



FACULTAD DE FILOSOFÍA

puccara

R E V I S T A D E H U M A N I D A D E S

UNIVERSIDAD DE CUENCA
Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación
REVISTA DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN *PUCARA*

Director

Manuel Villavicencio
manuel.villavicencio@ucuenca.edu.ec

Consejo Editorial

Aidalí Aponte Avilés, Universidad de Connecticut, USA
Esteban Ponce, Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Ecuador
Vicente Robalino, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Rut Román, Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Ecuador
Cecilia Rubio, Universidad de Concepción, Chile

Consejo Consultor

Emma Camarero, Universidad de Salamanca, España
Guillermo Henríquez Aste, Universidad de Concepción, Chile
Nelson Osorio Tejada, Universidad de Santiago de Chile
Jorge Eduardo Serrato, Universidad Autónoma de México
Mónica Tapia, Universidad de la Santísima Concepción, Chile
Raúl Vallejo Corral, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador
Roberto Viereck, Universidad de Concordia, Canadá

Traducciones

Elisabeth Rodas B. / Instituto Universitario de Lenguas (UDC)

Corrección de pruebas y revisión

Manolo Villavicencio Verdugo

Diagramación e Impresión

puntoycoma
comunicación gráfica

Información

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación
Universidad de Cuenca, Ecuador
Av. 12 de Abril. Ciudadela Universitaria
Teléfono (593) 07 4051000
pucara@ucuenca.edu.ec

Publicación indexada en:
LATINDEX
Folio: 11915 / ISSN: 1390-0862

ÍNDICE

Presentación _____	5
Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo _____	11
Alberto Del Campo Tejedor	
Las lenguas barbacoanas meridionales y el quechua _____	55
Jorge Gómez Rendón	
Arqueología de las bebidas fermentadas: el caso de la chicha mesoamericana _____	99
Miguel Novillo	
Mujer, recogimiento y virtud: continuidad de los paradigmas virreinales en la era republicana _____	123
Tannia Rodríguez R.	
La deconstrucción de los sentidos en la percepción del arte, estudio de la deconstrucción para una propuesta plástica _____	145
Geovanny Calle Bustos	
Escritura de mujeres: daño ambiental, orden materno, cartografías de la violencia _____	159
Alicia Ortega Caicedo	
Los límites de lo íntimo. Reflexiones sobre la ‘escritura privada’, a partir de la novela póstuma de José María Arguedas _____	181
Andrés Landázuri	

Presentación

Pensar la docencia y la investigación desde la escritura

Manuel Villavicencio

Leer y escribir nos hace mejores personas:
provoca libertad.

En nuestra vida diaria estamos en contacto con una gran cantidad de textos. Desde los que elaboramos y utilizamos en la casa y con los amigos, hasta los que requerimos para relacionarnos con nuestros compañeros de estudio y docencia. Durante estas experiencias, echamos mano de una serie de modalidades textuales que nos sirven para comunicarnos, intentando transmitir nuestras formas de sentir, pensar y aprehender el mundo interior y físico: hacemos descripciones sobre una persona o un paisaje, narramos acontecimientos reales o ficticios donde existe una historia, unos protagonistas y un final. Exponemos nuestros puntos de vista frente a un suceso o tema. Argumentamos, también, sobre cuál es nuestra posición frente a un hecho, con el objetivo de persuadir a nuestros interlocutores.

¡Es cierto!, el lenguaje que usamos en una conversación con los amigos del barrio es muy diferente del utilizado para una solicitud de matrícula en la universidad. El lenguaje escrito posee sus propias características que reflejan el objetivo comunicativo para el cual se crea. En el proceso de adquisición de la competencia escrita debemos considerar las diferencias entre el lenguaje escrito y el lenguaje oral. Aunque estos textos comparten ciertas características comunes, los tipos de lenguaje utilizados en cada caso son

diferentes debido a las actividades sociales implicadas, los contextos en los que se utilizan y su finalidad comunicativa.

El empleo de las diferentes modalidades textuales también caracteriza a los diferentes tipos de discursos, sus usuarios y contextos: coloquiales, literarios, académico-científicos, periodísticos, jurídicos, históricos... En el discurso coloquial, los usuarios emitirán una serie de hablas familiares propias del contexto, incluso formas no-verbales con el fin de que su destinatario le comprenda:

Luego del concierto todos salimos japís. No recuerdo mucho lo que pasó. Llegaron los tombos y corrieron a la gente de las esquinas, hasta que el parque quedó vacío. Algunas peladas se cayeron y se lastimaron las rodillas, pobrecitas... Yo me hice el gil. Estaba bajoniado, tanto que ni siquiera recuerdo el rollo del concierto y las bandas que tocaron (Alguien en la Universidad).

En la otra orilla se encuentra la producción escrita, que ocupa un lugar primordial en el ámbito educativo en sus diferentes niveles, constituyéndose actualmente en un tema central de debate y un atractivo campo de investigación. Alcanzar un buen dominio de la escritura no es fácil. Existe una real dificultad a la hora de producir un texto escrito, que radica principalmente en su propia naturaleza artificial, así como en la forma en que el lenguaje escrito ha evolucionado en las sociedades actuales revestidas con una tecnología desarrollada.

La escritura propicia hábitos mentales y estimula las destrezas cognitivas para clasificar, representar, analizar y adecuar la expresión de acuerdo a ciertos contextos. Exige organizar y jerarquizar la información, establecer relaciones causales entre las ideas. Favorece la reflexión, el razonamiento lógico, la distinción entre datos, su interpretación, y la adquisición del metalenguaje. Los procesos cognitivos que entraña la escritura conforman un hábito de pensamiento que trasciende, inclusive, la armonía o elegancia de un escrito.

Aprender a escribir no es únicamente una cuestión de desarrollar una serie de estrategias ortográficas mecánicas; también implica aprender nuevas relaciones cognitivas y sociales. Adquirir el código escrito constituye un aprendizaje institucionalizado y esta condición es una de sus principales características. Escribir de forma coherente, apropiada y eficaz requiere tener en cuenta la finalidad del texto en concreto y las características del receptor.

Por lo general, escribimos un texto sin considerar a nuestro receptor.

Los miembros de cualquier comunidad necesitan dialogar, establecer redes de influencia para definir su identidad y prestigio; sin embargo, la escritura le sirve también para aprender determinada esfera de conocimiento. Al escribir entendemos de otra manera lo que intentamos comunicar, pues se movilizan distintas operaciones mentales (inferir, comparar, sintetizar...), que aclaran, enriquecen y ordenan la comprensión de lo que se está escribiendo.

En la universidad, los estudiantes deben elaborar resúmenes, reseñas, ensayos e informes de investigación. De la misma forma, para terminar la carrera tienen que realizar trabajos de titulación o graduación como monografías, tesinas y tesis, dependiendo si los estudios son de pregrado o posgrado. La escritura académica debe ser considerada clave dentro del currículo universitario, capaz de generar el diálogo y la discusión en torno a los contenidos que se abordan en las aulas de clase, para más tarde evidenciar a través del uso de los diferentes géneros académicos, sus logros y avances en el conocimiento de la asignatura.

En este sentido, la competencia lingüística que posee un historiador difiere de la competencia de un economista, un abogado o un médico, pues cada dominio del conocimiento maneja prácticas comunicativas específicas. En cada comunidad se presentan usos particulares de la lengua, ciertas reglas de juego, que son asumidas por sus miembros. Escribir no es, por tanto, una habilidad que se aprende de una vez y para siempre, tampoco una adquisición elemental aplicable a cualquier contexto.

Existen dos razones fundamentales por las que conviene que estudiantes, docentes o investigadores escriban, más allá de cumplir con los requisitos de la titulación o con las exigencias de la promoción académica:

- a) El poder epistémico de la escritura. La escritura en un ambiente de educación formal, nos ayuda a procesar la información que deseamos comunicar de forma diferente a como lo expresaríamos por medio de la lengua oral.
- b) La función pedagógica de la escritura. La mejor manera de aprender a escribir es escribiendo. La práctica en sí es una potente herramienta de aprendizaje.

Este uso específico de la escritura obliga a emplear géneros inéditos (artículos científicos, ensayos argumentativos, tesis, monografías) y a emplear una retórica y recursos formales que nunca habían sido manejados por el estudiante: elementos paratextuales como notas al pie de página, elaboración de *abstracts*, inserción de citas largas y cortas, continua alusión a nombres, la exposición de métodos, redacción de conclusiones, entre otros. A esto hay que sumar las particularidades de los discursos disciplinares, que emplean lenguajes icónicos, términos técnicos y semitécnicos, subgéneros más específicos aún, por citar algunos ejemplos. La naturaleza particular de estos saberes configura culturas que se evidencian en formas y modelos de pensar y escribir.

La escritura es intertextual: convoca relaciones y entramados que se tejen con otros textos. Aprendizaje: estudiantes y docentes comparten experiencias de aula. Nunca más el medio para evaluar, sino un medio para aprender. Investigación: informa los resultados parciales o totales de procesos de documentación o investigación, de acuerdo con algunos requisitos en su estructura y contenido; mostrando la real participación del Ecuador en el mundo científico y empresarial. Es decir: posiciona nuestro pensamiento en el orbe académico internacional a través de las publicaciones.

Finalmente, promueve la inclusión social como muestra de un verdadero ejercicio de la ciudadanía, pues mejora nuestras relaciones personales y profesionales. Y lo más importante: nos hace mejores personas: libres, solidarios, éticos, respetuosos y tolerantes.

