta afirmación:

Al finalizar la década de 1920, García Monge en varios números de la revista en la que se proporcionaban los nombres y direcciones de los escritores del Continente, cuya sección llamada “señas de escritores” lo cual es indicador de varias cosas que interesan. García Monge situaba en un altísimo interés el obtener los datos del mayor número de escritores de América, esto le valió varios adjetivos como, aquel que le gustaba tanto, “coordinador de América” acuñado por uno de los intelectuales más distinguidos, Alfonso Reyes. Este interés posiblemente estuvo en relación con su actividad como editor y con el carácter continental de la revista. De modo regular necesitaba de esta red de contacto en diversos países para conseguir artículos, que pudieran incluirse en cada una de las ediciones, conocer el desenvolvimiento cultural, literario y político; era frecuente encontrar polémicas, denuncias, que le enviaban estos contactos que a la postre se convertían en colaboradores. La publicación de dichas señas podía actuar como circuitos comunicantes entre los diversos escritores, algunos de ellos con residencias volátiles. La lista incluía escritores de América y España. (Oliva, 2008, p. 35)

Como es posible observar, el *Repertorio* llegó a consolidarse como un medio

tanto para la difusión del conocimiento, así como también para que sus lectores pudieran mantenerse actualizados en lo referente a una amplia gama de temas.

Crecimiento del conocimiento

En relación con el crecimiento del conocimiento, con base en la cita anterior, este se vincula con la segunda red que es la de gestión de contenidos del *Repertorio Americano*. Podemos observar, con base en diferentes análisis de contenidos de esta revista, que esta se caracteriza por haber conformado una amplia colección de números, en un período de treinta y nueve años, con una temática amplia y humanista, conformada por diversos tipos de documentos o escritos (procedentes de una gran diversidad de lugares) tales como: poesía, artículos de diversa naturaleza, polémicas, denuncias y críticas. He ahí la razón por la que, con el transcurrir del tiempo, logró su reconocimiento y posicionamiento como fuente de información, caracterizándose especialmente por su crítica de la realidad social, cultural y académica de la región latinoamericana. Es importante resaltar el trabajo de Joaquín García Monge en el que constantemente recopiló y organizó la información de personas interesadas en difundir su pensamiento mediante un medio escrito. De esta forma, gestionó una red de contactos, como en la actualidad conocemos, y mediante una relación con ellos logró obtener importantes aportes que en la actualidad podemos leer en los números del *Repertorio*. En un inicio, no había personas interesadas, pero conforme pasó el tiempo fue creciendo esta red de colaboradores de contenidos y su gestión, hasta tal punto que debían esperar para ser publicados su escrito.

En la actualidad, gracias a estos grandes esfuerzos colaborativos es posible estudiar un recurso de información que registra en forma impresa la historia, la cultura, la política, la economía de Latinoamérica y que nos brinda la posibilidad de considerarla en el presente.

Transferencia y asignación de valor al conocimiento

La tercera red corresponde a la de los lectores del *Repertorio* y se vincula a la transferencia y asignación de valor al conocimiento. Maynez y Noriega hacen referencia al concepto de transferencia de conocimiento definido por Champika Liyanage y otros (2009) de la siguiente forma:

La transferencia de conocimiento es un proceso complejo que consiste en identificar, adquirir y aplicar el conocimiento existente (Liyanage et al., 2009). en dicho proceso, el emisor transmite su conocimiento, buscando que el receptor lo adquiera y aplique en sus actividades (Argote e Ingram, 2000; Liyanage et al., 2009), incluso de forma diferente de la del emisor. (Maynez y Noriega, 2015, p. 32)

La actividad de transferencia de conocimiento del *Repertorio Americano* se caracterizó por que tanto los autores de los documentos publicados como sus lectores formaron parte de este proceso.

En el caso de los lectores, identificaron y adquirieron el conocimiento difundido por esta publicación mediante su lectura. El interés que ellos mantienen para

comprar el siguiente número, testifica que la lectura realizada potencia una aplicación a su realidad.

Con respecto a los generadores de contenidos como otro elemento del proceso de transferencia del conocimiento, es factible indicar que debieron realizar el proceso de identificación, adquisición y aplicación del conocimiento para luego transferirlo por la revista. En estas actividades se encuentra implícita la transformación de su conocimiento tácito en explícito, mediante la espiral del conocimiento, logrando así un aprendizaje que transfieren por medio del *Repertorio* a un público general.

Registro y acceso al conocimiento digital

Con respecto tanto a las actividades de gestión del conocimiento como de su registro y acceso, la revista que nos ocupa alcanza la etapa electrónica al vincularse con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Se anexa entonces a la gestión por medio de los procesos técnicos bibliotecológicos y de las tecnologías *web* conocida como Biblioteca Electrónica Scriptorium.

Esta biblioteca es definida y caracterizada de la siguiente forma: “La biblioteca electrónica Scriptorium es un proyecto que difunde el trabajo académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional mediante un conjunto de sitios virtuales integrados”. (Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, p. 1)

El *Repertorio Americano* al pasar a formar parte de los recursos de información de la Universidad Nacional y que su

publicación haya sido asimilada al Instituto de Estudios Latinoamericanos, representa un baluarte de conocimiento de esta Facultad que debe ser gestionado en forma digital, para lograr una mayor difusión y acceso sin barreras o impedimentos. Por este motivo, siendo Scriptorium la biblioteca electrónica de esta, tiene una misión humanista acorde con la del *Repertorio* como lo vemos seguidamente:

La meta de Scriptorium es la recopilación, la sistematización, la digitalización y la divulgación de las publicaciones de las cinco unidades académicas de la FFL: Filosofía, Literatura y Ciencias del Lenguaje, Estudios latinoamericanos, Ciencias de la Religión, Estudios de la Mujer, Bibliotecología, Documentación e Información. El proyecto empezó a gestarse en 2005 con una pequeña colección bibliográfica; la segunda etapa dio inicio en agosto de 2010. Está a cargo de un equipo interdisciplinario que une la filología, la bibliotecología y la informática. (Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, p. 1)

Así, no es de extrañar que esta biblioteca electrónica para el cumplimiento de su misión, considerara el inicio de la digitalización de esta publicación. Realizó los procesos técnicos de esta información por medio de las diversas herramientas tecnológicas seleccionadas. Así se busca que fuera posible su libre acceso, consulta, manipulación y difusión en las formas y medios actuales.

Es importante resaltar que Scriptorium gestiona el conocimiento empleando una estrategia que incorpora elementos de promoción o difusión de los recursos de información. Se pretende así llegar a las diferentes clases de lectores o usuarios. Se complementa también con una gestión técnica que hace posible su localización, recuperación y acceso al texto completo. Se logra por medio de diferentes buscadores, redes sociales y herramientas *web*.

La mencionada estrategia de la Biblioteca ha sido llevada a cabo por medio de un repositorio de documentos, en donde se sistematizan y se promociona el acceso a publicaciones y documentos de la Facultad de Filosofía y Letras.

Es relevante destacar que Scriptorium cumple su misión con el mismo espíritu humanista de formación integral y armónica al igual que lo hizo el *Repertorio Americano*. Facilita, así, el acceso a la información de forma abierta o libre, sin restricción alguna. Por esta razón, es posible afirmar que esta biblioteca electrónica en la actualidad se encuentra vinculada a la corriente de acceso abierto a la información. Esto de acuerdo con lo definido por la Federación Internacional de Instituciones Bibliotecarias:

Acceso abierto es el nombre que actualmente se le da a un concepto, a un movimiento y a un modelo de organización cuyo objetivo es proporcionar libre acceso y re-uso del conocimiento científico presentado en forma de artículos de investigación, monografías, datos y otros materiales relacionados. El

acceso abierto cambia los modelos prevalecientes actualmente en las publicaciones impresas, del pago por suscripción a un modelo de financiamiento que no cobra a los lectores o a las instituciones por el acceso a éstas. (Federación Internacional de Instituciones Bibliotecarias, 2010, p.1)

El acceso abierto a la información constituyó una política importante para la creación del repositorio, en el que se encuentra adscrito el proyecto de digitalización del *Repertorio Americano*. Con esta herramienta, es posible acceder, manipular y compartir con otras personas el valioso recurso de información, favoreciendo aún más las iniciativas de transferencia del conocimiento. Este se encuentra dentro del repositorio general de la UNA en la dirección <http://www.repositorio.una.ac.cr/scriptorium>. La herramienta funciona con la plantilla DSpace y ofrece el acceso directo a las publicaciones académicas a texto completo.

También, en forma complementaria, estos 1.576 documentos del repositorio pueden ser consultados y accedidos por medio del catálogo electrónico del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Nacional (SIDUNA): www.opac.una.ac.cr

Además de promocionar o difundir las publicaciones y su acceso a texto completo, la Biblioteca Scriptorium ofrece su portal www.scriptorium.una.ac.cr construido sobre la plataforma de Joomla. En este se albergan exposiciones virtuales, catálogos, información sobre el Certamen

UNA-palabra, revistas de la Facultad de Filosofía y Letras e información variada de interés académico, así como una página dedicada a la práctica de la literatura.

Para los efectos de promocionar el acceso y conocimiento de la existencia en forma digital y en línea de los recursos de información en Scriptorium, se gestiona una página en redes sociales, concretamente en Facebook: www.facebook.com/scrptorium Esta herramienta se emplea principalmente para publicar anuncios sobre las publicaciones recientes de los otros sitios, recomendando lecturas de otras fuentes en línea, como sitios académicos, además de tener un contacto más directo con las personas interesadas en los diferentes recursos de información ofrecidos, así como por el *Repertorio Americano*.

La Biblioteca Electrónica Scriptorium, con base en su misión, establece una estrategia que lleva implícitos el concepto y metodología de la gestión del conocimiento. Establece una serie de recursos accesibles a sus integrantes en los diferentes procesos de generación de conocimiento, transformándolo de tácito en explícito, según lo acotado por Nonaka y Takeuchi con la espiral del conocimiento. Por este motivo, Scriptorium construye toda una red de colaboradores que gestionan contenidos de los diferentes recursos de información desde la propia Facultad de Filosofía y Letras. Cualquier persona interesada puede acceder a esta por medio de las tecnologías *web*. Constituye, así, el vehículo por medio del cual *Repertorio Americano* brinda su aporte a través de los medios tecnológicos. Es todo un pasado que se proyecta e impacta el presente.

Conclusión

El *Repertorio Americano* se ha constituido como un recurso de información humanista que es un baluarte de conocimiento de la región latinoamericana y española. Al mismo tiempo, conforma una plataforma que gestiona conocimiento por medio de las tecnologías.

Esta revista dejó un legado debido a que tanto por sus características propias, como por la gestión emprendida por sus editores, hizo posible una generación, sistematización, registro y difusión de información de tanta amplitud temática que en la actualidad es objeto de estudio. Es por esta razón, que el presente documento constituye un aporte general sobre la gestión del conocimiento en el *Repertorio Americano* y sugiere problemas para futuras investigaciones.

Bibliografía

- Aja Quiroga, L. (2002). *Gestión de información, gestión del conocimiento y gestión de la calidad en las organizaciones*. Recuperado de: <http://eprints.rclis.org/5135/1/gestion.pdf>
- Area, M. y Guarro, A. (2014). *La alfabetización informacional y digital: fundamentos pedagógicos para la enseñanza y el aprendizaje competente*. Recuperado de: <http://redc.revistas.csic.es/index.php/redc/article/view/744/825>
- Boshyk, Y. (2016). *Business Driven Action Learning: Global Best Practices*. Recuperado de: <https://books.google.co.cr/books?id=B851CwAAQBAJ&pg=PA251&lpg=PA251&>

- dq=matthias+bellmann+academic&source=bl&ots=K0tGDOiDZ0&sig=zg-WA9BoD4ODw6ZXD2_LKOTdUec&hl=es&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=matthias%20bellmann%20academic&f=false
- Carvajal Mena, L. (2007). *El Repertorio Americano: Puente de Comunicación y Cultura*. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5556351.pdf>
- Davenport, T., Prusak, L. (1998). *Working Knowledge: How organizations manage what they know*. Boston, USA: Harvard Business School Press.
- Federación Internacional de Instituciones Bibliotecarias (2010). *Declaración de la IFLA sobre el acceso abierto – definición de su posición y política*. Recuperado de: <http://www.ifla.org/files/assets/hq/news/documents/ifla-statement-on-open-access-es.pdf>
- Máynez Guaderrama, A. I. y Noriega Morales, S. A. (2015). Transferencia de conocimiento dentro de la empresa: Beneficios y riesgos individuales percibidos. Recuperado de: <http://web.a.ebscohost.com/una.idm.oclc.org/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=9df37a8e-a8b7-49dd-b64f-fa4eb92b3f8a%40sessionmgr4006&vid=2&hid=4206>
- Maynez, A. y Noriega, S. *Transferencia de conocimiento dentro de la empresa: Beneficios y riesgos individuales percibidos*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13640682002>
- Merton, R. (1964). *Teoría y Estructuras Sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mineralogical Record Inc. (2016). *Gene Meieran*. Recuperado de: <http://www.minrec.org/labels.asp?colid=1215>
- Miranda, R. y Rodríguez, M. (2014). *Diagnóstico de los recursos de información en el Tribunal Supremo de Elecciones por medio de la aplicación de una auditoría de información*. Trabajo final de graduación para optar por el grado de Licenciatura en Bibliotecología y Documentación. Universidad Nacional. Heredia, Costa Rica.
- Montero Segura, D. (1994). *Las proyecciones históricas del Krausismo Español en Costa Rica (1870-1936)*. Trabajo final de graduación para optar por el grado de Doctorado en Historia del Pensamiento. Universidad Complutense. Madrid, España.
- Montero Segura, D. (2006). *Un acercamiento al curso de Historia de la Cultura desde una perspectiva humanista*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Montero Segura, D. (2006). *El ensayo “La cultura Integral del Hombre” de Roberto Brenes Mesén*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Oliva Medina, M. (2008). *Historia de Repertorio Americano (1919-1958)*. Recuperado de: <http://revistas.tec.ac.cr/index.php/comunicacion/article/viewFile/987/894>
- Rodríguez, E. (1979). *El pensamiento liberal*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Soto Ramírez, M. (2013). *El Repertorio Americano (1974-1983): Primera Revista Académica Fundada en*

- la Universidad Nacional de Costa Rica*. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012272382013000100008&lng=en&tlng=es.
- Sveiby Knowledge Associates (2009). *About Karl-Erik Sveiby*. Recuperado de: http://www.sveiby.com/about_us.html
- Universidad Nacional. Facultad de Filosofía y Letras (2016). *Scriptorium. Quiénes Somos*. Recuperado de: <http://www.scriptorium.una.ac.cr/index.php/81-informacion/75-scriptorium>
- Universidad Nacional. Instituto de Estudios Latinoamericanos (2016). *Repertorio Americano*. Recuperado de: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/repertorio/index>
- University of Toronto (2016). *Robert K. Logan*. Recuperado de: <http://www.physics.utoronto.ca/people/homepages/logan/>
- Valhondo, D. (2013). *Gestión del Conocimiento: del mito a la realidad*. Madrid, España: Diaz de Santos.

Repertorio Americano en la web: del texto impreso al texto digital

Carolina Gómez Fernández
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional

Margarita Rojas González
Proyecto Biblioteca Electrónica Scriptorium
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional

.....

Resumen

Se describe el proceso de digitalización de la revista *Repertorio Americano*, de Joaquín García Monge, llevado a cabo por el proyecto *Biblioteca Electrónica Scriptorium* de la Facultad de Filosofía y Letras. Se explica la diferencia entre el texto impreso y el texto digital. Se hace una breve síntesis de los diversos intentos de digitalización de la revista en el país.

Palabras claves: digitalización, revistas, *Repertorio Americano*

Abstract

We describe the digitizing process of *Repertorio Americano* journal, edited by Joaquín García Monge, done by Scriptorium Electronic Library Project, at Faculty of Philosophy and Arts. We explain the difference between printed text and digital text. We also synthesize the different purposes in order to digitize this journal in Costa Rica.

Keywords: digitizing, journals, *Repertorio Americano*

El proyecto *Biblioteca Electrónica Scriptorium* pertenece a la Facultad de Filosofía y Letras; la segunda etapa dio inicio en 2011, a cargo de un equipo multidisciplinario. Como en muchas otras actividades universitarias, en el trabajo de este proyecto se recurre a la ayuda de estudiantes, tanto de horas asistente como de “horas colaboración” para tareas como el escaneo, la digitalización, la compilación de bibliografías y la búsqueda de imágenes. Sin embargo, cuando en 2012 hubo que enfrentar la enorme labor de digitalizar una revista de la magnitud de *Repertorio Americano*, se tomó la decisión de recurrir a una empresa profesional. Para resolver esta situación, además, se tuvo que buscar fondos específicos, aportados en esa ocasión por la Vicerrectoría de Investigación.

¿Por qué se hizo eso? Mientras que en la universidad generalmente se recurre a escáneres de menor tamaño y los estudiantes que los utilizan solamente han recibido una rápida capacitación, las empresas profesionales cuentan con programas especiales, técnicos con la preparación especializada, máquinas que no existen en la Universidad y también con experiencia acumulada. En este caso, por ejemplo, se trata de personal que había digitalizado la colección de periódicos del siglo 19 en la Biblioteca Nacional, que estaba en condiciones de preservación bastante frágiles.

Algo semejante ocurría con la revista de Joaquín García Monge; *Repertorio Americano* había sido donado a la UNA por el Banco Central, que deshizo la valiosa biblioteca en que había conservado su colección de revistas. La donación consistió

en una colección completa empastada y varias colecciones de ejemplares sueltos. La rectoría decidió entregarlos en custodia en el Instituto de Estudios Latinoamericanos, el cual, sin embargo, nunca contó con las condiciones físicas para la debida conservación, incluso ahora (véase en anexos copia del acuerdo de rectoría sobre la donación). Esto también fue parte de la decisión de no escanearlos a mano con los escáneres pequeños.

La empresa contratada escaneó la colección completa de revistas correspondientes del período 1919-1959 y alcanzó también a escanear las del periodo 1974-1982, el primer período del *Repertorio* editado por el IDELA. A partir de entonces, a finales del año 2014, se inició el largo y complejo proceso para ingresar los números de *Repertorio Americano* en la web. Esta parte del trabajo, que casi siempre pasa en la invisibilidad, es la más cara por la cantidad de trabajo profesional invertido. Por eso es necesarios recordar que crear la versión digital de una revista impresa no consiste únicamente en escanearla; cuando no se hacen índices, metadatos ni descripciones, para un investigador consultar una revista o un periódico es casi lo mismo que verlo en un microfilm pues, o sabe exactamente cuál número necesita, o bien tiene que pasar página tras página para ir encontrando los datos buscados. Cuando se cuenta con índices y metadatos que describen cada artículo, ilustración y anuncio, en cambio, el investigador puede generar una lista de lo que requiere en segundos.

Por tanto, es útil subrayar el hecho de que subir imágenes de una revista es parte del trabajo pero no es todo el trabajo, sobre

todo en un documento de las dimensiones de *Repertorio Americano*. Esta revista suma un total de 1.181 números que contienen 18.595 páginas; poder abarcar la totalidad en la edición impresa es prácticamente imposible, por esto los estudios realizados hasta ahora generalmente han sido sobre un tema o un autor. Solamente si se cuenta con los índices de cada tomo es posible encontrar información de todo lo publicado.

Ahora bien, la idea de poner esta revista a disposición del público con acceso gratuito no es nueva, ni en la UNA ni en el país. Desde hace aproximadamente treinta años en el Centro de Investigaciones en Identidad y Cultura Latinoamericana de la Universidad de Costa Rica (Ciicla) se empezó a analizar la posibilidad pero con la idea de hacerlo “en casa”. Para esto se dieron a la búsqueda de recursos para adquirir un escáner aéreo. Muchos años después consiguieron los fondos, unas bibliotecólogas se capacitaron y subieron 66 tomos, al principio con una resolución regular, luego en blanco y negro. Esta versión, como se puede constatar en el sitio del Ciicla, no contiene índices ni metadatos¹.

En la Universidad Nacional, años atrás, la iniciativa partió del área bibliotecológica y se dirigió más bien hacia la indización de *Repertorio*. Por un lado, Lucía Chacón organizó primero un proyecto en el que lograron indizar más de 4.000 registros; por otro lado, una bibliotecóloga de la Facultad de Filosofía y Letras junto con otra colega llevaron a cabo en 1996 un trabajo de graduación en el que describieron todas las

publicaciones hechas por mujeres en la revista². Por último, *Repertorio Americano* fue uno de los primeros documentos microfilmados en el Sistema Nacional de Bibliotecas, donde también se inició la labor de su indización, sin haber llegado a concluirla.

De todos estos intentos, el que lo culminó fue el del proyecto *Scriptorium*. Ahora bien, cuando la empresa entregó los archivos escaneados surgió otro dilema: ¿cuál podría ser la mejor manera para subir a la web los documentos? La empresa había digitalizado las revistas en formato pdf, también convirtió algunas páginas como imágenes en formato jpg.

Entonces se solicitó el apoyo del área UNA-Web con la que después de múltiples análisis de las distintas opciones, se decidió subir cada número de la revista como un documento individual al repositorio institucional de la Universidad Nacional. Esto marca una diferencia con respecto a la forma en que normalmente se suben las revistas contemporáneas: en estas se distinguen los artículos independientes, lo cual era muy complicado en el caso de *Repertorio* debido a la disposición interna de los artículos: generalmente terminan en una página distinta a la que empiezan.

El repositorio institucional se hizo con el programa DSpace, el cual es un software de código abierto que permite la administración de colecciones digitales. Por su

1 En la sección BIBLIOTECA DIGITAL de <http://www.ciicla.ucr.ac.cr>

2 Mirna Murillo Ch. y Yenory Rodríguez M., *Índice analítico sobre artículos escritos por mujeres y editados en la publicación seriada Repertorio Americano desde 1919 hasta 1959*, memoria de la práctica de graduación de Licenciatura en Bibliotecología, 3 tomos, San José: Universidad de Costa Rica, 1996. Se puede consultar en línea en el minisitio *Mujeres en Repertorio Americano*, www.scriptorium.una.ac.cr.

lado, el sistema de bibliotecas de la Universidad Nacional (SidUna) trabaja con el sistema OPAC (en inglés *Online Public Access Catalog*), que es un catálogo automatizado de acceso público en línea de los materiales de una biblioteca. Con el fin de permitir la interacción de ambos sistemas se adquirió la herramienta OAI la cual permitiría que los datos de un programa se “cosechen” en el otro; sin embargo, todavía no se ha logrado la comunicación entre los sistemas y, por motivos ajenos al equipo de *Scriptorium*, tampoco se han podido visualizar los datos del Aleph (OPAC de la UNA) en la web.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos realizados y el profesionalismo empleado por todos los participantes, en el proceso siempre se requiere control de calidad. Sobre la división de *Repertorio Americano*: como se sabe, el primer número de *Repertorio Americano* se publicó el primero de setiembre de 1919. El tomo I, que va del 1 de setiembre de 1919 al 1 de agosto de 1920, contiene 24 números y 372 páginas. A lo largo de los 40 años que duró la revista, los tomos contienen un número variable de números. También la periodicidad fue variable.

Cuando se realizó el control de calidad, al finalizarse el proceso de la elaboración de los índices, se comprobó que había varias revistas que no se habían escaneado completamente y también se verificó que faltaban varias páginas en algunos números. Entonces se decidió llevar a cabo varios procesos para remediar esas carencias:

- para completar las páginas faltantes estas, se escanearon; se dividieron

los documentos en pdf con el fin de agregar las nuevas imágenes, se volvieron a crear los pdf y se minimizó el tamaño para poder agregarlo al repositorio. Además, se incluyeron las páginas faltantes en el índice.,

- para completar los números, se escanearon las revistas que faltaban, se digitalizaron las imágenes para que todas tuvieran el mismo tamaño, se crearon los pdf y se minimizó el tamaño para poder agregarlo al repositorio, además, se realizaron los índices respectivos.

Otro detalle importante es lo que se refiere a la numeración seguida por la revista: *Repertorio Americano* se identifica mediante una fecha, un número y un tomo. En este orden, se descubrió que existían números y tomos repetidos lo cual generó cierta confusión a la hora de realizar los índices.

En vista de que la prioridad era ofrecer un servicio de calidad para los usuarios cuando consulten en los motores de búsqueda de la web información sobre *Repertorio Americano*, el equipo de *Scriptorium* decidió realizar un índice de cada revista, para poder consultar la información desde el repositorio institucional. Los índices de las 1.170 revistas correspondientes a los años de 1919 a 1959 se subieron a la web en un periodo de aproximadamente doce meses, sin contar las vacaciones de diciembre 2014 y enero 2015; en ese proceso además de las jornadas de las profesionales del equipo colaboraron tres estudiantes asistentes y nueve estudiantes de horas colaboración.

Aunque el proceso de elaboración de índices fue extenso, se debe destacar la

reacción positiva de los estudiantes al ver los resultados así como al conocer por diferentes medios de comunicación (periódicos *La Nación* y *Campus*, reportaje en el canal de la Universidad de Costa Rica) que el trabajo realizado es útil, no solo para la comunidad universitaria sino también para la comunidad mundial.

Al realizarse los procesos anteriormente indicados, se dio por terminada esta etapa de la publicación de *Repertorio Americano* en la web. Actualmente se puede buscar información de la revista en motores de búsqueda como Google, Bing, Yahoo y Yandex, el motor de búsqueda utilizado en Rusia.

En relación con la segunda época de *Repertorio Americano* (1974-1982), durante los primeros meses de 2016 se crearon los índices. Así se logró poner más de mil documentos en la web con sus respectivos índices, lo cual significa un gran resultado; este, sin embargo, no implica que la mayoría de los potenciales usuarios sepan que la revista está allí, al alcance de la mano. Desde 1949, *Repertorio Americano* ha sido objeto de estudio de un restringido grupo de investigadores; por ejemplo, a lo largo de las cuatro décadas de existencia de la Universidad Nacional, durante las cuales se han llevado a cabo varias investigaciones sobre *Repertorio Americano*, desde los trabajos de filólogos e historiadores, como desde la óptica de estudios feministas³.

Uno de estos es la tesis de maestría de la profesora May Brenes, que estudia las publicaciones de mujeres escritoras

y políticas en *Repertorio Americano*. Se consideró que era necesario dar a conocer también este tipo de trabajos académicos llevados a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras, lo cual es el principal objetivo de *Scriptorium*. Entonces se decidió construir también un “minisitio” y divulgar la presencia de la revista en la web. Asimismo, se utilizó el trabajo de Mirna Murillo y Yenory Rodríguez *Índice analítico sobre artículos escritos por mujeres y editados en la publicación seriada Repertorio Americano desde 1919 hasta 1959*. En este minisitio se incorporó por primera vez dentro de la tecnología de Joomla en la sección Cronología, herramientas como Tooltips, las cuales son ventanas emergentes que permiten tener información extra para ilustrar una temática.

En el repositorio institucional, gracias a la creación previa de los índices, se pueden realizar búsquedas temáticas, por ejemplo: para buscar la información se debe ir a la subcomunidad de *Repertorio Americano* y en la sección “Buscar en el *Repertorio*” se debe escribir una temática específica y seleccionar la opción en esta colección; de esta manera se podrán obtener los resultados buscados.

Durante casi un siglo, *Repertorio Americano* se podía leer y consultar en la versión impresa; cuando se empezó a digitalizar e indizar en los últimos tres años cada uno de sus números adquirieron otro género y cambiaron de dimensión: los mil ciento ochenta y un números independientes se convirtieron en un único documento.

Esto tiene profundas consecuencias en el orden de la investigación. Por un lado,

3 Ver la bibliografía específica en el minisitio MUJERES EN EL REPERTORIO AMERICANO, <http://www.scriptorium.una.ac.cr/index.php/mini-sitios/mujeres-ra>

significa que la revista puede abarcarse y analizarse en un tiempo mucho menor y, sobre todo, que por primera vez se puede comprender unitariamente. Con anterioridad, la capacidad humana limitaba la posibilidad de abarcar simultáneamente todos los ejemplares y se hacían, por lo tanto, estudios parciales, temáticos, se rastreaba por ejemplo la obra de un autor determinado, con el riesgo de dejar por fuera algunos ejemplares. El mismo y respetado creador y editor se equivocó algunas veces cuando numeraba las páginas o los números.

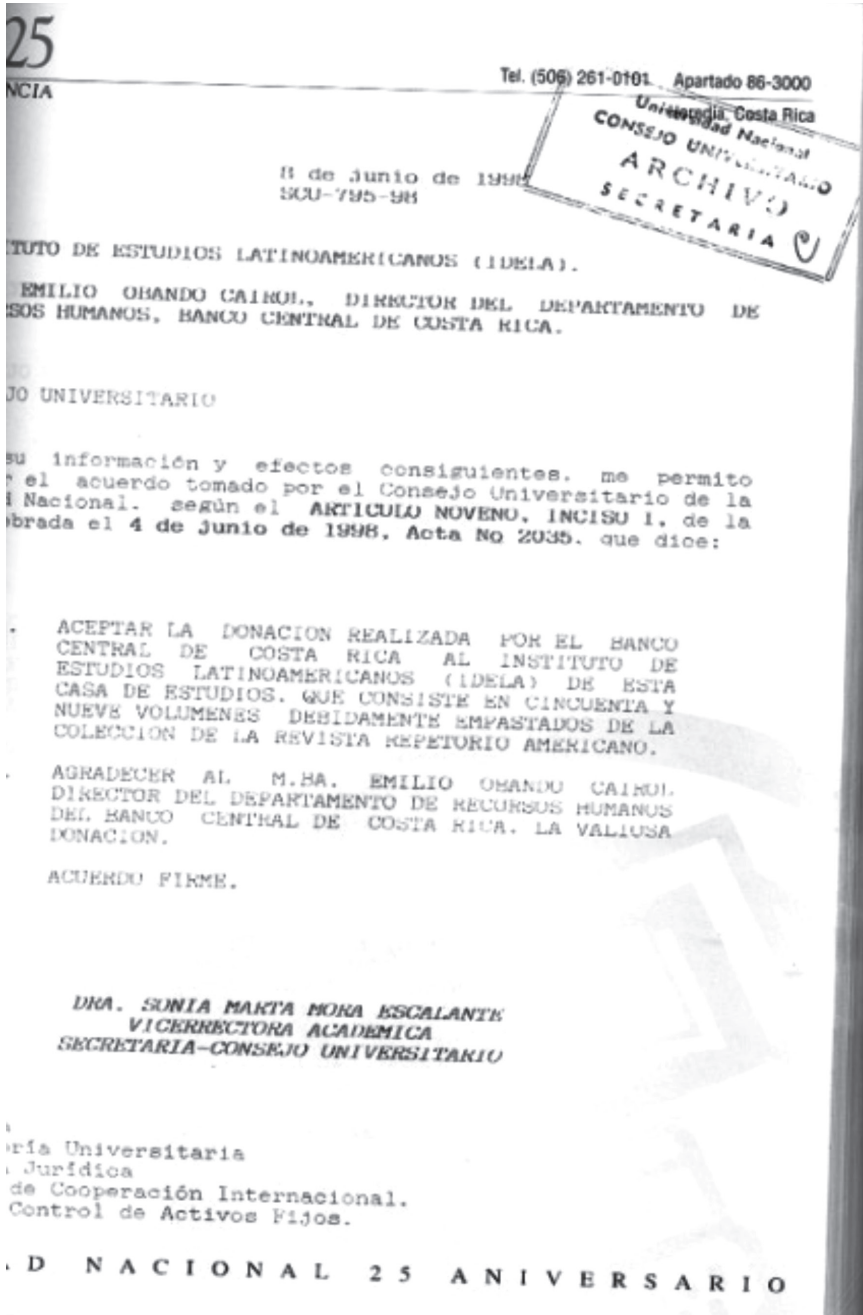
Las tecnologías actuales permiten no solo “ver” cada página de *Repertorio Americano* en una pantalla; esas van más allá de una máquina de microfilm ya que permiten generar índices a lo largo de todos los números en minutos y sin posibilidad de error. Por esto es importante comprender, en primer lugar, que la incorporación de la revista en la red mundial no implica solamente escanear las páginas; se trata de una

operación mucho más compleja que comprometió el trabajo de varias especialidades y muchas horas de trabajo especializado para resolver nuevos y variados problemas que no se conocían anteriormente.

En segundo lugar, la digitalización permitió entender verdaderamente que *Repertorio Americano* no es solamente una revista de contenidos latinoamericanistas; fue un enorme proyecto editorial que talvez solamente ahora, con el auxilio tecnológico, logremos concebirlo como un único objeto de estudio, una red intelectual y artística, una secuencia a lo largo de cuadro décadas.

Por último, aunque talvez lo más importante, finalmente esta gran revista está al alcance de todos y no solamente para el estudio de pocos investigadores; es probable que esta forma garantice tanto una mejor preservación como un mayor alcance para la mayoría de la gente. Como lo quería su creador.

**Copia del acta de donación de *Repertorio Americano*,
del Banco Central a la Universidad Nacional**
Fecha: junio 1998, Archivo Consejo Universitario UNA



ANEXOS

CUADRO: descripción de los tomos de *Repertorio Americano*

T	FECHA	NS	PP	T	FECHA	NS	PP
I	1 setiembre 1919 a 1 agosto 1920	24	372	XXVI	6 enero 1933 a 24 junio 1933	24	382
II	15 agosto 1920 a 30 agosto 1921	30	432	XXVII	1 julio 1933 a 23 diciembre 1933	24	382
III	5 setiembre 1921 a 20 marzo 1922	30	420	XXVIII	6 enero 1934 a 23 de junio 1934	24	382
IV	27 marzo 1922 a 2 octubre 1922	30	420	XXIX	7 julio 1934 a 29 diciembre 1934	24	382
V	9 octubre 1922 a 9 abril 1923	30	408	XXX	5 enero 1935 a 29 junio 1935	24	382
VI	16 abril 1923 a 17 setiembre 1923	24	372	XXXI	14 noviembre 1935 a 21 junio 1936	24	382
VII	24 setiembre 1923 a 13 marzo 1924	24	382	XXXII	4 julio 1936 a 26 diciembre 1936	24	382
VIII	24 marzo 1924 a 1 setiembre 1924	24	382	XXXIII	2 enero 1937 a 26 junio 1937	24	392
IX	8 setiembre 1924 a 23 febrero 1925	24	382	XXXIV	3 julio 1937 a 25 diciembre 1937	24	382
X	2 marzo 1925 a 31 agosto 1925	24	382	XXXV	8 enero 1938 a 24 setiembre 1938	24	382
XI	7 setiembre 1925 a 28 diciembre 1925	16	258	XXXVI	22 octubre 1938 a 23 diciembre 1939	24	382
XII	4 enero 1926 a 26 junio 1926	24	382	XXXVII	6 enero 1940 a 16 noviembre 1940	24	382
XIII	3 julio 1926 a 25 diciembre 1926	24	382	XXXVIII	4 enero 1941 a 27 diciembre 1941	24	382
XIV	8 enero 1927 a 25 junio 1927	24	382	XXXIX	17 enero 1942 a 19 diciembre 1942	24	383
XV	2 julio 1927 a 31 diciembre 1927	24	382	XL	9 enero 1943 a 18 diciembre 1943	20	320
XVI	7 enero 1928 a 30 junio 1928	24	382	XLI	15 enero 1944 a 15 junio 1945	24	384
XVII	7 julio 1928 a 22 diciembre 1928	24	383	XLII	30 junio 1945 a 24 abril 1947	27	436
XVIII	5 de enero 1929 a 22 junio 1929	24	382	XLIII	31 mayo 1947 a 26 junio 1948	24	388
XIX	6 julio 1929 a 21 diciembre 1929	24	382	XLIV	10 julio 1948 a 28 febrero 1949	24	385
XX	4 enero 1930 a 28 junio 1930	24	383	XLV	10 marzo 1949 a 10 diciembre 1949	24	383
XXI	5 julio 1930 a 20 diciembre 1930	24	382	XLVI	1 enero 1950 a 15 diciembre 1950	21	336
XXII	3 enero 1931 a 27 junio 1931	24	386	XLVII	1 enero 1951 a 15 diciembre 1952	24	384
XXIII	4 julio 1931 a 26 diciembre 1931	24	382	XLVIII	1 enero 1953 a 15 diciembre 1954	18	288
XXIV	9 enero 1932 a 30 de junio 1932	24	382	XLIX	20 enero 1955 a noviembre-diciembre 1957	17	272
XXV	9 julio 1932 a 24 diciembre 1932	24	382	L	20 de enero de 1958 número extraordinario in memoriam	6	96
Totales						1.181	18.595

Abreviaturas: T tomo NS números PP páginas

Proceso de escaneo y digitalización de *Repertorio Americano*

Lugar: Idela, Universidad Nacional

Fecha: 10 de noviembre de 2013

Aracelly Ugalde V. y Margarita Rojas G. del equipo *Proyecto Biblioteca electrónica*,
Marco Aragón, Arrendadora Comercial



DISCURSO



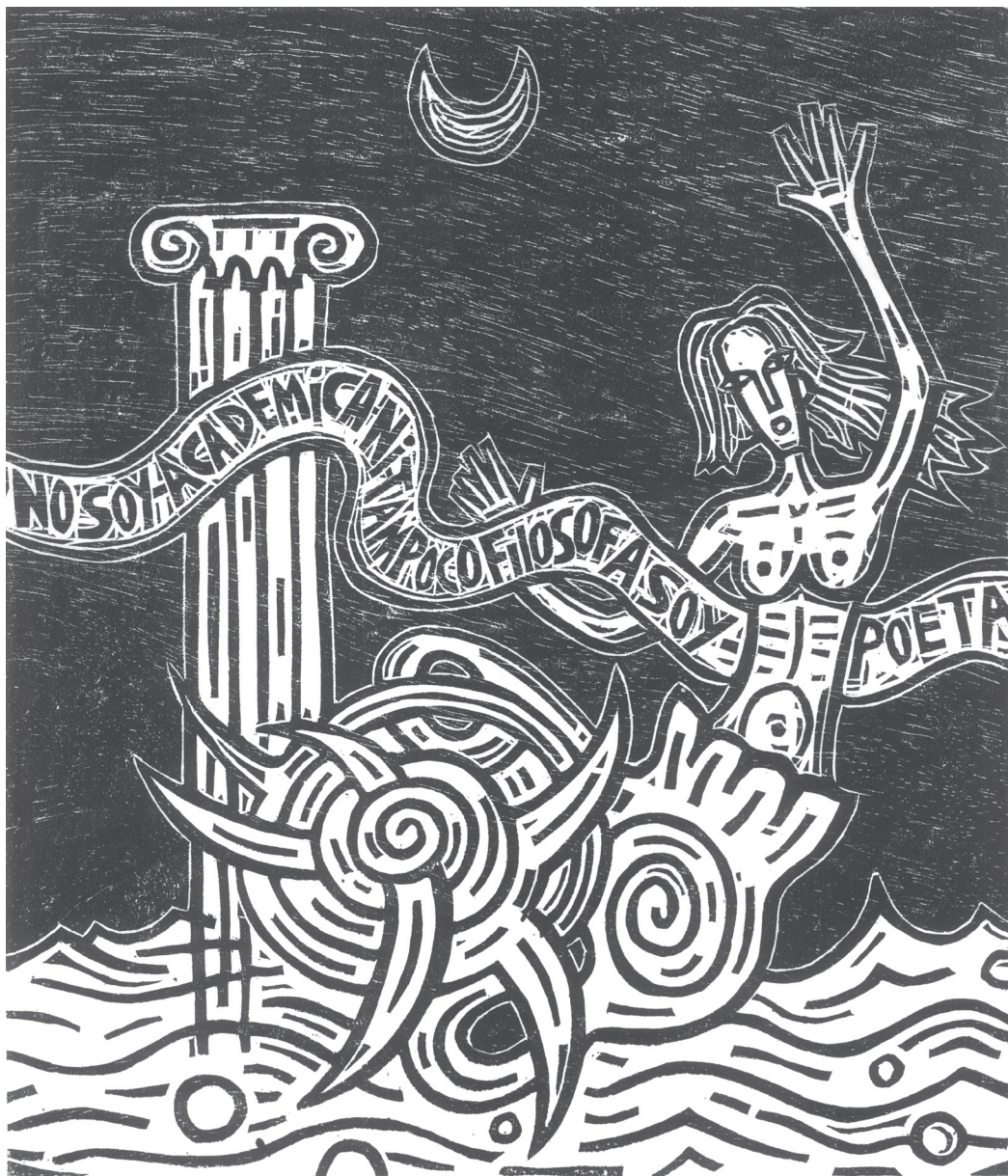


Ilustración de Hernán Arévalo Solórzano

“Sin título”

Xilografía

30x20cm

2017

Una lectura de *La tumba de Antígona* de María Zambrano*

Mia Gallegos Domínguez



A Myriam Bustos Arratia, símbolo de la piedad.
A Roberto Murillo Zamora, símbolo del pensar.
A Francisco Álvarez González, maestro.