El Director

**Antropología perspectivista o el giro ontológico.
Crítica de un paradigma no tan nuevo**

**Perspectival anthropology or the ontological turn.
A critique of a not as new paradigm**

**Antropologia perspectivista ou giro ontológico.
Crítica de um paradigma não tão novo**

Alberto Del Campo Tejedor

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla (España)

Universidad de Cuenca (Ecuador)¹

e-mail: acamtej@upo.es

Resumen

Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro son dos de las principales figuras de lo que algunos consideran un nuevo paradigma antropológico, conocido como *perspectivismo* o *giro ontológico*, entre otras denominaciones. Este artículo somete a crítica los principales conceptos y propuestas de estos, estudia sus más inmediatos antecedentes, y enmarca su obra dentro de la fecunda corriente constructivista, con la que comparten virtudes pero también deficiencias, tales como un excesivo énfasis en la inconmensurabilidad de las culturas, la revitalización de visiones exóticas y ahistóricas sobre el mundo indígena, la negación de la naturaleza humana, el mantenimiento de dicotomías como nosotros-otros o amerindio-occidental, el alejamiento de

1. El artículo fue redactado durante mi estancia de investigación-docencia en la Universidad de Cuenca (Ecuador) entre los años 2015 y 2016, con motivo de una beca Prometeo bajo la que se llevó a cabo la investigación “Más allá de la venta y el consumo turístico. Una etnografía comparada de la experiencia turística comunitaria en los Andes ecuatorianos”, patrocinada por el Proyecto Prometeo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de la República del Ecuador.

los problemas, las contradicciones y las imposiciones dentro de cualquier grupo humano, la aceptación de lo ontológico sin el cuestionamiento de lo epistemológico, o una jerga por momentos oscura que esconde la naturaleza de *juegos del lenguaje* de cualquier sistema epistémico, sea científico o no.

Palabras clave: perspectivismo, giro ontológico, constructivismo, epistemología antropológica.

Abstract

Philippe Descola and Eduardo Viveiros de Castro are two of the leading figures in what some consider a new anthropological paradigm, known as *perspectivism* or *ontological turn*, among other names. This article analyzes critically their main concepts and proposals, studies its immediate background, and frames their work within the fertile constructivist school, with which they share strengths but also weaknesses, such as an overemphasis on the incommensurability of cultures, the revitalization of exotic and ahistorical views on the indigenous world, the denial of human nature, the maintenance of dichotomies like us-other or native american-western, the disengaging from problems, contradictions and impositions within any group, the acceptance of the ontological without questioning the epistemological, or a dark jargon that hides the nature of language-games of any epistemic system, whether scientific or not.

Key words: perspectivism, ontological turn, constructivism, anthropological epistemology.

Resumo

Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro são duas das principais figuras que alguns consideram um novo paradigma antropológico, conhecido como *perspectivismo* ou *giro ontológico*, entre outros nomes. Este artigo analisa criticamente dos principais conceitos e propostas destes, estuda seu fundo

imediatamente, e enquadra o seu trabalho dentro do fértil corrente construtivista, com os quais eles compartilham pontos fortes, mas também puntos fracos, como uma ênfase excessiva na incomensurabilidade das culturas, o revitalização das visões exóticas e ahistóricas no mundo indígena, a negação da natureza humana, a manutenção de dicotomias como nós-outros ou nativo americano-ocidental, o afastamento dos problemas, contradições e imposições dentro de qualquer grupo, a aceitação da ontologia sem questionar a epistemologia, ou um jargão escuro que oculta a natureza dos jogos de linguagem de qualquer sistema epistêmico, seja científica ou não.

Palavras chave: perspectivismo, giro ontológico, constructivismo, epistemología antropológica.

Introducción

Desde los años noventa, han aparecido en el panorama antropológico una serie de trabajos etnográficos y teóricos, que en muy poco tiempo han sido acogidos por parte de la comunidad científica como un nuevo paradigma, y que han despertado un inusitado interés, aunque también notables críticas. Tienen en común su preocupación por la ontología, es decir, se interrogan básicamente sobre la naturaleza de la realidad y del ser, humano y no humano. Y aunque no hablen tanto de epistemología, las formas de conocimiento constructivistas, contrarias al objetivismo, están entre sus bases programáticas. Si bien no conforman una teoría homogénea, sí constituyen una línea de pensamiento en la que se incluyen diferentes autores bajo etiquetas como perspectivismo, multinaturalismo, ecología simbólica, giro ontológico o antropología postestructural.

Dos ámbitos de investigación y reflexión teórica conforman esta nueva corriente: por una parte, los llamados estudios de Ciencia, Tecnología y

Sociedad (CTS, o STS en inglés), en los que sobresale Bruno Latour y su propuesta de *Estudios Sociales de la Ciencia*. Por otra parte, autores como Philippe Descola o Eduardo Viveiros de Castro creen que el pensamiento de ciertos grupos amazónicos permitiría considerar una ontología radicalmente opuesta a la de Occidente, lo que desmontaría algunas de las dicotomías ontológicas típicas del pensamiento euro-americano, especialmente la de naturaleza-cultura.

El término “giro ontológico” (*ontological turn*) se impone últimamente en el contexto anglosajón, al mismo tiempo que el “perspectivismo” supone la apuesta principal de los que, con Viveiros de Castro a la cabeza, han realizado trabajo de campo en contextos amazónicos. Esta corriente ha recibido tantas incondicionales adhesiones (Henare *et al.*, 2007), como furibundos ataques (Reynoso, 2015), aun si no faltan los acercamientos equidistantes (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016)². Mientras para unos supone “una revolución callada” (Henare *et al.*, 2007, p. 7), una “provocación” que transforma lo aceptado hasta ahora en la disciplina antropológica (Holbraad, 2014, p. 133), para otros resucita viejos paradigmas desterrados, constituye una mera metafísica, o incluso se ha convertido en “una ortodoxia”, si no en “el primer dogma antropológico mayor del siglo XXI” (Reynoso, 2015, p. 10).

Me propongo, en este artículo, exponer las teorías de dos de las principales figuras de esta corriente: el francés Philippe Descola y el brasileño Eduardo Viveiros de Castro, para considerar sus aportaciones críticamente, una vez expuestos sus puntos de partida. En última instancia, es pertinente preguntarse si esta corriente redefine los conceptos de cultura, método etnográfico y los pares identidad-alteridad o naturaleza-cultura, o, por el contrario, sigue la senda de algunos cuestionamientos no tan novedosos como a menudo presentan sus partidarios.

2. Pueden consultarse también Martínez (2007), Carrithers *et al.* (2010), Ramos (2012), Sahlins (2014), Kelly (2014), Bessire y Bond (2014), Graeber (2015) y Kohn (2015).

La cualidad perspectiva de Kaj Århem

El perspectivismo se reconoce deudor del estructuralismo de Lévi-Strauss, quien en una lúcida observación dejó escrito:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas poseían alma o no, estos últimos se empleaban en sumergir a los prisioneros blancos con el fin de comprobar por medio de una prolongada vigilancia, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no (Lévi-Strauss, 1999, p. 49).

Los conquistadores no tenían ninguna duda de que los indios tenían un cuerpo, como lo tienen todos los animales, pero dudaban si atesoraban alma. Por el contrario, los indios estaban seguros de que los españoles tenían alma, dado que también —desde la *perspectiva* amazónica— la poseen los animales y los espectros. ¿Pero tenían cuerpo? Para los indios podría ser que solo *aparentemente* los españoles tuvieran cuerpos análogos a los suyos, de la misma manera que ciertos espectros tienen un alma pero no un cuerpo equivalente al de los indios. La lectura es sencilla: unos y otros habitaban mundos inconmensurables, lo que les llevaba a antagónicos e irreconciliables etnocentrismos.

Con anterioridad, Paul Radin (1964) ya había dicho en los años 20 que futuras investigaciones demostrarían que el indio no deslinda entre lo personal y lo impersonal, lo corpóreo y lo incorpóreo, y que no solo lo pensado, sino también lo soñado o sentido constituye para él una realidad. Semejantes características ya había llevado a Lévy-Bruhl (1957, 1985) a hablar de “mentalidad primitiva” y “alma primitiva”: los innumerables testimonios de viajeros, comerciantes y misioneros permitían comprobar cómo en muchos lugares se creía que los humanos podían transformarse en animales y viceversa, en un mundo que no se articulaba con las categorías y distinciones europeas. Décadas más tarde, a partir de 1973, el sueco Kaj Århem se interesaba por la cosmología de los indios makuna (en la región

del Vaupés colombiano), que acabaría describiendo como una “cualidad perspectiva”:

Por una visión del mundo “perspectiva” me refiero a aquella que ve el mundo en diferentes perspectivas y desde el punto de vista de diferentes “videntes”. En tal visión del mundo son típicas proposiciones como: “lo que para nosotros aparece como.... para ellos es...” y “lo que para ellos aparece.... para nosotros es...” (Århem, 1990, p. 120).

Así, según Århem, un cuerpo podrido y lleno de gusanos era aprehendido por un buitre como un río repleto de peces. El punto de vista del hombre constituía una y solo una de las muchas perspectivas que existían. Para los indios, el concepto de humanidad implicaba a muchos otros seres vivos, todos igualmente importantes y valorados. Århem consideraba que “este rasgo de la cosmología Makuna es característica de muchas de las eco-cosmologías de la región amazónica” (*ibid.* 120).

Además de “perspectiva”, la cosmovisión de los Makuna es “transformacional”: el cosmos está integrado por diferentes formas, que son en realidad transformaciones unas de otras. Así, ciertos animales, al igual que los humanos, son “gente” que nos parecen diferentes a los humanos porque tienen distintas “pieles”, pero que comparten con nosotros una misma “esencia ancestral y espiritual”, por lo que vivimos en una misma “sociedad cósmica en la que su interacción está regulada por las mismas reglas y principios que regulan la interacción entre gente y sociedad humana” (*ibid.* 120).

La perspectiva amazónica pondría de manifiesto la inutilidad de separar naturaleza y cultura, tal y como hacemos los occidentales. Por otra parte, la concepción Makuna habría generado un sistema de utilización de los recursos mucho más sostenible que los nuestros, dado que, según nuestra perspectiva, el hombre no solo se define ontológicamente como diferente a plantas, animales y otros seres vivos, sino también como superior. Århem considera apropiado aplicar aquí el término *ecosofía*, acuñado por Naess (1973), como “una filosofía de la naturaleza investida de valor normativo; conocimiento ecológico convertido en creencia” (Århem, 1990, p. 121).

Las conclusiones de Århem muestran algunas de las principales ideas del perspectivismo, tal y como después será acuñado por su principal valedor, Eduardo Viveiros de Castro: no existiría una única manera de pensar y representar la realidad a través de la mente y los ojos del ser humano, sino que las perspectivas de los animales y otros seres no-humanos (espíritus, muertos, plantas, fenómenos atmosféricos, montañas, ríos, objetos e instrumentos) serían equivalentes, aunque diferentes. La postura es esencialmente constructivista y relativista, tanto en el plano metodológico, como en el moral-político. Con la *ecosofía* indígena podríamos aprender otras maneras de pensar, pero también de obrar, más respetuosas con nuestro entorno. Pero también descubrir otros mundos. Así, el perspectivismo va más allá de lo que enunciara Nietzsche (2000, p. 337): “En la medida en que la palabra conocimiento tiene algún sentido, el mundo es algo cognoscible; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos.- ‘Perspectivismo’”. En el perspectivismo antropológico de los autores que enseguida presentaré, no se trata solo de conocer diferentes puntos de vista sobre una misma realidad, sino mostrar las múltiples y divergentes realidades que se generan bajo diferentes perspectivas.

Las cuatro ontologías de Philippe Descola

El francés Philippe Descola es uno de los autores que más renombre ha tomado a partir de su etnografía entre los achuar del Ecuador. La principal aportación teórica de Descola es su intento de sustituir la dicotomía naturaleza-cultura por un esquema cuatripartito. Considera el discípulo de Lévi-Strauss que los procesos de identificación a través de los cuales establezco diferencias y analogías entre mí y los demás, responden a un esquema de interpretación según el cual hay cierta interioridad y cierta materialidad análogas a las mías. La interioridad aludiría a lo que en las diferentes culturas se asocian al alma, el espíritu, la conciencia (y que permitiría la capacidad para significar), mientras que la materialidad concierne a la forma, la substancia, aquello que derivaría del propio cuerpo. Cree Descola (2011, p. 86) que esta diferencia entre cuerpo y alma es universal, al contrario que el par naturaleza-cultura. En función de diferentes opciones de combinación, existirían cuatro ontologías,

entendidas como “modalidades de identificación” en función de las cuales los humanos establecen relaciones entre ellos y con los no humanos, lo cual, considera Descola, permite pensar *lo que somos* mejor que la dicotomía naturaleza-cultura.

El *totemismo*, la primera de las ontologías, toma como base las diferencias observables entre los animales y vegetales (sencillamente diferenciables en cuanto a formas, colores, comportamiento, hábitat, etc.) para designar las distinciones internas en el seno de los grupos humanos (así, por ejemplo, para identificar a los diferentes clanes). En términos de Lévi-Strauss (1965), los animales y las plantas serían *buenos para pensar*, es decir, constituirían el soporte, a modo de metáfora, de una manera de pensar que serviría para organizar la estructura (cultura). Dicho de otra manera: las diferencias observables en la naturaleza serían un espejo donde ver las diferencias estructurales en la sociedad. Ciertamente, en muchos lugares del mundo, a plantas y animales se les confiere cualidades que normalmente, en otros contextos, son privativas de los hombres: no solo tienen intencionalidad o sentimientos, sino también están ordenados jerárquicamente como si estuvieran en una estructura social.

El *animismo* es la segunda ontología. En la concepción antropológica clásica, que se remonta a E. B. Tylor, el *animismo* alude a la creencia en que los seres no humanos tienen intencionalidad, subjetividad y son, por ende, personificados. Descola recupera un concepto desacreditado (entendido como una falsa e infantil creencia en que los espíritus realmente existen), y considera que el *animismo* sería una ontología en la cual animales, vegetales y humanos compartirían un alma, aun cuando bajo cuerpos diferentes, que serían algo así como *ropajes*. Estos ropajes —y en esto coincide con Viveiros de Castro— inducen perspectivas específicas sobre el mundo:

Por ejemplo, allí donde un humano verá un jaguar sorbiendo la sangre de su víctima, el jaguar se verá como tomando una cerveza de mandioca; asimismo, allí donde el hombre verá una serpiente lista para atacarlo, la serpiente verá un tapir que se apresta a morder (Descola, 2011, p. 90).

El tercer modo de identificación es el *analogismo*, así denominado por cuanto deriva de una singular relación entre el humano y otras entidades no humanas, en función de la cual uno y otras se influyen mutuamente. Ejemplo de ello sería el *nagualismo*, una creencia común a América central, que considera que cada persona tiene su doble animal, el cual nunca entra en contacto con el humano, pero que le influye cuando enferma o es herido. La homeopatía o la creencia de que ciertos desórdenes sociales conllevan desórdenes naturales serían otros tantos ejemplos del *analogismo*. La relación entre el humano y lo no humano no es directa, pero sí que existe entre ellos “una similitud de efectos, un acción lejana o una resonancia involuntaria” (*ibid.* 92).

Así, el *totemismo* descansa en una compartimentalización del alma y el cuerpo; el *animismo* profesa que humanos y no humanos tienen un mismo alma pero distintos cuerpos; mientras que el *analogismo* estaría basado en “una discontinuidad gradual de las esencias, de la cual la formulación más clásica es la teoría de la cadena de seres, y sobre una serie de brechas diferenciales débiles entre las formas y las sustancias necesarias para que pueda establecerse entre estas correspondencias significantes” (*ibid.* 92).

Finalmente, el *naturalismo*, propio de Occidente, considera que todos vivimos en una misma naturaleza, aun cuando los humanos han creado diferentes culturas. El *naturalismo* sería el envés del *animismo*: humanos y no humanos tenemos un mismo cuerpo y diferente alma. Lo que nos separa del resto de animales como especie humana es el alma, la conciencia, el lenguaje, la subjetividad; lo que distingue unos grupos humanos de otro sería lo que se ha llamado el *espíritu de un pueblo*, es decir, la cultura. De hecho, allí donde un grupo humano ha aplastado a otro, ha existido la percepción de que este era una suerte de infrahumano (una especie de animal), no porque no tuviera el mismo cuerpo, sino porque atesoraba un alma o espíritu no humano. La derivación lógica del *naturalismo* es el antropocentrismo: es humano y cultural lo que no es animal y natural. La base ontológica es la naturaleza, sobre la que se yergue la singularidad del ser humano. El *animismo*, por el contrario, sería sociocéntrico. La base ontológica es la humanidad, dado que humanos, montañas, espectros, animales y plantas son humanos, aun cuando tengan cuerpos diferentes.

La teoría de Descola (2011, 2012) tiene sus detractores. Sahlins (2014) ha alegado que el totemismo, el animismo y el analogismo son, en realidad, tres formas de animismo, que él llama “comunal”, “segmentario” y “jerárquico”, y aporta ejemplos para demostrar que estos tipos coexisten en una misma sociedad y son versiones de un antropomorfismo bien conocido. Por otra parte, desde mi punto de vista, la principal debilidad del esquema cuatripartito de Descola es que descansa en apriorismos tan arbitrarios como el del binomio que intenta superar, dado que donde él pone énfasis en la universalidad del par alma-cuerpo (o interioridad-materialidad), otro antropólogo podría dar importancia a las diferencias que existen entre las diversas concepciones culturales de lo que Lévy-Bruhl (1985) llamó “el alma primitiva”. En todo caso, la concepción según la cual todos los humanos distinguimos una interioridad y una materialidad, es un ejercicio de homogeneización y universalismo con el que no todos los antropólogos estarían de acuerdo. Además, si aceptamos esto, ¿no habría que concluir, entonces, que sí existe una misma naturaleza humana? Finalmente, la idea según la cual una perspectiva diferente deriva de una corporalidad diferente, es otro presupuesto que se justifica en sus propios términos.

Descola reconoce que estos “modos de identificación” no son únicos sino coexisten aun cuando algunos prevalecen en detrimento de otros en cada lugar y época. También barrunta que, en el contexto de la globalización, es posible pensar en términos de mestizaje o hibridación. Los mundos que se construyen con modos de identificación mestizos llevarían a recomposiciones individuales, familiares y locales, lo que, según Descola, introduce “diversidad en la gran unificación formal que el mercado ha comenzado a emprender” (*ibid.* 94). Sin embargo, su esquema adolece de las mismas rigideces que cualquier otro que intente subsumir muy diferentes realidades bajo unos pocos patrones de pensamiento delimitados.