Muchas gracias, señora Estrellita Cartín de Guier, muchas gracias a todos los miembros de la Academia Costarricense de la Lengua por haber incluido mi nombre en esta imprescindible institución que tan buenos frutos le ha dado a nuestro país.

Con sorpresa, y también con un enorme compromiso, he aceptado trabajar al lado de ustedes en la hermosa tarea de mantener viva nuestra lengua, lengua que se dice es para hablar con Dios... en especial si pensamos en San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila... y también en la voz de María Zambrano, que se enrumba por la vía de lo sagrado, autora que ilumina las palabras que pronuncio en esta ocasión.

Al principio, cuando se me habló de unirme a las labores que la Academia desempeña, tuve un sentimiento de incertidumbre. Mil ideas surcaron por mi mente y, sobre todo, la incógnita de qué tema, inspirador y pleno, podría llevar al seno de esta casa que hoy me acoge. Entonces me detuve a pensar en cuál había sido el camino recorrido, el camino escogido, o quizás apenas insinuado, el camino colmado de tropiezos, serpenteante, como ha sido el mío en el campo de las letras y de la vida. En ese sendero aparecieron ante mí nombres, encrucijadas, bifurcaciones y la certeza única de haber hallado una madre símbolo de la sapiencia: vi ante mí la mano abierta, la mano guía de María Zambrano alumbrando el camino, ella, con la luz que acompaña siempre sus escritos, con la luz propia del pensamiento auroral.

Mientras meditaba en este discurso que ahora pronuncio, evoqué a mi viejo y sabio profesor de filosofía: Francisco Álvarez González, discípulo de José Ortega y Gasset al igual que María Zambrano. Pero era ya tarde para llamarlo y pedirle consejo: el maestro había

* Discurso de incorporación a la Real Academia de la Lengua de Costa Rica, 27 de octubre de 2015.

muerto en la ciudad de Heredia hacía dos años, de modo que era indispensable que buscara sus huellas en los libros que nos heredó, en su pensamiento, en la lectura acuciosa de los presocráticos y de otros que él tanto conocía.

Tampoco podía llamar al filósofo Roberto Murillo, quien fue miembro de esta Academia Costarricense de la Lengua, y nos ha dejado una herencia valedera y que quizás deba esta institución, en conjunto con las universidades estatales, rescatar del olvido lo más valioso de su pensamiento. Y digo olvido, ya que esa es la realidad a la que van los hombres y mujeres de letras de nuestro país porque es costumbre echar tierra sobre sus obras.

Pero quedaba ahí —silenciosa y presente siempre—, mi amiga Myriam Bustos Arratia, una Antígona, una exiliada, una mujer que enfrentó, al igual que María Zambrano, una dictadura y el destierro. Mas, Myriam representa la piedad, esa piedad de la que con tanta hondura nos habla María Zambrano en buena parte de sus escritos y a la que en párrafos posteriores voy a referirme.

La pasión intelectual y vital que me une a la Zambrano fue un vínculo que empezó a tejerse desde siempre. En mi juventud, una cubana, Oliva Espín, me quemó con el fuego sagrado, pues me dio a conocer a los grandes trágicos. No sabía en esa época que la vocación por el pensamiento mítico iba a acrecentarse a través de toda mi existencia. Ignoraba también en esa época, que por razones que no viene al caso explicar, era la mía una sensibilidad trágica, tal y como la entiende Miguel de Unamuno.

Juventud, sí; mi juventud, una mocedad vivida durante la época de la guerra fría y su posterior culminación. Una juventud colmada de rebeldía, de enfrentamientos, de lecturas, de sed infinita por el conocimiento. Fui y sigo siendo, para decirlo de la manera más exacta posible, una lectora desbordada. Además, debo decir que en ocasiones, también fui una joven enmurada, y quizás por eso amo tanto a Antígona... Ahí, adentro, en esa llama íntima, en esa llama que solo yo sentía palpitante, se abrigan fuertes pensamientos: ¿Por qué la filosofía y la poesía se separaron? ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Por qué? Solamente me bastó saber que Platón excluyó a los poetas de La República ideal... entonces empecé a explicarme lo que acontecía aún hoy.

No me atreví jamás a formularle estas preguntas a nadie, ocupada siempre en resolver problemas inmediatos. Atareada en mil faenas, las dudas seguían bullendo ahí dentro y no sabía a quién plantearle estos dilemas de proporciones mayúsculas.

Aquí, debo detenerme unos instantes: no soy filósofa y tampoco académica: soy poeta. En todo caso, para decirlo con palabras de Rimbaud, como Juana de Arco, soy de las que cantan a la hora del suplicio. No obstante, al igual que los presocráticos siempre me han inquietado el origen y el ser de las cosas. He querido saber quién soy yo, si es que cabe responderse esa interpelación. Y al plantearme todas esas interrogantes, he acudido a los libros, he procurado llegar a las fuentes, y he intentado reconocerme, aunque sea modestamente, en estas y muchas otras inquietudes.

En 1985, en plena guerra centroamericana, viajé a los Estados Unidos: una beca para escribir me llevó a *Iowa*, ciudad donde permanecí durante tres meses. Y escribí y también entablé una hermosa amistad con la escritora mexicana Verónica Volkow, quien al leer mis poemas de entonces, me dijo que estaba en la obligación de leer a María Zambrano, a quien yo no conocía. No leí entonces a la filósofa española; en realidad pasaron muchos años para que encontrara en alguna librería josefina obras suyas. Sin embargo, ahí quedó guardada la idea en la penumbra del pensamiento.

Meses después, de vuelta en tierra natal, tuve el privilegio de estudiar un curso en torno a los filósofos presocráticos que impartía Francisco Álvarez González y todo empezó a iluminarse. De pronto vi ante mí los nombres de Tales de Mileto, Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito, Empédocles... y muchas intuiciones que había guardado celosamente en mi interior empezaron a cobrar vida. Me ocurrió lo que con tanto acierto detalla María Zambrano en su libro *Hacia un saber sobre el alma*: “Pero sucede que esa filosofía “camino de vida”, camino de salvación, se introduce en el alma violentamente, sin guía, sin método” (1993:66).

Así, entonces, de manera violenta, me inició Francisco Álvarez en los conceptos de *rarefacción*, *apeiron*, *arjé*, *hybris*, *physis*... A pesar de ello, ese deleite, ese privilegio de haber hallado a un maestro no duró mucho tiempo. La realidad, como una puerta de goznes rigurosos, se impuso y me obligó, una vez más, a cambiar de derrotero.

Esos años también fueron ricos en las lecturas de Carl Gustav Jung, de manera que el libro intitolado *Los días y los sueños*, cuadernillo de sueños que escribí en *Iowa*, además de mitológico, me obligó a realizar descensos y búsquedas en esa región anterior a la palabra. Fue una faena con la sombra, en la cual he permanecido trabajando fielmente durante varios años. Ignoraba entonces, que ese pequeño libro, un libro que es en realidad el apunte de una aprendiz, me iba llevar, muchos años después, a comprender los escritos de María Zambrano, en especial, la razón poética y los temas que ella trata en torno al sueño creador.

De manera que debo disculparme por haberme extendido en estos comentarios: este preámbulo era imprescindible, para hablar, a partir de ahora, sobre el tema esbozado al principio: *La tumba de Antígona*, vista a la luz de sus concepciones filosóficas, especialmente las que ella recoge en su obras: *El hombre y lo divino*, *Filosofía y poesía* y en *Hacia un saber sobre el alma*.

Todos los años dedico unos días para releer a los trágicos griegos, y de manera especial la *Antígona* de Sófocles, mi obra favorita. No voy a referirme a la escrita por el trágico; no obstante, de ser necesario estableceré vínculos entre la del griego y la que nos presenta María Zambrano.

Cuando leí por primera vez *La tumba de Antígona*, a mediados de los años noventa, me encontré con una obra cuyo final no es la muerte de la joven... Cuando terminé de leerla no comprendí a cabalidad la interpretación que la autora había hecho de este mito. Y es que para María Zambrano,

Antígona no se suicida, sino que se transfigura. Aquí es necesario resaltar que Zambrano le da una solución mística al conflicto de Antígona. Es precisamente en este punto en el que se puede apreciar el surgimiento de una conciencia naciente que da paso a la filosofía. Para María Zambrano, Antígona es “la muchacha que llora enterrada viva en su sepulcro impenetrable. Y su llanto es agua; llanto de una herida que nadie descubre, sobre la que nadie se inclina a beber; la vida misma en su presencia primera; el agua” (1993: 195).

Debo decir que la primera lectura de esta obra me produjo una suerte de extrañamiento; supe desde el principio que iba a necesitar leerla muchas veces para captar toda la profundidad que encierra. De manera que en ese transitar por su obra, surgió una emoción que se ha mantenido desde la primera lectura: descubrir que las palabras llegaron a un sitio, a un centro, que no es necesariamente la inteligencia; no, María Zambrano penetró una zona que yo ignoro cómo definirla, cómo llamarla, ya que produce un íntimo deleite y sobre todo, pasmo, palabra que la filósofa utiliza con frecuencia para describir lo que sucede en las entrañas de los poetas. Sin duda, al leer los textos de Zambrano también participé de la “liturgia” propia de la tragedia.

De manera que atrapada por el símbolo de Antígona, me he detenido una y otra vez en estos textos que conforman el libro de Zambrano. Mas también evoco al maestro Mircea Eliade, quien dice que

Vivir los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente “religiosa”, puesto que se distingue de

la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La “religiosidad” de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado de la presencia de los Seres Sobrenaturales (2001:11).

Mas como los símbolos y los mitos se resemantizan, la luminosa conciencia de Antígona siempre tendrá impacto sobre la vida y la psique de hombres y mujeres de todos los tiempos, y en particular esta versión de Zambrano, cuyos personajes son plenamente humanos. Aquí debo repetir con vehemencia las propias palabras de María Zambrano quien dice que: “El mundo sagrado es la realidad desnuda, hermética, sin revelar” (1973: 209). Ese es el mundo que nos revela Antígona, un orden donde los dioses han abandonado a los hombres y estos sienten su desamparo. También es el despliegue de la conciencia entre la vida y la muerte.

Tal y como lo apunta Gemma del Olmo Campillo, en su ensayo titulado *La voz de Antígona: entre la vida y la muerte*,

es un viaje de vuelta a los orígenes de la filosofía, cuando la razón occidental todavía no había tomado el camino de la soberbia, cuando todavía acogía la incógnita en las afirmaciones, los interrogantes y la admiración por la naturaleza. Cuando la razón no pretendía dar cuenta

de todo ni construía sistemas categóricos en los que comprender y fijar todo conocimiento. (2014)

Y añade: “Zambrano apuesta por una realidad cambiante que no puede estructurarse en un sistema inmutable ni ajustarse en parámetros que ejercen violencia sobre lo real. La realidad excede cualquier intento por asirla y atraparla” (2014)

La Antígona de Zambrano es distinta de la creada por Sófocles. Por una parte, la heroína de Sófocles se rebela contra el tirano; en cambio, la de Zambrano es una joven de sumisa condición: su fuerza y la fascinación que ejerce sobre el lector son su delirio, su expresión poética, su pensar, su capacidad de ensimismamiento, ese musitar y exclamar desde el fondo de las entrañas, lo que nos deslumbra es su descenso, su viaje a los infiernos del alma.

La tumba de Antígona, de María Zambrano, no fue concebida para ser representada: es una obra para ser leída. En realidad, se trata de un escrito de prosa poética, donde también hay diálogos. Pese a ello, en España, su tierra, esta obra sí ha sido llevada a escena. Su estructura consta de doce partes, en las cuales intervienen distintos personajes: Edipo; Antígona; Ana, la nodriza; los hermanos; la hermana; la madre, Hemón; Creón y, finalmente, dos desconocidos.

La obra, que he leído ya en numerosas ocasiones, fue publicada por la Editorial Mondadori y en ella se reproduce una introducción escrita por Julia Castillo, además de un ensayo sobre Antígona de María Zambrano. La autora, quien fue escribiéndola a lo largo de muchos años de exilio,

siempre pensó que la Antígona a quién ella presenta, es su hermana Araceli, su única hermana, que la acompañó durante todo el exilio, un exilio que las llevó a vivir a ambas en tierras americanas: Cuba, Morelia en México, Puerto Rico y, posteriormente, en Italia, Suiza y Francia.

Es de su propia biografía de donde parte para construir esta Antígona, desterrada y exiliada, símbolo o metáfora de la piedad. Araceli, quien estuvo casada, perdió a su esposo, quien fue asesinado con la llegada de Francisco Franco al poder luego de derrotar a los combativos republicanos. De manera que la autora nos habla en estas páginas desde un saber de experiencia, desde un saber filosófico y desde un saber poético. Mas nos habla, por sobre todo, desde el destierro. Y aun más: nos permite presenciar la antigua escisión y también el feliz encuentro entre la poesía y la filosofía, tal y como intentaré explicar en los párrafos siguientes.

Y aquí, quiero citar de manera literal, un fragmento del ensayo escrito por Zambrano en relación con este libro:

Antígona es una figura, un tanto profética —del profetismo griego—, de esta pasión. Su sacrificio, por ser obra de amor, abarca los tres mundos en toda su extensión. El de los muertos, a los que su piedad la lleva; una piedad-amor-razón que le dice que ha de estar entre ellos más que entre los vivos, como si su vida sobre la tierra se le apareciese como una efímera primavera; como si ella fuera una Perséfone sin esposo que ha obtenido únicamente una estación: una

primavera que no puede ser reiterada. El mundo propiamente terrestre donde ha nacido en el laberinto de unas entrañas como sierpes; en el laberinto de la guerra civil y de la tiranía subsiguiente, es decir: en el doble laberinto de la familia y de la historia. Y al realizar ella su sacrificio con la lucidez que le descubre la Nueva Ley, que es también la más remota y sagrada, la Ley sin más, llega hasta allí donde una humana sociedad exista. (1989: 20)

Sí; ciertamente, Antígona representa el sacrificio, un sacrificio que ella asume para desentrañar los lazos familiares que la convierten en hija y a la vez en hermana de su padre. Asimismo, representa la asunción de un sacrificio al enfrentarse con el poder. Es en estos enfrentamientos cuando surge la piedad. Y esta noción debe ser comprendida en los siguientes términos: ponerse en el lugar del otro, en este caso de sus hermanos, en especial de Polinices, víctima, como ella, de un nefasto e incestuoso origen familiar. Antígona y Polinices son doblemente víctimas, ya que se enfrentan al poder del tirano. Aquí, cabe precisar que todo el sacrificio que Antígona realiza es por la defensa de su hermano: de ahí la piedad, la hermandad y el ponerse justo en el lugar del otro.

No obstante, la lectura que yo emprendo en esta ocasión, me lleva a las primerísimas páginas de la obra, momento de inicio, en el cual Antígona delira: “Vedme aquí dioses, aquí estoy, hermano. ¿No me esperabas? ¿He de caer aún más bajo? Sí, he de seguir descendiendo para encontrar-te. Aquí es todavía sobre la tierra. Y ese

rayo de luz que se desliza como una serpiente, esa luz que me busca, será mi tortura mayor. No poder ni aun aquí librarme de ti, oh luz, luz del sol, del Sol de la Tierra” (1989).

Y es que en este fragmento inicial, Antígona ya está en su tumba y toda la obra transcurrirá en este encierro, donde llegan a visitarla distintos personajes que son, en realidad, figuras fantasmagóricas. Tal parece que en toda la obra escrita de Zambrano, *La tumba de Antígona* rememora el mito de la caverna de Platón, aunque en este caso, ella en lugar de salir, ingresa en la tumba, después de haber vivido un proceso de anagnórisis, propio de las tragedias.

Antígona, además de realizar un sacrificio, representa el nacimiento de la conciencia. Como se puede apreciar en el texto transcrito, la joven increpa a los dioses, pero estos ya no están como solían antiguamente, porque se ha producido una mudanza significativa que va del mundo de la poesía al de la filosofía, es decir, el momento de la escisión. En diferentes partes de la obra, Antígona hace ver que los dioses ya no están. Y si se han marchado, queda solo la conciencia que se abre paso a la filosofía.

Precisamente, en otra obra de Zambrano que lleva el título de *El hombre y lo divino*, la autora se detiene a analizar el tránsito que hizo que estas dos manifestaciones del espíritu se separaran. Es así como la poesía va acompañada siempre del delirio, delirio que podemos percibir en las primeras palabras de Antígona. De ahí que es necesario detallar en qué consiste este delirio, ya que según sus palabras: En lo más hondo de la relación del hombre con

los dioses anida la persecución: se está perseguido sin tregua por ellos y quien no sienta esta persecución implacable sobre y alrededor de sí, enredada en sus pasos, mezclada en los más sencillos acontecimientos, decidiendo y aun dictando los sucesos que cambiando su vida, torciendo sus caminos, latiendo enigmáticamente en el fondo secreto de su vida y de la realidad toda, ha dejado en verdad de creer en ellos.” (1973: 27)

Antígona clama e increpa a los dioses, lamenta su abandono, y también invoca a su hermano. Los dioses se han ido, o quizás están por ahí semiocultos. Este primer canto es, por así decirlo, un delirio; sin embargo, no se trata de un aturdimiento como el que conocemos hoy día desde la perspectiva psicoanalítica. En realidad es un intento por hallar una respuesta en las fuerzas de la naturaleza que los griegos encarnaron en los dioses. Al mismo tiempo es fascinación y horror por lo sagrado. Estas dos emociones paradójicas son las que, en última instancia, producen el delirio.

Y aquí cabe mencionar el significado que Zambrano le da a este drama:

La tragedia griega es la madurez de este modo de expresión: conjuro, invocación, decires, que se repiten de tiempo inmemorial, lenguaje de la piedad; género clásico del mundo arcaico. Oficio de la piedad, del sentir que es hacer y conocer; expresión y fijación de un orden que da sentido a los sucesos indecibles; una forma de liturgia. (1973: 221)

Y, aunque Antígona está en la tumba, se pregunta si va a descender aún más. De manera que todo el texto, de principio a fin, muestra un descenso o catábasis. Es un descenso entre la vida y la muerte. No obstante, al propio tiempo, al cobrar Antígona conciencia de los males que la aquejan, tanto a ella como a su familia y a la ciudad, vivirá la experiencia de un segundo nacimiento, ahí mismo, en los albores de su muerte. La tumba, que no es solo el lugar de la muerte, adquiere, asimismo otras connotaciones, como cuando la joven dice: “No tumba mía, no voy a golpearla. No voy a estrellar contra ti mi cabeza. No me arrojaré sobre ti como si fueras tú la culpable: Una cuna eres; un nido. Mi casa. Y sé que te abrirás. Y mientras tanto, quizá me dejes oír tu música, porque en las piedras blancas hay siempre una canción” (1989).

Respecto del símbolo de la tumba vale la pena detenerse y reflexionar. De acuerdo con el *Diccionario de los Símbolos* de Jean Chevalier y Alain Gheerbrant (1986), quienes en su acepción número dos citan al psicoanalista Carl Gustav Jung, autor, cuyo pensamiento se enlaza en muchísimos aspectos con el de María Zambrano, y dice así:

C.G. Jung relaciona la tumba con el arquetipo femenino, como todo lo que envuelve o enlaza. Es el lugar de la seguridad, del nacimiento, del crecimiento y de la dulzura; la tumba es el lugar de la metamorfosis del cuerpo en espíritu o del renacimiento que se prepara; pero es también el abismo donde el ser se sume en tinieblas pasajeras e ineluctables.

Y es que en este fragmento, como en toda la obra citada, María Zambrano alude a la razón poética, de la que ella dice es muy difícil, casi imposible hablar:

Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo; ser y no ser, silencio y palabra, sin caer en el martirio ni en el delirio que se apodera del insomnio del que no puede dormirse, solamente porque anda a solas. ¿Lo llamaríamos desamparo? Tal vez. Terror de perderse en la luz más aún que en la oscuridad... (1989: 130)

No obstante, aunque Zambrano no explica en uno solo de sus libros en qué consiste la razón poética, sí se puede sistematizar su pensamiento al recorrer sus principales obras, como podrá notarse en las citas que realizo en este análisis, así como también es posible hallar una guía en su pensamiento, tema que unifica la autora en su obra *Notas de un método* (1989). Además, es preciso señalar que quien mejor comprende la síntesis realizada por la literata es el filósofo Jesús Moreno Sáenz.

Aquí es necesario destacar que Zambrano siempre manifestó en sus concepciones una crítica frente a la filosofía occidental pues, para ella, esta ha fracasado en su intento de rescatar el auténtico ser del hombre. El pensamiento racionalista no indaga en las entrañas, tal como ella lo propone a lo largo de todos sus escritos. De manera que vuelve su mirada al sentir originario para luego retornar a una realidad consciente y reflexiva. Lo que busca primordialmente es la revelación y un renacimiento constantes.

En este sentido es necesario evocar la *Teogonía* de Hesiodo en la que se menciona que tanto Afrodita, diosa del amor humano, como las Euménides, diosas del sufrimiento, tienen un origen común, ya que ambas nacen en las entrañas. De ahí que cuando el amor y el sufrimiento se entremezclan, como suele ocurrir, doblegan y causan un infinito dolor. Para nosotros, mortales nacidos en el siglo XX, las entrañas vienen a ser lo que en el psicoanálisis se conoce como inconsciente. ¿Y no es cierto que el *apeiron* es nuestro inconsciente colectivo? ¿No es ese fondo sagrado que hemos aprendido a callar, a reprimir y a dejar en la sombra?

De particular importancia es la claridad, la presencia del astro rey, de ese Apolo luminoso que se ha metamorfoseado en luz, en sol en esta primera prosa. Asimismo, representa la luz del nuevo día y la llegada de la aurora, aunque la protagonista esté en un delirio que la lleva a la finitud. Esta luz podría remitirnos a la metáfora de la luz intelectual; no obstante, Zambrano es enfática en los postulados de la razón poética de ir hacia lo oscuro, la cueva, los inferos, las entrañas y ese recinto donde se halla el corazón humano.

En esta primera prosa, aparece también el símbolo de la sierpe, un símbolo que está presente en toda la obra zambraniana. Además, es necesario señalar que la serpiente es una constante en todas las culturas. La sierpe como alegoría alude al camino de la iniciación, el transitar humano y su entrada en la historia, mas en el texto siguiente la sierpe se enlaza con el cosmos, según se puede leer: “Pero ahora que abro los ojos, Aurora, que cerré para

invocarte, ya no estás; ni tampoco tú, la sierpe del Sol poniente. Luz cambiante ¿me oyes, me has oído y huiste? ¿Eres tú así? ¿Así eres tú?” (1989: 40)

Hay que destacar, no obstante, que esta presencia de la fluorescencia es otra constante en toda la obra zambraniana y viene de lejos, del conocimiento que esta filósofa adquirió a través de las lecturas de Plotino, particularmente de *Las Enéadas* y, por supuesto, de la claridad propia del pensamiento griego. Tal parece que María Zambrano proviene de un hondo y lejano peregrinar, como si ella estuviera dotada de un alma muy antigua.

La siguiente prosa poética que aparece en *La tumba de Antígona* se titula *La noche*. Aquí es necesario tomar en cuenta la importancia que la noche tiene en la escritura de la filósofa malagueña. Para tal efecto, transcribo un párrafo autobiográfico de Zambrano que recoge la escritora española, Clara Janés (2010) en el libro que lleva el nombre *María Zambrano: Desde la sombra llameante*: “La noche era el silencio, la ilusión de entrar en un lugar secreto de donde bruscamente nos habían despertado en algún momento, escapar de la violencia que la obligaba a estar presente, allí, aquí, aquí ante todos, siendo vista, sintiéndome juzgada.”

En la prosa que menciono, en su delirio Antígona dice así:

Y mi corazón, como siempre, corre al encuentro de la sombra, como en la vida. Entonces, durante el día, anhelaba la noche, respiraba hacia ella. Sólo la mañana era para mí el

presente, un ancho, hermoso presente, como el centro de un río; sólo en ella el latir del tiempo se acordaba con el de mis sienes, estas sienes que me avisaban con su latido al galopar del infortunio que llegaba. (1989: 41)

Aparece de nuevo, en el texto señalado, la metáfora del corazón, a la que Zambrano recurre en distintas ocasiones. Precisamente en el libro *Hacia un saber sobre el alma*, donde incluye la autora un fragmento de este ensayo, reivindica este saber primigenio:

¿Será una simple metáfora la “visión por el corazón”? La metáfora de la visión intelectual ha sido –nadie podrá negarlo– la definición de una forma –hasta ahora la más decisiva y fundamental– de conocimiento. Podemos pasar de largo junto a esta gran metáfora porque sea, al parecer, más extraña, más dada al equívoco, más misteriosa y audaz? (1993: 51)

En líneas posteriores argumenta que el corazón ha sido todo, desde sede del pensamiento en Aristóteles, así como centro en las religiones. Además, añade:

En su asunción arrebatada, como si solamente así pudiese mostrarse a la vista y obtener un lugar, como si en la cultura occidental lo que en verdad signifique no pudiese ser aceptado sino en ese arrebato, en esa precipitación hacia arriba, en su ausencia llameante. (1993: 52)

Ligada a la metáfora del corazón, está también el ámbito de la música, casi como una forma prenatal de lenguaje, ya que las palabras se forman en las entrañas y en este sentido me parece que se puede establecer un paralelismo entre la Antígona de Zambrano y el ensayo poético *Diotima de Mantinea* de la misma autora, en el que expresa lo siguiente:

Recogida en mí misma, todo mi ser se hizo un caracol marino; un oído; tan sólo oía. Y quizás creía estar hablando, cuando las palabras sonaban tan solo para mí, ni fuera ni dentro; cuando no eran ya dichas, ni escuchadas, tal como yo había soñado deberían ser las palabras de la verdad. (1993)

¿Y cuáles son las palabras de la verdad, no es cierto que son las que se forman en el murmullo, en el recinto que llamamos corazón? En realidad, y tal y como la filósofa lo expresa, esta metáfora del corazón se presenta en símbolos espaciales: “es como un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades” (1993).

Y Antígona, en la prosa intitulada *La noche*, exclama:

La desgracia golpeó con su martillo mis sienes hasta pulirlas como el interior de una caracola, hasta que fueron como dos oídos que sentían los pasos blandos de la desdicha, su presencia; esos pasos blandos con que la desdicha mucho antes de desatarse entra en nuestra cámara y

viola el recinto del sueño sin mirarnos siquiera. (1989)

En ambos textos se puede establecer un paralelismo que nos remite al sonido como si nuestra vivencia prenatal fuera la música propiamente, ya que este es el lenguaje que Zambrano quiere comunicar: un lenguaje anterior a la palabra, que nos obligue a estar en un continuo renacimiento, o en un desnacer, para volver a nacer completamente. Precisamente, el concepto de desnacer hay que comprenderlo desde una perspectiva cercana al zen, como la disolución del ego.

Y así dice Antígona: “Quise oírla siempre, la voz de la piedra, la voz y el eco, esos dos hermanos que son la voz y el eco; hermana y hermano, sí. Mas las humanas voces no me dejan oírlas. Porque no escuchan, los hombres. A ellos, lo que menos les gusta hacer es eso: escuchar” (1989: 42).

En *Sueño de la hermana*, Zambrano deja ver la complicidad que existe entre Antígona e Ismene. No obstante, el mayor interés lo revela el símbolo de la sangre, texto que transcribo a continuación:

Estaba sobre una roca, roja de sangre, la sangre hecha ya piedra, y yo derramé mucha agua, toda la que pude sobre ella, para lavarla, a ella, a la sangre, y que corriera. Porque la sangre no debe quedarse dura como la piedra. No que corra como lo que es la sangre, la fuente, un riachuelo que se traga la tierra. La sangre no es para quedarse hecha piedra atrayendo a los pájaros de mal agüero, auras tiñosas que

vienen a ensuciarse los picos. La sangre así, trae sangre, llama sangre porque tiene sed, la sangre muerta tiene sed, y luego vienen las condenas, más muertos, todavía más en una procesión sin fin. (1989: 46)

Si bien María Zambrano gusta del símbolo de la piedra, así como el del agua como principio generador de vida, conviene detenerse aquí en el tema de la sangre, tal y como está presente en la prosa que cito. Sin duda, la sangre representa el origen incestuoso del linaje de Edipo, y de nuevo remite de nuevo al texto sobre la metáfora del corazón, en el cual dice:

La sangre ha tenido también sus adoradores, pero no han sido arrebatados, sino ebrios. Una de las más espléndidas es Santa Catalina de Siena, adoradora de la sangre de Cristo, de quien dice estar embriagada. La sangre como el vino, embriaga. Es bebida, consumida, transfundida. Es metáfora en suma de comunión, de un culto dionisiaco, de embriaguez vital, en que se transfunde una vida divina a quien la bebe; metáfora de una sed infinita, una sed por esencia inextinguible. (1993: 52)

Al final de esta prosa, Antígona dice que su historia es sangrienta y que toda la historia está hecha de sangre. Tasa su historia particular dentro de la historia general. Dice que no puede morir porque requiere saber de dónde proviene esta sangre. Quizás habría que añadir que todos venimos al mundo salpicados por la sangre, sean

incestuosas o no las vinculaciones que nos atan a todos los humanos.

En la prosa siguiente, se aprecia un singular diálogo entre Edipo y Antígona. El lenguaje utilizado por Zambrano en este texto, al igual que en toda la obra, es alusivo, se presta para distintas interpretaciones. Es necesario detenerse a observar este Edipo figurado por Zambrano. Es, sin duda, el más desdichado de todos los hombres: rey, soberano, casi dios y, por último, mendigo errabundo que va por los caminos, ciego, colmado de perplejidades y guiado por Antígona.

Este Edipo, padre que halla a su hija entre la vida y la muerte, es cuestionado por ésta, quien lo increpa preguntándole si es un dios. A lo que él responde solo diciéndole que es Edipo. De interés primordial en este diálogo resalta el hecho de que en principio, Edipo no ve; después sí recupera la capacidad de mirar. Entonces reconoce a su hija. También el padre nace aquí a la conciencia. La ceguera es el precio que pagó Edipo para ver sus propias entrañas. Es necesario señalar cómo se ve a sí mismo Edipo en el siguiente diálogo: “Mira, hija, yo era sólo una nube, una nube blanda, cálida, llevada por el viento. Y tuve que ser hombre” (1989: 51).

Aquí el padre se humaniza, vive un proceso de anagnórisis: “Un hombre, un hombre tuve que ser. Y yo era como un sueño. Yo era apenas el despertar de una luciérnaga, el parpadear de una llama, un poco de aliento, un palpitar de un corazón pálido. Yo no era casi nada. Era casi, era apenas, y tuve que ser eso: un hombre.” Al leer lo que Edipo profiere, se puede observar,

asimismo, que él siente la presencia de los dioses, quienes lo miran, lo persiguen como en tiempos primigenios antes del pensar filosófico.

Antígona hará que su vida se convierta en la ruptura de la cadena incestuosa; su sacrificio, su muerte, su lucidez darán paso a la purificación de los lazos consanguíneos; de ahí el carácter sagrado de la totalidad del texto.

La siguiente prosa lleva el título de *Ana, la nodriza*, y en ésta vemos aparecer la voz popular, la de los seres casi transparentes, que parecen no tener una historia, pero que manifiestan una gran vacilación. Pese al carácter simple que esta nodriza tiene, no solo por su carácter nutricional, también nos sacude su sentimiento de perplejidad cuando exclama: “Eso es, que cuando se ve tanto no se puede saber” (1993: 59).

Y es que Zambrano en su obra *Hacia un saber sobre el alma*, explica que:

la perplejidad es una debilidad del ánimo que no proviene del conocimiento sino de la relación entre el conocimiento y el resto de la vida que queda impermeable a él. Perplejo indica más bien sobrado de conocimiento. En toda perplejidad hay deslumbramiento; se está ante un conocimiento que deslumbra y no penetra.” (1989: 79)

La perplejidad la reflejan Antígona y también Edipo cuando se preguntan ambos sobre su acontecer. Aquí hay que detenerse en el siguiente diálogo entre Antígona y la nodriza:

Ana: La historia, niña Antígona, te esperaba a ti, a ti. Por eso estás aquí, tan sola. Por la historia.

Antígona: ...Dime, Ana, dímelo, respóndeme, ¿me has oído? ¿Por qué historias estoy aquí: por la historia del reino, por la guerra entre mis hermanos? O por la historia del Mundo, la Guerra del Mundo, por los dioses, por Dios... (1989)

Esa entrada en la historia de Antígona es la llegada al umbral de la conciencia. No obstante, en el texto mencionado también está presente la vivencia de Zambrano respecto de la guerra civil española y el surgimiento del fascismo en la Europa de su tiempo.

De particular interés es el final de esta prosa cuando Antígona asevera que esa tumba es en realidad un telar. Cumple la tumba un proceso como el del capullo que se transforma luego en mariposa, de ahí que la propuesta de María Zambrano sea la transfiguración de la joven y no su muerte, tal y como lo señalé al inicio.

La prosa siguiente se titula *La sombra de la madre*. Es el encuentro de Antígona con Yocasta. El texto es verdaderamente sobrecogedor y en él Zambrano reivindica en su totalidad a la Gran Madre, Diosa y madre, arquetipo que puede mostrarnos en ocasiones su faz terrible, mas no en esta ocasión. Antígona, símbolo de la piedad, comprende y perdona. Debo decir que esta prosa, de manera especial, me llevó a experimentar un proceso catártico y junto a María Zambrano, digo: “Ay, Madre, inmensa sombra...” (1989).

La alusión a la sombra remite de inmediato a las fuerzas inconscientes e invoca, asimismo, a la madre personal como al arquetipo que subyace en el inconsciente colectivo. Llama la atención el sentimiento de compasión de Antígona, quien le dice a su madre, entre otras palabras, las siguientes: “Y, ¿es que hay alguna Madre pura del el todo, alguna mujer pura del todo que sea madre? Tú sabes que no. Esa pureza de la Madre es el sueño del hijo. Y el hijo, a fuerza de amar su oscuro misterio, la lava” (1989).

De nuevo aquí, y en relación con el fragmento anterior, vale la pena citar a Jung, quien tiene una perspectiva importante en relación con este tema. El psicoanalista asevera que el miedo al incesto se transforma en el temor de ser devorado por la madre. Jung apunta al hecho de que “la madre” es en realidad una *imago*, una mera imagen física que personifica todo el inconsciente y quien penetra en este mundo, abre la puerta “hacia el reino de las madres” (Scrimieri Martín, 2014: 13). Terminó la lectura de esta prosa con el texto que lo cierra: “Y ahora, ahora no sé qué me aguarda. Purificada por la sombra de mi Madre, atravesada en mí, sigo estando aquí todavía” (1989).

La harpía es el siguiente fragmento, en el cual Antígona establece un diálogo con esta figura, que representa a la Diosa de las Razones, a la araña del cerebro, que emite juicios sin llegar al centro de las entrañas.

Esa harpía razonadora representa, asimismo, la defensa de los que detentan el poder y que se colocan por encima de los pueblos. Por ello, Antígona defiende la Ley del Amor y no la del Terror cuando

le dice: “Ya lo dije. Porque hay otra ley, la Ley que está por encima de los hombres y de la niña que llora como yo cuando lloré” (1989). Al despedirse de la Harpía, Antígona expresa que seguirá viva hasta que el Amor y la Piedad así lo quieran.

Aquí quiero desentrañar aún más el concepto de la piedad, tema que me inquieta y que merece ser comprendido a cabalidad. Al hablar de la piedad, Zambrano, en buena medida, recurre al pensamiento de Max Scheller y de Séneca, siendo este último el filósofo que con más hondura traza la ruta de la española. Sin embargo, en la búsqueda de la noción de piedad, necesariamente desemboqué en Sócrates, quien fue acusado de impiedad y es, precisamente en el diálogo del Eutifrón donde el filósofo discute este concepto con el adivino que da nombre a este texto. Eutifrón asevera lo siguiente en la discusión que se da entre ambos respecto de la santidad y la piedad: “Me parece a mí, Sócrates, que la piedad y la santidad son parte de lo justo, que corresponde al culto de los dioses, y que todo lo demás consiste en los cuidados y atenciones que los hombres se deben entre sí” (1871: 31).