Cabe reconocer a Descola su deconstrucción del binomio naturaleza-cultura, en la misma línea de los esfuerzos que vienen haciendo otros antropólogos, como Tim Ingold (2000). Al considerar el mundo bajo el prisma universalista, lo aprendemos como si fuera naturaleza; cuando lo percibimos bajo el

prisma particular, se torna historia. Al asumir esta dicotomía, filtramos la realidad en dos categorías:

Por un lado, un cantero de jacintos, un ciervo bramando o un afloramiento granítico: la naturaleza. Por el otro, un ramo de flores, una cacería mayor, un diamante tallado: la cultura. Aquellos existen independientemente de nosotros, incluso cuando ignoramos que son en parte dependientes de nuestra protección y de los ambientes que hemos transformado; éstos dan testimonio de nuestra industria, de nuestro simbolismo y de nuestra organización social aun cuando nosotros no hayamos creado su materialidad primera. En el pequeño museo interior que nos sirve de modelo para ubicarnos en el mundo, no dudamos en ordenar a los primeros entre las colecciones de botánica, de zoología y de mineralogía y a los segundos en la rúbrica de las bellas artes, de la sociología o de la historia de las técnicas (Descola, 2011, p. 77).

Puede criticarse a Descola que no todo académico mantiene hoy una visión tan rígida y dicotómica, especialmente en el mundo de la filosofía y la antropología social. Que la naturaleza es una construcción social como cualquier otra *cosa* que exista en nuestro mundo, es efectivamente una de las verdades constructivistas que, con diferentes matices, ha impregnado muchas ciencias. Es cierto que todavía existen sociobiólogos deterministas que consideran que la sexualidad está regulada genéticamente para optimizar la diseminación de los propios genes, materialistas culturales que explican los tabús alimenticios en términos de estrategias calóricas, o psicólogos evolutivos que consideran la agresividad una consecuencia del proceso de hominización. Sin embargo, existen posibilidades de deconstruir y enriquecer la dicotomía naturaleza-cultura, con aproximaciones bio-culturales que, criticando los esencialismos naturalistas y culturalistas, abogan por articular ambos opuestos, sin necesariamente tirarlos a la basura.

Por ejemplo, los recientes descubrimientos de la neurociencia ponen de relieve que los distintos mecanismos cognitivos se basan, también, en diferencias neuronales, y que la interacción entre medio y genes, entre cerebro y cultura, es mucho más compleja de lo que imaginábamos hasta

hace poco. El *modelo de interacción neuro-cultural* (Kitayama y Uskul, 2011) sugiere que las prácticas culturales, cuando son repetidas durante varias generaciones, generan modificaciones estructurales en el cerebro, que predisponen a ciertos comportamientos. La conclusión es clara: la cultura modifica el cerebro (Schwartz, 2002). Como demuestra Michel L. Anderson (2010), los circuitos neuronales, usados normalmente para tal o cual propósito, pueden ser reciclados, y ello depende en gran medida de los cambios que las culturas experimenten en el medio. Esto está cambiando también la concepción que teníamos hasta hace poco de la evolución del cerebro y del hombre (Chen *et al.*, 1999). Para comprender el comportamiento humano deberíamos investigar los procesos mixtos genético-culturales, algo que ya puso de manifiesto Victor Turner (1983). Así, pues, estos estudios ponen de relieve que, más que dos compartimentos estancos, lo biológico y lo cultural están en continua retroalimentación.

Por otra parte, la deconstrucción de esta dicotomía no ha operado solo en el ámbito de la filosofía o la antropología social. Como sabe Descola (y un número creciente de personas, académicos o no), la idea de una naturaleza no humana choca contra la evidencia del impacto humano sobre mar, tierra o aire. Descola tiene también razón en que las técnicas de reproducción asistida o la clonación de mamíferos rompe con la rígida separación entre una parte natural y otra cultural del hombre. Así como el siglo XIX enterró a Dios, y el siglo XX al hombre, Descola se pregunta sobre si no haremos lo mismo con la naturaleza en el siglo XXI. Lo cierto es que, de momento, no hemos encontrado sustituto.

El perspectivismo de Viveiros de Castro

Más tarde volvemos sobre algunas críticas que se han hecho al planteamiento de Descola. Pero antes hay que describir las aportaciones de la otra gran figura de este movimiento, el brasileño Eduardo Viveiros de Castro. Es él, de hecho, quien más esfuerzo ha gastado en divulgar la nomenclatura del perspectivismo, es decir, “la concepción indígena según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan

el universo [...], es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos (Viveiros de Castro, 2004, p. 38). Vinculada a la “cualidad perspectiva” de Århem (1993) o la “relatividad perspectiva” de Gray (1996), el “perspectivismo” de Viveiros también pone énfasis en que el mundo está habitado por humanos y no humanos, y que cada cual aprehende ese mundo desde puntos de vista (perspectivas) diferentes. Pero Viveiros de Castro va más allá: en primer lugar considera que el perspectivismo es sustancial a todos los amerindios, y que esto supone una “alteridad radical”. El antropólogo brasileño insta a “tomarse en serio al otro” (2011, p. 133). Esto significa tomar los presupuestos ontológicos amerindios no como “representaciones” de la realidad, sino como “realidades” y “conocimientos” de tal manera que no solo nos enriqueceríamos con otras formas de pensar el mundo, sino también con otras maneras de vivir en él. No estaríamos ante una “manera de pensar”, una “visión del mundo”, una “epistemología”, a modo de diferentes perspectivas sobre una misma realidad natural, sino que la antropología debería “tomar en serio” la posibilidad de una multiplicidad de ontologías, de mundos, de naturalezas. Dicho de otra manera: no existiría una única realidad (típicamente conceptualizada como “naturaleza”) sobre la cual cada grupo humano (cada “cultura” en términos de esta oposición binaria) intentaría adaptarse, resolviendo los problemas en el fondo comunes a la humanidad, sino que cada grupo y cada solución de problemas sería único. En segundo lugar, estos problemas y soluciones no serían de índole práctica, sino también conceptual: la perspectiva nativa sería una filosofía. Finalmente, teoría y práctica se retroalimentarían, de tal manera que una perspectiva específica genera ciertas acciones y ciertas acciones producen conceptos. Así, la realidad es conceptual; los conceptos serían las cosas en sí.

La reflexión de Viveiros de Castro bebe tanto de la de Århem (1981, 1993, 1996), como de la de Descola (1987, 2011, 2012). Mientras que Occidente es *multiculturalista*, en el mundo amerindio rige el *multinaturalismo*. Este es uno de los conceptos más celebrados del amazonista brasileño. El multiculturalismo descansa en la idea de una naturaleza y varias culturas; hay una “universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia” y una “particularidad subjetiva de los espíritus y del significado” (Viveiros de Castro, 2004, p. 38). Así, la cosmología occidental o euro-americana estaría

formada por la siguiente dicotomía: un cuerpo-naturaleza universal y varias almas-culturas particulares. Por el contrario, la concepción amerindia parte de una unidad de alma y una diversidad de cuerpos, de ahí que la cultura sea universal y la naturaleza la forma de lo particular. Viveiros de Castro reconoce que las categorías de naturaleza y cultura no se corresponden con la concepción amerindia, donde más que “regiones del ser” son “configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista” (*ibid.* 38). Pero, al contrario de Descola, y aunque somete a crítica esa dicotomía, la salva al menos a efectos comparativos.

El perspectivismo no solo alude a que humanos y no-humanos tienen perspectivas sino que estas les hacen aprehender cosas diferentes. No solo es que un animal depredador o un espíritu vea al humano como animal de presa (y por lo tanto como no-humano), sino que aquellos se ven a sí mismos como humanos y sus hábitos como “una especie de cultura” (*ibid.* 39). Así, un animal ve la sangre como cerveza de mandioca (es decir como alimento humano), sus atributos corporales (pelo, garras, pico) como adornos, y su sistema social como si fuera una institución humana, con jefes, ritos, reglas matrimoniales, etc. Los animales se ven como personas, son gente. El cuerpo es un mero ropaje, un envoltorio, que esconde el alma humana. Claro que esto solo pueden experimentarlo los propios no-humanos, así como los chamanes.

El chamanismo no es un epifenómeno de la teoría perspectivista. Los chamanes son los especialistas en atravesar y comunicar esas perspectivas. Ellos perciben que el cuerpo animal es solo una especie de máscara, un ropaje, una apariencia, pero su espíritu, su alma, son humanos. Como también sostenía Ârhem, la concepción amerindia es “transformacional”: los ropajes son intercambiables, y así los muertos adquieren formas de animales, o estos se convierten en diferentes bestias. El chamán tiene la habilidad para cruzar los límites corporales y adoptar la perspectiva de los que pareciendo animales, montañas y plantas, son en realidad humanos. De ahí que el chamán pueda verlos como ellos se ven (como humanos), comunicarse con ellos y contar, a la vuelta, lo que han aprendido de ese intercambio de perspectivas.

Al convertirse en interlocutores con los no-humanos, los chamanes dan cuenta, en el fondo, de un tipo de conocimiento constructivista. Así, el conocimiento chamánico es el “polo opuesto de la epistemología objetivista favorecida por la modernidad occidental” (*ibid.* 43). Para el occidental, lo real es lo que fue objetivado, es decir convertido en una *cosa*. Conocer sería “ver desde fuera”. Para el chamanismo amerindio, conocer es acoger la perspectiva de aquello que se desea conocer, o mejor dicho, de *aquel*, pues el otro es una persona.

Los defensores del perspectivismo alegan que son numerosas las etnografías que han probado la verdad del perspectivismo amerindio, convertido a la vez en la denominación de un tipo de cosmología, y también en una suerte de teoría sobre la misma³. Así, el trabajo de campo habría permitido comprobar que ese perspectivismo no se aplica a todos los animales, sino sobre todo a las especies que o bien son depredadores (como el jaguar o la serpiente), o bien son las presas típicas de los humanos (monos, peces, venados, tapires), de ahí que Viveiros de Castro hable de “ontología amazónica de la depredación” (*ibid.* 40). La caza tendría una vital importancia incluso en aquellos pueblos amerindios que no dependen de ella para su subsistencia. De ahí que sean sobre todo los animales los “espiritualizados”.

Más allá de las concreciones de este perspectivismo en cada cultura, lo particular de este punto de vista es que humanos y no humanos no son diferentes, como puede rastrearse en tantos mitos indios, que se remontan a un origen cuando hombres y animales no se distinguían. El evolucionismo, visto como uno de los mitos fundacionales de Occidente, también parte de un anterior y prístino estado en que todos éramos animales. Pero en el perspectivismo amerindio, “la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad” (*ibid.* 41). En Occidente, es la cultura la que nos permitió apartarnos de la naturaleza; en el caso amerindio, los animales fueron perdiendo los atributos humanos. Para el occidental, el hombre es un ex-animal; para el amerindio, el animal es un ex-

3. Sin ánimo exhaustivo, se pueden citar los estudios de Árhem (1993, 1996), Vilaça (1992) o Stolze Lima (1995).

humano. A nivel popular, esto lleva a la ambigua concepción, ampliamente generalizada en Occidente, de que “en el fondo seguimos siendo animales”, aunque parezcamos humanos (muy diferentes de los animales). El humano sería un animal regulado también por la biología y la física, aunque las relaciones sociales solo existirían en sociedad. Es un animal más, pero por otro lado, tiene un alma que le separa de los animales. Esta es la ambivalente concepción de nuestra naturaleza humana (Ingold, 2000). Por eso —afirma Viveiros de Castro— experimentamos una *continuidad física* entre nosotros y los animales, pero una *discontinuidad metafísica*: es el alma, el espíritu, lo que nos separa de los demás animales y aun nos distingue de otros individuos humanos, y es el alma colectiva o el espíritu del pueblo (la cultura), lo que explica la idiosincrasia de los diferentes grupos humanos o de los diferentes períodos históricos.

El indígena pensaría a la inversa: los animales y otros seres serían en el fondo humanos, aunque por su ropaje parezcan montañas, jaguares o plantas. El esencialismo, lo que pre-existe ontológicamente para los occidentales, sería la naturaleza, mientras que para el indígena sería la humanidad, en cuanto condición, una idea también desarrollada por Descola en *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar* (1987). Semejante concepción sería, de hecho, no solo consustancial a la zona amazónica, sino también al círculo polar ártico, el sureste asiático y otros lugares.

Naturaleza vs. cultura

Esta radical distinción en cómo otros grupos experimentan el binomio naturaleza-cultura es uno de los principales *leitmotivs* del perspectivismo. Sin embargo, cada teoría es hija de su época histórica, y así también se entiende esta deconstrucción no solo en el contexto de las preocupaciones filosóficas y de las ciencias sociales por romper ciertos dualismos, sino también en relación a los movimientos que se desarrollan fuera de la academia. Piénsese en las nuevas formas de vegetarianismo o los movimientos de defensa de los animales, que censuran cualquier tipo de maltrato, incluso la muerte de ciertas especies. El giro ontológico ha impregnado ya las legislaciones de muchos

lugares: no solo los humanos, también ciertos animales (los categorizados como “de compañía” o “domésticos”) son considerados ahora sujetos de derecho. No solo se protege a los seres humanos, a sus bienes, al Estado, sino también a aquellos animales que, de esta manera, son *antropizados*. El derecho del animal puede prevalecer contra el derecho de su amo, lo que aleja al animal de su consideración de *cosa*. Ya no hablamos, por lo tanto, de relativismo cultural, sino de *relativismo animal*, en función del cual no solo todos los grupos humanos serían equivalentes moralmente, sino también algunos animales.

Descola enuncia algunos de los hechos sociales que han contribuido a la crisis de la dicotomía naturaleza-cultura: los recientes descubrimientos de la etología están demostrando que ciertas capacidades técnicas y mentales que hasta ahora atribuíamos al homo sapiens, son también constitutivas de diversos tipos de primates, lo que borraría también la maltrecha línea entre hombre-animal y cultura-biología. Descola considera que estos signos deberían llevarnos a tirar a la basura esta dicotomía, que habría sido fundante de la propia disciplina antropológica. En efecto, fue en gran medida la constatación de que muchos pueblos no pensaban de la misma manera que nosotros (considerando a ciertos animales como tótems de los grupos o dividiendo las plantas en taxonomías que parecían desafiar la moderna ciencia biológica), la que hizo prosperar teorías sobre el hombre primitivo, y alentó la separación entre naturaleza y cultura.

Cree Descola (2011, p. 82-86) que la deconstrucción del binomio naturaleza-cultura permitiría abandonar ciertas teorías antropológicas. El antropólogo francés considera el materialismo cultural como aquella corriente en la que la naturaleza determina la cultura, y la antropología simbólica como el paradigma en el cual es la cultura (entendida en términos de sistema de significación) que da sentido a la naturaleza. Una importa de las ciencias de la naturaleza explicaciones causales, de tal manera que la cultura sería algo así como una respuesta adaptativa en un determinado ecosistema. Las maneras de pensar, clasificar y obrar de los grupos exóticos son connotadas con el sufijo –etno: etnobotánica, etnozoolgía, etnobiología, etnomedicina, etc. Son perspectivas *emic*, en relación a las *etic*, las cuales explican los

comportamientos. Por el contrario, la antropología simbólica tomaría a los rituales, los mitos o cualquier otra realidad como símbolos. Así, los gallos que Geertz (1990) estudia en Bali estarían *en lugar de* una concepción cultural (el narcisismo masculino, por ejemplo), formando parte de un complejo sistema de símbolos que permitiría a los balineses tener una visión de sus tensiones internas. La propuesta perspectivista consideraría que tal vez los gallos de Geertz no fueran animales que expresan simbólicamente y que, por lo tanto, se convierten en entidades culturales que el antropólogo puede interpretar. Un animal, como una planta o una montaña, tendría alma, es decir, compartiría con los humanos el hecho de tener intenciones y estaría inserto en sistemas en los cuales lo que nosotros mantenemos ontológicamente separados, en otras culturas se fundiría. La cuestión es: ¿hay que abandonar esta dicotomía, como postula Descola y los perspectivistas o conviene, como sugería Lévi-Strauss, mantenerla a efectos metodológicos?

Toda una corriente de estudios considera que aún cabe hablar hoy de una naturaleza humana, en el sentido de ciertas constantes comunes al *homo sapiens*. Así, en 1973, escribía Robin Fox:

Si no hay naturaleza humana, cualquier sistema social es igual de bueno a otro, ya que no existe ninguna base de necesidades humanas desde el que juzgar. Si, en efecto, todo es aprendido, entonces el hombre puede ser enseñado a vivir en cualquier tipo de sociedad. Está así sujeto a merced de todos los tiranos que creen saber qué es lo mejor para él. ¿Y cómo puede implorar acerca de un trato inhumano si no sabe primero qué es lo humano? (Fox, 1973, p. 13).

Aunque nos parezca natural, una constelación es un producto cultural, dado que requiere de algún tipo de operación cognitiva para ser imaginada. Hay razones pragmáticas para construir ciertas realidades, que son así apprehendidas como *naturales*, pero que obedecen a una construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 1995). Pero ¿puede afirmarse esto sobre cualquier tipo de realidad, incluso si ciertas categorías se repiten a lo largo y ancho de todo el orbe? ¿Vamos demasiado lejos si decimos que la distinción entre hombre y mujer solo es una manera de conceptualizar y

aprehender desde un tipo de perspectiva, y que el ADN o los cromosomas son solo criterios *culturales* para construir categorías, las cuales se esgrimen como *naturales* en términos de legitimidad? ¿Toda realidad depende de una construcción cultural? ¿Lo ontológico deriva de lo epistemológico y viceversa?

¿Una nueva ontología?, ¿una nueva epistemología?

Junto a la crítica a esta dicotomía, el perspectivismo se anuncia como una nueva ontología e, indirectamente, como una nueva epistemología. Viveiros de Castro identifica la epistemología occidental con el objetivismo, y el perspectivismo amerindio con un tipo de constructivismo ontológico. Sin embargo, el debate entre el constructivismo y el objetivismo es mucho más antiguo y complejo que el que plantea cierto perspectivismo, como he expuesto en otro lugar (Del Campo, 2017). Aunque la pugna ontológico-epistemológica-moral entre constructivistas y objetivistas tiene antecedentes en la primera mitad del siglo XX, y aun antes, la publicación de *Comprender una sociedad primitiva* (editado en 1964), de Peter Winch, puede considerarse un hito. En él, el filósofo inglés criticaba un clásico de la antropología: *Brujería, oráculos y magia entre los azande*, escrito por el también británico E. E. Evans-Pritchard en 1937. Este iba más lejos de lo asumido en su época. Si Lévy-Bruhl (1957, 1985) pensaba en las dos primeras décadas del siglo XX que los “primitivos” eran pre-lógicos y místicos, los azande, según Evans-Pritchard, tenían un pensamiento igual de lógico que el nuestro, aunque sus creencias acerca de los brujos eran falsas: los azande pensaban lógicamente, aunque no científicamente (dado que, al dar credibilidad a cierto tipo de oráculo, no utilizaban un método que permitía averiguar la correspondencia entre un enunciado y la realidad objetiva).