Precisamente, asevera Zambrano, cuando Sócrates se formula la pregunta sobre la piedad, ya la filosofía había descubierto y establecido la idea del ser con Parménides. Además, se refiere al mencionado diálogo platónico y señala que: “Y así vemos en el breve diálogo, Eutifrón, algo sumamente delator de este proceso que apuntamos. La piedad se define primero con el trato adecuado con los dioses, para acabar reconocida como una virtud, es decir, un modo de ser del hombre justo” (1993: 205).

Para la propia Zambrano, definir este sentimiento resulta torpe, de manera que voy a transcribir un fragmento que aparece en la obra *Claves de la Razón Poética*, en la cual cito un fragmento del ensayo de Cristina de la Cruz Ayuso titulado *Acotación temática en torno a la piedad*, autora que cita de manera textual a Zambrano:

La piedad es, quizá, el sentimiento inicial más amplio y hondo, algo así como la patria de todos los demás. Constituye el género supremo de una clase de sentimientos: amorosos o positivos. No es el amor propiamente dicho en ninguna de sus formas y acepciones; no es tampoco la caridad, forma determinada de la piedad descubierta por el Cristianismo; no es siquiera la compasión, pasión más genérica y difusa. Viene a ser la prehistoria de todos los sentimientos positivos. (1998: 118)

Pero ¿cómo comprender estos sentimientos? Ciertamente, el ámbito de lo racional no nos acerca a esta otra realidad, la realidad del estremecimiento, que es propiamente la del sujeto que reflexiona sobre sí mismo. De manera que hay en estas palabras de Zambrano una crítica al racionalismo y un pronunciamiento a favor de buscar (el hombre) en las zonas irracionales, zonas que la filosofía occidental ha ido dejando de lado, precisamente porque ha construido un sistema que no incorpora tales regiones de la conciencia humana. Aquí vuelve a estar presente toda la concepción de Zambrano sobre la metáfora del corazón.

La filósofa señala que la piedad viene a ser la prehistoria de todos los sentimientos

positivos, de ahí que tenga en sus inicios carácter sagrado. Aquí cabe citar la *Teogonía* de Hesiodo, momento en el que Cronos confabula con su madre para destronar a su padre: “Madre, yo podría, lo prometo, realizar dicha empresa, ya que no siento piedad por nuestro abominable padre, pues él fue el primero en maquinarse odiosas acciones” (1989).

En el ensayo titulado *¿Qué es la piedad?* que aparece en *El hombre y lo divino* (1973), María Zambrano responde esta pregunta y, de tal manera, transcribo parte de esta meditación en las siguientes líneas:

En la Alegoría de la caverna vemos justamente la rebelión del hombre que no quiere ser liberado. Y en esta oscuridad de la “caverna” vivía mezclada con las sombras contrarias la piedad. ¿Es posible que ella también se revolviere ante la luz? Hoy, que venimos de un momento contrario, nos sentimos obligados a mirar este conflicto. Hemos pasado por un instante en que la piedad desdeñada por la luz, desconocida por la inteligencia, ha estado en las sombras.” (1973: 201)

Sí, en efecto, el tema de la piedad no forma parte del pensar en nuestro tiempo, tiempo de guerras, de excluidos, desterrados, migrantes y exiliados por doquier. Época esta en la que el mercado lo ha invadido todo; época esta que se supone es el fin de la historia. ¿Será que hay que olvidarse del pensar? ¿Será que lo sagrado no asoma por ningún resquicio?

De la piedad hablan los cristianos, es una palabra y un concepto que están más bien

dentro del terreno de las ideologías y de las religiones y no así en el campo filosófico, siendo que esa piedad-amor-razón con la que distinguimos a la Antígona de Zambrano, está presente, viva en nuestro diario acontecer. La piedad ha quedado en la sombra, no así en todos los seres, tampoco en quienes emigran debido a conflictos bélicos, que necesariamente deben reconocer al otro, al hermano en desgracia. Por eso y por tantas otras cosas que no enumero aquí, Myriam Bustos Arratia es el símbolo de la piedad: la he visto acceder al hermano, no obstante, nunca la he escuchado hablar de la piedad, porque esta noción no está en su pensamiento; sí en sus actos, en los episodios que la resumen y que la convierten en metáfora.

La prosa que lleva el título *Los hermanos* es en la que se encuentra la máxima tensión dramática de *La tumba de Antígona* pues, como cabe suponer, es el punto donde Polinicies y Etéocles se enfrentan, en especial por la visión del poder, poder que los divide y los lleva a la desarmonía y a la muerte.

En primer lugar, la palabra que se coloca al inicio de este diálogo entre Antígona y sus hermanos es la verdad. ¿Pero de cuál verdad habla la joven sacrificada? Aquí debemos detenernos y seguir el hilo de su pensamiento. La verdad que se revela es el origen incestuoso, la condena, el sufrimiento tenaz de Edipo, su destierro y el de sus hijos, así como el delirio y la muerte de Yocasta. Es la verdad de la culpa, la mancha del linaje. Aunque también hay otras verdades que asoman y se plasman como la lucha por el reino que deja el padre tras de sí.

Tanto Etéocles como Polinicies no se sienten atraídos por la verdad puesto que su cometido es gobernar y por ello, desde el inicio de esta prosa, Etéocles exclama:

La verdad, dices Antígona, mientras ¿qué? ¿Cómo íbamos a saberla entonces? Si nos deteníamos a buscarla, entonces, ¿quién iba a gobernar, a poner orden, a vivir? Y teníamos que vivir. Si nos paramos a mirar las cosas como son, entonces se nos van de las manos. (1989: 71)

En la Antígona de Sófocles como en la versión de Zambrano, cada uno de los hermanos disputa el poder. Etéocles está del lado de Creón y Polinicies está del lado de Antígona. Edipo ha dejado ya un reino dividido, en el que entra Creón, su cuñado, a gobernar.

Antígona, por su parte, manifiesta una actitud contraria a la guerra y al poder cuando dice:

Hay que matarse por el poder, por el amor. Hay que matarse entre hermanos por amor, por el bien de todos. Por todo. Hay que matar, matarse en uno mismo y en otro. Suicidarse en otro y en sí con la esperanza de ser perdonado por tanto crimen, por tanta muerte expandida. (1989: 72)

En estos diálogos, Antígona discute “las verdades” de sus hermanos, quienes manifiestan razones para haber luchado entre sí, tal y como ocurre en todas las guerras, y en particular durante la guerra civil española, que es la experiencia histórica que está detrás de la obra de María Zambrano.

Antígona, por su parte, se centra en “la verdad”, y aquí cabe anotar su reflexión sobre ésta: *La verdad es a la que nos arrojan los dioses cuando nos abandonan.*

Es el don de su abandono. Una luz que está por encima y más allá y que al caer sobre nosotros, los mortales, nos hiere. Y nos marca para siempre. Aquellos sobre quienes cae la verdad, son como un cordero con el sello de su amo. (1989: 77).

Para Antígona, la verdad es una palabra afín con la luz, con la claridad y aquí utiliza una comparación con el cordero para referirse a la asunción del sacrificio. Y es que esa verdad ha brotado de los ínfimos, es verdad develada.

La prosa siguiente da cuenta de la aparición de Creón. Este, sin duda, representa el poder y la tiranía al igual que en la obra de Sófocles. En *La tumba de Antígona*, este rey llega a buscarla e intenta sacarla de la tumba y le dice así:

Como siempre, te adelantas a mi justicia, ahora en mi clemencia. Vengo a sacarte de esta tumba. La muerte de mi hijo, precipitado como tú, me impidió sacarte de aquí a tiempo para que celebrarais vuestras nupcias. Yo quería sólo darte una lección. (1989: 85)

Es necesario recordar que en la obra de Sófocles, el ahorcamiento de Antígona dispara las demás muertes, la de Hemón, su novio, y la de la esposa de Creón. En realidad, María Zambrano, en su obra, hace una síntesis de las tragedias del griego.

Un símbolo sobresale en esta prosa y es el de la puerta. En este sentido es notorio que la puerta esté abierta, de manera que al consultar el *Diccionario de Símbolos* ya citado, es notoria la siguiente definición:

Ya que en su simbolismo esta representa el lugar de paso entre dos estados, entre dos mundos, entre lo conocido y lo desconocido, la luz y las tinieblas, el tesoro y la necesidad. La puerta se abre a un misterio. Pero tiene un valor dinámico, psicológico; pues no solamente indica un pasaje, sino que invita a atravesarlo. Es la invitación al viaje hacia un más allá... (1986: 855)

En realidad, Antígona transita entre la vida y la muerte; la tumba es un lugar de meditación y de reposo final. Bien dicen que ser filósofo consiste en prepararse para la muerte, y en su encierro en la tumba eso es lo que Antígona hace. Para Albert Camus, la muerte es el único tema sobre el cual vale la pena pensar.

En este viaje de Antígona, es importante observar que Zambrano recoge todas las teorías de las correspondencias, presentes entre los gnósticos y también en el pensamiento de Emanuel Swedenborg, de manera que lo que ocurre arriba también tiene su réplica abajo. La puerta abierta en la tierra es la puerta abierta en el cielo.

En esta prosa, Creón intenta convencer a Antígona de que suba, que vaya hacia arriba donde están los vivos. Pero como ella va en tránsito se opone. Este pasaje me hizo evocar el Evangelio de San Mateo cuando el demonio intenta cautivar a Jesús a quien

le ofrece todas las mieles que da el poder. Antígona se mantiene intacta, su inocencia y su pureza virginal son más fuertes que las razones que emanan del poder.

La siguiente prosa se titula *Antígona*. En esta, la joven monologa. Está casi al punto de irse, de transformarse, transfigurarse. La meditación de Antígona, en este caso, se refiere primeramente a la ley que prevalece, ley impuesta por Creón. La prosa, escrita desde una profundidad poética sin par, toca muy diversos temas: la muerte de Hemón, su novio e hijo de Creón quien no resucitará aunque ella ascienda tal y como se lo pide el tirano.

Las palabras que Antígona le dirige al sol constituyen un acto de deslumbramiento. En realidad, en esta prosa la joven está despidiéndose y al hacerlo reflexiona en los términos siguientes:

Y yo me quedaré aquí como una lámpara que se enciende en la oscuridad. Tendría que ir todavía más abajo y hundirme hasta el centro mismo de las tinieblas, que muchas han de ser. Para encenderme dentro de ellas. Pues que sólo me fio de esa luz que se enciende dentro de lo más oscuro y hace de ello un corazón. Allí nunca llegó la luz del sol que nos alumbraba. Sí; una luz sin ocaso en el centro de la eterna noche. (1989: 90)

Sin duda, Antígona manifiesta el deslumbramiento, mas también observa la realidad donde se mezclan la luz y la oscuridad. Contrasta la metáfora de la lámpara que ilumina todo su ser y especialmente sus

entrañas. Hay, por así decirlo una luminosidad externa y otra interna y es que ella ha tocado el fondo de sí misma, su centro.

En esta prosa, Antígona contrapone la nueva ley a la vieja ley, la de Creón. Si hubiese una nueva ley donde se establezca la piedad y el trato justo, entonces ella ascendería; no obstante, tal hecho no ocurrió.

Habla la joven también del exilio, del destino aciago que tuvo que vivir guiando a su padre de tierra en tierra. Uno de los textos más encomiables de esa condición de exiliada es el siguiente:

Porque llevábamos algo que allí, allá, donde fuera, no tenían; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz, el errante, el ser que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga. (1989)

La prosa final se titula *Dos desconocidos*. Aparecen dos hombres, figuras fantasmagóricas también, que además son difíciles de interpretar. Por una parte, podría tratarse de hombres del pueblo que vienen a sacarla de la tumba. Al leer una y otra vez el texto, la dualidad de los desconocidos hace pensar en Cástor y Pólux. No obstante, el papel que juegan estos sin nombre recuerdan la figura de Orfeo cuando fue en busca de Eurídice. En realidad, todo este texto final está colmado de enigmas. El desconocido segundo es el que logra sacar a Antígona y esta se marcha diciendo:

“Ah, sí. ¿Dónde? ¿Adónde? Sí, Amor. Amor tierra prometida.” (1989: 98).

¿Será que va a una tierra soñada, a una patria utópica en la que encontrará a su prometido o llegará a una tierra donde impere la nueva ley, donde se congreguen los hermanos?

Para finalizar, luego de realizar esta lectura, donde el tema de la piedad es fundamental, me detengo, asimismo, a reflexionar sobre el tema que más me ha inquietado desde hace décadas: la conjunción entre poesía y filosofía que no es tan frecuente hallarla. María Zambrano traza ese camino de unión y, en especial, en *La tumba de Antígona*, quizás su obra más literaria, aunque a decir verdad, todo su pensamiento filosófico está colmado de poesía, precisamente porque logró esa sabia síntesis.

Aquí quiero detenerme unos instantes para transcribir y dejar abierto este tema, el cual, entre muchos, ella recoge en el tomo titulado *Filosofía y poesía*, libro editado por primera vez en México en el año 1939.

Al inicio, la filósofa señala que han existido mortales afortunados, en los que convergen poesía y pensamiento. Diríamos que el caso de Dante es uno de ellos, así como ciertos poetas románticos alemanes. En esta obra ella apunta aquí las divergencias que a continuación cito directamente:

Pero hay otro motivo más decisivo de que no podamos abandonar el tema y es que hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos

antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos al hombre concreto, individual. En la filosofía el hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método. (1996: 13)

En el párrafo siguiente, la autora profundiza más en el tema cuando habla de la entablada lucha que se da al respecto en la época de Platón quien, como sabemos, hace una condenación de la poesía. De ahí que Zambrano explica que: “Desde que el pensamiento consumó su “toma de poder, la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes, terriblemente indiscretas y en rebeldía” (1996: 14).

Verdades inconvenientes nos revela Antígona. Quizás hablar de la piedad, del trato justo, del “otro”, de ese desconocido, de ese excluido, anónimo, errante y sumido en los arrabales, sea una forma de ahondar en verdades y en la búsqueda de una patria de hermanos, una patria común, una patria de todos.

Muchas gracias

Bibliografía

- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herdes, 1986.
- De la Cruz Arjuso, Cristina. *Acotación temática en torno a la piedad. Claves de la razón poética*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Del Olmo Campillo, Gemma. La voz de Antígona en María Zambrano: entre la vida y la muerte. En Juan Manuel Aragués Estragués y Jesús Esquema Gómez (coords.), *De Heidegger al postestructuralismo: panorama de la ontología y la antropológica contemporáneas*. Madrid, 2014.
- Eliade, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Editorial Kairos, 2001.
- Hesiodo. *Teogonía*. Madrid: Gredos.
- Janés, Clara. *María Zambrano: Desde la sombra llameante*. Madrid: Siruela, 2010.
- Platón. *Obras completas*. Vol. 1. Madrid: Patricio de Azcárate, editor, 1871-1872.
- Scrimieri Martín, Rosario. Los mitos y Jung. Internet. Recuperado: 6 de septiembre de 2014.
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. 2ª. ed. México: FCE, 1973. *La tumba de Antígona*. Barcelona: Mondadori, 1989. *Hacia un saber sobre el alma*. España: Alianza Tres, 1993. *Filosofía y poesía*. México: FCE, 1996.

ENSAYO





Marjorie Navarro Villalobos
Sin título
Ilustración digital
2017

Retrato de la homosexualidad y la homofobia en la literatura costarricense

Joselyn Miranda González

Estudiante de Biología. Universidad Nacional



La literatura, como otras artes, es una expresión de la humanidad, de su día a día, de sus miedos e ilusiones, de su historia pasada, presente y futura. Ella permite vestir los zapatos de otros y ver de cerca diferentes vidas y puntos de vista. En el presente ensayo se muestra un análisis/opinión sobre extractos de literatura erótica, en especial homosexual, escritos por autores costarricenses y recopilados en la antología *La gruta y el arcoíris: antología de narrativa gay/lésbica costarricense* de Alexander Obando, quienes han expuesto en sus textos, personajes dentro de una sociedad que en la actualidad sigue con una mentalidad un tanto cerrada, conservadora y muchas veces mojigata e hipócrita.

Quizás se recuerde, en las noticias internacionales de 2016, titulares acerca de una gran masacre de personas homosexuales en un club nocturno de Orlando, Florida, la cual ocurrió a mediados de junio. La tragedia hizo eco en medios de comunicación masiva por varios días e incluso semanas, y ahora en la memoria de la comunidad

LGBT¹ pesan esas vidas violentamente interrumpidas; sin embargo, esto no solo debería lastimar a esa comunidad, debería lastimar a todos los seres humanos, los cuales, al parecer, han desplazado su humanidad por intolerancia, odio y discriminación. Y no hay que ir tan lejos, lamentablemente, para ejemplificar este triste panorama, porque en la pequeña, adorable y pura vida Costa Rica, a pesar de que ya no se practican las redadas policiales a bares de gays y lesbianas como se hizo en las décadas de los sesentas hasta los noventas², estas personas siguen sufriendo el rechazo y maltrato por una sociedad en extremo tradicionalista e influida de manera muy fuerte por la religión. Muchos de ellos y ellas siguen con un miedo latente de ser mirados con reprobación, incluso por sus familias. ¿Acaso una madre o un padre pueden dejar de querer a un hijo o una hija por tener «x» o «y» orientación

1 Serrano, J. F. (2006: 103). Término para referirse a las personas Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero.
2 Obando, A. (2008). En el prólogo de «La gruta y el arcoíris» da un esbozo histórico de la gente LGBT en Costa Rica.

sexual? Si todos los seres humanos están hechos de la misma materia orgánica, tienen brazos, pies, ojos, boca y órganos vitales- entonces, ¿por qué tienen que esconderse en bares para homosexuales para evitar las malas caras llenas de prejuicios por sostener la mano del individuo que quieren o darse un beso?³

La situación del grupo LGBT se puede ver plasmada en muchos ámbitos (derechos civiles, sociedad, familia, ambiente laboral). No obstante, un área se ha encargado por mucho tiempo de evidenciar y mostrar la realidad que vive este grupo; ha combinado elementos ficticios basados en la cotidianidad; el arte de la literatura ha construido historias que ejemplifican el vivir de individuos que intentan llevar una vida tan normal como la de cualquier otro, pero que ya sea dentro de la trama o fuera de esta, se enfrentan al ataque de la homofobia. Porque sí, hasta los mismos escritores, bien sean o no homosexuales, han sido víctimas de críticas en torno a su orientación sexual y no a la calidad literaria que puede presentar la obra como pieza de arte⁴. Estos poemas, novelas y cuentos han causado controversia tanto por la temática que manejan como por el estilo de escritura, unos más explícitos que otros, pero en su mayoría tan bien elaborados que muestran con elegancia y sensualidad la sexualidad humana, sin importar si es heterosexual u homosexual.

Antes de hablar a fondo sobre algunas de estas obras escritas por costarricenses, hay que tener claros conceptos como sexo,

orientación sexual y sexualidad; todos relacionados, pero no sinónimos uno del otro. El sexo se refiere a las características físicas y morfológicas que diferencian al humano entre hombre y mujer, es decir, sus órganos sexuales, por ejemplo, los externos: pene y vagina⁵. La orientación sexual es la atracción afectiva, emocional, romántica y/o sexual que siente una persona hacia otra. Científicos han intentado por años definir el origen de la orientación sexual, pero muchos en la actualidad la consideran como un producto de la compleja combinación de elementos genéticos, cognitivos, biológicos, ambientales y hormonales; en la mayoría de las personas se define desde temprana edad o en la adolescencia⁶. Ser de una orientación sexual u otra es más que una simple escogencia, pero por siglos al homosexualismo se le trató como un desorden psiquiátrico o enfermedad tratada con terapia para «convertir a la persona en heterosexual». En cuanto al término sexualidad, es la expresión en pensamientos, creencias, actitudes, prácticas y relaciones basadas en el sexo de la persona, el género, la identidad sexual, la orientación sexual, la afectividad, el erotismo y la reproducción; y para cada individuo el modo de experimentarla es distinto⁷.

Carmen Naranjo, en su cuento «Trece partes de un amaneramiento», presenta a Adolfo, un hombre homosexual que desde temprana edad sintió afinidad por la ropa femenina y cuando alcanzó la edad para escoger una carrera, tuvo que pensar con

3 Ulloa, D. (2016). Artículo de opinión publicado en el periódico *La Nación*, Costa Rica.
4 Obando, A. (2008). Ídem.

5 Arango de Montis, I. (2008: 4,5). *Sexualidad Humana*.
6 Maroto, A. (2006: 301,302). *Homosexualidad y Trabajo Social*.
7 Arango de Montis, I. (2008:4,5). Ídem.

cuidado en algo donde pudiera tener la libertad suficiente para sentirse libre de clichés malintencionados de la sociedad que lo hacía sentir como un degenerado; sin embargo, cuando finalmente escogió estudiar diseño de modas en Roma y lo anunció a sus padres, su madre se mostró colaboradora con él al ofrecerle sus ahorros, pero su padre enfureció por la noticia y lo llamó «maricón». Esto se puede ver en el siguiente párrafo:

[...] pensó en la biología, pues le gustaban los animales, las flores y los injertos. Además prefería andar libre por los campos que recorrer las calles hacinadas de gente vulgar y grosera. Pero los estudios exigían prácticas en campamentos con otros compañeros, lo que le daba terror porque tendrían que aglutinarse por miedo a estar cerca de él, seguros de que las desviaciones se contagian y para qué pasar un mal rato⁸.

[...] Habló con su madre, le declaró que quería ser modisto, aprender diseño de estilos, corte de ropa femenina y alta costura. [...] La madre le propuso darle los ahorros, pero el padre se enojó mucho, dijo que ya lo habían educado como si fuera una mujer y ahora le iban a facilitar un oficio de maricón⁹.

La situación de Adolfo es la de muchas personas LGBT, quienes incluso nunca llegan a «salir del clóset» frente a su familia por temor al rechazo por parte de seres tan queridos, así que optan por esconder su orientación sexual y, como si eso no fuera suficiente, condicionan sus futuros

profesionales por miedo al qué dirán por parte de la sociedad.

En la segunda parte del capítulo tres de la novela *Mariposas negras para un asesino*, Jorge Méndez Limbrick, relata con un lenguaje entre lo elegante y familiar una carta/correo electrónico que Jackie le envía a su amiga Guillermina, donde le cuenta una experiencia íntima y a la vez cotidiana cuando existe atracción, amor y deseo entre dos personas:

[...] Nos besamos, fue hermoso, delicado, tierno¹⁰.

[...] Me imaginé que íbamos a rodar por la alfombra como en esas películas baratas de Hollywood, o nos arrancaríamos la ropa como en una escena supererótica de “Bajos instintos”. Fue todo lo contrario, mi amiga fue imponiendo pautas a nuestro juego en una complicidad tácita¹¹.

[...] Existen muchas maneras de hacer el amor. La mayoría de las personas no lo podrían entender jamás. Creen que hacer el amor es la simple penetración. ¡Jamás! Esto es la gente vulgar. La gente que conoce el “ars amandi” sabe que son muchas las formas de lo erótico¹².

No solo existen muchas maneras de hacer el amor, también hay muchos tipos de amor, pero en la cultura patriarcal y todavía machista del costarricense, se podrán topar en la calle gente que dice que la unión solo «debe y está bien» entre un hombre y una mujer. ¿Por qué? ¿Qué tiene de erróneo

8 Obando, A. (2008: 12). Autora original Carmen Naranjo.

9 Obando, A. (2008: 12). Ídem.

10 Obando, A. (2008: 95,96). Autor original Jorge Méndez Limbrick.

11 Obando, A. (2008: 95,96). Ídem.

12 Obando, A. (2008: 95,96). Ídem.

que dos personas sin importar su sexo se amen? Ser gays, lesbianas, bisexuales o transgénero solo les debería importar a la persona con la que se comparte la cama y no al mundo entero; con sus sentimientos y afectividad no dañan a nadie y, no obstante, muchos se ofenden y oponen a estas uniones. Parece ser tanta la ofensa que inclusive el único matrimonio de lesbianas en Costa Rica, que fue posible gracias a un error del Registro Civil al tener a una de ellas registrada como hombre, se podría enfrentar a la cárcel, sanciones y anulación de su unión¹³, porque en Costa Rica la única unión civil válida hasta la fecha es la efectuada entre un hombre y una mujer.

«Guardar las apariencias» es otro punto importante. Muchas personas LGBT a veces no saben bien cómo enfrentar la realidad de lo que son y por temor se resguardan en relaciones heterosexuales que quizás les espanten la soledad, pero nunca les llenarán el vacío que la falta de aceptación les provoca. Como ejemplo de esto se puede ver en el cuento «Bienvenido a tu nueva vida» de Uriel Quesada, relato que en su momento de publicación en el periódico *La Nación*, causó gran polémica por el lenguaje explícito y erótico con el que representó una situación tan común como lo es un viaje en tren y el sinfín de rostros e historias que se pueden ver pasar por un andén y sus vagones.

[...] Procuero concentrar mi atención en el paisaje. Suspiro y cierro los ojos, intento ver al joven de la flor. Pero en medio de mi ensoñación siento que algo roza mi pierna. No es una sensación desconocida. Sé además que me gusta y que en ocasiones

13 Murillo, A. (2015). Periódico digital español *El País*.

como esa me quedo quieto, relajado, en espera a que la caricia avance. Entrebros los ojos y la pareja sigue besándose, pero el pie del chico, libre del cuartelito del zapato busca meterse bajo mi pantalón¹⁴.

[...] De repente él sale, se vuelve hacia la chica y le dice alguna cosa. No para de sonreírle. Cierra la puerta y quedamos los dos en el pasillo. Camina hacia mí pero parece que no me ve. Me hago a un lado para dejarlo pasar. Entonces su mano enorme y bella, con el anillo reluciente, se posa sobre mi estómago mientras él sigue avanzando. Hace una levisima presión, pero es suficiente para aclarar el mensaje. Me dejo ir. Unos pasos más allá, la portezuela del baño nos invita¹⁵.

Entramos a ese mundillo vertical, reducido, destinado al trámite rápido. Tenemos muy poco espacio, pero de todas formas nuestros cuerpos no desean guardar ninguna distancia. El primer beso sabe a perfume de mujer y desesperación. Los siguientes tienen sabor a macho en celo¹⁶.

En los fragmentos anteriores, se ve a una pareja demostrándose afecto y en frente de ellos va sentado otro muchacho. La sonrisa cómplice de la chica se puede inferir como conocedora de la situación de su pareja, no solo eso, lo acepta y prácticamente anima a que su hombre prosiga con lo que quiere. ¿Es acaso una máscara protectora de su pareja para resguardar las apariencias? Puede ser, aunque eso no esté explícitamente escrito en las líneas que muestra Quesada con este relato y aun así

14 Obando, A. (2008: 175,176). Autor original Uriel Quesada.

15 Obando, A. (2008: 175,176). Ídem.

16 Obando, A. (2008: 175,176). Ídem.

es un buen retrato de varios que talvez han recurrido a un buen o buena amiga, capaz de comprender el pavor que les provoca ser etiquetados como «no normales» por un gusto que difiere del tradicional.

Son diversos y amplios los ejemplos de ficción literaria que muestran situaciones que viven las personas LGBT; enseñan que son como todo el resto de seres humanos, que escogen una carrera, escriben un *e-mail* a una amiga o viajan en tren; sus intimididades tienen la única variante de compartir cuerpo, deseo, afecto y amor con un individuo del mismo sexo.

Al cierre de este trabajo, persiste la interrogante, ¿por qué la sociedad (costarricense en este caso) sigue viendo con ojos de censura a estas personas? Quizás, todavía, falten más años o décadas para llegar a una completa aceptación de la diversidad de los seres humanos. Diversidad en sus colores, culturas, tradiciones, religiones y orientaciones sexuales, pero humanos todos y cada uno de ellos. No obstante, para llegar a la aceptación hay que hablar, conversar de esto desde temprana edad, en la casa, escuela y colegio; dejar de verlo como tabú, hacer conocer obras literarias cuya temática logre desvendar los ojos llenos de tradición discriminatoria y muestren como parte de la cotidianeidad vidas libres de temor a la aceptación de su orientación sexual.

Bibliografía

- Arango de Montis, I. (2008). *Sexualidad humana*. México: Editorial Manual Moderno. Recuperado de: https://books.google.es/books?id=S-r6CAAAQBAJ&pg=PT185&dq=orientaci%C3%B3n+sexual&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjQmqi4wJrQAAhWEQS-YKHT_QDLo4ChDoAQgqMAQ#v=onepage&q=orientaci%C3%B3n%20sexual&f=false
- Maroto, A. (2006). *Homosexualidad y Trabajo social: herramientas para la reflexión e intervención profesional*. Madrid: Consejo General de Colegios Oficiales de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales. España. Recuperado de: https://books.google.es/books?id=5w54o3J3liMC&pg=PA301&dq=orientaci%C3%B3n+sexual&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjauvPusp_QAhUmrVQKHTpnCnkQ6AEIQDAI#v=onepage&q=orientaci%C3%B3n%20sexual&f=false
- Murillo, A. (2015). *Un 'error' permite el primer matrimonio gay en Centroamérica. El País. Internacional*. España. Recuperado de: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/05/actualidad/1446679918_194388.html
- Obando, A. (2008). *La gruta y el arcoíris: Antología de narrativa gay/lésbica costarricense*. San José: Editorial Costa Rica.

Serrano, J. F. (2006). *Otros cuerpos, Otras sexualidades*. Bogotá: Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de: https://books.google.co.cr/books?id=GJspj3F5Pi4C&pg=PA162&dq=lgbt+definici%C3%B3n&hl=es-419&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=lgbt%20definici%C3%B3n&f=false

Ulloa, D. (2016). *En el país de Nunca Jamás: oda a los bares gays*. Especial de Revista Dominical. *La Nación*. Costa Rica. Recuperado de: http://www.nacion.com/ocio/revista-dominical/pais-Jamas_0_1569243118.html

Breve historia de la palabra

Fernán Odio Fonseca
Facultad de Comunicación
Universidad de Navarra

.....

La teoría de la Comunicación sigue vigente con una incógnita dentro de su propio conocimiento. Es compleja la cantidad de teorías que hasta el momento proliferan, abordando el *cómo* y el *qué* del fenómeno comunicativo. Seguimos teniendo ese dulce sentido científico que nos da la certeza del uso de una herramienta humana. Pero hay más que sólo hechos físicos: la comunicación humana (*logos*) en sí misma es una acción que aporta una cualidad en el ser del que la utiliza. Esta facultad, más que instrumento, también es integral a nuestra naturaleza; es decir, nos perfecciona, gracias a otros seres. Esto conlleva a la necesidad de la socialización con semejantes, y de manera posterior, a la política. La palabra (*logos*), y no el ruido, es la capacidad de dar un orden lógico a la existencia, de entenderla y descifrarla. Sólo la brújula de la libertad humana podrá delimitar la certeza de la falsedad.

Dice el filósofo Alfredo Cruz Prados que la *polis* griega fue una forma de perfeccionar nuestra naturaleza como seres sociales: esto quiere decir, seres con necesidades cognitivas físicas, espirituales y políticas. Lo social, por obligación, requiere de la

palabra humana. La historia de la humanidad está llena de diferentes concepciones del mundo: ¿Qué es el hombre?, ¿Qué es el alma?, ¿Qué es la moral? No hay duda de que nuestra comunicación no se limite a la espontaneidad instintiva, ya que no seríamos capaces de intentar responder a estas preguntas. Bajo esta premisa: ¿Cuál es la mejor forma de comunicación? La que nos incline hacia la perfección como seres sociales por naturaleza. Esto no quiere decir que todo lo que se diga en la sociedad perfeccione. La perfección está relacionada con el enriquecimiento colectivo. La palabra no es ruido. No es azar. Es razón y lógica que esclarece. La palabra es perfecta por naturaleza; lo que es imperfecto es el uso que se le da a ella.

Juan José García-Noblejas, profesional en el ámbito de comunicación pública y audiovisual, afirma que es de suicidas suponer que los asuntos más importantes en la actual revolución digital son asuntos de índole tecnológica o económica. Esto subraya el paradigma comunicativo actual, donde, en algunos casos, la palabra parece estar exenta de propósitos integradores y solidarios. Esto no quiere decir que el comunicador es equivalente a una especie de

puritano mediático. Pero no sería dañino el hecho de diseccionar los conceptos actuales de “palabra” y “persuasión” tecnológica. No es exagerado suponer una posible dictadura mediática, un relativismo que acampana en cada una de las concepciones de lo espiritual, físico y político. La

“hipertrofia informática” podría sobrepasar a la razón de la palabra (*logos*), lo cual plantea un serio problema de cara a la mentalidad del futuro. ¿Cómo podemos volver a la razón natural de la palabra? Esto es cometido de todos aquellos que la dominen.

Impresiones de intimidad y de goce: ensayando con Carmen Naranjo

Virginia Borloz Soto
Escuela de Lenguas Modernas
Universidad de Costa Rica

.....

Cuando escribo sobre algo o sobre alguien que me es particularmente grato, aquello que me interpreta y me conmueve, que despierta en mí la más variada y armoniosa evocación de sensaciones, busco inevitablemente a la manera de Proust “el tiempo perdido” y también a su manera, me reencuentro con el tiempo pasado en un presente que me permite expresar con alegría y asombro mis impresiones de intimidad y de goce. Así se denominan, entonces, diversos escritos que he realizado sobre temáticas y personajes diferentes.

Escribir, comentar o conversar sobre Carmen Naranjo, es y será siempre un acto que conduce a la reflexión y al disfrute.

Hablar de su producción literaria, es hablar de un viaje extraordinario al mundo de la palabra sabiamente utilizada, de la más bella expresión de la metáfora, de la significación plenamente lograda.

Cuando hablamos de sus ensayos, surge súbitamente un conocido título: *Cinco temas en busca de un pensador*. Y qué bien que así sea. Mucha gente ha leído

o ha escuchado hablar de este ensayo. Y es que como ha sido comentado en repetidas ocasiones, cómo no identificarse en tanto que ticos con frases tan nuestras como: Ahí vamos, Qué le vamos a hacer, A mí que me importa, De por sí, Idiay, frases que, además de identificarnos con ellas, deberíamos escudriñar, adentrarnos en las profundidades de su verdadera significación y de las implicaciones que tienen en nuestra cotidianidad, donde su uso demasiado común ha anulado todo cuestionamiento y difícilmente nos detenemos a pensar en lo que significan en la conformación de nuestra idiosincrasia. El conformismo y la pasividad con que nos han calificado, continúan ahí. El llamado a la reflexión, al análisis y a la acción que hace la escritora en 1977, también sigue vigente, lo mismo que su invitación a pensar en la urgencia de acabar con palabras vacías de contenido, a exigir coherencia entre la palabra y la acción y a llenar la palabra de contenido que devuelve al ser costarricense, la confianza necesaria para continuar el camino que lo aleje de la mediocridad. De esa mediocridad que nos impele a llamar a los amigos “maes”,

a responder indistintamente que estamos “pura vida” y a continuar creyendo que “vivimos en el país más feliz del mundo”.

Cabe mencionar que un año antes de la publicación de este texto, había aparecido la primera edición de lo que fue considerado su primer ensayo: *Por Israel y por las páginas de la Biblia*, algunos de cuyos artículos habían aparecido en la prensa nacional y que fue también valorado por la crítica como una verdadera rendición de cuentas de la época en que fungió como Embajadora nuestra en Israel. Consta de cinco apartados titulados: Costumbres y tradiciones; Lugares y su Historia; Reliquias Cristianas; y Por las páginas de la Biblia, por medio de los cuales podemos realizar un recorrido imaginario por paisajes, colores, ritos y costumbres cuyo referente histórico y geográfico se convierte en vivencias compartidas gracias a explicaciones detalladas, observaciones pertinentes; comentarios, anécdotas y reflexiones sensibles e inteligentes. Hoy, cuarenta años después, ante el panorama mundial, ante el inagotable conflicto Oriente-Occidente, ante la imagen cotidiana que nos alcanza inexorablemente sobre lo que continúan viviendo muchos países, ensayamos una vez más con Carmen Naranjo las preguntas que se planteó en 1976: ¿Cuándo la paz? ¿Cuándo el hombre será como el venado, como el pájaro, que cruzan las fronteras y descubren en la altura o en el llano la simpleza de que hay un lugar bajo el sol, libre y tranquilo?

Pero, debo decir que en esta ocasión me he sentido especialmente motivada a ensayar con Carmen y -con ustedes por supuesto- una especie de diálogo de lo que la

escritora piensa y sobre lo que escribe en relación con: *Las relaciones públicas y las instituciones de seguridad social* (1977), *Cultura: la acción cultural en Latinoamérica* (1978) y *Mujer y Cultura* (1989), sus otros tres ensayos, quizás menos conocidos y que me interesa personalmente destacar por la coyuntura actual que vivimos en el país y en el mundo.

En estos tres ensayos encontramos grandes similitudes y la vigencia innegable de su pensamiento respecto a situaciones que parecieran perpetuarse. ¿Cómo no reencontrarnos con Carmen Naranjo cuando denuncia desde hace cuatro décadas y a lo largo de toda su vida que los que se sientan a las mesas de negociación, ya sea para el arreglo de las deudas externas, para los tratados bilaterales, regionales o globales, o sea para privatizar o alterar bienes y servicios que representan un buen negocio para los que manejan el poderío económico, nunca representan los intereses populares.

Carmen Naranjo formó parte activa de la clase dominante pero no se plegó a sus intereses por encima del interés común. Por eso regresa reiterativamente en estos tres ensayos a su propuesta humanista. Invita a actuar generosamente y predica con el ejemplo, promueve un servicio público comprometido con el ser humano, una actitud mental despierta y atenta ante los problemas de los demás, para poder así vencer la inercia burocrática y su consecuente ineficiencia. Insiste en la necesidad de cambios, de transformaciones y organiza las farmacias del Seguro Social entre muchas otras acciones importantes como funcionaria de la Caja Costarricense del Seguro Social, tan maltratada, vilipendiada

y saqueada en la actualidad. Propone, por otra parte, una radio y una televisión del Estado para una mayor y mejor educación para todos. Su propuesta y la consecuente falta de apoyo a la palabra empeñada del presidente del momento, motiva su renuncia irrevocable al Ministerio de Cultura. ¡Cuánto bien obtendríamos hoy de una iniciativa tal, capaz de hacer frente a medios de comunicación masiva indiferentes a la educación del pueblo y a los que interesa más lucrar con la info/desinformación!

En estos ensayos, Carmen deja firmemente fundamentado su pensamiento respecto a lo que considera el verdadero compromiso que debe motivar a quien sirve a su país, de lo que concibe como cultura, tomando como punto de partida su condición de integrante de una sociedad pobre, de funcionaria pública y de ser pensante. Reflexiona en torno a las posibilidades humanas de desarrollar la cultura de manera acorde con la realidad de cada continente, de cada región y de cada país en particular. Pone especial énfasis en el respeto a las diferencias y en el aprovechamiento de todo aquello que es común al ser humano: la búsqueda incesante del bienestar físico como Ministra de Cultura: ya no pedían solamente bolas de fútbol en las comunidades, también pedían bibliotecas.

También en estos ensayos, hace énfasis en la importancia de la vinculación del pueblo con su vida cultural, con el reconocimiento y la valoración constante de su mente creadora y descalifica de manera enérgica el mejoramiento social y económico divorciado de un mejoramiento cultural que no produce otra cosa que un creciente distanciamiento entre los diferentes estratos

que conforman la sociedad: brechas cada vez mayores entre minorías favorecidas y mayorías marginadas, tan palpables en nuestros días. Destaca, por otra parte, la importancia cultural de nuestro mestizaje: fruto de pigmentaciones, mezcla de culturas, de nuevas sustancias, de nuevos colores. El mestizaje -nos dice- es el porvenir porque está hecho con base en entendimientos y en armonías, es la liberación del prejuicio y el imperio de la paz.

Los *ticos* no somos xenófobos, proclamamos, solamente hacemos chistes de mal gusto sobre los *nicas* por divertirnos un rato y para hacer alarde de nuestro sentido del humor. Nuestros hombres no son *machistas*; si los comparamos con el resto de los centroamericanos, son modelo de respeto y consideración por la mujer. Costa Rica *es el país más feliz del mundo* y aquí todo es *pura vida*. Pero vivimos en un mundo de mitos. Respondemos al impulso vital de la masificación y reproducimos incesantemente la ideología dominante. Carmen Naranjo, en cambio, se muestra contestataria, transgresora. Saltó barreras, rompió mitos.

¿Cuánto de sus ideas, de sus luchas, de sus sueños y de sus desvelos, nos estarán haciendo falta para sobrevivir hoy en un mundo cada vez más materialista, individualista e inmerso en un consumismo devorador? Ella nos trazó caminos, transitó por ellos, nos dejó sus huellas, marcó nuestras vidas como Simone de Beauvoir marcó la vida de las francesas. Carmen se mostró contestataria desde sus primeros escritos, aun cuando en el tiempo que le tocó vivir, ser contestataria, transgresora y hasta irreverente para muchos,

significaba tan solo los primeros pasos del desenmascaramiento de una sociedad mojigata y fiel exponente de la doble moral que caracteriza el poder falocentrista y patrilineal. Nunca tuvo miedo de develar la realidad y expresarla tal y como ella la veía y la vivía. Quizás uno de sus ensayos en el que mejor expresa esa actitud vigilante ante la máquina devoradora de mujeres que es el poder patriarcal, es *Mujer y Cultura*.

En él, repasa las diferentes facetas de la mujer a través de la historia. Desmitifica desde la palabra y los hechos, creencias, costumbres, limitaciones y actitudes que obedecen tan solo a las circunstancias históricas y a la conveniencia de la otra mitad que conforma la humanidad, nutrida básicamente de religión, de desconocimiento y de interés personal. Es por eso que para adentrarnos en el medio cultural en que está envuelta la mujer, es necesario desentrañar los mitos creados por personajes históricos, religiosos o literarios que han venido a representar patrones culturales y que son básicamente contruidos por el hombre y por la sociedad en que han vivido.

Asistimos así en la primera parte, a la caída de mitos ancestrales como *el mito de Eva*, que califica de *relato de la esclavitud como castigo divino* pero deduce la mejor lección del mito en la continuidad de Eva con Adán, a pesar del pecado de Eva, *esa unidad que viene de un ayer esplendoroso, va hacia un mañana incierto y se sostiene en un presente duro*.

Continuamos nuestro descenso con la destrucción *del mito de Penélope*, el de la

esposa que espera indefinidamente tejendo y destejiendo el velo de la negación al conocimiento, a la experiencia humana, el velo de la fidelidad conyugal mientras el esposo viaja por el mundo, tiene maravillosas experiencias, pasa por increíbles aventuras, aprende, vive al aire libre y disfruta de espacios sin límites como el mar. Ella, en cambio, se mueve en los límites de sus aposentos con la ventana como única puerta al mundo. *Sin acceso al conocimiento y a la experimentación, es fácil analizar el papel de la mujer en la sociedad, tanto ayer como hoy*.

Sin lugar a dudas, uno de los mitos más expandidos y que mayor huella ha dejado en las sociedades de todos los tiempos, es *el mito de la virginidad*, sello de garantía confundido con toda clase de creencias religiosas y establecido en actitudes culturales, es una especie de garantía a priori de primera pertenencia, de relación de compra-venta para el que Carmen reserva la irrefutable sentencia de *cruel, absurdo, antinatural y poco real en términos de vida y de relación humana*.

La idealización de la mujer o el mito de Beatriz y Dulcinea pasa por el detector de mentiras de la escritora y se desvanece ante la mujer real y humana con menos tono de belleza, con intensidad relativa de nobleza, con inteligencia en armonía con la realidad y en concordancia con su misma condición humana, por su realismo. *La mujer de hoy se defiende contra el mito del idealismo, pues se sitúa con acierto en el plano real de la dimensión humana*.



Andrea Cambroner
Dibujo con los pies
Acrílico sobre papel
35X50cm
2017

TEXTOS RECUPERADOS



Apuntes para una reflexión: nuevas tendencias de la literatura para niños y jóvenes

María Pérez Yglesias

Escuela de Ciencias de la Comunicación Colectiva
Universidad de Costa Rica



1. Introducción

1.1. Los espacios y los límites

El título (el nombre) de un artículo, de un discurso, de una película, de una pintura... es siempre, de alguna manera, la marca de un espacio y un límite. Informa, sugiere, invoca, persuade sobre su consumo, condiciona una lectura (escucha, visión...) pero, sobre todo, crea en el receptor –también participante– unas expectativas marcadas por su propio saber sobre la temática, su perspectiva filosófica, su posición ideológico-social.

¿Cuáles son los espacios y los límites que marca, entonces, el nombre de la conversación de hoy?

Los límites son la “novedad”, el carácter literario de las prácticas significantes que se deben referir y la edad de los lectores virtuales: niños y jóvenes.

El espacio resulta bastante abierto si se toma en cuenta la discusión en torno a las concepciones de literatura y si se percibe que las llamadas “nuevas tendencias” no pueden ser concebidas fuera del proceso histórico-social que las precede y sin el contexto de las otras prácticas significantes que dialogan con ellas, las cuestionan, justifican o niegan.

Las reflexiones de hoy son –contrario a las prácticas significantes de las que se habla– para adultos, para escritores de literatura, para educadores, para editores de textos, para críticos literarios, para encargados de instituciones culturales... todos –supuestamente– con un interés común: la literatura para niños y adolescentes.

Y en este proceso de producción –que en este momento (ahora) entra en la cadena comunicativa– quien asume el trabajo se pregunta: ¿cuál es el “horizonte de espera” de ustedes, y cómo, de cierta forma y tal vez sin concretarlo en la conciencia, ustedes condicionan este discurso?

1.2. Una vieja problemática en un nuevo discurso

Pensar sobre las “nuevas” tendencias lleva, irremediablemente, a reflexionar sobre viejos y controversiales problemas:

- ¿qué es literatura?,
- ¿existe o no una especificidad para la literatura dirigida a niños?,
- ¿se dan diferencias significativas con la literatura para jóvenes?,
- ¿los nombres “literatura para niños” y “literatura infantil” significan diferencias de orden epistemológico e ideológico?,
- ¿la controversia entre las distintas maneras de enfocar la etapa infantil y adolescente condiciona las prácticas literarias destinadas a ellas?
- ¿la problemática actual, cotidiana y trascendente, con sus adelantos y sus grandes errores, con sus actos solidarios, sus miedos, sus locuras y negatividades son temática para la infancia?,
- ¿la literatura para niños debe ser, por el contrario, el espacio del juego, de la fantasía y la magia, de las brujas y los duendes, de los sueños y la imaginación, del “había una vez, en un lugar muy lejano y exótico”?
- ¿la literatura para los infantes y los muchachos puede abstraerse realmente de la memoria histórica, de las condiciones reales e imaginarias de existencia de los hombres comunes, de las informaciones políticas y económicas, de las discusiones ideológicas, de la realidad de las instituciones en que participa cotidianamente?

El desafío que ahora se presenta abarca, al menos, dos reflexiones fundamentales:

- la primera, de orden más teórico, que se aproxima a la concepción de la literatura para niños y jóvenes;
- la segunda se refiere, específicamente, a las llamadas “nuevas tendencias”.

2. Hacia una concepción de la literatura

Las discusiones planteadas por la filosofía, la ideología, la axiología y las distintas ciencias sociales le atañen a la literatura. Los planteamientos de los sicólogos, los maestros, los críticos literarios, los historiadores, los semióticos y los escritores mismos condicionan el trabajo con la lengua, el trabajo con los textos del pasado y el presente, para construir un nuevo texto literario (estético), no importa el lector virtual (más o menos específico) a quien se dirija.

Enfrentar teórica y críticamente la literatura –como práctica social– exige una actitud:

- transdisciplinaria (interdisciplinaria),
- translingüística (la conciencia de que está hecha por medio de la lengua pero que es irreductible a sus categorías),
- transimbólica (un punto de partida que no considera el sentido preexistente, ni la verdad objetiva) y
- transcomunicativa (donde se atraviese el escenario de lo representativo, lo comunicativo, lo intercambiable para introducirse en el de la producción, el trabajo, el proceso).

Si se parte de esta posición, resulta fundamental hacer algunas observaciones generales sobre la literatura:

- es una práctica (trabajo) significativa (produce sentido) específica (carácter estético, de acuerdo con un espacio, un tiempo, un grupo social, una memoria histórica);
- su búsqueda no es ontológica (los problemas del ser y la existencia), ni ética (la verdad y la falsedad) aunque plantee problemáticas existenciales y de orden moral;
- trabaja con la lengua (y sus reglas de combinación) pero la transforma y subvierte en la palabra (el habla);
- aunque en la cadena de comunicación se presente como un producto, listo para el consumo (libro, revista, periódico, afiche...) es siempre una productividad, un diálogo abierto, un hacerse continuo e infinito, unas posibilidades combinatorias múltiples y complejas;
- como texto (y el literario no es la excepción y el literario para niños tampoco) es una intertextualidad: un diálogo de textos múltiples anteriores y sincrónicos que lo componen y una relación continua con el contexto o texto general de la historia y de la cultura.

Ese texto general de la historia y de la cultura forma parte del particular –en este caso la práctica significativa literaria– y este texto específico, en relaciones plurales (en volumen, no en la línea causa-efecto) con otras prácticas sociales (significantes y materiales) configuran ese texto general:

- como productividad y como intertextualidad todo texto es social, es

histórico, es cultural y, por tanto, de alguna manera es colectivo.

- Si se trabaja en la cadena de la comunicación:
- El escritor trabaja con la lengua y con discursos múltiples. Lee, redistribuye, combina, privilegia, omite, juega, escribe...
- Y el lector –en este caso marcado por la edad– es un perceptor y a la vez un escritor de su propia versión de lo leído. Se inserta en el texto como parte de la historia y la cultura a la que pertenece y participa directamente en el proceso de esa productividad siempre abierta. Él también privilegia, sugiere, juega, rompe o consolida la significación.

Así, aun dentro del esquema comunicativo (productor-texto-perceptor), esta noción de literatura privilegia la productividad, el proceso, sobre la circulación.

La literatura –como todas las prácticas sociales, prácticas significantes– forma parte de la semiosis social que se construye como una programación y reproducción social y, a la vez, como un lugar de producción y transformación del sentido, como un espacio donde se debaten las ideologías y se afirman y discuten los modos de producción.

La concepción de literatura como una práctica significativa particular –donde la dirigida a los niños y jóvenes solo representa otra particularidad– abre y orienta las respuestas a los problemas apuntados en las preguntas anteriores.

3. Nuevas “tendencias” de la literatura para niños y jóvenes

Las posibilidades de discusión son tan amplias que obligan de nuevo a una escogencia, casi a una enumeración que depende no sólo de la pertinencia o importancia, sino de los intereses personales e incluso, de las expectativas que ustedes tengan sobre la problemática.

¿Qué se entiende por “tendencias” y dónde –a partir de cuándo– se ubica la “novedad”?

La noción de “tendencia” es bastante amplia y ambigua, remite a posibilidades múltiples y permite asumirla desde diferentes puntos de vista:

- puede significar “movimiento literario”, “género”, “estilo”, “temática”, “perspectiva ideológica”;
- puede ubicarse en relación con los cambios más evidentes de la sociedad y la cultura dominantes en el país;
- puede referirse a los aportes que distintas disciplinas y técnicas le dan a la literatura infantil;
- puede pensarse en relación con el escritor, con el proceso de legitimación, con las instancias o instituciones de apoyo, con las posibilidades de divulgación...

La ubicación temporal también resulta abierta y depende simplemente de una decisión arbitraria (pensar el último quinquenio o el último cuarto de siglo...) o de lo que interese discutir como “tendencia” y las marcas de transformación que se ubiquen en los textos mismos (literatura para niños y jóvenes) o en el contexto (local, costarricense o internacional...).

Las observaciones anteriores explican y condicionan que esta parte del trabajo (la de las “nuevas tendencias”) se convierta en una serie de breves planteamientos que abran el espacio de la discusión reflexiva y provoquen la necesidad de “nuevas” investigaciones en cada una de las áreas. Más que un desarrollo, se trata de un “mosaico” de ideas fragmentario, sugerente, incompleto.

3.1. En torno al proceso de producción

- En una primera etapa de la literatura infantil en Costa Rica, existe una clara predominancia de autores que tienen el oficio de “maestros” y los textos de carácter didáctico literario ocupan un espacio importante. Luego, el espectro de oficios de los escritores de literatura para niños se amplía: piénsese, por ejemplo, en Rodolfo Dada, Fernando Durán, Mabel Morvillo, Alfonso Chase... La contribución de los educadores, sin embargo, sigue siendo muy significativa: Floria Jiménez, Delfina Collado, para solo citar unos nombres.
- La investigación de la realidad circundante, del pasado, se convierte en una preocupación de los escritores y esto los lleva, algunas veces, a una relación interdisciplinaria. Los aportes de lingüistas y antropólogos para quienes trabajan el pasado indígena (por ejemplo, Floria Jiménez o Alfonso Chase) son fundamentales; los de los biólogos u otros especialistas en medio ambiente les sirven de base a algunos textos que privilegian el problema ecológico (algunos de los publicados en la Serie Mapachín de la Universidad Estatal

a Distancia); los de los historiadores dan la base para recrear personajes o acciones del pasado.

3.2. En torno a los textos propiamente dichos

En la literatura, ese sentido haciéndose en el diálogo y confrontación de sentidos múltiples, en la negación y la afirmación, en las huellas históricas y en la proyección de futuro no se construye solamente como un significado explícito, en una temática particular. Se construye en el material significativo mismo (en este caso la lengua articulada), en la lógica de las relaciones, en la combinación de códigos, en la distribución del espacio.

3.2.1. Las temáticas

Por “nuevas tendencias” de la literatura para niños y jóvenes se entiende, muchas veces, las “nuevas temáticas” o las “nuevas problemáticas” sobre las que se escribe.

Las temáticas pueden variar infinitamente sin que la lógica que las sostiene (programaciones sociales) se modifique estructuralmente y toque el modo de producción (material o significativo). Sin embargo, un cambio temático, de focos de interés también resulta significativo y puede llevar a percibir una transformación en otros niveles.

Antes de referimos brevemente a algunos de los temas privilegiados por los escritores costarricenses (calificados como escritores para niños y jóvenes) en la última década, es importante recordar que:

- la literatura actual forma parte de un proceso histórico que no se

puede desconocer, por eso, más que un cambio de temática o de tipos de personajes, lo que se percibe es una modificación en la perspectiva;

- la literatura como práctica social, histórica, cultural no escapa –ni siquiera cuando se trata de literaturas no realistas– del contexto en que se produce y con el que dialoga. Las preocupaciones actuales en otras áreas marcan, en muchas ocasiones, las tendencias temáticas;
- cuando se hace referencia a unas preferencias temáticas hay que tomar en cuenta que, a menudo, se perciben mezcladas en un solo texto.

En la actualidad se perciben como tendencias temáticas predominantes:

- la valoración de lo propio frente a lo ajeno, lo conocido frente a lo exótico siguiendo la línea más tradicional de la literatura costarricense.

La primera literatura de la que se habla en el país como propia o accesible a niños y jóvenes es la que parte de la tradición popular. Carmen Lyra recoge los famosos *Cuentos de mi tía Panchita* en la Meseta Central (centro de la cultura hegemónica costarricense) y María Leal de Noguera trabaja los *Cuentos Viejos*, de Guanacaste. Y la que se refiere a lo nacional con un sentido básicamente personal: el amor a las cosas cotidianas, a la herencia del pasado, a los recuerdos de infancia, a la naturaleza percibida; Carlos Luis Sáenz representa muy bien esta nostalgia y cercanía. Delfina Collado, Mabel Morvillo, Manuel Aguilar... marcan en el presente esa tendencia.

En la actualidad los escritores costarricenses siguen refiriéndose a tópicos semejantes pero algunos varían el enfoque. La cultura de la Meseta Central se continúa valorizando pero se abre un espacio fundamental a las culturas de minorías y sus respectivas visiones de mundo

El negro, pero sobre todo el indio, dejan sus huellas como personajes –individuales o colectivos– en la literatura costarricense: *El delfín de Corubicí* de Anastasio Alfaro, *Yorusti* de Carlos Luis Sáenz, el negrito *Cocorí* de Gutiérrez Mangel. La mayor parte de las veces se trata de un “color de la piel” más que de un sentido de pertenencia, de una perspectiva cultural que condiciona una manera de ser y de vivir en relación con otras.

Una nueva tendencia en la literatura actual, ya iniciada claramente por Adela Ferreto en *La creación de la tierra y otras historias del buen Sibú y de los Bribrís*, es continuada por Alfonso Chase, Floria Jiménez Rodolfo Dada y Quince Duncan. Se trata para ellos de trabajar –directa o indirectamente– sobre la tradición oral que se trasmite de generación en generación: la de los bribrís o cabécares –recogida originalmente por antropólogos y lingüistas– en un caso, y el de la tradición de los negros limonenses, en otro.

- La naturaleza y los adelantos técnico-científicos: Un segundo ejemplo que resulta evidente es el del canto a la naturaleza: aún muchos de los escritores de hoy hablan de la flora y la fauna del país, de las bellezas naturales, se sitúan en lo rural y siembran los campos.

Sin embargo, en este momento, lo que se privilegia es el problema ecológico: la protección necesaria ante una destrucción inminente. Adela Ferreto con textos como *El mundo de las palabras y otros cuentos* se percibe también como pionera en este campo.

La Universidad Estatal a Distancia y su editorial (EUNED) han dado un aporte significativo mediante sus concursos y publicaciones. La serie Mapachín –dedicada sobre todo a los adultos del mañana– está dedicada a esta problemática.

Un tercer ejemplo es el de la introducción de lo moderno, de las “nuevas tendencias”, “los avances científicos”, “la sociedad de desecho y de consumo”. Como muestra se podrían señalar algunos textos de Floria Pinto. Pero, en general, el mundo de la naturaleza sigue conservando su hegemonía sobre los avances de la civilización. Adela Ferreto abre una brecha importante en este campo.

- La introducción de la variable política. Otra temática que se perfila es la político-social casi ausente en la tradición de la literatura para niños y jóvenes. *Los ocho pericos* de Rodolfo Dada sirve de ejemplo. *El huevo del ave Rock* y otros cuentos de Adela Ferreto tocan el tema político. En este caso, el ave Rock es el avión que deja caer su huevo asesino, la bomba, sobre un atolón madrepórico del Pacífico. Los adelantos científicos usados sin valores humanistas y el problema ecológico son centrales en el cuento.

En términos generales, cuando se habla de la realidad inmediata, lo sociocultural supera lo económico-político.

Como síntesis podría decirse que, a pesar de los nuevos intereses (las culturas minoritarias, lo ecológico, las nuevas tecnologías, lo político...), las viejas líneas temáticas siguen predominando. Lo propio, lo nuestro (en sentido personal y colectivo) se valora frente a lo extraño; lo cercano priva, sobre todo espacialmente, sobre lo alejado. El pasado sigue teniendo enorme relevancia, pero se modifica la perspectiva para enfrentarlo y la “actualidad” adquiere una relevancia pero se modifica la perspectiva para enfrentarlo y la “actualidad” adquiere una relevancia significativa. La naturaleza sigue considerándose un núcleo vital frente a los adelantos de la civilización.

3.2.2. Los recursos en la escritura

El aporte de otras prácticas significantes:

- la escritura se carga de una serie de recursos retóricos (técnicos) que provienen, sobre todo, de prácticas artísticas y comunicativas como el cine, la televisión, la pintura, la fotografía... Lo verbal, en algunos momentos, se vuelve imagen.
- los códigos se mezclan: la escritura verbal casi no se concibe sin la imagen que la acompaña, no ya simplemente como ilustración o apoyo, sino valorada como un trabajo en sí. Los nombres de los dibujantes aparecen en las portadas, el espacio dedicado a lo icónico aumenta, la calidad mejora notablemente.

Esta brecha también tiene historia: ¿Cómo no recordar los dibujos de Francisco Amighetti o Juan Manuel Sánchez? Hoy, los nombres de los artistas gráficos que trabajan en libros y revistas para niños y jóvenes se multiplican: Hugo Díaz, Cristina Fournier, Vicky Ramos, Georgina García, Félix Arburola...

- se introduce el estímulo a una participación más directa y concreta del niño. Hay tipos de literatura que de por sí empujan a la acción como es el teatro: una escritura hecha para ser representada, pero otras como la poesía o el cuento son menos evidentes.

Una práctica común –y a veces criticada– en la actualidad es la de dejar los dibujos en blanco y negro para colorear (*La voz del caracol* de Rodolfo Dada), incluir páginas en blanco (*Cuentos de dos cielos y un sol* de Mabel Morvillo) para dibujos o algunas líneas para que el niño escriba a su vez (*Pantalones cortos* de Lara Ríos).

- la inclusión de adivinanzas, chistes, refranes o dichos populares, juegos... provocan la repetición y la inclusión de ciertos elementos en el juego.

3.2.3. En torno al proceso de circulación

- Una tendencia clara en la actualidad es la relación, cada vez más estrecha, entre los medios de comunicación de masas y la literatura infantil. Esta colaboración se da de dos maneras:
- por una parte, se crean nuevos medios dedicados a los niños que incluyen la literatura infantil, hoy con un interés y perspectiva mucho más comercial:

el ejemplo de *Tambor* (del Consorcio de La Nación) es significativo. Este tipo de revistas es diferente de las viejas revistas para niños, ni con la nueva versión de *Triquitraque* publicada, hasta hace algún tiempo, por el Instituto de Literatura Infantil y Juvenil.

- por otra parte, la literatura infantil se transforma en otros materiales significativos. Baste citar las historietas que elabora Hugo Díaz sobre algunos *Cuentos de mi tía Panchita*, los dibujos animados hechos a partir de *Cocorí*, las posibilidades que abren el cine, las series noveladas de televisión, los títeres, o el teatro televisado.
- El esfuerzo en el orden institucional se revela en los concursos dedicados a la literatura para niños y jóvenes que, necesariamente, estimulan la producción: Concurso Carmen Lyra (Editorial Costa Rica), Concurso UNA Palabra, Concurso de Literatura Infantil sobre temas relacionados con el medio ambiente (UNED). Incluso los premios nacionales, desde hace varios años, se otorgan a algunas obras narrativas, dramáticas o poéticas dedicadas a los niños. El premio Nacional de Teatro ganado por Leda Cavallini y Lupe Pérez y su texto *Pinocho*, es un buen ejemplo.
- Existe un esfuerzo -¿tendencia?- a la organización con el Instituto de Literatura Infantil y Juvenil.
- Las editoriales impulsan la producción de literatura infantil no sólo a partir de concursos sino, además, incluyendo colecciones especializadas: Cumiche (EDUCA), Mapachín (EUNED).

La Editorial Costa Rica tradicionalmente brinda un apoyo significativo -tomando

en cuenta sus condiciones-, las editoriales de las tres universidades estatales abren un espacio (Universidad de Costa Rica, EUNED, EUNA), lo mismo que varias de las privadas: Porvenir, Nueva Década, Uruk.

4. ¿Una literatura marcada por la edad del lector?

La literatura para niños y jóvenes es literatura. Es también trabajo con el sentido, es productividad y es intertextualidad. Es un espacio programado y un espacio de transformación.

El problema más serio es el de los presupuestos, el de la “modelización”, el de las programaciones sociales -conscientes e inconscientes- a las que se ajusta -¿debe ajustarse?- el escritor, el crítico, el editor, el divulgador de los textos y, por supuesto, el lector mismo.

Programaciones de escritura, programaciones temáticas, programaciones de lectura, programaciones de intercambio que pocas veces toman realmente en cuenta las posibilidades de transformación.

La literatura en general -y para niños y jóvenes en particular- tiene un “deber ser” (determinados modelos y preceptivas que varían en el tiempo, el espacio, la clase social) y se le juzga según respete los ejes del programa o se aparte de ellos violentándolos.

- El problema estético (la belleza, el placer, el goce de los sentidos) se convierte, según este “debe ser”, en un problema ético (moral, lo bueno y lo malo, lo falso y lo verdadero, lo positivo y lo negativo).

- El juego con el significante se valora solo relativamente, porque el peso de lo didáctico parece seguir dominando lo lúdico. El niño puede jugar, sí, pero sobre todo debe aprender, adquirir conocimientos.
- La literatura “infantil” debe ser “formativa”. Aun los que defienden a las brujas y los duendes lo hacen en favor “del desarrollo equilibrado del niño”. La literatura como placer cede su lugar como “ingrediente de socialización”, como posibilidad para crecer y madurar.
- El lenguaje deber ser “apropiado” para la edad (¿limitado, decente, culto?) y las temáticas –de acuerdo con la orientación hacia lo realista o lo fantástico que se sostenga– deben responder a las expectativas que los adultos creen que tienen los niños o, mejor aún, a las que “deben tener”.

Este “debe ser o tener” de la literatura para niños y jóvenes limita las posibilidades del productor y condiciona la discusión sobre los textos particulares. La literatura puede ser –y tener– todos los rasgos que se le señalan como “ideales” dentro de una sociedad y en un tiempo determinados; el problema no son los espacios que se abren, sino las restricciones que limitan las posibilidades transformativas.

Los miedos a las acciones cotidianas negativas procuran evitarse y se privilegia –obsesivamente– un mundo donde no se trabaja, el mundo de la suerte y la casualidad, donde no existen la injusticia social, el crimen ni la violencia, las armas químicas biológicas y nucleares de los noticieros televisivos o la página de sucesos o internacional de los periódicos.

Pero los niños participan de ese inframundo en que viven; ellos cuentan e inventan chistes políticos, sexuales o racistas y los entienden porque conocen de política, porque saben de tabúes sexuales y perciben el racismo o sufren las consecuencias del poder.

Los niños valoran la colaboración y la solidaridad, son capaces de entender la magia de una sonrisa y un rictus de dolor. Aman y destruyen la naturaleza, son oprimidos y oprimen, viven el detalle y captan la trascendencia, tienen miedo y manejan la ironía. Como “los grandes”, quieren tomar el cielo con las manos y, a menudo, se caen de las escaleras de los sueños.

Construyen castillos, hablan con duendes, combaten gigantes y arrastran un automóvil de lata de sardinas, mientras cantan en inglés al ritmo de rock y repiten ensimismados frases, música, sonidos publicitarios que recuerdan marcas ansiadas.

Los estímulos del medio ambiente son múltiples, plurales, ambiguos, fragmentarios, disímiles... estimulan un sentido de pertenencia, de identidad y afirman la diferencia frente a otros.

Niños, jóvenes, adultos pertenecemos al pasado y fabulamos con él, vivimos e imaginamos el presente, soñamos y construimos el futuro. Y la literatura es ese espacio de productividad y transformación, de historia y de magia, de conservación y ruptura, por eso la literatura “para niños y jóvenes” es aquella que disfrutan los niños y los jóvenes, la que sienten y juegan, la que asumen, viven y transforman.

Lo imposible como práctica de clase: Darío-Martí

Mario Roberto Morales
University of Northern Iowa
Estados Unidos

La estructura de la imposibilidad

El paso del siglo XIX al XX sorprende a Centroamérica en una encrucijada que, como parte consubstancial de ese tránsito, habría de marcar el desarrollo de su peculiar modernidad. A excepción de Costa Rica –y con Guatemala como contrapartida de aquella y prototipo quizás del modelo– el área se desarrollaba según los cauces trazados por un largo pasado colonial que había originado una estructura de tenencia de la tierra derivada de las necesidades económicas españolas después de la Conquista, y que había determinado, entre otros factores, un tremendo arraigo de los conquistadores al territorio a partir de su conversión en terratenientes (encomenderos) según principios de señoría; esta medida se desarrollaría a lo largo de la Colonia hasta llegarse a consolidar una clase terrateniente semifeudal criolla que se apropia del poder político a partir de la independencia de España en 1821 y que –dada la incapacidad del régimen colonial en cuanto a dejar consolidadas ciertas bases para el desarrollo de una relativa autonomía económica del área (en tanto siempre

basó la realización del producto expoliado en el monopolio comercial metropolitano)– necesariamente recorre el históricamente señalado camino de prolongar las estructuras coloniales hasta la revolución liberal de 1871 operada en Guatemala. Todo esto en lo que se refiere al antecedente necesario. En cuanto al proceso que se inicia en 1871, este constituye el elemento clave de la encrucijada centroamericana del entresiglo puesto que, sobre la base de contradicciones coloniales en el desarrollo como la interdiscriminación indio-ladino y, en general, sobre la base de la contradicción terrateniente criollo-siervo colonial, en Guatemala se inicia un proceso de acumulación originaria de capital que vendrá a crear, en el plan de la apología, ciertas –llamémoslas así– expectativas de imposibilidad en la mentalidad colonizada y colonizante de la clase en el poder y en la de las capas por ella influenciadas. Las bases para iniciar medidas de acumulación originaria se habían comenzado a echar desde antes; en El Salvador –que junto a Guatemala fue un país en el que este proceso se profundizó hasta modificar la matriz colonial por medio del desarrollo capitalista–,

el año 1864 marca el inicio embrionario de este fenómeno. Entonces las expectativas ideológicas de imposibilidad de fondo se encuentran en el hecho histórico de que el capitalismo en Centroamérica era un fenómeno condenado necesariamente a no llegar a convertirse en un proyecto autónomo y verdaderamente nacional-burgués y, con todo —adelante dilucidaremos el porqué—, la apropiación ideológica de los principios de la democracia burguesa vendrá a transformarse en el desarrollo de pertinaces frustraciones colectivas —aunque se trate de una colectividad de élites— que pronto se convertirá en un alienado sentido de incompletitud ontológica que, además, como es natural, buscará expresión estética a fin de embellecer e institucionalizar la desesperación existencial, cuestión que logra sonoramente en la concreción literaria del autismo poético-formal del Rubén Darío de *Azul y Prosas profanas* principalmente o —y para continuar con el caso guatemalteco— en la práctica personalista, desarraigante y renegada de un Enrique Gómez Carrillo, prototipo centroamericano del escritor comprometido con su propia vergüenza ontológica y prácticamente obsesivo, por lo mismo, de la escritura del vacío burilado y de la concepción estatista de la vida; todo ello, naturalmente, bajo la sombra fantasmal —a veces negada— de Darío.

Pero vayamos explicando la estructura de la imposibilidad centroamericana. Las medidas de acumulación originaria que se operan en Guatemala son el resultado de la satisfacción de necesidades concretas del mercado mundial, que es el mecanismo imprescindible del capitalismo para internacionalizar a escala planetaria el sistema e ingresar paulatinamente en su última

fase de desarrollo. En aquel momento, el mercado mundial capitalista necesitaba adquirir café en grandes cantidades puesto que la cafeína es una droga que estimula la circulación sanguínea y elimina momentáneamente la sensación de cansancio, y esto determinaba su enorme demanda en Europa, en donde el paso de la extracción de plusvalía absoluta a la extracción de plusvalía relativa se operaba lentamente y la sobreexplotación de la fuerza de trabajo garantizaba que la revolución industrial caminara a todo vapor. En el plano interno, el cultivo del café en la cantidad necesaria al mercado mundial, implicaba una reconcentración de la tierra, para lo cual era necesario implementar las medidas previas para el inicio de una acumulación originaria, tales como la expropiación de terrenos comunales y eclesiásticos y la puesta en subasta de las tierras que, dada la matriz colonial precedente, sólo podían ser adquiridas por la clase terrateniente constituida. Se creaban con estas medidas las condiciones de existencia de un conglomerado de trabajadores liberados de las ataduras de la propiedad sobre las condiciones de su reproducción y que solamente tenían fuerza de trabajo para ser vendida. Las bases para el desarrollo de una conformación clasista diferente de la colonial quedaban igualmente echadas. Pero la imposibilidad estructural de un desarrollo capitalista fluido —en tanto que las economías locales debían encajar en el mosaico de necesidades imperialistas según la división internacional del trabajo— determinará que la clase dominante se constituya en un pequeño conglomerado de aspiraciones burguesas y nostalgias feudales, de espiritualidad pragmática y práctica señorial asentada en la servidumbre, de cinismo y

compostura nobiliaria, de indefinición, de duda, de imitación caricaturesca y deformada, como que deformación es ya la mera imitación. Más de veinte años después, el proceso se inicia en Nicaragua pero no con perfiles tan nítidos como en Guatemala, cuestión que hace de la imposibilidad —estructural e ideológica— un sueño todavía más amargo puesto que el proceso liberal tardío de Nicaragua es frenado por el imperialismo norteamericano a fin de conseguir la concesión para construir el famoso canal interoceánico: José Santos Zelaya es derrocado en 1909 (habiendo asumido en 1893) y sale al exilio en donde es asistido por Darío, cuya inspiración se había visto motivada por la descarada injerencia norteamericana en su país y había publicado encendidas prosas políticas.

Vayamos, pues, desarrollando las causas de la imposibilidad. La vía capitalista de desarrollo estaba definida de antemano; no se habría de desarrollar una industria nacional, no se habría de proletarizar plenamente la mano de obra sino, por el contrario, se habría de recrudescer la servidumbre, y la forma de dominación política que viabilizara tal desarrollo necesariamente de trabajo. La vía sería terrateniente, latifundista, atrasada, de grandes costos sociales y políticos. La lentitud y tortuosidad del proceso de proletarización de las masas del campo iría conformando y amasando la ideología de la expectativa de imposibilidad en el plano de sus impuestas aspiraciones pequeño-burguesas y en el de la conciencia de las capas medias surgidas a lo largo de las primeras tres y cuatro décadas del siglo XX, las cuales conformarían una exacerbada ideología de la imitación que oscilará entre el desplante señorial terrateniente y la

compostura refinada y urbana del industrial y el comerciante, aspectos ambos de imposibilidades rotundas para estos estratos sociales y más bien aproximaciones ilusorias en el marco de la dominación de una oligarquía terrateniente que habría de evolucionar, en virtud de su involucramiento en diversas formas de acumulación capitalista, hasta fundirse modernamente con el capital monopolista transnacional, absorbiendo a la casta militar y transformándola en parte integrante de la oligarquía capitalista, como ha ocurrido en Guatemala. En Costa Rica, en donde la ausencia de un pasado colonial y de una masa nativa impidió una concentración latifundista de la tierra, la democracia burguesa se instituyó otorgando al país un desarrollo económico exento del terror gubernamental pero a la vez deformó —al transfigurar la lucha de clases en lucha permanente por la democracia burguesa— el desarrollo de elementos de identidad nacional auténticos, a tal extremo que la ideología de la imitación constituye hoy día —en relación con la moda consumista norteamericana en todos los planos— el rasgo nacional de cultura cotidianamente observable en su burguesía, en sus extensas y mediatizadas capas medias y en su intelectualidad en buena parte aburguesada.

El siglo XX había arribado, pues, a nuestras costas, trayendo además la nueva de los contratos bananeros que, como enclaves, habrían de continuar la obra de infraestructura iniciada por las necesidades de transportación del café, como los ferrocarriles, y habrían de reforzar también las dictaduras con presiones políticas y militares a fin de viabilizar e institucionalizar la explotación y represión de un proletariado combativo que se había ido

formando a los lados de las vías férreas, en las tierras cedidas por las dictaduras a las compañías bananeras.

Esta es la realidad centroamericana hasta 1929, año de la crisis capitalista mundial: la conformación económico-social local del capitalismo pero en el marco de las necesidades de su fase imperialista de desarrollo internacional, cuestión que definía de antemano nuestros capitalismo como dependientes y oligárquicos (es decir imposibilitados de seguir un rumbo siquiera parecido al de las potencias imperiales, precisamente porque para que ellas acusaran tal desarrollo se hacía necesario el subdesarrollo nuestro), consolidando y desarrollando, mediante esta base económica, la matriz estructural de una ideología de la imitación y de la renegación de “lo propio” (que se resumía en una realidad de explotación y opresión), la cual —como fenómeno gestado en la Conquista y consolidado durante la Colonia— hallaba en el capitalismo cauces adecuados para su doloroso desarrollo.

La ideología de la imposibilidad

La gestación de cierta conciencia escindida con contenidos esenciales contradictorios, y que mantiene al centroamericano oscilando entre la apropiación de su pasado histórico y la renegación vergonzante de este (entre el orgullo y la vergüenza), arranca de la conquista española en tanto el hecho histórico que sienta las bases para semejante conformación mental y moral por medio del entronizamiento de la histórica superioridad del conquistador, se apoya sobre el poder económico y político español. Este poder había colocado en la

base de la pirámide social a la población natural, dando origen así a la identificación de los criterios de explotación e inferioridad racial, personificados en el indio sojuzgado y practicante de una moralidad que correspondía a un estado social en el que la competencia individualista no constituía aún el motor de la acción humana, como era el caso de la ideología de los españoles.