Frente a esta postura racionalista, Peter Winch (1990, 1994) bebe de la filosofía del lenguaje ordinario de Ludwig Wittgenstein (1988) y afirma que el criterio para dictaminar si una creencia está o no acorde con la realidad no es la verificación científica, sino los *juegos del lenguaje* (término wittgensteiniano) con los que cada cultura genera un determinado sistema

epistémico, a partir del cual se construyen las realidades en los diferentes contextos. Según Winch, de la misma manera que la realidad de Dios “solo puede contemplarse desde la tradición religiosa en la que se usa el concepto de Dios” (Winch, 1994, p. 37), así también el oráculo de los azande no constituye algo así como un método científico para detectar la presencia de brujería, sino una particular forma de vida, basada en presupuestos epistémicos, ontológicos y morales, que constituye un subuniverso, un mundo finito de sentido. Así, pues, concluye Winch (1994, p. 37-38), “no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran en el sentido que el lenguaje tiene”. En Occidente, el lenguaje llevaría siglos utilizándose para el pensamiento abstracto, pero entre los “primitivos” el lenguaje sería eminentemente un tipo de acción, aseveración de corte wittgensteiniana que sostiene John L. Austin (1996) en su póstuma colección de conferencias publicadas en 1962 bajo el título *Cómo hacer cosas con palabras*.

La contraposición entre Winch y Evans-Pritchard constituye el telón de fondo sobre el que, durante décadas, constructivistas y objetivistas han debatido en al menos tres ámbitos: el ontológico, el epistemológico y el moral. Filósofos, sociólogos y antropólogos escriben a favor y en contra. Richard Rorty (1983) critica la visión filosófica imperante de que la mente es algo así como un “espejo de la naturaleza” que contiene representaciones (de ahí el título de su obra, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*). Por el contrario, James F. Harris publica *Against Relativism. A philosophical defense of method* (1992) y Paul Boghossian adorna el título de su libro, *El miedo al conocimiento* (2006), con un significativo subtítulo: *Contra el relativismo y el constructivismo*.

En ese sentido, el perspectivismo de Viveiros de Castro es, por un lado, un tipo de constructivismo ontológico: él sí cree, como creen los amerindios, que el jaguar *tiene la apariencia* de un animal pero es *en realidad* un humano. En términos constructivistas, los procedimientos llevados a cabo por los chamanes (que son capaces de comunicarse con esos entes de apariencia corporal no humana pero de alma humana) constituirían la epistemología nativa, que considera, por ejemplo, reglas como que humanos y no-humanos pueden transformarse continuamente en otras entidades, que el chamán puede

adoptar la perspectiva de un jaguar, o que la esencia original de las cosas no es la naturaleza sino la humanidad (común a todos los seres vivientes o, al menos, a muchos de ellos). Los chamanes interpretan y el antropólogo acoge su manera de pensar. “Si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención interpretativa amerindia sigue el principio inverso: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado” (Viveiros de Castro, 2004, p. 44).

Muchos constructivistas estarían de acuerdo con este tipo de formulaciones, sin que necesariamente hayan realizado trabajo de campo en la Amazonía. De hecho, cabe criticar a los perspectivistas que alegan que esta particular manera de pensar sea exclusiva de algunos pocos contextos. Pero más allá de ello, es imposible desconsiderar algunas de las críticas vertidas por los objetivistas (Boghossian, 2006). Me referiré solamente a una: el *argumento de autorrefutación*: si el constructivismo afirma que cada sistema epistémico es lógico en sus propios términos, se gesta en una determinada cultura, y obedece a los particulares intereses históricos de esta, entonces ¿por qué habría de aplicarse el constructivismo para el análisis de realidades ajenas a donde se inventó? Hay una contradicción entre afirmar que la realidad depende de su descripción (es decir que lo ontológico depende de una particular epistemología), y pretender, al mismo tiempo, que eso ocurre en todos los lugares. Si las tesis constructivistas fueran válidas para toda realidad, con independencia del contexto, entonces lo que afirma ese paradigma sería falso: ¿cómo puedo aplicar el enunciado “la realidad depende de su perspectiva” *en todo* contexto sin contradecirme? El perspectivista sería un etnocéntrico más pues estaría aplicando un paradigma que se gestado en el mundo occidental (el constructivismo), dado que no son los propios amerindios los que han levantado la bandera del giro ontológico, sino los antropólogos que los estudian, basándose en teorías que se han gestado en Occidente. Así, pues, el perspectivista debería someterse al mismo perspectivismo que profesa, para “no tomar tan en serio” esa perspectiva, o tomarla, en todo caso, como una más. ¿O es que el perspectivismo es más *real* que cualquier otro sistema epistemológico, ontológico y moral? ¿Es que las concepciones sobre tal o cual *cosa* son más reales que las *cosas* mismas?

La ciencia de la auto-determinación ontológica de los pueblos del mundo

Otra cuestión polémica es la tan promulgada función emancipadora del perspectivismo. Cree Viveiros de Castro (2003) que, bajo su perspectivismo, la antropología puede convertirse en “la ciencia de la auto-determinación ontológica de los pueblos del mundo”. En lapidaria frase, el antropólogo brasileño sentencia: “si el multiculturalismo occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica” (Viveiros de Castro, 2004, p. 43). El chamanismo es político, pues permitiría alzar un tipo de conocimiento intersubjetivo, alternativo al objetivista. Pero además, el perspectivismo, entendido como una concepción que no separa lo cultural de lo natural, anticiparía las evidencias ecológicas actuales.

Cabe alegar que una concepción integral del hombre como parte del cosmos, no solo se encuentra en el animismo amazónico, ni en la cosmología andina en la cual la *Pachamama*, los astros, los humanos, los animales y las plantas forman un todo inseparable. Con diferentes matices, se encuentra esta concepción también en muchos otros lugares. Piénsese, por ejemplo, en el perspectivismo jaina de la India antigua.

Puede uno estar de acuerdo en que cierta concepción indígena —que para Århem (1993) constituye una *ecosofía*— puede aliarse con diferentes maneras de pensar, nunca extinguidas por el racionalismo cartesiano, para concluir que el hombre es, ante todo, un ser vivo como todos los demás. El humanismo, pensaba Lévi-Strauss, habría nacido corrompido por haber separado radicalmente la humanidad y la animalidad, y esa misma frontera sería utilizada una y mil veces para separar unos grupos humanos de otros. Coincido también con los perspectivistas en que las concepciones indígenas que rebaten la separación tajante entre la naturaleza y la cultura, entre astros, plantas, animales y el hombre, desafían una manera de pensar que ha llevado a explotaciones miserables del ecosistema. Sin embargo, ni es exclusiva del perspectivismo amerindio, ni tengo claro que esta concepción indígena (supuestamente opuesta a la occidental) revele una práctica de tolerancia con una multiplicidad de puntos de vista, y no un repliegue sobre sí mismo,

bajo la idea de los mundos inconmensurables y la intrínseca maldad del paradigma occidental.

Todo el mundo entiende hoy el poder de la diferencia, igual que Castells (1998) ha dado suficientes ejemplos del *poder de la identidad*. La mera comprensión de otras formas de vida, ni mejores ni peores que las del investigador, ha sido el alfa y omega de la actividad etnográfica. Ahora se trataría no solo de reconocer esa diferencia, ni de usarla para proteger al otro exótico y minoritario, sino de aprender a imaginar otros mundos. Aunque sugerente —¿quién no quiere salir de su estrecho mundo y explorar otros?— hay varios problemas con esta consideración política, tal y como parecen esgrimirlos los perspectivistas. En primer lugar, un énfasis en las ontologías en detrimento de los problemas cotidianos, o de los conflictos históricos, arroja una sensación de coherencia e inmanencia que no se corresponde con lo que han vivido los grupos indígenas, frecuentemente masacrados. En segundo lugar, mientras se esencializan románticamente algunos grupos, cuyo animismo les conferiría cierto halo salvaje, otros grupos sometidos a violenta transformación son ignorados, por no encajar en la visión perspectivista. Finalmente, ¿no supone el proyecto perspectivista la enésima mirada particularista, en la que las grandes preguntas sobre el ser humano se obvian por universalistas?

Es cierto que, en la concepción perspectivista, el ataque a las dicotomías imperantes incluye también la de ciencia-política, como si el investigador no debiera incluir a los sujetos con los que estudia en procesos políticos. Pero no es menos cierto que no atiende generalmente a las voces internas, discordantes con el perspectivismo en cada grupo, y que también tendrían derecho a que se cuestionaran las epistemologías, ontologías y sistemas morales hegemónicos en el seno de los grupos (incluyendo el propio perspectivismo). No considerar que existen excluidos y víctimas en todos los lugares (también en los subalternos, no occidentales), nos lleva a la mixtificación del indígena que tanto nos ha alejado de la verdadera comprensión de los problemas que afectan a los grupos marginales.

¿Es el perspectivismo un tipo de relativismo cultural? Considera Árhem (1993, p. 124) que la coexistencia de múltiples puntos de vista entre los Makuna, lleva a la constatación relativista: “cualquier perspectiva es igualmente válida y verdadera”, y así “no existe una representación verdadera y correcta del mundo”. Sin embargo, Viveiros de Castro (2004, p. 54) matiza que el perspectivismo no supone una multiplicidad de representaciones sobre una misma realidad: todos los seres, de hecho, *representan el mundo de la misma manera, pero ven mundos diferentes*. Los animales utilizarían las mismas categorías que nosotros (caza, bebidas, primas, ritos, etc.), pero para lo que nosotros es sangre, para ellos es cerveza de mandioca.

El perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto; una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultura”, múltiples “naturalezas”; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación (*ibíd.* 55).