Estos son los componentes de la matriz social que echará al mundo a la población mestiza de Nuestra América y que marcan el elemento básico de su ideología torturada, dividida, dual, amante y renegadora de lo suyo, deslumbrada por el brillo de la mercancía y atraído atávicamente por el embrujo y el esplendor de las pirámides; obligada externamente a optar.

La conciencia escindida se consolida, como sustrato enajenado mestizo, durante la colonización, a partir de la bestialización del indio —ente social creado por ella— y de la necesaria bestialización del bestializador quien, en su lucha criolla de apoderarse del territorio, de sus fuerzas productivas, instrumentaliza a las de macehuales amotinados para protagonizar la independencia de España. Después, la conciencia escindida sufre un “desarrollo” (las comillas obedecen a la necesidad de puntualizar el carácter enajenado de tal desarrollo) con la implantación del Estado Nacional oligárgico; es decir, con la implantación de la vía terrateniente de desarrollo capitalista, dadas las necesidades determinantes de la división internacional del trabajo. Esta realidad estructural se expresa, en el plano de la ideología, mediante de una mentalidad señorial terrateniente de hondas nostalgias

feudales, por un lado, y, por otro, mediante de la incubación de sueños de desarrollo industrial con todo y las desventajas existenciales urbanas que en las metrópolis capitalistas eso conllevaba.

En el plano estructural, nada de esto era plena (es decir), históricamente posible, y entonces la conciencia escindida busca cauces propios de su expresión que alcanzan oficialización y consagración locales e incluso universales. Tal es el caso de Rubén Darío, quien además busca en la historia local la reivindicación añorada.

También se desarrollan expresiones de esta conciencia escindida que se rebasan a sí mismas, desbordando sus condicionantes político-culturales liberales-románticos, y que desembocan con vigor en una concepción americanista de hondas raíces fincadas en la historia del continente, sobre todo en la de su pasado precolombino. Tal es el caso de la obra y el ejemplo de José Martí, con quien se unen la americanidad y el americanismo, fundidos en una ética imposibilidad impuesta, esta vez extendida a toda América Latina y el Caribe, a toda Nuestra América.

La americanidad –como visión unificadora y rescatadora de la cultura de los vencidos y los explotados para su apropiación popular contemporánea– constituye una concepción a una práctica de vanguardia, y es en relación con este criterio que debemos estudiar a Darío y a Martí, como unidad y binomio seminal para la cultura de Nuestra América, puesto que ambos buscaron en ella –cada uno según su capacidad y de acuerdo con sus necesidades– las claves de la superación de lo imposible. Todo,

naturalmente, bajo el criterio histórico de considerarlos como hombres de su época y partícipes necesarios, ambos, de la cultura dominante. Ello plantea la necesidad de una consideración total y globalizante de su actividad; es decir, su consideración como hombres totales y actuantes, y no solamente como literatos o políticos, so pena de minimizar su significado. En tanto que hombres fueron, y totales y contradictorios, la contradicción se impone como el punto de partida para esclarecernoslos, quedando con ello fuera de óptica la posibilidad de condenarlos o glorificarlos como resultado de nuestra apropiación, que debe necesariamente ser objetiva en tanto necesidad histórica. Esta postura de ninguna manera busca caer en la deplorable actitud de la conciliación gratuita. Al contrario, si se vislumbran sus resultados a largo plazo, se trueca en un difícil compromiso para con ambos y para con los intereses de la revolución en América Central y en toda Nuestra América.

Si admitimos que la escritura de textos literarios constituye una práctica ideológica de clase (una conducta), hubimos de definir históricamente la ideología dual de la clase a la que pertenecen sus practicantes –en especial a los que nos interesa clarificar– a fin de podernos explicar sus posibilidades históricas y concretas de desarrollo intelectual e ideológico, así como la diversidad igualmente ideológica que pueden presentar sus obras, riquísimas en lo formal y en lo contenidístico, a lo largo de sus vidas y de su práctica literaria. Ni Darío ni Martí escapan a semejante consideración, y el eje metodológico para enjuiciarlos globalmente debe ser el de arrancar de la contradicción ideológica

gestada por la confluencia de posibilidades e imposibilidades de una formación social dependiente, pero capitalista al fin y al cabo. Sui géneris situación habrá de dar origen a una expresión sui géneris, conformadora de una tradición de cultura que tiene desarrollos contemporáneos en todos los géneros literarios en el mundo, necesarios de ser elucidados. Íntimamente ligado a este problema propio de la cultura dominante, se encuentra el de la necesaria consideración del desarrollo o involución de las culturas populares y su absorción por el capitalismo, o el de la producción de la subcultura de masas fabricada por el aparato de poder para el consumo mercantilizado y reproducción ideológica masificada de los pseudovalores dominantes. Desgraciadamente y por razones obvias, estos problemas no los trataremos aquí.

Martí o la práctica de lo imposible por medio del amor

El filón humano que para la cultura y la economía dominantes aparece como subterráneo, y que para Martí constituye foco de redención de América y de la Humanidad, hay que buscarlo en el desarrollo de las civilizaciones precolombinas, en las cuales, de la matriz de la comunidad primitiva, que implicó una identificación total del hombre con las condiciones de su reproducción, y por tanto, fundó una ideología que no dualizaba la perfección espiritual y la acción sobre el mundo, se desarrolló una forma social de transición que implicaba ya un proceso de alejamiento del hombre respecto de sus condiciones básicas de reproducción: la sociedad despótico-tributaria, que –en el marco histórico de las sociedades clasistas– implicó

también una época de equilibrio entre los factores de explotación y, por lo tanto, en vista de que el divorcio del hombre y sus condiciones vitales no era completo ni aún avanzado, permitió el desarrollo de esta ideología, sintetizada en la obra del hombre que a partir del cultivo de sus virtudes asciende a la categoría de divinidad y que las culturas de Mesoamérica conocen como la imagen de la síntesis contradictoria expresada en Kukulcan, la Serpiente Emplumada. Martí ve, en el indio, no sólo la encarnación de esta redención necesaria ya a la altura del desarrollo capitalista dependiente que le tocó vivir, sino también un sujeto real revolucionario, imprescindible para la liberación de todas las clases y todas las etnias de Nuestra América, en tanto vio con claridad meridiana el papel productivo del indio en el concierto económico de su época. Martí asume la filosofía de la totalidad e identidad Hombre-Mundo, Materia-Conciencia como una práctica moral inserta con decisión en su tiempo y, consecuentemente, muere en combate.

Es claro que la forma de la colosal expresión martiana estuvo pautada –en sus años formativos– por el liberalismo y por las corrientes literarias románticas, pero se trata de pautas ampliamente desbordadas por la vitalidad y el genio del hombre Martí, del ente humano total Martí.

El capitalismo, que implica el grado más alto de separación del hombre respecto de las condiciones de su reproducción, impactaba a Martí, –porque lo concebía justamente como el gran obstáculo para la realización de la fusión hombre-mundo– no sólo en su versión latinoamericana dependiente, sino también en la pujanza

económica de Norteamérica, destinada por las leyes de ese desarrollo a absorber las economías latinoamericanas. Y él no se plantea frente a ello un lamento ni un alejamiento ni un refugio artempurista, sino se plantea una acción, la cual –para él– era sólo posible una vez esclarecido –y esto lo postula como ley humana– el propio yo como lugar de dación de sí mismo y del mundo; como ente autoontocreador.

El alma de Darío es doblemente torturada porque no arriba a este logro interno y su desborde emana de esa fractura interior de su conciencia, de donde su americanismo más ligado a la circunstancia vital y a veces contradicho por escritos y acciones que no rebasaban preocupaciones inmediatas ligadas a la sobrevivencia y a la satisfacción de instintos desbordados de bohemia irredenta.

La hazaña de Darío hay que buscarla, sin embargo, en su proceso estético-literario, como expresión que este es de una época de grandes cambios ya definida en sus elementos esenciales, puesto que constituye un claro ejemplo de la dialéctica que va de la enajenación al descubrimiento de caminos desalienadores a partir de una práctica ideológico-técnica literaria de clases, que dota a Latinoamérica y al mundo de un instrumento nuevo, adecuado a las necesidades expresivas de una realidad contundente que ya se había entronizado en el planeta. Intuye también el peligro norteamericano hacia nuestras pequeñas repúblicas y bucea en las profundidades de nuestros orígenes, sólo que sin el arma espiritual de Martí: su concepción del amor como fuerza omnimoda universal. Bucea sí, aunque sin trascender el conocimiento

que otorga la lectura a un alma torturada por sus propias debilidades. Con todo, evidenciando un vigor indomable, Darío se funda como el fenómeno Darío para nuestra historia y nuestra cultura, y se propone como cultor continental, siempre dentro de la práctica ideológica posible en el ámbito clasista dominante, al igual que Martí, quien también produce en el mismo ámbito sólo que superándolo ideológicamente.

La concepción y práctica martianas se desarrollan y concretan contemporáneamente, en el plano del movimiento de las masas, en las luchas populares del continente y en la revolución cubana como clima irradiador de americanidad libertaria, de práctica revolucionaria y de redención humana.

El caso de Darío ha corrido una suerte diferente hasta ahora puesto que ha sufrido una apropiación instrumentalizada por el somocismo y por las clases dominantes en el capitalismo mundial, al rescatar de él en forma apotéotica solamente los cantos de sirena y el autismo de mármol y joyería. Nada más que un fenómeno –pensamos– de auténtica inspiración martiana, como la revolución sandinista, puede rescatar a Darío de las maltrechas garras de la vieja historia oficial oligarca, no para instituirlo como el paradigma de conducta consecuente que no fue, sino como el hombre síntesis que se echa a cuestras la contradicción estructural de su tierra centroamericana y de su época y que, aún en medio de conmiseración y abjuración provincianas, busca desesperadamente la tabla salvadora que cree encontrar en una concepción y práctica esteticistas de la vida y de la literatura, porque con todo, logra instaurar una renovación revolucionaria de la lengua y

de la literatura y abre caminos que continúan siendo ampliados por la cultura latinoamericana y mundial hoy día.

Si nosotros revisamos lo que la estadía de Martí y Darío en Guatemala trocó en producción escritural, notaremos estas diferencias entre ambos y también su carácter fundamental para el posterior desarrollo de la cultura y de la lucha liberadora en Centroamérica. Ambos vivieron en Guatemala, durante su primera estadía, cuando tenían 25 años y la diferencia con la que arriban es de 13 años aproximadamente. Martí escribe algunas cartas en las que se refleja ya su vocación apostólica y al mismo tiempo celebra las medidas de acumulación originaria, el cultivo del banano, los árboles de quina y la diversificación de cultivos durante el mandato de Barrios. Darío llega cuando la dictadura liberal se ha consolidado y el primer escrito suyo –referente al golpe de Ezeta en El Salvador– se escribe y publica por órdenes que personalmente le da el presidente Barillas. Martí deja Guatemala por fidelidad a sus principios y Darío permanece tratando infructuosamente de lograr el favor gubernamental hasta su partida hacia Costa Rica. Adhesión, sí, la de ambos, al liberalismo, cada uno según se lo dicta su personal práctica ideológica. Martí evolucionará hasta abrazar el antimperialismo conciente y el otro llegará a la indignación sincera, sí, y antimperialista en sus connotaciones, pero más espontánea y producto de la determinación de condicionantes materiales que de la reflexión profunda característica de Martí.

Cuando hablamos de práctica ideológica nos referimos a actos comprometidos con una realidad. En ese sentido, la práctica literaria, así definida, sólo se explica en tanto

acto comprometido; acto que, por otra parte, constituye un hecho entre varios que conforman una conducta ideológica total. La práctica literaria como práctica de clase se explica solo en tanto elemento integrador de una conducta clasista global que puede ser contradictoria en sus manifestaciones de la determinancia que sobre ella tienen las condiciones objetivas de reproducción del hombre que la protagoniza y ejerce comprometidamente, ya sea este compromiso voluntario o no, conciente o no conciente.

Que el lenguaje y el pensamiento son dos elementos constitutivos de un solo proceso, el proceso de conocimiento producto de la praxis o contacto ontocreador del hombre con el mundo, es cosa que se sabe. La escritura y la literatura, en tanto ejercicios formales que expresan procesos cognoscitivos en sus resultados, siempre constituyen vehículos de comunicación de actos ideológicos de clase y su elaboración constituye práctica ideológica clasista en tanto actos comprometidos con la sociedad.

La ideología en general es siempre la forma ideal, intuitiva, como los hombres expresan (justificándolas o cuestionándolas) las condiciones generales y particulares de la reproducción de su existencia y, en ese sentido, la ideología es, por necesidad, clasistamente condicionada.

Hemos juzgado necesario hacer esta digresión puesto que si hemos de juzgar a Darío y Martí, si hemos de ubicarlos en su significado para la cultura en desarrollo de Nuestra América, ello tendrá que hacerse primeramente según consideración como sujetos actuantes, globales, sin especialización, aun cuando el primero soñara y hasta lograra la

consagración oficiosa de vate, porque son sus actos de hombres los que pueden permitirnos semejante ubicación, de lo contrario corremos el riesgo de falsearlos.

Tanto uno como el otro realizaron una obra enorme para nuestra cultura (acto también). Uno, habiendo encontrado en el amor la piedra de toque de todas las cosas, y el otro buscándolo con desesperación a menudo por senderos tortuosos y dolientes. Ambos, en todo caso, hijos y padres de la ideología liberadora de la América Nuestra, cuyas raíces se encuentran en aquellas sociedades no divorciadas del mundo a las que habremos de volver sobre bases cualitativamente nuevas, como lo vislumbró Martí, mediante la práctica revolucionaria de la erradicación de las condiciones de reproducción del odio humano.

Darío o la pose de lo imposible como práctica de clase de la imposibilidad

Ya no cabe la menor duda de que Darío fue un hombre enterado –y muy bien enterado, como que su informante a menudo era el mimo José Santos Zelaya– del acontecer político de su tiempo. Se sabe igualmente que fue un activo escritor político directamente comprometido con el liberalismo de su país y colaborador en tareas políticas dentro y fuera de Nicaragua, desde su juventud hasta ya muy cercana su muerte. El liberalismo centroamericano –esbozado antes– era secreto en ese terreno; credo al que, por otro lado, jamás subordinó su autoconcepción de la condición de poeta; Darío operó más bien la fórmula contraria, dando lugar con ello a que se le apropiara como cantor de etéreas realidades, en el ámbito municipal de las “culturas nacionales” de nuestras

repúblicas, torturadas por la vía terrateniente de desarrollo capitalista y la ideología de la imposibilidad y la frustración pequeñoburguesa que el muro estructural imponía al sueño americano en Centroamérica; sueño que, por otro lado, recorría una etapa cavernaria con el gran garrote asido, hacía la consecución de sustitutos para arma tan rudimentaria. Darío fue, efectivamente, el principal constructor de su imagen de poeta etéreo y, por tanto, la apropiación histórica que inicialmente se hace de él es una apropiación consecuente con el tipo de promoción y con el producto promovido.

El desarraigo cantado, la renuncia explícita y disciplinada del terruño (aunque luego largamente lo añore y lo cante) y de la cultura local carente de tradición, y el cosmopolitismo frívolo y superficial constituyeron –sí– los elementos de la pose dariana que muy a su holgura lo ayudan a cumplir la función de contradecir –con un lenguaje de plumas, terciopelo y metales– a una oligarquía enfrentada a las posibilidades del progreso liberal o al estatismo semifeudalizante en relación con economías campesinas de organización precolombina.

El yoísmo dariano es expresión ideológico-individual de progreso liberal, de resistencia actuante contra el conservadurismo reaccionario oligárgico que quería guarecerse a la sombra de empolvados blasones españoles. A la contradicción estructural y a las imposibilidades convertidas en asunto esencial con la instauración de la vía Junker, Darío da una respuesta individualista de rebeldía –la bohemia sostenida, la sensualidad como punto de vista y la militancia del ensueño como sentido de la existencia– enderezada en lo inmediato contra la vulgaridad, la

chabacanería y la ausencia –en suma– de una tradición cultural noble y respetable, por la cual sentía una nostalgia de siempre (conciencia escindida), una añoranza fundamental. Y el individualismo dariano se convierte en poética mantenida hasta en su madurez, pues –cuando escribe (en la nota al lector de *Cantos de Vida y Esperanza*): “Mañana podremos ser yanquis (y es lo más probable); de todas maneras, mi protesta queda escrita sobre las alas de los immaculados cisnes, tan ilustrados como Júpiter”. Darío está sustentando –avalada por una larga práctica ideológico-literaria amparada por protectorados liberales de altos vuelos presidenciales centroamericanos– una propuesta estética acerca de la obligación del escritor latinoamericano (conciencia escindida) de ser original en su temática americana pero implícita una altísima calidad formal (que no tendría otro parangón que la tradición cultural de Occidente, con decorativas y vistosas pinceladas orientales de ambientación). Es increíble que con tan endeble mezcla ideológica, haya podido construir tan rotundo edificio formal.

Por otro lado, Darío funda con su práctica una tradición en el terreno de la autoconcepción del poeta centroamericano como ser excelso y exento de compromisos sociales más estrechos y que no necesariamente pasen por la impresión de libros, las glorias municipales y los juegos florales; cuántos poetas nuestros –anhelantes tras las alambradas de las expectativas de imposibilidad– publican sus opúsculos con sus salarios de tinterillos o maestros de escuela y se rehúsan a empuñar las armas o a ganar la calle por reivindicaciones gremiales so pretexto de una abstracta e ilusoria condición de vate que tiene su antecedente local

y sonoro en Darío. He aquí algunos de los resultados de la apropiación oligárquica de Darío, a la que él mismo contribuyó como principal y lúcido promotor.

Por muy explicable que la torre de marfil pueda tornarse en su relación histórica con el desarrollo económico, aun la personalidad de Darío como esteta parasitariamente autoconcebido, y buscador de mecenazgos que sabe hallar en los ambientes oropelados del liberalismo y, en fin, como individualidad responsable, pareciera quedar irredenta al menos a estas alturas de la investigación dariana en Nicaragua.

La nueva apropiación de Darío, que solo la revolución sandinista puede operar por medio de sus intelectuales, se reclama como una apropiación objetivo, mesurada y serena, nunca teñida de resabios transfigurados de la ideología de las expectativas de imposibilidad que se entronizó en Centroamérica y que, particularmente en Nicaragua, cobró formas exacerbadas de desarrollo con la dictadura somocista, las cuales se expresan en innumerables rasgos de enajenación ideológica colectiva que hoy enfrenta como problema complejo heredado de la vieja cualidad, precisamente la revolución sandinista.

Y es que si Darío escribió para Barillas al llegar a Guatemala por primera vez siendo muy joven; si escribió para Estrada Cabreza –contra su voluntad– siendo ya maduro, al llegar a Guatemala por última vez, resulta muy del caso preguntarse si su amistad y colaboración con Zelaya y sus escritos contra los Estados Unidos no hayan estado enmarcados dentro de una misma concepción de moralidad francamente oportunista –no tiene otro nombre–, soñadora, estetizante

y ególatra, y que en fin de cuentas selló su apropiación oligárquica como poeta etéreo. ¿Qué fue Darío al fin? Creemos que no se trata de una disyuntiva, de una opción entre posiciones irreconciliables. Se impone como tarea de todos nosotros contribuir a ir fijando la figura de un Darío total, de un Darío-hombre-con-una-práctica-ideológico-literaria-de-clase, que nos legó un patrimonio de desarrollos actuales en Centroamérica y el mundo ya indiscutible. Sería, por ejemplo, difícil interpretar el desarrollo de la literatura guatemalteca sin el punto de remitencia dariano y –para reincorporarlo al discurso– martiano. Porque cuando se echa un vistazo hacia atrás y se evoca la obra –ética, cincelada y desbordante– de Rafael Arévalo Martínez; el equilibrio obsesivo en forma y contenido de la práctica literaria de César Brañas; el conceptualismo rígida y ricamente expresado de Luis Cardoza y Aragón; la explosión asturiana; el ruralismo colorido de Flavio Herrera, y aun la compulsión formal con la que se expresa una ideología torturada en las novelas de Marco Antonio Flores y Arturo Arias, uno no puede menos que adivinar un sendero trazado por los paradigmas de cultura iniciados por Martí y Darío, cuestión esta que abre una brecha a la investigación literaria en Guatemala, necesaria de ser ampliada.

La médula humana como piedra de toque de la nueva apropiación

La actividad de Darío no puede reducirse a haber tratado de aclimatar la cultura francesa –su modelo– a las circunstancias geográficas de su existencia centroamericana, aunque el juicio sí señala un rasgo esencial del cultor. Podría

decirse –y se ha dicho– que lo que Darío logra expresar –talvez a pesar suyo y valiéndose de bagajes culturales que percibía como la negación de lo que en su país se le ofrecía como imposible– es la vía del capitalismo asignada a Centroamérica, sus contradicciones transformadas en efectos ideológicos tortuosos, sobre todo en sectores sociales parasitarios, no productores de mercancías. El Modernismo vendría a ser –al menos en una de sus vertientes, quizá la esencial– expresión de la apropiación imitativa de los conflictos existenciales del mundo occidental que sí podía y debió transitar fluidamente el camino del capitalismo. Barnices nostálgicos de imposibilidades estructurales, los rasgos ideológicos modernistas centroamericanos tienen naturalmente hoy día un terreno abonado en el cual reproducirse a discreción aunque cada vez más lánguidamente en razón del despertar político de las masas y sus acciones. Pero la concepción del arte como una práctica ególatra que debe ir bien envuelta según los requerimientos del mercado, se desarrolla vigorosamente en Nuestra América y lo seguirá haciendo por mucho tiempo todavía, conectada –apreciamos– directamente con el fenómeno modernista y con el fenómeno Darío, enmarcados en el capitalismo.

Algo que debemos tener en cuenta al juzgar a Darío es el hecho que la ideología político-social del artista no corresponde necesariamente a la expresada en una o varias de sus obras. ¿Por qué? Porque la factura de una obra depende en mucho de las circunstancias que envuelven la práctica artística, que es históricamente condicionada. Es imprescindible, pues, analizar las circunstancias inmediatas de la práctica política y literaria de Darío y no solamente partir de

escritos de tema político o versos dirigidos a un presidente norteamericano, para proclamarlo ideológicamente como algo.

Ubicar a Darío en su circunstancia según el método científico es una tarea de los trabajadores de la cultura centroamericanos y del mundo necesitados de hallar los vínculos históricos entre su pasado y su futuro. Esta tarea fue señalada por Carlos Fonseca al escribir “surgido Rubén Darío en la transición del siglo XIX al XX, etapa de ascenso histórico en Nicaragua, la médula humana y latinoamericanista de su obra vendrá a ser rescatada en el esencial ascenso que vive su Nicaragua, no dispuesta a quedarse atrás en la marcha de los pueblos hacia un destino libre.” Fonseca habla de “rescatar la médula humana” y luego añade “y latinoamericanista” de la obra dariana. Esa médula humana, como precondition para poder fijar su latinoamericanismo, es lo que la revolución sandinista deberá apropiarse popularmente para continuar la línea trazada por su Comandante en Jefe, a quien le interesaba el hombre Darío, el cultor (en términos generales) Darío; y le interesaba en tanto que él (Fonseca) –cultor a su vez– se había dado a la tarea de conectar las líneas que articulaban la historia de Nicaragua, entonces soterradas por el imperialismo. Es un error –esperamos dejar claro a estas alturas– pretender clasificar a Darío como artepurista o como antimperialista y plantear la cuestión en blanco y negro. El hombre-acontecimiento que fue Darío tenía filones diversos que deben ser fijados –sí– para su incorporación racional como elementos conformadores de la nacionalidad y la cultura centroamericanas, pero en toda su riqueza y contradicción. Ese será

un aporte valioso de la revolución popular sandinista en el plano de la cultura entendida como práctica social, y su vigor la capacita para semejante tarea.

El punto nodal para articular las líneas entre pasado y futuro de Nicaragua, lo encontró Fonseca en Sandino. El sandinismo triunfante sigue las orientaciones de su jefe al rescatar a Darío de las pálidas fauces del artepurismo, librándolo simultáneamente de las venenosas uñas del sectarismo resentido, hacia su elevamiento justo, humano, popular sandinista y nicaragüense... Y centroamericano.

La destrucción de lo imposible

Lo imposible ha sido hasta ahora la construcción de la personalidad autónoma de Nuestra América porque su personalidad constituida libremente pasa por la victoria conseguida con sangre sobre el imperialismo. Dos formas de practicar la consecución de ese imposible aparente son Martí y Darío. La revolución cubana y la revolución popular sandinista son dos formas socialmente particulares de lograr tomar las riendas de la práctica colectiva de esa imposibilidad, con lo cual lo imposible se resuelve en su contrario y aún en realidad concreta ya no sólo posible sino de hecho existente.

Darío y Martí nos tienen reunidos aquí con los mismos propósitos. Por nuestra parte hemos tratado de visualizar a Darío desde la óptica de Martí –tal el enfoque pretendido de este trabajo– y eso implica dos cosas: una irrenunciable adhesión martiana y un reconocimiento y admiración hacia Darío.



Gabriel Dumani

Libertador Simón Bolívar escribiendo la Carta de Jamaica

Xilografía

15x10 cm

2017

Recordando los hitos del pensamiento latinoamericano*

Julián González Zúñiga

Instituto de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional, Costa Rica



El pensamiento de América Latina, a diferencia del pensamiento europeo, no suele ser el resultado de elucubraciones surgidas del quehacer filosófico. No obstante la influencia que pueda encontrarse de algunas corrientes del pensamiento occidental en boga, se trata sobre todo de una reflexión nacida a la luz y en medio de la práctica social. Sus precursores han sido hombres y mujeres inmersos en la realidad y es a partir de ésta que han creado un pensamiento o un ideario en diferentes momentos y espacios. Cinco suramericanos en el s. XIX y la primera mitad del siglo XX han escrito obras hoy consideradas como ejemplos de una propuesta que pudo tener una influencia importante en su tiempo y que todavía guardan relación con el presente latinoamericano. Los textos del venezolano Simón Bolívar, el argentino Domingo Faustino Sarmiento, el cubano José Martí, el uruguayo José Enrique Rodó y el peruano José Carlos Mariátegui se constituyen, por lo tanto, en pilares del pensamiento latinoamericano y en hitos que marcan

puntos de partida para el estudio de nuestra realidad.

I. Carta de Jamaica de Simón Bolívar

El texto de Bolívar dentro de su tono epistolar reúne características propias de un ensayo por tratarse de una exposición orgánica de ideas, con una base ideológica y algunos rasgos de literaturidad. Más argumentativo que persuasivo, se trata de un discurso de interpretación de la realidad en el contexto político de la época (1815).

Bolívar, como sujeto creador identificado, asume la autoría desde una primera persona plural y utiliza palabras textuales de la misiva de su interlocutor jamaquino a quien dirige esta carta-respuesta. Estas mismas citas generan la exposición de ideas de parte de Bolívar en la medida en que va respondiendo a las inquietudes de su destinatario, creando así un diálogo imaginario que le confiere vivacidad al texto.

No obstante el cuidado y precisión en el uso del lenguaje, no prevalece el recurso

* Apuntes del conversatorio con estudiantes de la Licenciatura en Estudios Latinoamericanos del IDELA, 1995.

a las figuras retóricas, las cuales son sustituidas por imágenes de lo concreto para ilustrar mejor. Este aspecto marca una notable diferencia con el ensayo de Martí “Nuestra América”, los que podríamos calificar respectivamente como la voz del político visionario y la voz del poeta visionario. En cambio, con los dos casos se hace patente la profunda erudición de los autores, aunque el ensayo de Bolívar hace gala de un gran conocimiento de la realidad y de la historia del mundo, así como de la problemática de cada país de América, mientras que el texto de Martí tiende a circunscribirse a la realidad local.

Parte del estilo argumentativo de Bolívar son las comparaciones de hechos del pasado y del presente, de otras latitudes con nuestro continente, de personajes de allá, modalidad que refuerza la función didáctica del texto al presentar en blanco y negro los ejemplos más ilustrativos y los casos más elocuentes.

Bolívar se aferra a una línea temática central que mantiene de principio a fin: la oposición España-América, la primera como la gran opresora y la segunda como la desvalida víctima de esa opresión. De aquí en adelante va matizando, con una fuerte carga negativa hacia España, con fuertes calificativos y referencias que la descalifican:

- las barbaridades que los españoles cometieron
- desnaturalizada madrastra
- raza de exterminadores
- vieja serpiente

- usurpadores españoles
- esa nación avarienta

En la misma relación binaria se manifiestan los dos conceptos abstractos que son la columna vertebral del texto: libertad/opresión, los cuales producen a su vez los otros elementos:

- libertad: trabajar la tierra, ocupar cargos de dignidad y jerarquía, derechos;
- opresión: siervos para el trabajo, simples consumidores, prohibiciones, privarnos de los derechos.

Con el párrafo que se inicia con la frase “Yo deseo más que otro alguno ver formar en América...”, el ensayo marca una segunda fase: la esperanza de un nuevo despertar, y para ello Bolívar explica cuál es ese camino y cuáles obstáculos pueden presentarse por causa de las mismas debilidades de las naciones americanas. Al final señala la unión como la salida posible sobre la base del esfuerzo común y no por designio divino. En este punto el texto de Bolívar establece una exhortación al trabajo conjunto por un destino común: una comunidad de naciones libres de la opresión española.

II. *Introducción a “Facundo” de Domingo F. Sarmiento*

Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) escribe *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*, publicado en Chile en mayo y junio de 1845 durante su exilio en este país, en el periódico *El progreso*. La obra, conocida simplemente como *Facundo*, es un acucioso diagnóstico

sobre la dictadura y sus causas. El autor atribuye la crisis política a la oposición entre civilización y barbarie; la primera representada por la cultura europea que se conoce solamente en las grandes ciudades como Buenos Aires; la segunda representada por la pampa en el vasto desierto argentino. La solución a la crisis nacional es llevar la civilización, o cultura europea no española, a todo el territorio para así evitar el caudillismo que estaba echando raíces. Esta tesis política planteada desde la “Introducción” toma mayor fuerza en el relato, sustentada en tres partes:

- estudio de la pampa y del gaucho; división política y relación de clases sociales;
- biografía de Juan Facundo Quiroga, caudillo gaucho cercano al dictador Juan Manuel Rosas quien lo traiciona matándolo;
- ataque político contra el gobernante Rosas y compendio de las ideas de Sarmiento para construir la nación que él sueña para los argentinos.

Por lo anterior, *Facundo* es una obra de difícil ubicación. Es a la vez ensayo, programa político, relato con rasgos literarios cercano al género narrativo (incluye personajes y acontecimientos con matices de ficción), historia, tratado sociológico, testimonio y biografía. La “Introducción” a la obra es a la vez un texto que cobra vida propia como ensayo, por varias razones:

- tono exhortativo para inducir a la lectura de *Facundo* y dar a conocer lo que pasa en Argentina;

- carácter interpretativo que permite inferir el pensamiento político y social de Sarmiento, quien fue educador y político; combatió a Rosas con el arma de las ideas;
- literaturidad, establecida a partir de un estilo sincero con base en una fuerte construcción de frases largas que aluden constantemente al lector, así como el uso de imágenes que impactan, muy directas y sin retoricismos;
- marcada erudición, propia de un escritor con aires enciclopedistas, pero sobre todo con un gran manejo de temas atinentes a su realidad, a la vez que cosmopolita y conocedor de los clásicos;
- planteamiento de ideas que conforman un programa político y un ideario propio para Argentina y, por extensión, para América Latina. De aquí se desprende su amor por la cultura europea no hispana y su afinidad hacia los Estados Unidos, vistos como modelos dignos de ser imitados, cuya influencia es cada vez más necesaria para vencer la crisis nacional;
- subjetividad, que se palpa en la animadversión para el dictador Rosas, complementada en la acción como un fuerte opositor que, sin duda, contribuyó a derrotarlo.

En cuanto a la “Introducción” como texto integral, es notorio el recurso a un epígrafe en francés (cultura que él admira) que sustenta su posición como testigo de la historia de su país. La evocación a Facundo, en el inicio mismo, revela una forma literaria

que sugiere a un narrador que conoce muy bien a los personajes de la intrincada y apasionada historia épica argentina.

Con el recurso argumentativo de las oposiciones binarias. Sarmiento desarrolla todo un tratado sobre lo que debe y no debe hacerse en América: culto/salvaje, urbe/pampa, Europa/España, Europa no española/América, América Sajona/Latinoamérica, seres degradados/almas generosas, federalistas/unionistas, Europa mundo civilizando cristiano/América mundo civilizable.

Aunque Sarmiento hable de un retorno a las raíces nacionales y a lo popular (párrafo 2), cae en contradicción cuando señala a los europeos no españoles como los llamados a despertar a los argentinos de su letargo. Esto puede ser atribuido a la premura con que Sarmiento escribió el *Facundo*, en la exasperación del exilio, no obstante la buena acogida que tuvo en Chile; y también al acopio de temas que forman esta “introducción”, donde además destacan el determinismo y positivismo característicos del autor en relación con algunos aspectos de la identidad latinoamericana.

III. Nuestra América de José Martí

Inicia Martí su ensayo con una idea propia de lo que posteriormente se definiría como elementos del pensamiento martiano: la solidaridad y fraternidad entre pueblos homólogos. Cuando habla de aldeano vanidoso reducido al mundo de su aldea, utiliza un contenido negativo que refuerza la idea positiva que esgrime al final del mismo párrafo: “trincheras de ideas valen más que trincheras de piedras”. Este primer párrafo es de por sí una pieza literaria,

dentro de una línea ensayística en la cual también han descollado otros autores latinoamericanos con antecedentes poéticos; prevalece un lenguaje exquisito pleno de figuras literarias, tales como:

- aliteraciones:
“el aldeano vanidoso que e] mundo entero es su aldea y con tal que él quede de alcalde”.
- antítesis:
“trincheras de ideas... trincheras de piedras”
- comparación:
“las armas de almohada... como los varones de Juan de Castellanos”.
- inversión:
“cree el aldeano vanidoso”
“crezcan en la alcancía los ahorros”
- metáfora:
“acostarse con las armas de almohada”
“llevan siete leguas en las botas”
- prosopopeya:
“la pelea de los cometas en el cielo”
“aldea... ha de despertar”
“los cometas... engullendo mundos”
“el aire dormido”
- si’ repetición:
“o le mortifiquen... o le crezcan”
“trincheras de ideas... trincheras de piedras”
“siete leguas en las botas... poner la bota encima”
- sinécdoque
(de sentido literal a sentido figurado):
“los cometas en el cielo... [los cometas] engullendo mundos”
“trincheras de piedras... trincheras de ideas”

- sentencia:
 “Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedras”
 “las armas del juicio... vencen a las otras”.

La abundancia de figuras retóricas en el primer párrafo es apenas una muestra de lo que prevalece en todo el texto. Sin duda, este recurso estilístico tiene un efecto especial en el lector, por la fascinación que puede despertar en él, con lo que la función didáctica propia del género ensayístico se cumple a plenitud. El tratamiento dado a este párrafo puede aplicarse al resto de la obra con los mismos resultados, ya que en este texto martiano se da una homologación entre la forma literaria y el profundo contenido de sus ideas, con una clara intención de enseñar por medio de ejemplos cómo es la realidad latinoamericana en sus tres momentos: el pasado, el presente y el futuro; es decir, los errores pretéritos, la situación actual de alerta contra las amenazas internas y externas (lo endógeno y lo exógeno a la vez) y el porvenir que él prevé.

Martí es incisivo al hablar de los males de Nuestra América señalando a los culpables autóctonos y foráneos; pero a la vez, es justo reconocer lo bueno de afuera a la par de lo propio. No se trata sólo de eliminar lo criollo en beneficio de lo mestizo, sino de repudiar el criollismo exótico y reconocer el mestizaje autóctono.

Preocupado siempre por la identidad americana, el texto de Martí hace un llamado a quitarse la máscara, ese “ropaje extranjero” angloamericano y europeizante que no resolvía el problema hispanoamericano; sólo Hispanoamérica podrá hacerlo, con sus propios hijos creando, siendo

auténticos para así dar origen al hombre nuevo. En esta tesitura va planteándose la propuesta de José Martí, con un intenso afán didáctico y persuasivo (llama, exhorta), con claro fundamento ideológico, algo ecléctica e idealista, con valor estético literario (literaturidad) y recursos retóricos que acercan el texto a la función poética.

En el planteamiento de las ideas que sustentan este ensayo, se sigue un orden lógico de lo menor a lo mayor: el aldeano, el sietemesino, el soberbio, el hombre natural y el hombre naciente como tipos representativos de la americanidad; luego, es América como la totalidad, como instancia integradora de todos esos individuos o tipos que la representan, hasta llegar al final a la idea de una América nueva en la que cifra su esperanza de salvación (lo profético en Martí).

También están presentes rasgos de universalidad, como su repudio al odio radical y su afirmación de que el alma es igual en todos. En un orden de ideas, pasa de lo particular a lo general: aldeano-América-el mundo, matizando los cambios y transiciones con imágenes que refuerzan los contenidos y enriquecen la forma.

“Nuestra América” es un valioso ejemplo de la forma ensayística, y a la vez un prototipo del ensayo latinoamericano, nacido en la forja de una identidad propia, con fuerte arraigo en la tierra americana y búsqueda de un destino común, que también es muestra fehaciente de su conocimiento del pueblo americano y de los hombres (lo universal).

IV: *Ariel* de J. E. Rodó

El uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) escribe una obra hoy considerada clásica en el desarrollo del pensamiento latinoamericano: *Ariel* (1900), editada como parte de unan colección de opúsculos que él llama “La vida nueva”.

A Rodó se le ubica dentro de la corriente modernista junto a Darío, Lugones y Herrera y Reissig, y es considerado un gran ensayista, muy influyente en su época gracias a su polifacética actividad como filósofo, periodista, político, educador y guía de juventudes. Su adscripción al modernismo la confiesa en el prólogo de las *Prosas profanas* de Darío:

- Yo soy un modernista también; yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo...