¿Por qué, utilizando las mismas maneras de pensar, humanos y no-humanos habrían de ver realidades diferentes? La respuesta de Viveiros de Castro es: porque sus cuerpos son diferentes a los nuestros. Aprehendemos la alteridad a través de nuestros cuerpos. No vemos a los animales como gente, ni ellos a nosotros, porque tenemos cuerpos diferentes. El cuerpo no es entendido aquí en términos fisiológicos, sino más bien en términos de hábitos: cómo se mueve el animal, cómo se alimenta, si es solitario o gregario, etc. Esto explicaría la anécdota que recoge Lévi-Strauss: los indios querían saber si los conquistadores, que *a ciencia cierta* (permítaseme la licencia lingüística) tenían alma, poseían también un cuerpo que fuera la fuente de las mismas inclinaciones y maneras que los suyos, dado que es el cuerpo el que origina las perspectivas.

Podemos pensar que si el indio se consideraba el verdadero humano, esta constituía *de facto* la prueba de que lo eran, dado que manejaban unas mismas categorías de la alteridad. Uno se ve como un ser cultural, mientras que el otro es natural, animal. Sin embargo, Viveiros de Castro opone que los indios no son etnocéntricos, sino cosmocéntricos. Si para ellos, naturaleza y cultura forman parte de un mismo campo, la duda sobre nuestra humanidad tendría que ver con que nosotros separamos lo humano de lo no-humano con unas maneras de pensar que ellos no comparten. Viveiros de Castro (2004, p. 50) intenta demostrar que los etónimos indígenas que se traducen como “ser humano”, “hombre”, incluso como “hombre de verdad” u “humano genuino”, serían, en muchos casos, un equívoco del etnógrafo. Es cierto que, como ocurre en el caso del término “runa”, no estamos ante una autodenominación, sino más bien constituye un nombre peyorativo dado por los otros. Pero es muy discutible que el autoetónimo no implique una exclusión del otro (considerado infrahumano). Los saraguros (indígenas del sur de Ecuador) se denominan “runas” y llaman al blanco-mestizo “laicho”. Los conceptos indígenas están connotados de manera similar a los de los no-indígenas: laicho o indio son etiquetas despectivas para descalificar al otro como un “no equivalente”. Viveiros de Castro, considera, sin embargo, que hay una diferencia sustancial. El constructivismo afirmaría que “el punto de vista crea el objeto” (*ibid.* 51), siendo el sujeto el ente del que emana el punto de vista. El perspectivismo amerindio, por el contrario, se basaría en el axioma: “el punto de vista crea el sujeto”, en el sentido de que es sujeto todo aquel que accede al punto de vista. La diferencia estriba en que la clase de sujeto que se es no es estable, predeterminada, sino en función de la perspectiva. El perspectivismo no sería antropocéntrico, porque el que ocupa el punto de vista de referencia se aprehende como perteneciente a la humanidad.

Dejémoslo claro: los animales y otros entes dotados de alma no son sujetos porque son humanos (disfrazados), sino al contrario: son humanos porque son sujetos (potenciales). Esto equivale a decir que la Cultura es la naturaleza del Sujeto; es la forma por la cual todo agente experimenta su propia naturaleza (*ibid.* 52).

Juegos del lenguaje e inconmensurabilidad

Este es el tipo reflexiones que sus detractores abominan como juegos del lenguaje metafísicos. Otro ejemplo:

¿Por qué los animales (u otros seres no-humanos) se ven como humanos? Precisamente, sugiero, porque los humanos los ven como animales, viéndose a sí mismos como humanos. Los pecaríes no se pueden ver como pecaríes (ni, quizás, especular que los humanos y otros seres son pecaríes bajo sus ropas específicas) porque así es como los ven los humanos. Si los humanos se ven como humanos y son vistos como no-humanos (como animales o espíritus) por los no-humanos, entonces los animales tienen que verse necesariamente como humanos (*ibid.* 53).

Se ha dicho que el lenguaje de Viveiros de Castro adolece en ocasiones de lógica, y algunas de sus elucubraciones no resisten un análisis empírico:

Lo que el animismo afirma, después de todo, no es tanto la idea de que los animales son *semejantes a los humanos*, sino la de que ellos —como nosotros— son *diferentes de sí mismos*: la diferencia es interna o intensiva, no externa o extensiva. Si todos tienen alma, nadie es idéntico a sí mismo. Si todo puede ser humano, nada es humano inequívocamente. La humanidad de fondo vuelve problemática la humanidad de forma (*ibid.* 54).

Este lenguaje por momentos enrevesado ha sido criticado duramente. Con Goodman (1954, 1972) sabemos que lo semejante y diferente dependen de las operaciones cognitivas (y lingüísticas) bajo las que miremos los objetos subjetivamente. En ese sentido, algunas obras de los perspectivistas (Viveiros de Castro, 2010) han sido asemejadas a divagaciones escolásticas que esconderían, precisamente, su propia naturaleza de juegos del lenguaje. La creatividad, alentada por los perspectivistas y bienvenida en la disciplina antropológica que siempre está en continua refundición, puede ser también una carta en blanco donde se juegue a introducir el más difícil todavía

con conceptos como los “autómatas finitos rizomáticos” o el “cálculo infinitesimal”, que en ocasiones más que despejar dudas, crean otras mayores aún. El propio Viveiros de Castro (2004, p. 48) se pregunta, hasta qué punto el perspectivismo expresa un antropocentrismo, si se mantiene que los animales son gente. Por otra parte, si los animales son “esencialmente” humanos (aunque con ropajes, máscaras, que les hacen aparecer “aparentemente” como bestias), ¿cuál es la diferencia con los humanos?, ¿qué significa “esencialmente” y “aparentemente”? Si la dicotomía naturaleza-cultura no es idónea para estudiar el perspectivismo amerindio, ¿qué hacer con las cosmologías suramericanas en las que esta dicotomía sí está presente? Los detractores de Viveiros de Castro le asemejan a las *imposturas intelectuales* de Sokal (2010); consideran que las respuestas a estas preguntas acaban siendo especulativas, basadas en apriorismos indemostrables, que conforman una escolástica en ocasiones ininteligible y otras veces con graves defectos lógicos.

Una de las principales contradicciones de los perspectivistas es que quieran enterrar o, al menos, deconstruir la dicotomía naturaleza-cultura, pero se mantienen aferrados a otros dualismos como los de nosotros-ellos, occidental-amerindio, multiculturalismo-multinaturalismo, cuerpo-alma. Cualesquiera que sean las características epistemológicas y ontológicas que nos separan de algunos indígenas, no pueden tomarse como mundos inconmensurables, y menos aún, como esencias homogéneas. Si algo me dejó claro mi trabajo de campo entre los saraguros de los Andes ecuatorianos, es que no se pueden aplicar sin más estas diferenciaciones esencialistas a unos indígenas que lidian de mil maneras con el mundo globalizado. Si los saraguros eran también *relación* y no solo *esencia*, esta suponía solo una perspectiva para analizar ciertos fenómenos, pero no un *leitmotiv* aplicable a todos los ámbitos. Lo común era la fragmentación, la mezcolanza, la incertidumbre, la duda.

Hay toda una tradición antropológica que pone énfasis en la radical alteridad de las maneras de pensar nativas, que van desde Lévy-Bruhl (1957, 1975, 1985), Evans-Pritchard (1991, 1997), Lévi-Strauss (1965, 2002), Peter Winch (1990, 1994) hasta las farsas de Castaneda (1974, 1975, 2002) o las etnografías perspectivistas (sin que esto suponga una línea coherente y

homogénea). La constatación de la alteridad puede estimular el conocimiento de uno mismo, de las dicotomías que encadenan nuestras maneras de pensar y las *cosas* que existen, pero el excesivo énfasis en la inconmensurabilidad puede cortar precisamente la creatividad no solo para comprender sino para replicar, hibridar o imaginar otros mundos. Horton (1976, 1982, 1994), Gellner (1982, 1985, 1998, 2004), Sperber (1982), Jarvie (1984), Harris (1992), Boghossian (2009) o Giner (1994) han sido algunos de los que han objetado seriamente contra los excesos del constructivismo.

La inconmensurabilidad sería contradictoria en primer lugar con un mundo fluido donde no solo viajan personas, sino capitales, imágenes, maneras de pensar y conceptos. No solo ahora: los pueblos que los perspectivistas estudian no han sido mónadas culturales e aisladas. En segundo lugar, la inconmensurabilidad y la descripción de los indígenas como esencialmente opuestos a los occidentales, oscurecen las contradicciones y las propias diferencias, intrínsecas a todo grupo humano. ¿La categoría “amerindio” o el “animismo” no encierra esencialismos que impiden ver los otros dentro de los otros? La antropología contemporánea hace tiempo que ha demostrado que en cada individuo coexisten diferentes marcos cognitivos, unos racionales otros irracionales, y que uno puede tener fe a la vez en la Virgen de Agua Santa, en el amor y en las técnicas de cirugía a corazón abierto. La multiplicidad de maneras de pensar es un rasgo universal, también en Occidente, lo que tira por tierra la presunta homogeneidad de una lógica euro-americana. ¿La epistemología y ontología occidental no han creado también el constructivismo, los movimientos animalistas que niegan distinción ontológica alguna entre humanos y animales, y filosofías y prácticas *New Age* que juegan, precisamente, a sincretizar diferentes cosmovisiones? El racionalismo y el naturalismo no son los únicos hijos de Occidente, ni tampoco son exclusivos de este contexto.