Con esta posición radical de cambio y renovación, el libro *Ariel* presenta una gama de personajes que ponen en la acción la utopía de un idealismo de cambio de siglo para la juventud de América, la cual es la esperanza futura del continente:

- Próspero, el maestro, es el idealista que representa la sabiduría;
- Ariel simboliza la libre voluntad, la creatividad, el sentido de la belleza, el ser ideal;
- Calibán corresponde al materialismo y al utilitarismo, componentes negativos que tratan de destruir lo esencial del individuo.

Podemos inferir varias ideas fundamentales como ejes temáticos:

- exaltación de la juventud, la libertad, el desarrollo de sí mismo, la verdad y conocimiento;
- reacción contra el positivismo, el utilitarismo y el materialismo como fuerzas destructivas;
- fortalecimiento de una especie de aristocracia intelectual como medio de resistir la influencia de Calibán (Estados Unidos);
- visión profética sobre el porvenir brillante de América (responsabilidad que atañe a los jóvenes).

No obstante que Rodó condena el materialismo utilitarista sajón, elogia los aspectos que considera buenos de los Estados Unidos, como la educación pública, el trabajo, la libertad y el individualismo (como libertad individual). Con esta posición promueve la complementariedad de las dos Américas, la latina y la sojona, para marchar unidas. Así también busca despertar la consciencia de Latinoamérica hacia la grandeza de su destino, es decir, de un territorio llamado a ocupar un lugar de privilegio en el desarrollo de la humanidad dado su potencial; esta es su visión optimista.

El mundo que el maestro Próspero presenta a sus discípulos ya no es una ilusión, a la manera de *La vida es sueño*, ya que América vive un momento trascendental: optar por un mundo materializado, o bien por una realidad más elevada; el mundo del progreso técnico que predicán desde los Estados Unidos (materialismo burdo), o las facultades sutiles y universales de que disponen los

latinoamericanos. El progreso visto como desarrollo técnico sólo lleva a la masificación; en cambio, la fortaleza del latinoamericano reside en el dominio individual, en la imposición de lo humano y, contrario a la masificación, debe llegar a formar élites con una orientación independiente y soberana, a diferencia de la masa que se deja guiar por el pragmatismo inmediatista.

En el momento crucial de la aparición de *Ariel*, la obra cala hondo por su mensaje, su llamado de urgencia y su advertencia sobre la amenaza común contra Latinoamérica y España. La política de los Estados Unidos y su estilo particular de imponerse estaba produciendo una comunidad de espíritus entre españoles y latinoamericanos que comenzaban a sentir el poder amenazante de una cultura centrada en lo material y utilitario (Calibán).

El sentido de idealismo y utopía americana, de visionario y profeta, de maestro y modelo que nos muestra Rodó es comparable a Bolívar en su *Carta de Jamaica* y a Martí en *Nuestra América*. Rodó, ensayista puro, hace con este género literario una escuela de pensamiento que aporta enormemente a la identidad de América Latina, por lo que hoy día vale revisar lo esencial de su ideario.

V. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui

Este conjunto de ensayos, publicados en 1928, reúne ideas e inquietudes ya planteadas por el autor en su revista *Amauta*. Como el mismo título indica, Mariátegui utiliza el género ensayístico

para interpretar (lo subjetivo) la realidad de su país a partir de opiniones propias y con la clara intencionalidad de contribuir a la construcción del socialismo en Perú (su utopía). Bien lo advierte en su prólogo: “... no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones”. En esta tesitura hay que entender lo que expone el ensayista y pensador político, quien vivió entre 1894 y 1930.

Los *Siete ensayos* conforman en sí mismos una unidad que encuentra su eje central en el tema de la preocupación por el porvenir de Perú, acorde con una visión optimista de un futuro más halagüeño para la gran nación latinoamericana, lo cual exigía a su vez amplio conocimiento de las realidades pasada y presente, nacional y continental, así como mucho control de lo subjetivo para lograr un desarrollo adecuado de la forma escrita. En esta visión personal, se mezclaban conocimientos consolidados a base de estudio, experiencias conformadas a partir de vivencias cotidianas y sufrimiento (la heroicidad de Mariátegui), a la vez que sentimientos sustentados en una educación y amor por la patria.

Es claro que Mariátegui —el Amauta— al analizar el mundo, el escenario de su país, se ve influido por una fuerte preocupación: dejar de lado el racionalismo científico, recrear el marxismo revolucionario y elaborar una postura que le permita integrar las motivaciones humanas que forman parte de la transformación social.

Los siete textos que se reúnen en este libro abarcan aspectos de la economía, del problema indígena, de la educación, de

la religión, del regionalismo y de la literatura. Sin dejar de lado la interrelación temática, el segundo y el tercero están biunívocamente relacionados, por lo que nos centraremos en la problemática del indio como punto de interés.

Comenzamos por señalar que Mariátegui, desde sus ensayos en *Temas de Nuestra América*, había establecido diferencias conceptuales entre los términos: América indo-española, iberoamericanismo y pan-americanismo. Sobre todo marca la oposición entre los dos últimos y destaca el valor del primero como sustento de la hermandad de los pueblos en la unidad del pasado, presente y futuro. También, el nombre Amauta que le da a su revista, en 1926, traduce su adhesión a la raza, al incaísmo. En la revista colaboraban intelectuales preocupados por el problema indígena y por encontrarle una salida, es decir, no quitarle al indio su utopía de vivir tiempos mejores (justicia social, dignidad).

La problemática del indio en Perú tiene su origen en la transformación social que sufrió el territorio a partir de la conquista española hasta la actualidad. Lo que pudo ser una convivencia armoniosa en virtud del encuentro de dos culturas diferenciadas, se convirtió en una alteración de los planos donde lo hispánico (españoles, criollos, blancos) se impuso a lo indígena, cuyos vestigios más representativos del pasado son los pueblos de habla quechua y aymara. En este proceso, lo más impactante fue la pérdida de la tierra, o sea, el desposeimiento del espacio natural para convertirse en trabajadores sin paga (esclavos) de los blancos, lo que Mariátegui asocia con el gamonalismo. Este

fenómeno se basa en la figura del gamonal o señor feudal que ejerce su autoridad sobre sus súbditos (indígenas, campesinos) y su poderío se extiende a las demás esferas de la sociedad (gobierno, parlamento, etc.) en su beneficio. A este respecto, son bien conocidas las rebeliones de indios contra el estado de cosas que los avasalla, pero la solución no llegaba.

No hay que dejar de lado que el problema del indígena es el problema del campesinado, porque esta población es esencialmente de tal ascendencia, lo que refuerza a Mariátegui en su afirmación de que el problema es de origen económico y está implícitamente relacionado con la tierra. Otras explicaciones acerca del origen de esta problemática no pueden, por ende, ser aceptadas: tales como lo étnico que tradicionalmente ha impulsado el imperialismo europeo. Además, remitir el problema a otros ámbitos (administrativo, moral, educativo, por ejemplo), no es sino caer en un reduccionismo que coarta las vías de solución y crea intentos fallidos –aunque bien intencionados– de lograr una justa salida. De allí que el derecho a la tierra, que es su tierra de por sí, viene de primero; después vendrán los otros derechos, como la educación.

El planteamiento de Mariátegui, focalizado en el asunto de la tierra, debe ser el producto de su conocimiento del pasado ancestral, desde la época prehispánica, pasando por la conquista, la colonia y el período republicano. Dentro de este contexto de siglos de desarraigo, la posición del ensayista adquiere mayor sentido y proporción. La utopía, pues, consistiría en la recuperación de la tierra y construirse un mundo mejor, no como una vuelta a

lo pasado (arcaísmo), sino como la edificación del futuro sobre sólidas bases de justicia, dignidad, igualdad e identidad. Se trata del encuentro con el pasado en lo que a derechos naturales se refiere, y la reivindicación del presente en lo que concierne a la convivencia con otros sectores coexistentes. Esto es parte del pensamiento de Mariátegui en su etapa de madurez, cuando él habla de poner toda su sangre en sus ideas, a la manera de Nietzsche.

Bibliografía

- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta, 1964.
- Martí, José. *Nuestra América*. Buenos Aires: Losada, 1980.
- Meléndez, Carlos (comp.). *Textos fundamentales de Bolívar*. Heredia: ELT-NA, 1983.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. 3ª ed. Buenos Aires: Kapelusz, 1980.
- Sarmiento, Domingo F. *Facundo*. 3ª ed. Buenos Aires: Losada. 1969.

ENTREVISTA



Puesta en escena de Los pasos de la nostalgia: una entrevista a su creador Sebastián Ospina

Galia Ospina Villalba

Pontificia Universidad Javeriana

Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano

Colombia

.....

A mi padre

En la Feria del libro de 2005 en Bogotá, el actor Sebastián Ospina se encontró con su amigo Víctor Paz Otero, quien estrenaba su novela *La agonía erótica de Bolívar, el amor y la muerte*. El título quedó resonando en la mente del actor; era sugerente y le recordaba la inseparable pareja: *eros y thanatos*, nos acechan desde la cuna hasta la tumba en forma incesante. De esta primera atracción poética surgió el deseo de llevar el texto literario a las tablas. El actor empezó a identificarse con Bolívar en el espíritu soñador: soñar es nuestra única gloria. El aura del anhelo y la certidumbre de la ficción lo impulsaron a contratar los servicios de Sandro Romero Rey para la puesta en escena, y a sumar fuerzas con el productor exitoso del *stand up comedy*, German Quintero. En quince días logró tener la selección de textos musicales y poéticos de un Bolívar desterrado y enfermo, que viaja por el Río Grande de la

Magdalena, cuando todo en su proyecto político se ha salido de madre y ya nada tiene remedio, hasta encontrar la muerte en la Quinta de San Pedro Alejandrino (Santa Marta), el 17 de diciembre de 1830.

La noche del 15 de mayo de 2010, tuve la oportunidad de conversar con el actor Sebastián Ospina en la terraza de su apartamento. Las palabras iban y venían con el rumor de antiguas trashumancias por el Río Magdalena. En ocasiones, su mirada se humedecía fundiéndose con la altura de las estrellas, al recordar sitios como San Sebastián de Tenerife, en el departamento del Magdalena, donde presentó la obra en la iglesia colonial ante trescientos fieles y acompañado por la luz de velas.

El actor dice: “Cada vez me parezco menos a Bolívar y Bolívar se parece más a mí”. “Bolívar es en últimas un pretexto para expresar mi intimidad en público”... (S.Ospina, comunicación personal, 25 de agosto, 2010). El espectador de la obra se

conmueve, puede leer también sus sueños, nostalgias y fracasos en el rostro de Bolívar demasiado humano, que cercano a nuestro sentir y padecimiento, en medio de la penuria y el delirio, todavía recuerda el olor de la cachimba, el sonido de músicas antiguas y los encantos de Manuela Sáenz. Porque durante el viaje que es la vida misma, Sebastián Ospina une su alma y su cuerpo para decir con Bolívar: “Mi sueño es mi gloria y sobre ese sueño no prevalecerá la infamia” (Paz Otero, p. 23). Bolívar se parece cada vez más al Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha, y Sebastián Ospina ya tiene a su fiel escudero en Carlos Andrés Naranjo, asistente en la dirección de luces y sonido. Ambos “han guindado la hamaca del Libertador en el patio de los Buendía en Aracataca, en el cielo abierto de la mina del Cerrejón en la Guajira, en el pueblo fantasmal de Tenerife, en la soledad de Soledad del Atlántico, en el portentoso Amazonas a cuyo lado el Magdalena es un *Bredunco*¹ ... (S. Ospina, comunicación personal, 25 de agosto, 2010).

Aquella noche del 15 de mayo de 2010, las palabras provenían de lugares lejanos con el sabor de la sal y la libertad de los paisajes indómitos. Tengo ahora conmigo la voz entrañable del actor Sebastián Ospina,

¹ La palabra *Bredunco* proviene de un poema de León de Greiff, *Relato de Erick Fjordson*:
Yo río
de tus cóleras inútiles
oh tú, Bredunco, oh Cauca, de fragoroso
peregrinar por chorreras y rocales
-atormentado, indómito y bravío-
y de perezas infinitesimales
en los remansos de absintias aguas quietas, y de lento
girar en espirales,
y de cauce limoso!
Oh Cauca, oh Cauca Río!
(De Greiff 1991:104).(Nota de la autora).

la voz de Bolívar, y nuestras voces, que se van sumando a la urdimbre incierta de la aventura y la experiencia de la vida.

S.O. Para mí el viaje ha sido un elemento muy importante en la vida. Desde niño soñaba en romper mi cotidianidad, en infringir las reglas que controlaban mi vida e irme a buscar en otros espacios, nuevos horizontes, una libertad, una improvisación, una incertidumbre fascinante y atractiva...

G.O. Quiero saber cómo te iniciaste en el teatro.

La escritora Silvia Molloy (1996) encuentra que a menudo cierta escena de la infancia de pronto puede darle significado a la vida entera. ¿Recuerdas un momento de tu niñez que te haya dejado una nítida impronta?

S.O. Creo que siempre he sido un niño de siete años y trato de seguir preservándolo a pesar de mi adultez. Soy un hombre de más de 64 años, pero hago todo lo posible por resguardar al niño que fui a los siete, trato de cuidarlo, me preparo todos los días para no dejar de serlo. Hago yoga, ejercicios de actores, me paro en la cabeza, pero no quisiera perder la libertad para imaginar que uno tiene a los siete años. Quiero recuperar esa libertad y mantenerla viva y hacer hasta lo imposible por defenderla.

G.O. ¿Cómo eras a los siete años?

S.O. Soñaba mucho con el viaje. El viaje era como la oportunidad de romper con una camisa de fuerza, una tradición, un condicionamiento, un imperativo y entrar en una dinámica impredecible.

G.O. ¿Cuál fue la primera obra de teatro en la que participaste, tu primer grupo de teatro?

S.O. Antes del teatro vino la experiencia con la vida; una búsqueda que siempre estuvo ligada a la trashumancia. Viví dos años en Estados Unidos, culminé décimo y once grado de secundaria allá, y en esos años viajé alrededor de tres mil millas en *autostop* por Estado Unidos. Y esto hace parte de la formación que yo tengo; de estar abriéndome a nuevos espacios, a otras zonas, a lo impredecible de ser un transeúnte anónimo en un mundo que no es el de uno.

G.O. ¿Qué lecturas y autores te acompañaron en esa trashumancia de adolescente?

S.O. En esa etapa de mi vida era un obsesionado por John Steinbeck. Me leí toda su obra, y cualquier novedad que aparecía, la compraba y leía vorazmente. Me identificaba un poco con su romanticismo y humanismo; con ese deseo de acercarse a los ignorados, a la sal de la tierra, a la masa de la gente olvidada por el poder y la política.

G.O. ¿Cómo ha sido la experiencia de tener correspondencias entre el espíritu juvenil de la trashumancia y el Bolívar de *Los pasos de la nostalgia*?

S.O. Este año lo voy a dedicar a la trashumancia, produzca o no dinero, pero es lo que yo como ser humano, como artista y creador, quiero enfocar en el horizonte. Quiero entrar en contacto con miles de sectores anónimos de la sociedad colombiana, ignorados absolutos...allí es donde me siento más a gusto. Voy a la provincia, a los sitios donde no se brindan

oportunidades y a donde no llegan los espectáculos teatrales. Quiero entrar en contacto con mi país doscientos años después de su supuesta Independencia, en territorios donde se perciben alegrías, frustraciones, realidades y utopías.

G.O. La trashumancia es un sentido de vida...

S.O. Es una manera de involucrarme en el tejido de una infinitud de seres humanos, es la búsqueda de eso. Es buscar que yo signifique para todos los seres humanos de todos los tiempos. Por eso, cuando a mí me preguntan sobre política, no me quiero inmiscuir en los asuntos políticos del momento. La política siempre es coyuntural, y el arte eterno. ¿Qué es lo que le pasa a los seres humanos en toda la historia de todos los tiempos? ¿Cómo entender esa insuficiencia, esa falta de perfección de la vida? El arte existe porque la vida es imperfecta; si fuera perfecta, el arte sencillamente no existiría, no tendría razón de ser.

Mi vida tiene sentido como ser generador de arte. Es necesario que la gente pueda contemplar lo caótico, lo desordenado, lo arbitrario y arrollador de la vida en un instante estético, bello, emotivo, provocador de elucubraciones, animador y vital. Eso resulta tan necesario para una sociedad como puede llegar a ser la penicilina o un puente.

G.O. ¿Qué historias, rostros y voces rescatas de tus viajes por tierras colombianas? Me parece que sucede algo muy especial con los viajes. A veces se siente uno más en el hogar afuera, que en la propia ciudad.

S.O. Tengo una convicción sobre mi trabajo. Al entrar en contacto con seres humanos de otras culturas y regiones, mi oficio crece, se vuelve más amplio, adquiere diversas y variadas percepciones.

En los últimos diez años he vivido mi vida, puedo atestiguarlo, bajo la siguiente premisa: ¿Qué le va a interesar a Sebastián Ospina en los últimos diez segundos de su vida? ¿Qué va a valorar? ¿Cómo pudo amarse a sí mismo y ser recordado por esto? Creo que la vida hay que vivirla con ese parámetro, y evitar caer en pantanos coyunturales, efímeros, intrascendentes. En los últimos diez segundos de vida, uno sólo va a querer aquello que hizo que el espíritu fuera más grande, más generoso con los demás.

Lo que pasa es que es necesario romper las fronteras de la cotidianidad y saber que existen otros mundos que de pronto hasta logran abarcar ese mundo que es urgente para uno. Desde niño estuve obsesionado con la trashumancia porque para mí viajar es darle cuerpo real a una fantasía incierta e impredecible como narrador profesional de historias, “Yo, señor soy acontista, mi profesión es hacer disparos al aire”, la trashumancia es básica para mí porque significa no quedarse anclado en un micromundo, sino saber que el mundo es una infinidad de ríos, cada público nuevo es río espiritual que conduce al océano donde están contenidos los espíritus de todos los hombres y de todos los tiempos. Allí está el hálito que insufla mi vela trashumante.

G.O. La idea del viaje como búsqueda de una certidumbre sobre la tierra la expresa el actor en una disquisición literaria

titulada *Melville* y escrita a raíz del monólogo de Manuela Sáenz en el cierre de *Los pasos de la nostalgia*.

La nave de Melville rompe las olas de los mares embravecidos del sur... los senos redondos de la sirena cabeza de proa abren paso por entre una borrasca gris y espesa... la nave parece caer en el precipicio último de la tierra... Dios no aparece por ningún lado... Es el fin de todo, piensa Melville... porque no me quedé en casa acariciando al gato... Después de la tormenta vino la calma... el cielo brilló con una luz más azul que nunca... una brisa suave con un aroma nuevo y desconocido acarició el rostro de Melville... Miró hacia la proa de la nave avanzado sobre el tejido de luces cambiantes de un océano apaciguado y sin límites... El rostro sin expresión de la sirena de caoba en el cabezón de proa le recordó a su amada... Dónde estará ahora, se preguntó... Sobre la cubierta escuchó cada vez más nítido el golpe acompasado de la pierna de palo del capitán Ahab... “¡Rumbo sur!” ¡Hacia la Tierra del Fuego!” ordenó el capitán.” Allá debe estar Moby Dick, la ballena blanca!” Melville volteó y contempló la mirada congelada de los demás marineros. Nadie dijo nada. Todos aceptaron la orden como una condena inapelable. Melville sintió una emoción que no se atrevía a expresar. Era el placer por lo desconocido. Lo incierto. Por esa única razón se había embarcado en el *Pequod*.

G.O. En el estudio crítico *El Romanticismo: Estudio de sus caracteres esenciales en la poesía lírica europea y colombiana* (2010), del padre Eduardo Ospina, un pasaje me recuerda lo que decías sobre la intimidad como fuente de la creación actoral. “La producción artística, de suyo, no

es más que un caso especial de proyección interior sobre el mundo externo, en que la materia, el lienzo, el mármol, sirve de pantalla para interceptar el haz luminoso portador de la imagen que viene de dentro” (Ospina, p.252).

S.O. Es una forma de amar. Yo soy profesor de actores y lo primero que le digo a una actriz o aun actor al darle unas indicaciones, tratando de formarlo (a) de alguna manera, es lo siguiente: “Encuentre siempre en el rol asignado el amor, pregúntese qué es lo que su personaje ama, encuéntrelo, y allí hallará una fuente inagotable de expresión y de potencia del espíritu humano. El amor es la fuerza que hay en la vida de los seres humanos”.

G.O. ¿Cómo has sentido la intensidad del amor en la encarnación de Bolívar; de ese personaje desterrado, decepcionado, enfermo, atravesado por grandes sueños y pérdidas? Bolívar vive en las profundidades del río de la vida. Lo anterior se percibe en la lectura de *La agonía de Bolívar, el amor y la muerte*. Es una de las razones por las cuales la puesta en escena genera tanta empatía con el público. Bolívar somos todos. En las líneas de su rostro leemos también nuestros fracasos y dolores, y nos damos cuenta de cómo todo se transforma. Aquello que fue gloria en una época es polvo del olvido en otra, y el amigo que creímos íntimo e irreprochable, nos sorprende con la lanza de la deslealtad y la traición. Y resultamos convertidos en transeúntes de un desierto de muerte y desolación donde nuestros esfuerzos son surcos que se desdibujan en el mar. ¿En esos momentos de adversidad cómo mantenerse en el centro del amor?

S.O. Actuar nunca será fácil. Exige una preparación, tonificar el cuerpo y el espíritu para dar lo mejor de sí al auditorio. No es fácil.

Tengo 64 años, soy un *acontista* desde los siete años, y considero que a esa edad, ya sabía cuál iba a ser mi destino en el mundo; iba a convertirme en un *ficcionador*², una persona que sólo trabajaría sobre el mundo de la imaginación; ya fuera en literatura, novela, poesía, teatro, cine. Ante todo soy un profesional de la ficción, eso es lo que es Sebastián Ospina en la sociedad colombiana, una persona que está ocupada las 24 horas de su vida en imaginarse el mundo de una manera distinta a lo que es.

G.O. Me recuerda a *Don Quijote de la Mancha* (1955), de Miguel de Cervantes Saavedra.

S.O. Sí, en la biografía que he venido leyendo de Marcello Mastroianni (1998), que se llama *Sí, ya me acuerdo...*, él dice que en el fondo todos somos unos quijotes y sabemos que la imaginación es más poderosa que la realidad. La frase de labios del gran Marcello Mastroianni, el astro del cine europeo, protagonista de las obras maestras de Federico Fellini, me identifica y anima en mi delirio.

Ahora quiero hablar de lo que significa un poco la televisión y la posibilidad que ofrece al actor para expresar algo más íntimo y más verdadero. Es difícil para la televisión acercarse al arte debido a su condicionamiento económico. La televisión depende del *rating*: lo que tiene *rating* sobrevive, y lo que no, se anula, no es, no existe. El *rating* en últimas es

2 Narrador profesional de historias. (Nota de la autora).

dinero, y el oro, por su peso, nunca alcanza las estrellas, se queda bajo tierra con los huesos de todos los hombres muertos... El pintor Amadeo Modigliani decía: "Lloro con las lágrimas de aquellos que no fueron capaces de alcanzar las estrellas". Cuando murió, la viuda desesperada, se arrojó de la terraza del apartamento en Montparnasse con siete meses de embarazo. A los pocos meses no había oro sobre la Tierra para comprar los cuadros de Modigliani. El precio era simbólico, imposible de tasar en monedas de oro.

La urgencia del *rating* impone a la dramaturgia de la televisión comercial personajes verbales y chatos. Son seres primarios carentes de intimidad. Existen en el espacio visual de la pantalla chica mientras parlamentan. Se apoyan casi de manera exclusiva en la palabra para exponer conflictos y situación. Son reiterativos. Entre un comercial y el siguiente, así también durante el transcurso episódico de la semana, noche tras noche, al grueso público hay que ponerlo al día con los intrínquilos de la trama. El silencio tan valorado en el gran cine brilla por su ausencia en la televisión. El silencio concebido en íntima soledad es el origen mismo de la palabra. Ese silencio del rostro en primer plano proyectado en la oscuridad, sobrecogidos ante la pantalla gigante de la sala de cine, donde la imagen de la vida es más grande que la vida misma y el espectador percibe el movimiento interno del pensamiento y del alma de un personaje, en la televisión comercial es vedado. Con complejidad no se seduce al grueso público. Lo complejo exige esfuerzo mental y por ende no es materia de *rating*.

G.O. ¿Cómo es el proceso de prestarle al personaje de Bolívar verdades íntimas de tu vida para mostrarlas en público?

S.O. Constantin Stanislavsky (1974) decía: "Actuar es ser privado en público". A partir de una verdad íntima y auténtica se construye la empatía con las verdades íntimas y auténticas de otros: los espectadores. La existencia es atropellada, caótica, incontrolable; en contraste con el arte que es ordenado, estético, selectivo. En él hay una instancia donde el ejecutando y el espectador de la obra, compartan la emoción de saber algo acerca de la vida...

El artista es él mismo reducto inevitable de su arte, alma cautiva en la bóveda carnívora de un cuerpo.

G.O. Conversemos un poco acerca de Bolívar, de lo que has visto y comprendido a través de la interpretación de sus últimos días.

S.O. Todos los días que interpreto a Bolívar me interpreto a mí mismo. La actuación es un arte donde el artista y la materia prima de su arte se funden. Es a la vez el pintor y el lienzo, el piano y el pianista. Me preparo para eso. Bolívar es una mascarada para hablar sobre Sebastián Ospina. Así es que yo concibo mi trabajo. Para construir a Bolívar de la forma más auténtica, íntegra y profunda tengo que hacerlo a partir de mi conciencia, de mis tejidos celulares, surreales y de la memoria sensorial y afectiva.

G.O. Al tratar de comprender lo que acabas de mencionar en términos literarios, sería revelador rescatar al escritor Ernest Hemingway:

En sus cuentos se encuentran algunos textos cortos que aparecen intercalados entre ellos y que tienen la virtud de capturar aspectos excepcionales de la condición humana. Hemingway estaba convencido de que había encontrado una alternativa en prosa autónoma que se diferenciaba del fragmento, el cuento del mini-cuento, de la novela o de la *nouvelle*, pero nunca se interesó en atrapar bajo el rótulo de un nombre ese hallazgo formal. Eran instantes que yacían huérfanos, desamparados. La forma más adecuada para arrastrar a la prosa los segundos más significativos de la experiencia humana era epífabo. Juan Carlos Botero lo define como “una ficción corta, en prosa, cuyo objetivo es no relatar una historia sino arrastrar un hecho, un suceso, una acción o un instante que, por una u otra razón, el autor estima profundamente revelador, especialmente significativo, capaz de mostrar, gracias a una inesperada fusión de detalles y a pesar de su fugacidad, rasgos sobresalientes de la vida o de la condición humana y que difícilmente se podrían detectar, con claridad comparable, en períodos más largos de tiempo. (Ospina, 2006:102-103)

Botero relata en *Semillas en el tiempo* lo siguiente:

Durante una novillada en el caluroso verano de Madrid, el escritor presencié la violenta cornada del vasco Domingo Hernandez. Asustado e incapaz de ocultar el nerviosismo

de sus pies, el novillero citó al animal de rodillas, pero cuando el toro embistió se equivocó en el manejo de la muleta y no lo pudo desviar de su cuerpo, entonces el toro le clavó el cuerno en el muslo con la fuerza de una locomotora y lo levantó por los aires como si fuera un muñeco de trapo y lo arrojó al piso. En medio de los gritos de los peones y del confuso remolino del quiete, Hernandez se incorporó con el rostro pálido untado de arena, buscó su espada y su muleta, y en ese instante vio la herida: la carne abierta del muslo dejaba al descubierto el hueso desde la cintura hasta la rodilla. (Botero, 1992:229)

Lo que sorprendió a Hemingway fue la suciedad de los pantalones del traje de luces del torero y la blancura del fémur, limpio, insoportablemente limpio.

S.O. Precisamente hay una frase de ese epífabo que me robé para un monólogo del personaje del toreo en la película *Soplo de vida* (1999)³. De Hemingway siempre

³ José Luis Domingo Zurito...un bicho de 350 kilos... parecía hecho de cemento el condenado toro...tres veces tropecé la espalda contra sus vértebras y en la tercera la espada se plegó y voló por el aire...Sentí el golpe de una almohadilla en la cara y en medio de las rechiflas me pareció escuchar el vozarrón de Gómez, el crítico el ABC tras la barrera de la señorial plaza de Aranjuez: “¡Joder, este tío es el único colombiano que no sabe matar!” Encandilado de la ira busqué el estoque, lo recogí del suelo y enderecé sobre la rodilla... cité al toro y esta vez fue la bestia que enganchándose de su cuerno favorito me envió con espada y todo por los aires...tendido sobre la arena alcancé a levantar la cabeza y contemplar la seda de baguetilla abierta desde la cintura hasta la rodilla y la blancura del fémur me cegó la mirada (S. Ospina, 1999. Guion *Soplo de vida*. Premio Nacional de Cine en 1994 bajo el título *Adiós María Félix*).

me ha gustado la narrativa ausente de adjetivos. Alguna vez leí, no sé dónde, que a través de la descripción sensorial, vista, tacto, olfato, gusto y oído, el escritor busca producir en el lector una emoción o estado de ánimo alrededor del personaje.

G.O. ¿En qué lugares has estado?

S.O. Estuve en el corazón de Macondo, en Aracataca, Tenerife, en una iglesia colonial donde repicaron en 1812 las campanas de la Independencia cuando Bolívar era un coronel anónimo de 28 años y se originó en ese pueblo la leyenda de Anne Lenoit, amante de Bolívar. En la obra, yo le solicité a Víctor Paz me escribiera un nuevo episodio donde Bolívar llega a Tenerife agonizante y delirante, envejecido y agotado, y vislumbra el fantasma de Anne Lenoit, y le dice en francés: “Je suis le libérateur... viens me voir...”. Estuve en El Cerrejón en La Guajira, en La Aduana de Barranquilla, que es una reconstrucción de la Barranquilla de los años 1920, cuando fue el centro, la ciudad más importante, el puerto de más renombre de Colombia y un *boom*, y se creó una arquitectura y un espacio bellísimos. Me presenté en el Auditorio Mario Santo Domingo con montaje de luces.

G.O. ¿Quién te acompaña en los montajes teatrales?

S.O. Yo viajo con mi fiel escudero Carlos Andrés Naranjo, asistente de dirección, luces y sonido. El elemento central del montaje es una hamaca, una tela azul que representa el río Grande de la Magdalena, un baúl y una mecedora envejecida por el tiempo y la nostalgia. La obra ya no es un monólogo sino dos. La actriz María León

se unió a la caravana de trashumantes para enlazar con la agonía de Bolívar el ocaso tortuoso de Manuela Sáenz en Paita y su encuentro con Herman Melville, 24 años después de la muerte de su amante legendario. En Matacandelas diseñamos el esqueleto de un barco donde guindamos la hamaca de Bolívar para lanzarnos de nuevo hacia el corazón de las tinieblas.

Mi dicha más grande es hacer lo que hago, es estar llevando mi trabajo a poblaciones ignoradas de mi país. Para mí es básico dejarme de la mano de poetas vivos, que me indiquen el camino donde se levanta el polvo de maores utópicos y eternos como el de Simón y Manuela. No necesito más.

G.O. Decías que las *Memorias*, de Marcello Mastroianni son la influencia reciente más fuerte en tu trabajo, ¿en qué consiste eso?

S.O. Marcello Mastroianni cita con reiteración la paradoja del comediante, del enciclopedista francés Diderot. Se plantea el dilema eterno de si el actor debe sentir o mostrar el personaje. Para él no es comprensible la ordalía a la que se someten muchos de los grandes actores norteamericanos para materializar a sus personajes, se enclaustran en hoteles, bajan y suben de peso, se someten a experiencias devastadoras con el propósito de comprender en carne propia el mundo del personaje. Marcello, en cambio, dice que él entra y sale de sus personajes como quien se toma un vaso de agua.

En eso se identifica Mastroianni con la paradoja de Diderot, que palabras más, palabras menos, dice: “que entre el actor sienta más al personaje, más emoción

puede llegar a provocar en el espectador”. Sin embargo, el actor, el actor italiano reconoce que no siempre tiene éxito en bloquear las emociones que surgen en el momento de la interpretación. En ese punto me encuentro ahora como actor. Antes mi enfoque era stanislavskiano, es decir, asumía los personajes como quien se pone en los pies del personaje. Ahora disfruto la visión externa y periférica de mi propia interpretación y juego entre las opciones de sentir y de mostrar al personaje.

G.O. ¿Cómo fue la experiencia de la obra en Venezuela?

S.O. La primera función tuvo lugar en la selva, en Ayacucho, Departamento del Amazonas, y resultó apoteósica, se dieron cosas extraordinarias; el público se desbordaba en expresiones de emotividad frente a lo que había visto, y eso es conmovedor. Porque en esto consiste la búsqueda, en un contacto no sólo con la propia alma, sino con la sinfonía de muchas almas, y que todo converja en una emoción compartida acerca de la comprensión de algún aspecto de la vida. No son palabras mías, sino de Sócrates, al menos eso lo leí en el ensayo de Miguel Forza de Paul: “Modos de actuación. Necesidades técnicas, narrativas e ideológicas del cine”⁴.

G.O. ¿Cómo han afectado los viajes tu trabajo? Por ejemplo, el hecho de viajar por el Magdalena mientras interpretas a un Bolívar, que viaja también por el mismo río.

⁴ Este artículo siempre ha encabezado el libro de escenas del *Taller El Actor y la Cámara*, que Sebastián Ospina ha ofrecido en dos ocasiones: Instituto de Cultura Brasil Colombiana (2002) y Casa del Valle en Bogotá (2009).

S.O. Bolívar no sería lo mismo de no haber viajado varias veces por el Río Magdalena y tener en mi alma el registro de los paisajes, de los atardeceres esplendorosos, de los rostros de sus agentes multiétnicas y raciales. De alguna manera el sentir y el padecer de esos rostros me acompaña y aflora en el escenario. Siempre llevaré tatuada en el tejido de la memoria los ojos de los niños en las escuelas públicas de Mompo: carbones encendidos por genes mulatos de las razas ausentes y olvidadas en el banquete de Colombia. Mirada curiosa de inteligencia inquieta y provocadora de futuro y potencia sin límite.

G.O. ¿Cómo ha sido la experiencia de trabajar con diferentes Manuelas escogidas entre jóvenes de las poblaciones donde presentas la obra?

S.O. Con este trabajo de alguna manera la obra tiende un puente con la comunidad, toda joven tiene una familia y unos amigos en la escuela donde estudia que son sus pares generacionales. En el ámbito de un pueblo pequeño, sus habitantes acompañan el proceso tanto de los ensayos, que por lo general toman dos días, como en el gran día de la presentación donde gentes de condición sencilla y humilde aprovechan la ocasión para tomar fotos de recuerdo con el actor “famoso”.

G.O. ¿Cómo ha sido la experiencia para las jóvenes de las comunidades al interpretar a Manuela Sáenz?

S.O. En pueblos donde las oportunidades para la gente joven son muy limitadas, el breve paso de un actor con cierto grado de ilustración y su intercambio con una joven

encapsulada en un mundo primario, por decirlo de alguna manera, podría pensarse, tiene sus efectos. Muchas veces, me alejo de la población de turno pensando en cuál será el desenlace de la vida de esa joven. Si terminará trabajando como empleada doméstica en la capital o si caerá de pronto en la prostitución o sencillamente será una de tantas mujeres anónimas dedicadas a la crianza de hijos en las penosas condiciones de estos pueblos dejados de la mano de Dios. Siempre intento que en mi trato con estas jóvenes prevalezca la idea de inculcar en ellas autoestima y amor propio.

Del informe que escribí en el segundo semestre del 2007 al Ministerio de Cultura y a la Fundación Antonio Romero Guzmán de Guaduas con motivo de la gira de *Los pasos de la nostalgia* por el Río Grande de la Magdalena, hay un pasaje que dice:

El siguiente trayecto fue por río hasta la población del Banco, Magdalena.

Viajábamos en una lancha de mantenimiento de Motores Yamaha. Aunque su desplazamiento era ágil nuestro trayecto de Barrancabermeja al Banco se prolongó mas de diez horas, debido a que nuestra embarcación tenía la misión de atender las emergencias ocurridas por avería o siniestro en las demás montonaves de la caravana Comcel. A nuestro paso vimos a los habitantes de los caseríos agolpados a orillas del río batiendo jubilosos banderas de Colombia al paso continuo e insólito de las lanchas vistosas de la caravana que durante todo el día iba pasando

río abajo. Pudimos ver el rostro de los inundados con la expresión sonriente y contradictoria de niños que parecían ajenos totalmente a la tragedia cíclica de su mundo. Tuvimos ocasión de contemplar el Magdalena en todo su resplandor: el juego espectacular de luces cambiantes sobre el firmamento del atardecer. (Ospina, S. 2007)

G.O. ¿Cómo fue tu relación con Sandro Romero Rey en la dirección de la obra?

S.O. Sandro fue fundamental porque él estableció unas bases consistentes para la obra. La música de la obra es genial y le rinde homenaje a compositores colombianos de los siglos XIX y XX. En la etapa posterior y trashumante de la obra el papel de dirección lo he tenido que asumir yo y he descubierto el encanto de adaptar la obra a las más variadas circunstancias y a lograr vencer las dificultades planteadas por espacios nuevos y desafiantes. Por ejemplo, en Tenerife, Departamento del Magdalena, no tuvimos auditorio y mucho menos luces para el montaje. Sin embargo, presentamos la obra ante más de trescientos espectadores en la iglesia colonial, lanzando la tela azul del Río Magdalena por entre el pasillo de las bancas y guindando la hamaca frente a las escaleras del altar con cientos de velas como fuente maravillosa y evocadora de luz. Al fin y al cabo en época de Bolívar no existía la luz eléctrica.

G.O. ¿Cuál fue tu primera impresión al leer *La agonía erótica de Bolívar, el amor y la muerte*, del escritor payanés Víctor Paz Otero?

S.O. Lo que más me gustó del texto de Víctor Paz fue su narración en primera persona. Sin duda, Víctor Paz Otero lo hace partiendo del Bolívar de las cartas de amor. Bolívar era un gran escritor de cartas de amor en un siglo donde la correspondencia epistolar, lo que sería hoy en día el correo electrónico, era lo único, lo trascendental, lo venerado. Se dice que Bolívar escribiría las cartas de Manuela a su marido, a Jaime Thorne. Son cartas maravillosas, obra de la pluma de Bolívar. Víctor parafrasea un lenguaje que está documentado en las cartas de Bolívar. De tal manera se crea una ambigüedad, una incertidumbre. ¿Será que esto es puramente documental o es la imaginación de Víctor Paz Otero? Logra ese parafraseo con éxito al mostrar un Bolívar a partir del romanticismo, del hombre que enamora a las mujeres con el don de la palabra escrita y de la carta romántica.

G.O. Para concluir esta íntima conversación, citemos un pasaje de *La agonía erótica*, dedicado a Manuela:

Es tan extraño todo esto, Manuela: sentir y empaparme de esta luz nocturna.

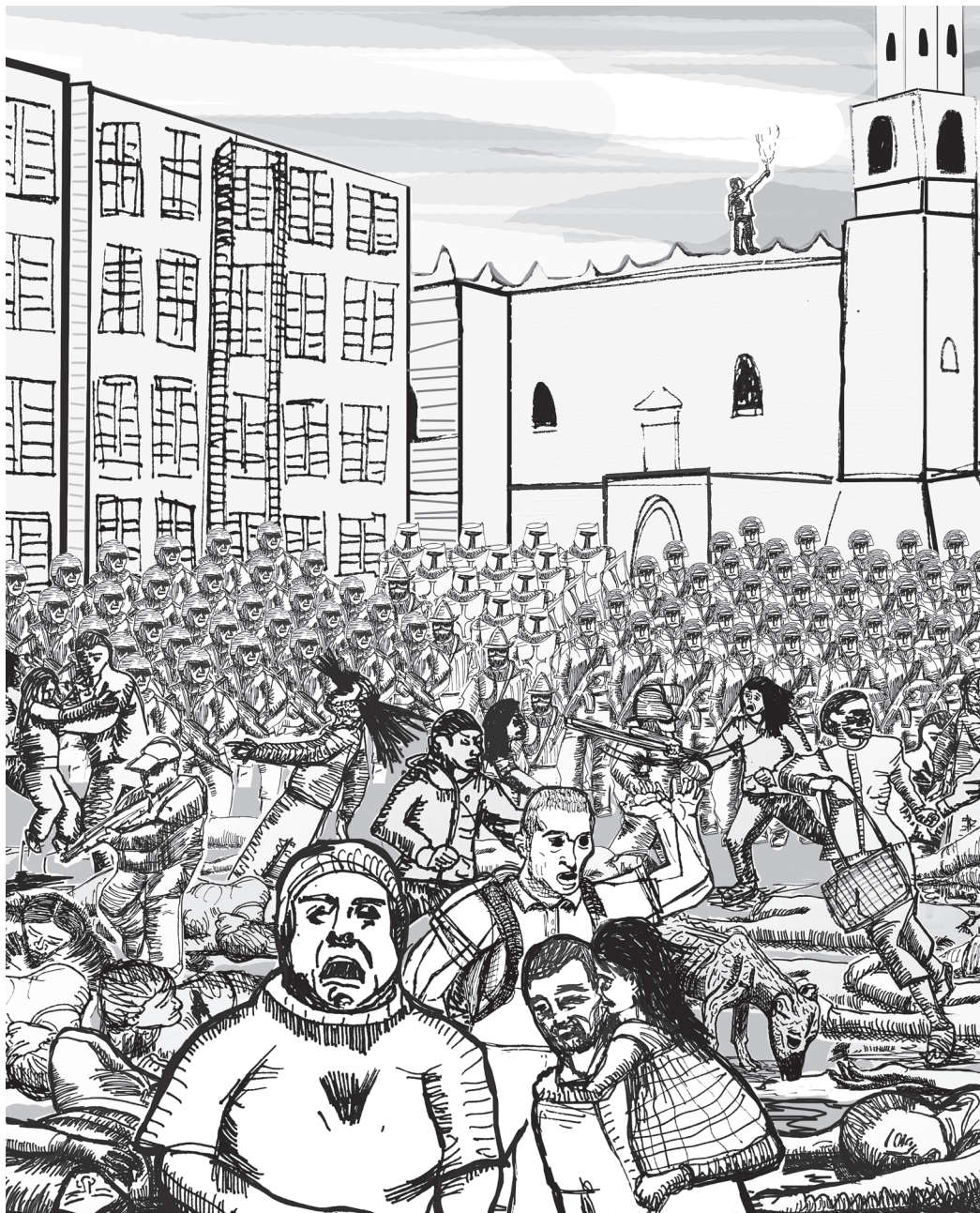
Saber que uno es ese imperceptible espectro que nace condenado a recorrer las distancias que lo separan de sí mismo. Que uno es la música que acompaña la caída en su propio vacío. Que uno es todo lo que ha perdido. Que uno es la inútil búsqueda, el extravío. Que uno es el que se pierde a cada paso, el que nunca regresa. El que siempre está consigo y está muriendo y está naciendo siempre. (Paz Otero, 2005: 135)

Bibliografía

- Botero, J.C. (1992). *Las semillas del tiempo. Epífanos*. Bogotá: Planeta.
- De Cervantes Saavedra, M. (1955). *Don Quijote de la Mancha*. Texto y notas de Martín de Riquer. Barcelona: Juventud.
- De Grief, L. (1991). *Poesía escogida*. Bogotá: Norma.
- Matroianni, M. (1998). *Sí, ya me acuerdo.. Memorias*. Barcelona: Ediciones B, Colección: De Viva Voz.
- Molloy, S. (1996). *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México: Editorial El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Ospina, E. (2010). *El Romanticismo: estudio de sus caracteres esenciales en la poesía lírica europea y colombiana*. Prólogo de Jorge Chen Sham. San José: Promesa.
- Ospina, G. (2006). *Julio Ramón Ribeyro: una ilusión tentada por el fracaso*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Paz Otero, V. (2005). *La agonía erótica de Bolívar, el amor y la muerte*. Bogotá: Villegas Editores.
- Strasberg, L. (1971). *Acting. Enciclopedia Britannica*. Fifteenth Edition.

CREACIÓN





Carolina G. Alpízar
Sin título
Ilustración digital
2017

Relación de la tristísima destrucción de Indias

Alfonso Chase Brenes

.....

Relación de la tristísima destrucción de Indias, es un largo poema escrito entre 1968 y 1969. Editado en revistas y antologías pero nunca publicado en libro o editado en Costa Rica.

Historia coloquial en poemas. Ruptura. Retrato y crónica de días y tiempos difíciles. Rumor y purulencia de sucesos que se repiten desde el origen mismo de la vida. Rizoma escondido, árbol y llave secreta. Formarán parte del libro *Cántigas de escarnio*, para editar por la Editorial Arboleada, en el año 2016.

LLAVE DE FUNDACIÓN

Y tomaban cuanto a su alcance veían:
collares, pectorales, frutas,
mancebos y mujeres, porque
diezmados por el hambre o el horror
ellos se dejaban tomar.
Agobiados por el peso del botín
algunos invasores se ahogaron
al cruzar los ríos
y en el fondo de los canales,
entre escombros,
los niños jugaban con los cuerpos
y los huesos
de los que fueron sus padres.
Setenta y cinco días duró el asedio.
Durante todo ese tiempo
Aprendimos a beber la sangre de nuestros hijos
para lograr subsistir
y cuando la ciudad

al fin se rindió,
abrimos todas las puertas
y tendidos, la boca contra el suelo,
pedimos la peste para nuestros cuerpos.
Y luego fue la dispersión.
El rumor de aguas llenando los oídos
y los pájaros mosdisqueando los ojos
y los días cayendo como flechas entre los caminos.
Y no teníamos comida o escudos
o armas
y la ciudad empezó a podrirse,
tal una fruta,
y los gusanos nacieron de nuestras bocas,
senos y cabellos.
Doquier fue soledad
y lluvia
y sangre
y luego el cal y canto
cercando edificios, rincones, templos,
hasta volvernos a todos a la vida,
como nacidos de un sueño ligero
en el deslumbramiento del día.

PALABRAS PARA UN PRÍNCIPE

Mira que no te acuerdes
de cosa carnal alguna.
Que tu cuerpo un árbol sea
y en tu alma viva el aire
y se establezcan los pájaros.
Que te reconozcas en el pensamiento
y en el ánimo humilde
y no respondas palabra dura
o golpes con tu bastón a los ancianos.
Allégate a los sabios, a las poetas
y a los niños.

FIESTAS

Para los primeros días mataban
a muchos niños.
Para las calendas cada cuerpo
era la historia
de una lejana sucesión de rostros
y en el momento de la muerte
se cumplía algún solsticio.
No los crucificaban, ni los colgaban
entre dos ladrones, sino que los extendían
sobre la piedra dura
y luego comían los corazones.
Por la tarde repartían los muslos
y los brazos
y los sexos
entre el pueblo.
De noche, los muros herían
y la costra oscura de la sangre
atraía moscas y perros
y sonaban los gritos
y sobre todos los rostros
estallaba la fiesta amarilla de la luna.

SORDO REPOSO

El pecho le brillaba
untado de aceites y bálsamos.
Caminaba seguido de ocho pajes
y en las últimas noches retozaba
con cuatro doncellas.
Era alto y melancólico
como si se supiera embalsamado
en sus propias palabras.
Durante trescientos sesenta y cuatro días
vagó por las calles
cegado por su propia belleza
y no fornicaba
absorto en la contemplación
de sus manos.
El día del sacrificio
Subió las escaleras con dignidad
y en la muerte
tuvo el oficio
que da la guerra continua con la vida.
Del sabor de su corazón

dice este poema
y la suave memoria de su desnudo cuerpo
fue obstinación de pensamiento,
por largos días,
en algunas muchachas
y muchachos.

QUE SON PUERTAS

Charcos de sangre y de palabras.
Palabras muertas y palabras vivas
nos alcanzan,
nos pisan los talones, nos escupen
sus gritos y disputan entre sí.
Los ojos de todas las palabras. Suelto
sobre la mesa. Luchando pro mirarnos,
por romper el silencio y ser testigos
de alguna devastación obstinada.
El agua del canal hierve en palabras.
Sobre sí mismas se arrojan.
Se devoran como perros
y entre babas, aullando,
se destrozan en el suelo.
Pero no temas. Las palabras
guardan sus armas en los dinteles.
Se dispersan como ordenadas huestes
de soldados vencidos
y se pierden, menudas y sonámbulas,
por entre puertas abiertas.

¿1532?: 1968

No dejaron caer bombas de napalm,
no envenenaron las aguas,
ni sembraron los campos de minas
y no pusieron trampas en los jardines.
Los códigos se estuvieron silenciosos
y lo periodistas
reseñaron que no teníamos miseria,
ni explosión demográfica, y que la tierra
era compartida en común
y no teníamos gases lacrimógenos
o celdas especiales de tortura.
No hubo diarios que informaran
de nuestro llanto
ni teletipos que transmitieran

nuestros gritos.
Ningún compañero empapeló
con proclamas
el vacío de los muros
ni desde los balcones
los francotiradores
hicieron blanco en los yelmos.
Ellos siguieron tomando nuestras tierras
y vendiendo a nuestros niños
y el silencio fue el único camino
para nuestros pasos.
No hubo tableteo de ametralladoras
o golpes con bastones eléctricos.
Y bebieron mezcal en vez de Coca Cola
y masticando peyote en lugar de chiclets
y celebraron gozosos la caída de la ciudad
y la pudrición de sus habitantes.

PEQUEÑA HISTORIA

Toda la noche
escuchó la voz de su hermano
entre las piedras y canales.
Toda la noche batalló con las palabras
hasta hartarse de horror
con el sonido de su propio nombre.
Tres veces cerró la puerta de piedra
de su recámara
y otras tantas el viento la empujó
y lo encontró desnudo y ebrio
entre las mantas.
Al amanecer hizo encender braceros
y quiso que el incienso lo llenara todo,
hasta que los niños se ahogaran.
Por la tarde se lavó,
fornicó e hizo fiesta
por la muerte de su hermano
y de su amigo Tzicquiatzin
y los dos mil ochocientos guerreros
que iban a sitiarse.

BATALLA FLORIDA

Donde el agua sin armas
de los dedos
expande nombres y arcabuses.

Donde lo apenas vivido
es contemplado
en su áspera destrucción
por atrapar los pasos
y penosas palabras se levantan
y son puentes.
Donde las flores,
Se están quietas. Donde lo limpio ofende
y la historia es solo un nombre
encarnado en el instante próximo
que se estalla en sonajas, códices
y pasos.
Y a pesar de los crímenes,
los sacrificios y las guerras,
una piedra y otra piedra se levantan
para construir
el rostro de todos.

ÚLTIMO ESTAR

Volcado sobre sí mismo como un río,
pasa los días girando,
leyendo textos
y evitando la cercanía de la carne.
Modera su enojo. Corta puentes
y establece trampas en los ventanales
y esconde las armas
y desesperado mira a las estrellas.
Incendios hubo adentro de su sangre
y murió de una pedrada,
como un perro.
De tantos signos adversos,
de tanta traición
y tanto mierda,
ahíto de astrólogos y sueños,
con la cabeza colgada, vacío de su propia
sangre,
su cuerpo estuvo muchos días con sus noches
tendido en los mercados
y el agua temblaba
en todos los canales
y el miedo
picoteaba lo ojos
y los labios
de las gentes.

SUEÑO CUMPLIDO

Los soldados apartan la neblina
con sus ametralladoras
y cumplen en las calles
su oficio de insectos.
Lavan raíces. Limpian muros
y raspan piedras
con sus cepillos de acero.
En la ciudad: ¿México, Bogotá, Caracas?,
Los niños salen a la calle de nuevo
y tienen miedo de recibir el sol
en sus ojos y los perros

laman la sangre de los estudiantes.
Luis, Guillermo, Jack y yo
caminamos entre huesos
y purulencias y destrucción
de días ceremoniosos y carcomidos
como si fuera 1535,
pero en 1968 resulta inútil
hablar de antiguas fiestas o navíos
cuando nos queda entre las manos
solo un lenguaje de rifles y de gritos.

Tlatelolco, 1968
Bogotá, 1969

Las fieles enemigas

Julián Gustems

.....

(En un rincón de un bar)

MUJER DOS. (Entrando) Mi muñeca. ¿Hace mucho que esperas?

MUJER UNO. Apenas el tiempo de tomarme un té.

DOS. Yo detesto llegar tarde.

UNO. Es tu costumbre. Llegar tarde es un estilo.

DOS. El metro paró.

UNO: Siempre se tiene excusa. Pero no importa. El caso es que llegaste.

DOS. Te lo prometí.

UNO. Siempre cumples tus promesas. Eso sí.

DOS. No quería fallarte. Hoy menos que nunca.

UNO. Claro

DOS. Te lo debía.

UNO. ¿Me lo debías?

DOS. Te debía ser sincera contigo. Al menos en esta ocasión.

UNO. Expílicate.

DOS. Antes de cruzar el charco.

UNO. Esto de ir a América ya es definitivo.

DOS. Es lo mejor que podía pasarme después de.

UNO. Después de tu fracaso.

DOS. No sé si debe llamarse fracaso a esta temporada tan irregular. Dejémoslo en irregular.

UNO. La productora no pudo cubrir ni los gastos.

DOS. No fue culpa de nosotros, los actores.

UNO. Cuando una temporada fracasa siempre es culpa de los actores. También porque la obra no valía.

DOS. No tenía ni pies ni cabeza.

UNO. La mayoría de las obras que monta esta compañía no tienen ni pies ni cabeza. Ese es el motivo de sus fracasos.

DOS. Porque nosotros ponemos toda nuestra buena voluntad en darle brillo a los textos.

UNO. Siempre.

DOS. Pero no siempre podemos conseguirlo. No somos dioses. Y el público, que siempre es riguroso, deja de darnos su aquél.

UNO. No siempre se acierta con las puestas de escena.

- DOS. En cada fracaso, nosotros los actores, nos hundimos más y más. Nos perdemos en nebulosas y al perder el aplauso del público y los plácemes de los críticos...
- UNO. Y antes de no ser nadie para nadie has aceptado irte a América, como los descubridores.
- DOS. Eso. A vigorizar el teatro caduco de América. A dar vida a cien personajes, a presentar las novedades de esta caduca Europa a los oriundos americanos.
- UNO. Lo dices como si los americanos fuesen algo así como unos ignorantes, y no.
- DOS. Y no, claro. También ellos pueden darnos motivos de cultura.
- UNO. No sé si sabrán valorar tu esfuerzo.
- DOS. No importa. Es trabajo ¿sabes? Y el trabajo no abunda, y menos cuando una cae por la pendiente hacia el fracaso.
- UNO. Tampoco te lledes mala conciencia de tu trabajo.
- DOS. Este que me ofrecen es un trabajo digno, bien pagado. Seguro.
- UNO. En nuestra profesión nada es seguro.
- DOS. Nada de contratos ruines, como piensas. Todavía se me tiene en estima.
- UNO. Me alegra saber que no te has comprometido por cuatro perras. Los actores europeos no podemos caer tan bajo. Tenemos nuestro prestigio.
- DOS. Es un punto de dignidad.
- UNO. Haces bien en valorarte. Yo tampoco me daría por cuatro perras, aunque si la temporada fuese larga a lo mejor tampoco sería demasiado exigente.
- DOS. Así están las cosas. Para bien o para mal así están las cosas. Pondremos a Ionesco, que siempre tiene su prestigio.
- UNO. No entenderán sus textos.
- DOS. Pondremos lo mejor de su teatro.
- UNO. Te digo que no entenderán sus textos. Aquellas tierras son todavía amantes de los melodramas, que les va más y no para cosas que apenas si el mismo autor sabe por qué las escribió.
- DOS. No creas. Antes de decidir la programación nuestro Enriquito pasó unos días estudiando la idiosincrasia de los americanos.
- UNO. Para gustar de Ionesco hay que tener sus tragaderas.
- A mí me encanta ese francés, ¿vale? Pero no todo el mundo sabe sacarle su aquel.
- DOS. En sus dudas Enriquito ha dicho que sí. Que Ionesco.
- UNO. Eso lo decidió sin consultarnos.
- DOS. No tenía por qué. Eso de las programaciones ha sido siempre cosa suya. Suya y de los patrocinadores.
- UNO. Debió sentirse muy solo allá en las Américas, sin que le diésemos nuestro calor.

- DOS. Tendría otros calores, no creas. Que Enriquito ya sabes que en esto de los calores...
- UNO. Nos hemos perdido el placer de su presencia. Estos días sin nosotras le habrán parecido eternos.
- DOS. Tampoco han sido tantos días. Aquí me han pasado las horas sin sentir.
- UNO. También para él le habrán parecido un soplo. Las horas del día son igual de largas para todo el mundo.
- DOS. Para mí, en la preparación de mis cositas, los días han pasado sin sentir. Me llevo una montaña de libros, programas y ropita.
- UNO. Yo me di el gustazo de pasearme cerca del mar, hundiendo los pies en la mojada arena. Pensando en ti, en Enriquito y en mis cosas. Los dedos sobre la arena dan un placer que no puede explicarse. ¡Hacía tantos años que no experimentaba tanto placer!
- DOS. Y ¿a qué vienen ahora tus desahogos?
- UNO. Porque ahora estaré sola. Sola con mis buenos recuerdos, claro.
- DOS. Yo voy a olvidarme de las noches sin éxito. Voy a encontrarme con otros mundos, otras ideas y, posiblemente con otros amores.
- UNO. Yo no quise unirme a esta aventura.
- DOS. Pues pensaron en ti. Querían proponerte para un papel de característica.
- UNO. ¿Si? ¿Quién lo propuso?
- DOS. El propio Enriquito.
- UNO: Claro. Quería tenernos a las dos a su alcance.
- DOS. Yo me opuse.
- UNO. ¿Te opusiste? ¿Sabiendo que no tenía trabajo, te opusiste?
- DOS. Pensé que te ofenderían con un contrato de característica, a ti que eras tan joven. Por esto me opuse, porque soy tu amiga y no deseo para ti ningún mal. Aunque a ti no te lo parezca me caes muy bien.
- UNO. Aunque entre tú y yo exista el problema de Enriquito.
- DOS. Enriquito no es un problema. Al menos para mí.
- UNO. Enriquito es un problema para las dos.
- DOS A Enriquito le tengo cogido por el corazón.
- UNO. ¡El corazón ¡No seas cursi, a Enriquito le tenemos cogido por nuestras piernas!
- DOS. No seas vulgar.
- UNO. Y tú no seas ingenua. Aunque te creas una niña virgen ni eres niña ni eres virgen.
- DOS. No me interesan estas cosas de la niñez. Perdí la virginidad cuando dejé de ser niña.
- UNO. También la perdí yo. Y no es cosa de lamentarse, porque las mujeres estamos para esto: para ir perdiéndolo todo. Pero si pierdo a Enriquito pierdo muy poco porque ya ahora lo estoy compartiendo contigo.

- Pero no me importa demasiado ¿sabes? Porque no han de faltarme otros Enriquitos.
- DOS. Tú sabes que me entiendo con él.
- UNO Y buen provecho te haga. Si hasta ahora lo hemos compartido como buenas amigas y mejores patriotas, de ahora en adelante lo habremos de compartir con las espléndidas americanas que babosearán con él. Pero tú, que seguirás por las mismas calles y los mismos éxitos, tendrás que ganarte su voluntad y su cariño como si empezaras de nuevo. Será una difícil batalla, sospecho.
- DOS. Volveré a conquistarlo. Facultades no me faltan.
- Las armas de las mujeres son siempre las mismas. Saber manejarlas mejor o por son cosas de las circunstancias. Y en este terreno sé manejar-me bien.
- UNO. No te valdrá que no vaya a las Américas para que te salgan nuevos problemas. Recuerda que Enriquito no es tu esclavo y que cualquier piedrecita que se cruce en su camino puede hacer peligrar tu amor por él.
- DOS. No le perderé de vista ni un momento.
- UNO. Piensa en mí cuando interpretes a Ionesco. ¿No vale lo absurdo de su teatro para compararlo con lo absurdo de nuestra vida?
- DOS. Para mí de ahora en adelante solo me salvarán Ionesco y Enriquito.
- UNO. Pero tú sabes que esta tarde la pasé con él. Para despedirme. Porque me dolía perderle sin conseguir de él un último placer.
- DOS. Entonces ¿esta tarde?
- UNO. Sabrás perdonármelo, supongo. Porque es la última de las tardes y de ahora en adelante ya no habrá otras.
- DOS. No digo que no me duele.
- UNO. He tenido que descargar mi conciencia. Espero que lo comprendas.
- DOS. No te lo perdono. Pero lo comprendo porque yo habría hecho otro tanto.
- UNO. Así pues podemos despedirnos como buenas amigas. Deseándonos lo mejor.
- DOS. Podemos tomarnos el té. Si te apetece.
- UNO. Me apetece. Yo lo tomaré frío, con un poco de leche de vaca. Por eso de los cuernos.

Poemas 2014

Karen Bonilla Corrales



I

No me atraen tus silencios,
tus palabras atrapadas en la garganta,
ni tus voces ahogadas por prejuicios.

No me desvelan tus ojos cerrados,
tu ceño fruncido, ni tu cabeza complaciente
de arriba hacia abajo,
ni tus lágrimas reprimidas por mi mano,
ni tu rostro multicolor lleno de complicidades,
arrepentimientos y falsos perdones.

No me atraen tus manos obedientes y
sumisas que se ajustan a mis reproches,
ni tus rodillas doblegadas en mis altares.

No me gusta ser el victimario del miedo, por el
mismo miedo de poder haber sido la víctima.

II

No soy fruta exótica de un paraíso “descubierto”
y luego saqueado,
ni mi cuerpo es un tambor que retumba con
sus golpeteos bruscos y perdidos.
No tengo la silueta de muñecas de porcelana:
me nutro de la madre tierra y no de complejos
consagrados.

No llevo sombreros tropicales, ni sonrío para
complacer.
Tampoco callo por obligación, ni asiento por
temor.
No trago “grosso” por pudor o virtud, ni crucifico
mi rostro por rituales.

Me visto con la sangre indígena y afrocaribeña
derramada en mi identidad.
No soy la que me dicen que debo ser, ni siento
ganas de serla.

Quiero caminar desnuda sin prejuicios dèrmicos,
sin pagar el precio de pecados y temores
ajenos,
sin llorar la rabia sarnosa de una conquista
aún adeudada.

No estamos inexploradas ni ocultas: su corta
visión nos cegó también, y nos ató también.

III

Tantos intentos vanos por visualizar de verde
lo que ahora es gris.
Intentos de llevar vida a los rincones
asfaltados
que ahora lloran para ser adornados,
pero sigue siendo eso: un adorno de colección
dominguera,
traído de una feria como artículo exótico.

Por más luces y ventanales grandes,
el sol no va a iluminar esa farsa de progreso.

IV

Ya no puedo fingir que no pasó nada,
cuando la cruz que traigo se hace cada vez
más y más pesada.
Cuando tu mirada me reprocha el pasado y
me condena.
Cuando me haces sentir culpable de tus
crímenes,
de tus miradas y de tus gestos.
Cuando tus silencios se atraviesan en mi
garganta y me estrujan la voz.
Cuando tus pensamientos enredados me
consumen y me llevan en tus laberintos

V

Entre cascadas vislumbro tu silueta,
entre los musgos húmedos descubro tu sexo,
tu boca.
Encuentro tu palabra entre el rocío.
No quiero tenerte, sino estar contigo.
No es saberme tuya, sino que comprendes mi
libertad.
Porque el no verte se me hace eterno, pero el
no reconocermene en tus pupilas aumenta esta
añoranza de estar con vos, para no estar
conmigo.
¡Qué mal negocio! Tengo tu soledad, pero no
tu compañía...

VI

Me hiere tu cuerpo sudoroso de placer,
tus ojos cerrados de gozo,
tu virilidad sobria y erecta.
Me duele tu fuerza corporal sobre la mía,
tu ir y venir sobre la sábana.
Cuando tus silencios se atraviesan en mi gar-
ganta y me estrujan la voz.
Cuando tus pensamientos enredados me con-
sumen y me llevan en tus laberintos.

VII

Tengo miedo
miedo de pensarte y sentirte
miedo de extrañarte y soñarte
miedo de verte en mi memoria y no poderte
sacar
miedo de olerte en mí
miedo de enamorarme de vos
como ya lo hice.

VIII

¿Qué quiero?
Quiero mirarte, y que mi mirada te encuentre
en tus rincones solitarios.
Quiero olerte, y que tu olor me acompañe
durante tus ausencias.
Quiero escucharte, y escuchar nuestra compli-
cidad en el silencio.
Quiero tocarte, y tener la certeza que al to-
carte puedo sentirte y sentirme.

Quiero sentirte, porque me gustás libre y qui-
ero también poder ser yo libre, a pesar de vos.
Quiero amarte, y descansar en la certeza de
que me amás también.
Eso quiero.

IX

Estamos y no estamos, ¿qué clase de acuerdo
tenemos en común?
Nos vemos y el mundo cae a nuestros pies,
gozamos de los besos y los abrazos,
de las respiraciones agitadas, del cabello
atravesado entre los labios,
de los gemidos y las caricias extenuantes,
mas cuando nos vamos, una completa descon-
exión se interpone,
no te conozco, ni me conoces.
No recuerdo tu aroma, ni tu rostro, ni tu
nombre.
No te extraño, ni te pienso, ni te siento.
No me acuerdo de vos, ni de nuestros encuen-
tros furtivos.
Pero te miro de nuevo y la ausencia de tantos
días se borra.
Y me recuerdo con vos, mi amante ausente.

Luna

Mirá esa luz que se mete por tu ventana,
cómo llena de claridad tu habitación
y la recorre centímetro a centímetro.

Asomate al balcón y descubrí a aquella
mística compañera que te ayuda a confesar
entre las sábanas mi cuerpo desnudo
sobre el cual posás tu lengua y te reclama
en soledad.

Asomate al balcón.
La consejera de tus noches de lujuria
en las que me entregás más que un beso
está allí, afuera,
cómplice, como todas las noches,
envidiosa de tu entrega, de nuestra entrega,
de esas noches en las que levantás tu mirada
y todavía me llevás en tus pupilas.



Bryan Castro Mora
El inglés platónico
Acuarela y grafito sobre papel
20x32 cm
2017

El inglés platónico o el latino de todas las mañanas

Luis Carlos Abril

I

Después, guardó las llaves en el bolsillo derecho. Y salió al sol. Era una mañana de verano, fresca. Encendió el habitual cigarrillo que fumaba durante aquel recorrido. Dio los buenos días a un vecino. Iba con la mirada puesta en la carretera, a lo lejos. Pero el automóvil celeste con matrícula de “Misión Internacional” no aparecía a lo lejos. Empezó a caminar más despacio. Sabía que siempre duraba siete minutos recorriendo las tres cuadras que lo separaban de su casa a la parada del autobús. No se preocupó mucho, después de todo, tarde o temprano, él pasaría a su lado con el automóvil celeste, lo miraría unos segundos, él correspondería a la mirada, y luego, el auto se perdería entre rayas amarillas en el pavimento y rotaciones veloces de las llantas, se lo tragaría la carretera. Entonces, él iría ya a su trabajo tranquilo, como de costumbre.

Una basura cualquiera, o una ráfaga de aire, entró en su ojo. Se detuvo y hurgó, frotándose el ojo con un dedo. El cigarrillo se le cayó. Estuvo a punto de perder el equilibrio al chocar su zapato derecho con una parte de la acera que estaba levantada.

Pero aun así, no quitó la vista de la carretera. Esperaba. Entre más situaciones detuviesen su recorrido, más seguro era encontrarse. Encendió otro cigarrillo. Sintió comezón en la punta de la nariz. Después, se arregló el cuello de la camisa y el nudo de la corbata. Tosió. Pensó que iba a coger la gripe. Mientras tanto, ya había caminado otra cuadra y quedaba sólo la última cuadra. No quiso pensar que sería la última oportunidad ese día. Por la acera del otro lado caminaba el vecino gordo. Pensó que no era tan gordo, sino solamente una incipiente barriga de cincuentón. Ya había ocupado los habituales siete minutos del recorrido diario. No quiso preocuparse por si llegaba tarde. Tendría que verlo esa mañana. No era posible romper la rutina, pues nada había sucedido en el mundo como para que él no pasara por la carretera. Volvió a toser y volvió a pensar que iba a coger la gripe. Le quedaba media cuadra. Un buenos días lo sorprendió pensando que iba a coger la gripe. El vecino había corrido a través de la calle y ahora se hallaba a su lado. Era un hombre que poseía automóvil, así es que recibió de respuesta a su pregunta un “está descompuesto y no estará listo hasta dentro de dos días”. Se conocían solo porque trabajaban

en el mismo edificio, porque se habían encontrado en el café de la esquina y él se había fijado en la compañía femenina de su vecino: una tal Violeta, “que está de lo mejor”, como pensaba mientras el café se enfriaba. Sabía que era Gerente de Personal y que su nombre era Manuel. Por lo demás, nunca pasaban de un saludo. Así es que su compañía vino a importunarle. Justo en el momento en que pensaba que su compañía era inoportuna y respondía que no, que no había visto el partido de fútbol del domingo ni el penal fallado, el vehículo celeste con matrícula de “Misión Internacional” apareció en la carretera a dos o tres cuadras de distancia. Sonrió. Luego dijo que sí, que muchas gracias, que sería una buena oportunidad reunirse un día de estos para ver el fútbol dominical. El vehículo estaba ya a una cuadra de llegar a él. Entonces, fue aquí donde respondió que talvez, que talvez sí iba a coger la gripe, y volvió a toser, dando las gracias al vecino por el medicamento que le recetaba. El auto llegaría a él dentro de diez segundos. “No, soy de Saprissa”. Ocho segundos.

“Casi nunca le pongo atención al fútbol”. “Cinco segundos”, pensó. Dos, uno. Pasó a su lado y él sonrió para sus adentros. Dijo que sí, que sería conveniente abordar un taxi. Sonrió esta vez de verdad, dejando mostrar su perfecta dentadura. Lanzó la colilla a la cuneta y corrió detrás del vecino que ya casi subía al taxi. El viento de la mañana pasó cerca de su rostro y se detuvo en un mechón de cabello sobre la frente.

Meses atrás había deducido que él trabajaba en el organismo internacional, kilómetros más allá de su casa, que era extranjero (su cabello rubio, ojos celestes, así lo

hacían parecer), y lo llamaba el inglés platónico, aunque sabía que no podía ser de Inglaterra porque en el organismo sólo trabajaban personas de este continente. Pero el nombre le gustó y lo llamaba para sí mismo el inglés platónico. Para sí mismo, porque nadie sabía de aquel ritual de cada mañana, de cada vez que iba o regresaba de su trabajo. Porque también lo veía a la hora de almuerzo; o cuando regresaba de nuevo al trabajo, después del almuerzo; o cuando por la tarde volvía a su casa. Cuatro veces al día y cuatro veces sus miradas se cruzaban, durante cinco días a la semana. Veinte veces por semana se miraban.

No recordaba cuándo empezó a detectar la presencia del automóvil celeste en la carretera; podría ser hace dos semanas, tres meses, un año, talvez desde siempre; lo cierto era que aquel personaje extraño, misterioso, existía; y desde que él salía de su casa iba con la vista al frente, dos o tres cuadras a la distancia.

Vivía en la intriga, como los espías. Vivía en la incertidumbre. Durante el día detenía su labor brevemente y recordaba al señor misterio. Se preguntaba quién era aquel hombre, lleno de misterio; o a qué juego jugaba; se preguntaba si era un juego o qué, y también por qué lo miraba.

La mujer regordeta, joven, con los ojos algo bizcos, pero levemente disimulados por el maquillaje, elegantemente vestida, que trabajaba cuatro o cinco pisos arriba de él, en el mismo edificio, entró. Entró en el justo momento en que él se llevaba el lapicero a la boca, alzaba la cabeza y miraba hacia ningún sitio; es decir, se detenía en su trabajo para recordar al inglés

platónico. Sonrió, pero no era para la mujer regordeta, sino para sí mismo, pues había algo de placentero en aquella incertidumbre. La mujer se sentó en la salita de espera, casi frente a él y dijo: -Vengo por los documentos de la licitación.

Sonó el teléfono de comunicación interna. “Licitación”, pensó. Pero era un pensamiento superfluo, ajeno a la verdad, a él mismo. Porque en el fondo estaba pensando en el inglés platónico y no en documentos de licitación.

-Sí, usted es de “Aire Fresco”, pronto la hago pasar- dijo, justo en el momento en que alzaba el auricular. Volvió a pensar en él, mientras llevaba el aparato telefónico hacia su oreja derecha. Volvió a preguntarse a qué juego jugaba. Pero no tuvo tiempo porque hubo de responder. -Aló.

La mujer regordeta acomodó su gordura en el asiento, con un gesto delicado, como para disimularla, y escuchó lo que el joven decía:

-Sí, señor, aquí está. Es una dama. Usted dirá cuándo la hago pasar- dijo a la voz al otro lado del teléfono en tanto la mujer terminaba de acomodarse en su asiento. Se sonrió con él.

-Por favor, que espere unos segundos- le dijo. Miró el reloj, y agregó: -Sólo unos segundos.

La mujer regordeta cruzó una pierna. Buscó una revista de entre las que estaban en una mesita baja, a su lado, “Faltan dos horas y media para la hora del almuerzo”, pensó él, justo cuando la mujer estiraba la mano

hacia la mesita. “Dos horas y media para que pueda verlo”, acabó de pensar mientras la mujer terminaba de llevar su mano con la revista hacia la otra, para abrirla.

-Claro, por supuesto. Esperaré -dijo la mujer, y abrió la revista. Su voz era algo nasal. Él la miró, la miró después de haberse sumergido en su trabajo. La miró por encima de sus anteojos después de haber tomado el ritmo del día y cuando ya había comenzado a sumar la columna de números que tenía delante, sobre el escritorio; después de la habitual pausa de todos los días en que se detenía a pensar unos segundos en el inglés platónico. La mujer sintió la mirada. Sonrió, cerrando la revista para abanicarse, y agregar:

-Hace calor hoy.

Él escuchó la palabra calor justo en el momento en que escribía un tres, un punto, y luego un cinco, en una columna de números contables.

-Disculpe. No le escuché

-Que hace calor hoy.

Volvió a pensar en él. Luego dijo lo que tenía que decir:

-Sí, mucho calor.

Después escribió el cero que le faltaba. Minutos, talvez cinco o seis, pero minutos después la mujer entraba a la oficina donde era esperada. Él se quedó con su pensamiento, a solas, para sí mismo, en secreto.

Semanas después, posiblemente meses después, deambulaba por las calles de la

ciudad. Cruzó en la esquina de la plaza que está al lado del Teatro Nacional, se detuvo bajo un edificio de veinte pisos. Miró hacia el cielo y no hacia el semáforo que daría luz roja; solo vio la nebulosa soledad de un cielo de invierno color gris, que es casi decir, color de frío y abandono urbano. Cruzó la otra esquina y continuó caminado por la Avenida Central. Llevaba la mirada oprimida y el corazón perdido. La niebla empañaba los cristales de las vitrinas. Escasamente circulaban automóviles. Entonces, su corazón da un salto y se detiene. El automóvil celeste pasó a su lado, en dirección contraria, y dobló en la esquina, perdiéndose en el frío de la noche. Supo que el inglés platónico lo reconoció. Tuvo la intención de detenerse. Tuvo la intención de detenerse para siempre en ese justo momento de alegre sorpresa, para dejar de estar como solía: en la incertidumbre, como los espías. Tuvo la impresión de que el inglés platónico hizo el intento de detenerse. Apresura el paso, para dar vuelta alrededor de la cuadra. Apresura la ansiedad, apresura el cigarrillo que está encendido, para calmar la alegría. De acuerdo con la ruta que él llevaba y con la disposición vial de San José, tendrían que coincidir en la esquina en donde suponía que coincidirían. Dobló en la primera esquina, y continuó caminado con los pasos vestidos de velocidad. Llega la segunda esquina, dobla, pero no se produce ningún encuentro.

Justamente hoy en la mañana, se dijo: “Hoy lo detendré y aclararé todo este juego del misterio”. Pero no pudo en ninguna de las cuatro ocasiones en que se encontraron porque el vecino tenía otra vez el auto descompuesto, lo que implicó que

el vecino lo acompañó a la parada del autobús durante esas cuatro, y aburridas, ocasiones.

Ahora la cerilla se apaga y no logra encender el cigarrillo. Se aclara la tensión y trata de calmar la voz para las palabras que le dirá. Suelta el humo y el humo se pierde más allá de la noche, entre la niebla y la llovizna. Lleva la nariz fría, el cabello cubierto de finas gotitas de lluvia, que también cuelgan en su suéter de lana, la respiración apresurada. Está a punto de llegar a la tercera esquina, empuja a un hombre que se cruza con sus pasos. No pide disculpas. Pero pensó una frase obscena. Llega a la esquina: a la derecha se ve únicamente el silencio del invierno, la humedad del pavimento, y a media cuadra, una mujer que camina hacia él; a la izquierda no se ve nada, excepto otra vez el invierno en su traje de frío. El automóvil celeste no pasó nunca. Es imposible no haber coincidido, de acuerdo con la ruta que llevaba y de acuerdo con las vías del tránsito. Pero no hubo ningún encuentro en esa tercera esquina.

Empezó a caminar hacia la cuadra por donde caminaba al principio.

-Mañana lo detendré- se dijo en voz alta. La mujer pasó a su lado. Vuelve a verlo con gesto de asombro. Cruza la calle, asustada.

Vivía en el país de la zozobra. Su vida se había convertido en un deseo incontrolable por aclarar aquella situación, por dejar de jugar al misterio. Día tras día, hora tras hora, el inglés platónico ocupaba su pensamiento, sus actos, su forma de respirar. “Sí, porque en algún momento de nuestra

vida el ser más desconocido puede convertirse en el eje más importante de nuestra rutinaria existencia”, pensaba aquella mañana en que iba recordando la noche anterior en la ciudad. El inglés platónico era una imagen fija en su mente: la imagen del caballero del misterio de la rutina de cada día. Esta mañana está decidido a descender el velo del juego misterioso.

Pero el inglés platónico no pasó esa mañana. Ni tampoco a mediodía ni por la tarde. Algo debió suceder. En todos estos meses nunca ha dejado de pasar. No puede la costumbre romperse en una sola mañana. Y no puedo yo quedarme con las manos vacías. No he perdido el sueño durante tantas y tantas noches ni mi concentración en cada uno de mis actos, como para quedarme ahora con las manos vacías”, pensaba, parado junto a un autobús que no iba a abordar, y mientras habían transcurrido los habituales siete minutos, mientras habían transcurrido inhabituales veinte minutos, mientras el vecino gordo con el auto descompuesto no había coincidido con él, mientras el humo del tercer cigarrillo se fugaba en el frío aire de octubre.

“En algún sitio de la vida, en alguna esquina del destino, he de encontrarlo”, pensó, media hora después, cuando ya subía al autobús.

Pero pasó un año. Cada paso que daba era un paso de alerta roja por descubrirlo en algún lugar; cada paso era el paso del sigiloso cazador tras la presa.

“Ahora, cuando en las mañanas voy hacia el trabajo, miro hacia el frente, hacia donde está el vacío. Sé que algo falta siempre: el automóvil celeste. Pero esto de mirar

hacia lo lejos es ya costumbre. Llega un momento en que la costumbre deja de ser algo tedioso para convertirse en el placer de darle sentido a la vida. Un año y no volví a verlo. Ya no importa tanto, como al principio, el vacío. Lo importante es no romper la rutina, el rito. Guardo muy bien la ritual costumbre de mirar siempre hacia ese vacío en la carretera”.

II

No voy a firmar todavía toda esta gran cantidad de documentos. No tengo deseos. Prefiero mirar hacia ningún sitio, y recordarlo. Ya se ha hecho costumbre detenerme en mi labor del día para recordar a ese joven misterio. Y también se ha hecho rutina preguntarme a qué juego está jugando. Dijo sí, que pronto. Se lo dijo a mi secretaria que entró sin previo aviso a preguntarme si le daría la tarde de mañana libre. Pero es un sí como si no hubiese sido pronunciado por mí, sino por otro que está aquí, porque el verdadero está a mil distancias de lejanía. Aquí, una fastuosa oficina con paredes de madera de color natural, amplios sillones blancos, un escritorio de cristal, silla giratoria, estantes con libros, un pequeño bar al lado derecho, y al izquierdo un acuario. Ahora veo cómo la falda rosada de mi secretaria se mueve al compás de sus pasos que se alejan. Aquí estoy, intentando descifrar el misterio de todos los días, cada vez que vengo por la carretera hacia mi trabajo, o voy de regreso hacia mi casa. Mi secretaria se volvió hacia mí, preguntándome algo que no logré captar, porque justo en ese momento, me preguntaba otra vez a qué juego juega el joven misterio. Ahora me escucho decir un “dentro de un rato, aún no”, que le

contesté desde lo más hondo de mi distracción, al preguntarme ella si ya había terminado de revisar estos documentos. Lo preguntó cuando me llevaba esta pluma de plata a la boca y la entretenía entre mis dientes. Sí, creo que lo hace; sí, es cierto, ha sonreído.

Fue después de que lo he hecho; me refiero a que después de que ella cerró la puerta que me incorporé del escritorio, y ahora estoy dando pasos alrededor de la oficina, pensando nuevamente en él. Mis pasos se confunden en un abrazo de suavidad con la alfombra azul. Miro la punta de mis zapatos. Pero nada de esto tiene importancia, son actos realizados por el que está aquí y que a la vez no está porque no tiene conciencia de lo que hace, sino sólo un pensamiento hijo: él.

III

-Nuestro hermano menor se accidentó en su motocicleta anoche. Ha muerto. Y también su novia. Tan sólo tenían una semana de estar prometidos – dijo mi secretaria, llorando y refugiándose en mis brazos. La consolé con las palabras habituales para una ocasión así, mientras le acariciaba el cabello.

Esa información la recibí hace dos semanas, y después yo recibiría la fatídica llamada que me informaba a mí con lo sucedido a mi hija, que desde la noche anterior había desaparecido. Después del entierro de mi hija, hacia las tres de la tarde, me dirigí al funeral del hermano de mi secretaria. Yo lo vería allí. Lo reconocería dentro del ataúd. Nunca imaginé asociar el apellido de mi secretaria con el nombre del joven que dio mi hija, cuando nos

informó que su novio nos visitaría para la petición formal. Esto sucedió un día antes de que mi secretaria me informara de lo de su hermano. Pero el joven no pudo llegar debido a un desperfecto de su moto, camino a casa. Mi hija salió a su encuentro, y de camino otra vez a nuestra casa, sucedió el accidente. Hace dos semanas y un día que los enterramos a los dos. Pero no sabría hasta que me presentara ante mi secretaria para el pésame de rigor. No lo sabría porque tuve que ocuparme del funeral de mi hija. Ya han pasado dos semanas y un día desde que el dolor taladró mi vida.

Yo lo vería en el funeral. Lo reconocería dentro del ataúd. Era él. El novio de mi hija era él: el latino de todas las mañanas, como lo llamaba yo.

Nunca conté a nadie lo que sucedía porque a fin de cuentas no sucedía nada, excepto mirarnos. Ahora mi hija está muerta, ahora el latino de todas las mañanas está muerto, y debo contarme a mí mismo la historia porque el recuerdo es una forma de revivir a los muertos, de mantenerlos vivos y hacerlos parte de nuestra costumbre: el pasado es una forma de la costumbre, de la rutina del diario vivir.

Aquella noche fue la última vez que lo vi. Intenté localizarlo, conduciendo por donde suponía que él iría caminando. Pero fue en vano. El latino de todas las mañanas no apareció entre las húmedas calles, tal vez se escondió detrás de la niebla o un poco más allá del frío. Pero antes de ello, cuando lo vi, mi corazón dio un salto. Y se detuvo. Fue la última vez. Hace exactamente dos años y dos semanas con un día. Aquella noche yo cumplí años. Después, pasado

un año desde aquella noche, ya ni siquiera me acordaba de él, ya no me detenía en mi trabajo y pensaba en él, en el misterio de cada mañana. Hoy también cumplo años. Y debo recordar esta vez para no olvidar nunca jamás aquel ritual de la costumbre. Qué tarde nos avisa el tiempo de que la oportunidad de romper el muro del silencio ha pasado, de romper la indiferencia que nos identifica a todos y saltarnos de la costumbre del diario vivir y penetrar en territorios desconocidos, en los territorios de los demás.

Nunca sabré por qué me miraba. Era un juego ritual. Y hasta me divertía, después de verlo pasar, con la cantidad de interrogantes que me asaltaban. Existía, sí, existía. Cada mañana existía, como también existe el sol, el aire, la sonrisa de un niño, es decir, el mundo continuaba normalmente su marcha. No habíamos sido carbonizados durante la noche por los cohetes, ni éramos espectros cenicientos viviendo sin motivo alguno después de una hecatombe nuclear. Ni éramos cadáveres entre escombros porque no hubo un terremoto durante la noche. Ni un cuerpo asesinado por bandoleros que entraron a la casa a robar. No. Éramos seres humanos inmersos en el gran engranaje del diario vivir. Encontrarlo cada mañana me aseguraba que yo era un canadiense, que trabajaba en un organismo internacional, unos tres kilómetros más allá de donde siempre lo encontraba; que estaba vivo, aún vivo, continuando con la rutina de la vida.

Ahora él está muerto.

El ritual y el juego se convirtieron en una forma de hacer soportable el viaje de diez

kilómetros hacia mi trabajo. Algunas veces tenía la leve impresión de que detenía su marcha hasta verme aparecer en la carretera. Sé que distinguía mi automóvil por su matrícula amarilla de “Misión Internacional”. Y también yo hacía lo mismo: detener la velocidad del carro, hasta verlo pasar por la acera.

No recuerdo cuándo empecé a detectar la presencia del latino de todas las mañanas. Pudo haber sido después de dos semanas de trabajar en el organismo, después de meses, o una estación, un año, tal vez desde siempre. Tal vez siempre estuvo haciendo ese recorrido de dos o tres cuadras desde su casa hasta la parada del autobús, porque tal vez ese era su destino: recorrer siempre el mismo espacio, para no alterar las leyes de la costumbre; tal vez esa distancia era el limbo, y su mirada era un desgarrador ruego para que yo lo rescatara del limbo, tal vez siempre estuvo preso en esa distancia para cumplir su ritual de eterno gitano errante.

Ahora pienso que el limbo es la vida de todos los días.

Solo sé que un día ya nos mirábamos. Siempre me preguntaba quién era aquel muchacho, o a qué juego jugaba, o si era un juego o qué. Todas estas preguntas me las hacía mientras iba camino al trabajo. Estuve tentado en más de una ocasión a detenerme y preguntarle. Pero también corría el riesgo de que la magia se rompiera, la magia de la costumbre diaria. Porque había magia en aquel juego ritual. Era una forma de vivir y de escapar del tedio. Era una forma de ofrendar a la rutina. Algunas veces me detenía en el trabajo unos

segundos y los dedicaba a recordar al muchacho misterio.

Recuerdo que una vez, estando en el vestíbulo de un cine con mi hija, la pillé coqueteando con un joven. Yo estaba de frente hacia ella, dando la espalda al joven. Me volví en el justo instante en que el joven se daba la vuelta y nos quedaba de espalda, de manera que no pude verle el rostro. Para mí fue simple curiosidad. Pasarían muchos hasta que descubriría quién fue el joven aquel. Era él: el latino de todas las mañanas, el que ahora está muerto. Mi hija me dijo un día:

-Hoy saldré con aquel muchacho que vimos en el cine, cuando fuimos a ver aquella película rock que no te gustó. Tal vez terminemos de novios.

Y lo fueron. Ahora ambos están muertos. Y debo recordar, recordar que aquella noche fue la última noche que lo vi con vida. Yo había salido a tomar una copa para celebrar mi traslado a las oficinas centrales, en el centro de la ciudad. Detestaba viajar todas las mañanas a las afueras de la ciudad (lo único que hacía soportable el viaje era encontrarlo a él). Hacía frío y había niebla. El tráfico era casi inexistente. El viento hacía que las gotitas de lluvia en el parabrisas se deslizaran suavemente hacia abajo, como acariciando el vidrio. Iba por la avenida central. Mi corazón dio un salto. Y se detuvo. Pero no podía detener el vehículo en plena calle. Tuve la leve impresión de que él también me reconoció. No, tuvo que reconocermé, no cabía la menor duda porque siempre, día a día, nos encontrábamos. Sí, sé que él me reconoció. Conduje por las calles por donde

suponía que tendría que caminar, recorro la primera cuadra. Llego a la esquina. Luz roja. Vuelvo a doblar a la izquierda. Llego a la esquina en donde supongo que lo encontraré. Veo hacia la derecha: únicamente se ve el silencio del invierno, la humedad del pavimento; a la izquierda tampoco hay nada, excepto otra vez el invierno en su traje de frío. El latino de todas las mañanas no pasó nunca.

-Mañana lo detendré- me dije, mientras hacía un alto en la esquina, y mientras una mujer que detenía su auto junto al mío, sonreía al verme hablar solo.

A la mañana siguiente, el trabajo de todos los días, el detenerse un instante, un mínimo segundo y pensar en el muchacho misterio. La rutina de siempre: el buenos días de siempre a la secretaria de siempre, a los subalternos, el café de siempre a las nueve, a las tres de siempre, el hasta mañana de siempre, ahogante. El limbo de siempre, el limbo de la vida de siempre.

Sí, esa noche lo vi, la noche de mi cumpleaños. El director del organismo me había agasajado con mi traslado, como regalo, a las oficinas en el centro de San José, y había salido a tomar una copa para celebrarlo. Entonces me dije que a la mañana siguiente. Pero lo había olvidado: era tal la rutina. Había olvidado que nunca más volví a ver al latino de todas las mañanas. Nunca sabré por qué me miraba.

Ahora él está muerto. Se llevó para siempre la respuesta.



Juan Carlos Zuñiga Villalobos

Vigilante

Xilografía

25x30 cm

2017

Netemachilspan¹

Nuria Rodríguez Vargas

.....

*Queremos uma justiça social que combine com a justiça ecológica.
Uma não existe sem a outra.²*
Leonardo Boff

“**A** pep no venció a Ra; Apophis no impactó a la Tierra. Tampoco la estrella apocalíptica. La destrucción vino del alma y se materializó. Ya Tatanka Yotanka lo había dicho “El Gran Espíritu un día se enfurecerá y la tierra conocida desaparecerá; el merecido castigo del hombre blanco””.

Itzayana, conocía muy bien la historia, miró distraída por la ventana, el verdor siempre la maravillaba, era hija de un sobreviviente de la extinta cultura norteamericana, ya su padre le había contado en múltiples ocasiones sobre la decadencia del imperio; consumismo obscuro, obsolescencia programada...

De pronto una voz ronca y varonil la sacó de sus pensamientos.

-Kamisaki

Se incorporó y vio que se trataba de su amigo Pedro.

Waliki. Jumansti. Le respondió ella antes de que la profesora de aymara comenzara la segunda clase del día.

Yo también, estoy bien, le contestó él.

Caía la noche, una brisa fresca corría y traía el aroma de la tierra mojada. -La protección del santuario, la siembra de árboles en la vertiente oeste, son tareas en las que se ha trabajado duro, enfatizó Otávio.

- La próxima semana mi barrio se encargará de la cosecha. Realizaremos la distribución de los productos en la sede de la cooperativa tres días después, recordó Ester.

- ¿Algún voluntario para dar las clases de agricultura inicial a los niños de nuestra área? Había muchas manos levantadas. Mientras tanto Itzayana repasaba las frases de los rótulos que colgaban de la pared. “Pan para hoy y pan para mañana”, era la filosofía de “Sumak Kawsay”. Siempre le había encantado asistir a la minga, era la única estructura social que conocía, movilización comunitaria, participación y compromiso...

De regreso a casa. Amor, paz y compañía. Bebieron un té de hierbas a la luz de las velas, cobijadas por la oscuridad de la

1 En lengua náhuatl significa “tiempo de esperanza”.
2 Este cuento fue presentado en el festival Eco-poético, realizado en la comunidad de Campeche, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, el 15 de marzo de 2014.

noche, relajadas por el canto de los grillos se contaban sus inquietudes. Sentimiento de estar bien, hogar...

Encienden la radio. En las noticias... En las comunidades más pobladas del continente continuaban las protestas violentas de los inadaptados al sistema. A veinte años del colapso ecológico, algunos hijos

de Latinoamérica comenzaban a recuperar su naturaleza destructiva y vil. Itzayana recordó las historias de su padre. ¿Acaso “Netemachilispan” estaría llegando a su fin? Sintió terror y un frío le recorrió la espalda.

Miró a su madre, quien la consoló sin palabras.

Nueva poesía de Argentina

Domingo Acosta

.....

Como parte de un contexto con inquietudes latentes, pero a la vez fruto de una discontinuidad en lo social y político, lo que en verdad podríamos llamar Nueva Producción Poética de Argentina, lejos de resignar su actividad a un gesto de indulgencia –sin aceptar, tampoco, un cultivo del “testimonio por el testimonio”–, demuestra cómo dentro de una misma poética pueden darse marcadas diferencias. Si bien no estamos hablando de homogeneidades, uniformidades, no puede negarse que hay un camino en común en estas producciones poéticas.

Considerando la poesía como un trabajo de transformación del lenguaje, en ella veremos las controversias de su propio contexto, pero encontraremos la búsqueda hacia una consolidación de la forma como manifestación de lo social –unidad de expresión y contenido–, o al menos como inquietud que se afianza a partir de la producción de significaciones que se proyectan (en un giro constante) hacia el propio contexto desde el cual surgieran.

Dentro de esas inquietudes de transformación del lenguaje encontramos –en rasgos peculiares– tres actitudes. La revista de poesía XUL –signo viejo y nuevo de Buenos Aires, cuyo consejo editorial está compuesto por Roberto Ferro, Nahuel Santana

y Jorge S. Perednik, presenta la característica de compartir una misma poética –en el plano ideológico–, pero con claras diferencias en el aspecto formal de sus textos; por ejemplo: Roberto Ferro trabaja sus poemas con la preeminencia del despliegue espacial de las palabras que así logran conseguir una correlativa sintaxis espacial (presentando, incluso, textos con distintos órdenes de lectura y preponderancia de la forma “plástica”). Nahuel Santana, pese a trabajar cierta espacialización en sus textos, recurriendo también a una sintaxis de características espaciales, no pasan de ser un recurso para facilitar la multiplicidad de sentidos que esos textos ofrecen al receptor; inquietud de la que tampoco escapa Ferro, sólo que en Santana esa búsqueda se centraliza en la elección formal de dos columnas, a través de las cuales se efectúa la variación sintáctica espacial, restringiendo, o “estandarizando”, el desplazamiento de las palabras y/o versos.

En la producción de ambos autores se da una continuada reflexión sobre el proceso de la escritura (metapoesía, podría decirse) y de su recepción, aunque en el caso de Santana, éste no deje de dar cuenta –también de la inmediatez social de su contexto. En Jorge S. Perednik se da cierta afinidad con ese rumbo “temático”, aunque en sus textos

prefiera volcar cierta conceptualidad, más bien lúdica, que “vela” poéticamente esa inmediatez, elaborando una desarticulación sintáctica y una rearticulación sintáctico-fónica, asociada al sarcasmo que desarrolla en un acercamiento a lo grotesco. Este gesto literario fue tipificado por Erich Auerbach como “dicción mezclada” (fusión de lo poéticamente “trascendente” y lo “vulgar” o coloquial), en su dicotomía “dicción pura”/ “dicción mezclada” (la “dicción pura” estaría determinada por el sentido tradicional de lo lírico del lenguaje poético y su tratamiento dado a un tema “serio”).

Esta poética global, que unifica la producción de los tres autores mencionados, trata de concretar una nueva estructura (unidad

de forma-expresión-ideología) –rechazando así hegemonías previas- y proponiendo al receptor de su producción poética un “trabajo de lectura” (o percepción estética) que posibilite develar significaciones existentes en el lenguaje.

Estas tres “actitudes” poéticas, como hemos visto, están abocadas al logro de significaciones más allá de lo que puede brindar la gastada programación previa del “mensaje”, en tanto consideración simplificadora, o cristalizante, del texto poético.

Se intenta, a continuación, dar un acercamiento a lo enunciado, a través de un grupo de poemas de los autores citados en esta presentación.

ROBERTO FERRO

[Poema 1]

El miedo

es

una suave provocación

un cuarto más allá de la mirada

una metáfora increíble

antes

el miedo

el miedo

cuando

empieza

a hurgar

las latitudes del silencio

se queda

un cuarto más acá de las palabras

después

de las palabras

quedan

ecos

tartamudeos

apretados

a

la sombra

de algún fantasma

centinela del espanto.

[Poema 2]

un
fragmento
el idilio entre
la mirada y la llanura

sombras que desnudan iluminaciones
repentinas apariciones simultáneas
bamboleantes enloquecidas volando
artesanos nuevos
distintos profundos
por el encuentro
repetido
cada
vez

en la piel del sentido
y el eco voluntario
de los ojos.

NAHUEL SANTANA

[Poema 1]

EN LA/79, ASISTENTE SOCIAL DESOCUPADO DECLARA:

No puede ser
 esta ciudad
 los cauces
donde muere
 tanta gente
 pasando
pasando
está la piel
 este diario
 centímetro
a la muerte
el cemento goteado contra el ojo.

Aquí no llama
 el viento
no derrumba
 la brisa
lo natural existe tan sólo en la memoria.
Ya ni la lluvia cae como entonces,
sólo se acerca pasa y no regresa...
Ciudad debería ser
 un campo claro
el día
de cuya noche
un hacedor levanta la mañana.
El verde río largo
 del hombre
la madera de fuego
 de su gesto
encendido ardiendo consumido.
Pero algo de él
 dentro
del tiempo-espacio
 de la ciudad
-lo natural, el pie sobre la hierba
y el sol,

un filo
que resbala en la piel
y no rasga la sombra.

[Poema 2]

Unidad mensurada.

Por la cesura

 barrenado el centro,
moldeada como arcilla
 en torno
 de (-) cadencias
cancerberas
 rimas
 concatenando
el madrigal del soneto en la epopeya
 encabalgado
 clímax
que (´) de su nombre (?)
 (Adonis,
del rococó pastoso de Marini)
 (L´Allegria,
del hermetismo claro de Ungaretti)
 tiene esta lenta historia,
 recortada,
fijada con la sal
 ayer
y el sol, mañana.

JORGE SANTIAGO PEREDNIK

La exseñora de experiencia

La vieja renga que llega siempre tarde
me alcanzó la tarde en que la vieja
obesa y ligera me alcanzó para decirme
que sea otro distinto del otro que me digo
y me dijo no te dejes/ y fue como querer decir
en una línea de...
que la vieja renga que llega siempre tarde
ábrete sésamo qué ojos grandes tienes abuelita
es una anciana que aparece justo a tiempo
rompiéndole el gesto a los muy duros
es una anciana... ¡cómo duele!
que está por nacer

Doña Velázquez

vasta o alargada hacia los tiempos
diminuta
su nombre es Velázquez le dicen aguijón pica
clava en la sangre una aguja minuter
empuja los tiempos con sus dos manos
hace trastabillar el tiempo con sus dos manos
tiene dos manos que luchan contra el tiempo
-tendencia al futuro-
Fuma como la ciudad (tenga a bien decir
no se olvide del) tesoro que guarda en sus pulmones
que ríe con un jajajá ¿jajajá?
que ríe con la risa de los dientes
y vela –bella- asquerosa-entera-sale-juega

redondear la estructura como un carpintero
¿Quién abre la puerta de vidrio? Nadie –decidirse-atravesar-

Toma una mano señala las líneas con su dedo
o hace pis o mientras hace pis
y dice el poema

El efecto “boomerang”

hombre de dios el sabandija usa el dedo para acusar
la desnudez de la piel oscura como una astilla “y no habrá perdón”
en el afán de arrojar palabras puede ocurrir siendo palabra que un dedo de la piel oscura
la tome y la devuelva
y haya que agachar
la desnudez de un rostro blanco “seguro pero es mi rostro”
cuando para otros hombres el rostro es el cuerpo entero
o quizás todos los cuerpos

PUBLICACIONES



Alternatives Sud

Esta publicación belga aparece cuatro veces al año, fue fundada por François Houtant y cuenta con el patrocinio de la Coopération Belge au Développement. Cada volumen, escrito en francés, está dedicado a un tema y cuenta con un grupo de especialistas internacionales que abordan este tema con profundidad, contribuyendo así a la conformación de una diversidad de enfoques que ayudan a construir un mejor criterio y un mayor conocimiento. Algunos volúmenes son los siguientes:

- Estado de las resistencias en el Sur. Los movimientos campesinos (vol.20-2013/4). Laurent Delcourt inicia con un amplio editorial sobre las dinámicas contestatarias en el mundo rural del Sur. Los demás artículos aparecen bajo tres apartados: África, América Latina y Asia. En la contraportada se puede leer lo siguiente:
- “En Asia, África y América Latina, los movimientos campesinos presentan dinámicas sostenidas de contestación. Más sordas, menos mediatizadas, estas “resistencias” a las formas y a las reivindicaciones renovadas se han multiplicado en las últimas décadas. (...) luchas de los más pobres entre los pobres, de los campesinos sin tierra, de las comunidades indígenas marginadas, de los trabajadores agrícolas en situación precaria.”
- Zapatismo: la rebelión que dura. Puntos de vista del Sur (vol. 21-2014/2). Bernard Duferme editorializa sobre

el tema central de este volumen y afirma que con sus rasgos identitarios, revolucionarios y democráticos, la rebelión de los indígenas zapatistas de Chiapas lucha por la dignidad y contra el capitalismo, mientras continúa activo veinte años después de la insurrección de 1994; una cronología complementaria resume estas dos décadas de rebelión.

- La segunda parte del volumen aparece bajo un solo título, “Puntos de vista del Sur”, donde varios autores y autoras se refieren a aspectos diversos del movimiento: historia, negociación, significado político, trayectoria de un militante, la revolución descolonizadora, la ley revolucionaria de los zapatistas, autonomía y aprendizaje de la libertad. Los incidentes en el sureste mexicano en el día de entrada en vigor del tratado de libre comercio con los Estados Unidos veinte años atrás, con la rebelión de los indígenas mayas incluida, continúa llenado la crónica sobre un fondo de tensiones.
- El agravamiento de las desigualdades (vol. 22-2015/3). Julie Godin inicia con un editorial sobre el tema central enfocado desde las desigualdades en cuanto a las riquezas, entre dominación y contestación. Los otros apartados tratan uno sobre el capitalismo y la lucha contra las desigualdades, y el otro sobre el mismo problema ubicado en Asia, África y América Latina. La desigualdad afecta gravemente

el bienestar: las disparidades de los ingresos, las asimetrías de los patrimonios y la concentración de las riquezas producen sociedades menos prósperas, más vulnerables y menos duraderas. Las cifras lo explican mejor: 1% de la humanidad (73 millones) detenta hoy el 50% de la riqueza total, mientras que la mitad de la población del planeta (3.65 mil millones) dispone apenas de menos del 1%.

- Estado de las resistencias en el Sur (vol. 22-2015/4). Aurélie Leroy inaugura la sección editorial con una recomposición de los feminismos del sur, donde plantea que el feminismo es a la vez un movimiento social e intelectual, y que sus diferentes enfoques, condiciones y realidades pueden incluso oponerse entre sí. Los demás apartados remiten a las distintas geografías desde donde se analiza el tema: Asia, África, el mundo árabe y América Latina, ya que las mujeres están en la lucha –bajo formas individuales o colectivas– en todos los continentes, donde la opresión que sufren a pesar de ser generalizada no es uniforme.
- Deporte y globalización (vol. 23-2016/1). El editorial de Laurent Delcourt habla de que en las antípodas de los valores del olimpismo, el deporte como negocio se ha convertido en una

industria muy lucrativa. Como punto culminante de esta competencia desigual, los megaeventos deportivos se imponen como un rito de paso para las economías emergentes.

- Obsoleta la brecha norte-sur? (vol. 23-2016/2). François Polet en el editorial propone rehabilitar una lectura norte-sur del mundo, tantas veces declarada caduca por la diplomacia occidental, ya que esta no ha perdido su pertinencia en los medios políticos y universitarios del Sur; además, los desfases sociohistóricos entre el Norte y el Sur propician lecturas divergentes de las causas y respuestas a las grandes desigualdades mundiales.
- Las demás secciones del volumen abordan el tema desde distintos puntos de vista: latinoamericano, asiático y africano, para cerrar con el punto de vista transversal en el enfoque de François Houtart: Relaciones norte-sur o el vigor de los conceptos.

Podemos concluir que la revista *Alternatives Sud* propone una lectura crítica de la realidad mundial desde las voces de sus expertos colaboradores y colaboradoras en diferentes disciplinas.

Julián González Zúñiga
(Síntesis y traducción del francés)

Colaboraron en este número

Luis Carlos Abril

Costa Rica. Seudónimo de Johnny Mora. Narrador y poeta costarricense. Ganador del Certamen Joven Creación, de la Editorial Costa Rica.

Domingo Acosta

Argentina. Poeta y crítico literario.

Carla Arce

Costa Rica. Académica e investigadora. Escuela de Filosofía, Universidad Nacional.

Isabel Avendaño Flores

Costa Rica. Profesora de las escuelas de Historia y de Geografía de la Universidad de Costa Rica.

Virginia Borloz Soto

Costa Rica. Magíster en Literatura Latinoamericana. Profesora de francés. Escuela de Lenguas Modernas. Universidad de Costa Rica.

Hiram Castro Carvajal

Costa Rica. Profesor de español, Colegio Seminario (en San José). Académico en el Centro de Investigaciones en Educación (CIDE), Universidad Nacional.

Alfonso Chase

Costa Rica. Poeta y narrador de reconocida trayectoria. Mercedor del Premio Magón (Costa Rica) y con una vasta producción. Ex académico de la Universidad Nacional.

Karol Cubero Vásquez

Costa Rica. Profesora de inglés. Sede Regional Chorotega, Universidad Nacional.

Jorge Febles

Estados Unidos (USA). Doctor en Literatura. Académico de la Universidad de Western Michigan.

Mía Gallegos Domínguez

Costa Rica. Poeta y periodista. Magíster en Estudios Latinoamericanos. Académica de la Lengua. Galardonada por su obra literaria y su labor cultural.

Carolina Gómez Fernández

Costa Rica. Licenciada en Educación con Énfasis en Informática de la Universidad Interamericana de Costa Rica (UICR) con mención de Summa Cum Laude. Magíster en Tecnología Educativa en el Instituto de Estudios Tecnológicos de Monterrey de México. Académica en el Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, en donde realiza labores de extensión, soporte técnico, diseño y mantenimiento de sitios web, y la elaboración de material interactivo para congresos.

Julián González Zúñiga

Costa Rica. Licenciado en Literatura Francesa. Magíster en Literatura Latinoamericana. Profesor de la Escuela de Lenguas Modernas de la Universidad de Costa Rica y del IDELA de la Universidad Nacional.

Julián Gustems

España. Escritor (narrador, poeta y dramaturgo) catalán de vasta producción y amplia trayectoria.

Claudia Kuzma Zabaleta

Uruguay. Licenciada en Trabajo Social y Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Pedro Montero Bustabad

Costa Rica. Bibliotecólogo de la Biblioteca Electrónica Scriptorium. Docente de la Escuela de Bibliotecología, Documentación e Información, Universidad Nacional.

Gerardo Morales García

Costa Rica. Realizó estudios de Bibliotecología, Literatura e Historia en la Universidad de Costa Rica y Universidad Nacional. Es magíster en Estudios Latinoamericanos. Ha recibido numerosos premios y reconocimientos.

Mario Roberto Morales

Guatemala. Escritor (novela, ensayo, poesía), periodista y editor. Doctor en Literatura y cultura latinoamericana (Universidad de Pittsburgh). Profesor en la University of Northern Iowa y director de la editorial Consucultura.

Leonardo Merino Trejos

Costa Rica. Politólogo. Magíster en Estudios Latinoamericanos y en Recursos Naturales. Trabaja como Coordinador de Investigación del Informe del Estado de la Nación.

Joselyn Miranda González

Costa Rica. Estudiante de la carrera de Bachillerato y Licenciatura en Ciencias Biológicas de la Universidad Nacional desde 2013. Actualmente cursa el énfasis en Biología Tropical.

Fernán Odio Fonseca

Costa Rica. Estudiante de comunicación de la Universidad de Navarra (España).

Galia Ospina Villalba

Colombia. Escritora. Académica de la Pontificia Universidad Javeriana y de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

María Pérez Yglesias

Costa Rica. Doctora en comunicación (Lovaina, Bélgica). Ex vicerrectora de la Universidad de Costa Rica. Académica jubilada de la misma universidad.

Ivette Pérez Vega

Puerto Rico. Doctora en Filosofía y Letras. Investigadora del Centro de Investigaciones Históricas, Departamento de Historia, Universidad de Puerto Rico (San Juan).

Marco Antonio Quesada Chaves

Costa Rica. Magíster en Estudios Teológicos de la Universidad Nacional. Egresado de la Licenciatura en Psicología de la misma universidad. Académico de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión y del IDELA.

Nuria Rodríguez Vargas

Costa Rica. Egresada de la Licenciatura en Literatura de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Nacional. Magister en Estudios Latinoamericanos. Profesora e investigadora en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDELA) de la Universidad Nacional.

Margarita Rojas González

Costa Rica. Profesora e investigadora de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Nacional. De vasta producción y amplia trayectoria. Ha sido profesora invitada en universidades de Estados Unidos y Francia. Premio de Ensayo Editorial Costa Rica 1995. Entre el 2006 y el 2010 fue directora del Sistema Nacional de Bibliotecas del Ministerio de Cultura y Juventud. Actualmente es coordinadora del proyecto Biblioteca Electrónica Scriptorium, de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Nacional.

Bértold Salas Murillo

Costa Rica. Licenciado en Ciencias de la Comunicación Colectiva con énfasis en Periodismo y Magister en Artes con énfasis en Cinematografía, en la Universidad de Costa Rica, y Ph. D. en Literatura y artes de la escena y la pantalla, en la Universidad Laval, Canadá. Profesor de apreciación de Cine en la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica.

José Antonio Segura Calvo

Costa Rica. Teólogo. Licenciado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional.

María Antonieta Sibaja Hidalgo

Costa Rica. Es historiadora del arte graduada de la Universidad de Costa Rica. Magíster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Cultura y Desarrollo de la Universidad Nacional, Costa Rica. Actualmente trabaja en el Museo de Arte y Diseño Contemporáneo de Costa Rica (MADC).

Sigrid 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.

Chester Urbina Gaitán

Costa Rica. Licenciatura en Historia por la Universidad de Costa Rica. Maestría en Ciencias Sociales por la 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, principalmente el del fútbol y la identidad nacional. Académico del IDELA.

Lucía Villanueva Monge

Costa Rica. Profesora de inglés. Sede Regional Chorotega, Universidad Nacional.

COLABORADORES GRÁFICOS

Hernán Arévalo Solórzano

Costa Rica. Estudió pintura y grabado en la Escuela de Artes Plásticas de la Universidad de Costa Rica. Grabador / artista independiente. Ha participado en múltiples exposiciones colectivas e individuales. Su obra ha sido recopilada en los libros *Harévalo en blanco y negro* (2000) y *Harévalo a todo color* (2008), ambas publicaciones de la Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Andrea Bravo Rojas

Costa Rica. Estudiante de Diseño de la Estampa de la Universidad de Costa Rica. Proyecto independiente: Andrea Bravo. Participación en editorial estudiantil: poemario *Hambre, poder y tierra* (2014) y *Vamos a besarnos*, Fondo derechos igualitarios y Teor/ética. Fb/ @andreabravocostarica

Andrea Cambronero Solano

Costa Rica. Bachiller en Enseñanza del Arte y Comunicación Visual. Proyecto "Dibujo con los pies", en torno a la construcción de nuevas metodologías artísticas en educación (2014-2017). Actualmente, desarrolla el proceso investigativo sobre lo performativo como herramienta metodológica para la educación artística.

Bryan Castro Mora

Costa Rica. Artista independiente. Técnico en artes con énfasis en dibujo por 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 en los motivos figurativos. Ilustra el cuento "El dragón Fiero" de José Martínez para la Editorial Club de Libros.

Jorge Crespo Berdecio

Bolivia. Bachiller en Artes Plásticas. Actualmente trabaja en su taller El Bastidor Solitario donde desarrolla su obra personal, imparte lecciones de grabado e imprime ediciones para artistas costarricenses. <http://www.jorgecrespo.com/>

Gabriel Dumani

Licenciado en Grabado de la Universidad Nacional. Actualmente trabaja en su taller Gráfica Jaguar desarrollando su propuesta personal. Ha colaborado con talleres de estampa y educación popular en las zonas indígenas de Costa Rica.

Carolina Gutiérrez Alpízar

Costa Rica. Estudiante de Grabado de la Universidad Nacional. Ha incursionado en ilustración y animación digital. Ha colaborado en Casa Garabato. Becaria de la Residencia Rapaces, organizada por Espira-Espora y el Centro Cultural de España en Nicaragua.

Marjorie Navarro Villalobos

Costa Rica. Estudió grabado y diseño gráfico en la Universidad Nacional, Costa Rica. Ha colaborado con talleres de dibujo y estampa para niños en el Museo del Jade. Además, ha participado en distintos proyectos interdisciplinarios y de gestión cultural. Actualmente, ejerce como diseñadora en Resolución Estudio y como ilustradora independiente.

Sergio Rojas Chaves

Costa Rica. Bachiller en Bellas Artes de la Universidad de Victoria, Canadá. Artista visual y profesor de secundaria. Cuenta con exposiciones colectivas e individuales en Centroamérica, Canadá, Estados Unidos y Alemania.

Diego Zamora Cascante

Costa Rica. Egresado de la Licenciatura en Arte y Comunicación Visual. Es Maestrando en Estudios Latinoamericanos. Asistente académico del Programa de Repertorio Americano y del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional. Para el reciente número de *Repertorio Americano* realizó la investigación, identificación y selección de imágenes que complementan e ilustran los artículos.

Juan Carlos Zúñiga Villalobos

Costa Rica. Licenciado en Enseñanza del Arte y Comunicación visual. Actualmente se desempeña como profesor en primaria y cuenta con diferentes exposiciones colectivas; primer lugar en pintura Bienal del agua 2015, Club Rotario, Museo de Arte Costarricense y escuela Casa del Artista. Realiza actividades relacionadas con pintura, cerámica y grabado.

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
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 se puede enviar por correo electrónico a: repertorioamericano@una.cr, nuriarodvar@yahoo.com o entregarse en un dispositivo USB en el IDELA.
 - 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.
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.
 - 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 key words).

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 2018, consta de un tiraje de 150 ejemplares, en papel bond y cartulina barnizable.