Se ha criticado así que el perspectivismo abogue por una vuelta al primitivismo, revitalizando el exotismo y dejando fuera tanto ciertas temáticas —la ciudad o las diásporas, por ejemplo—, ciertos enfoques y técnicas de análisis —la *etnografía multisituada* de Marcus (1995) o la *antropología translocalizada* de Fuglerud (1999)—, y ciertos conceptos

(como la idea de “identidad múltiple” o la “identidad dialógica” según la cual, en cada *yo* vive el *otro* y viceversa) que parecían acordes con la globalización y la postmodernidad. Es fácil cuestionar también que se metan en un mismo saco a culturas diferentes solo porque comparten unos mitos, un tipo de chamanismo o una concepción de las relaciones entre humano y animales. Como lo es también, poner en duda la presunta “unidad cultural panamericana” que Viveiros de Castro (2013, p. 39) considera “un hecho etnográficamente comprobado”, a lo que añade: “Todos los amerindios comparten un fondo cultural común, donde se encuentra, creo yo, lo que llamé perspectivismo”. No creo que Lévi-Strauss, cuyas *Mitológicas* cita Viveiros de Castro para apoyar su aseveración, estuviera de acuerdo con esta tesis de uniformidad cultural. Esto extraña tanto más cuanto la postura de Viveiros de Castro sobre lo que es la cultura, apunta a una visión en la que se oyen resonancias bourdieuanas:

Un cultura no es un sistema de creencias, antes bien —ya que debe ser algo— es un conjunto de estructuraciones potenciales de la experiencia, capaz de soportar contenidos tradicionales variados y de absorber nuevos: ella es un dispositivo culturante o constituyente del procesamiento de creencias (1993, p. 209, *apud* Reynoso, 2015, p. 58).

Cómo las diferentes culturas amerindias han mestizado viejas y nuevas cosmologías es un tema que no siempre se aborda. La antropología perspectivista es así paradójica: por un lado sostiene la unidad de un territorio tan vasto como América, que, además, habría permanecido (al menos para algunas de sus culturas) inmodificable. Por otro, pone énfasis en la “alteridad radical”, creando a veces compartimentos microscópicamente cerrados en los que el individuo no tendría flexibilidad, creatividad, ni podría luchar contra las contingencias, o contra los que ostentan el poder —los chamanes, por ejemplo— para crear precisamente ciertas maneras de pensar como sagradas, incuestionables. ¿O es que las categorías amerindias no responden a un determinado saber-poder que naturaliza las realidades bajo unos intereses que no son compartidos por todos, como interpretaríamos con Foucault (1991, 2005, 2009)? El perspectivismo parece a veces resucitar lo peor de algunas generalizaciones (como si compartir un tipo de mitología nos hiciera ya

pertenecer a un trasfondo cultural común) y del particularismo, especialmente cuando se asocia a las versiones fuertes del relativismo lingüístico whorfiano.

De esto último, vale la pena relatar un ejemplo, que algunos detractores del perspectivismo no han dudado en sacar a la luz. En el año 2005, el lingüista y pastor evangélico Daniel Everett describía las inauditas limitaciones cognitivas de los Pirahã, un grupo amazónico de la cuenca del Maici. Al parecer, la cultura de los Pirahã no permitía la comunicación si no refería a la inmediata experiencia de los interlocutores. Su lengua no disponía de números y de términos para los colores. Los Pirahã no tenían ni arte, ni mitos, ni ningún tipo de relato de ficción; por si fuera poco, estaban organizados en uno de los más sencillos sistemas políticos jamás documentado. Además, su memoria individual y colectiva se limitaba a no más de dos generaciones. Estos pobres diablos seguían siendo monolingües a pesar de que llevaban en contacto más de 200 años con otros brasileños. Everett (2005) relata que, aunque intentó enseñarles a contar, ninguno pudo sumar $1+1$, ni dibujar una simple línea recta. Los Pirahã estaban en un nivel de cognición que les asemejaba a los niños, a los monos o, incluso, a los que habían tenido alguna lesión cerebral en el hemisferio izquierdo.

Everett ha logrado una inusitada fama y su artículo tiene miles de descargas en internet. Lógicamente, no faltan quienes han criticado un tipo de descripción que retrata a los indígenas como descerebrados, subhumanos, más cercanos a los monos que la humanidad. Reynoso (2015, p. 2-4) acusa a los cientos de perspectivistas que han trabajado con indios amazónicos de callar ante semajante desvarío que atenta contra la dignidad del pueblo Pirahã y aun contra la antropología misma, habida cuenta de que el susudicho pastor carecía de “la más mínima solvencia etnográfica” (*ibid.* 3). El ejemplo es válido para denunciar los excesos a los que puede llevar un particularismo y constructivismo extremos: sorprende que se estime académicamente la idea de un pensamiento salvaje verdaderamente atrasado y la inconmensurabilidad de ciertas culturas, sobre la base de una lengua, una gramática, una lógica epistemológica deficiente.

Es sabido que la teoría o principio de la relatividad lingüística, formulada a principios de los años cuarenta por Benjamin Lee Whorf y Edward Sapir, sostiene que “las personas que utilizan gramáticas acusadamente diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos diferentes de observación y hacia evaluaciones diferentes de actos de observación externamente similares” (Whorf, 1971, p. 250). Sin embargo, la hipótesis Sapir-Whorf no resistió la comprobación empírica. Así, por ejemplo, Brent Berlin y Paul Kay (1969) demostraron que los hablantes de diferentes lenguas podían percibir los mismos colores básicos, incluso aunque no tuvieran una categoría lingüística para ellos. Con el tiempo, la antropología asumió la *version débil* de la relatividad lingüística: el lenguaje no determina pero sí condiciona sobremanera cómo vemos el mundo.

El peligro de los enfoques neowhorfianos es que ponen al indio y su cosmología en un nivel de “alteridad radical” (siguiendo con el término del perspectivismo), que recreando en el fondo la idea de una mentalidad antagonica con la occidental, les sitúa, una vez más, en un nivel ontológico esencialista y opuesto en función de las mismas categorías de siempre: moderno-primitivo, nosotros-otros, etc. Un perspectivista alegaría que Lévy-Bruhl y los etnólogos de principios de siglo “no se tomaron en serio a los indígenas” y consideraban que estos no eran capaces de crear conceptos sino se regían por “representaciones colectivas”. El planteamiento de Lévy-Bruhl es, obviamente, objetivista: para el primitivo, “los caracteres objetivos que permiten distinguir los seres, incluso los que son muy vecinos entre sí, no poseen demasiada importancia, a menos que tengan una significación mística” (Lévy-Bruhl, 1985, p. 15). Sin duda, primero los trabajos de campo *in situ* como los desarrollados por Evans-Pritchard, y después la concepción wittgensteiniana de Peter Winch, abrieron una nueva comprensión de estas maneras de pensar y crear realidades. El actual giro ontológico o el perspectivismo se insertan así en la corriente constructivista; tienen las mismas virtudes y potencialidades, pero no escapan a sus mismos peligros: la categorización del pensamiento así como de las realidades de los otros como inconmensurables, estáticos, coherentes, diametralmente opuestos a los nuestros, metafísicas comprensibles solo a través de una jerga críptica. Así, se corre el riesgo de caer en la *alocronía* de Fabian (1983): el indio

debería ser de otro tiempo, un tiempo congelado, cuando aún veíamos el mundo a través de mitos y los chamanes podían transitar de una a otra realidad.

Conclusiones: Crítica del giro ontológico

Creo que entendida la cultura en términos de porosidad, contradicción, fragmentación y mestizaje (García Canclini, 1989, 2008; Robertson, 1995; Del Campo 2007, 2009; Burke, 2010), esta aparece a veces mucho más *real* que la que algunos perspectivistas pintan. De la misma manera, pareciera a veces que no hemos pasado ni por la antropología postmoderna (Clifford y Marcus, 1991; Clifford, 1996; Tedlock, 1996, Tyler, 1996), ni la antropología de la globalización (Appadurai, 1999; Lewellen, 2002), ni los enfoques —como el de Morin (1994, 2000)— que han intentado reconstruir el fin de los grandes metarrelatos (Fischer *et al.* 1997), con tácticas de investigación que vienen precisamente a sustituir una visión simplista de la realidad. Es cierto que algunos perspectivistas han acogido las tesis de Roy Wagner (1981, 2013), en el sentido de considerar la cultura no un mundo cerrado, ni un texto a partir del cual describir densamente las acciones simbólicas, sino un espacio de encuentro, en el que el antropólogo y el nativo se transforman. No se trataría de conocer *al* otro, sino más bien *con* el otro, *gracias al* otro. Sin embargo, ¿cómo es posible entonces que encontremos una sospechosa homogeneidad entre los estudios de los perspectivistas? A menudo pareciera que, construido el dogma, se trata de replicar una y otra vez la misma verdad, sin que cupieran las contingencias humanas, las quiebras, las transformaciones, las propias dudas del investigador y las de los indígenas con los que se ha convivido. Así, se ha criticado que los perspectivistas quieran salvar a los indios, no sobre la base de la denuncia de las prácticas de dominación, ni de las contradicciones a las que están sometidos viviendo entre mundos y tiempos diferentes, sino en relación a cuestiones ontológicas que rezuman un intelectualismo que solo se podría permitir quien después del trabajo de campo vuelve a su cómodo despacho de la universidad.

La dicotomía buenos salvajes-malos occidentales en la que se asienta el perspectivismo, inhibe la crítica al dogma. ¿Quién rompería una lanza por Occidente, por la modernidad? Curiosa paradoja cuando el perspectivismo, aunque gestado en trabajos de campo selváticos, se ha cocido sobre todo en Francia, y se inspira en Lévi-Strauss, Deleuze o Guattari. Si de lo que se trata es de incorporar la riqueza epistemológica y ontológica del perspectivismo amerindio a Occidente, resulta curiosa la ausencia de conceptos nativos, y la sobreabundancia de terminología de lo que los norteamericanos han bautizado ya como *French theory*. En ese sentido, es paradójica la imagen que el perspectivismo ha cultivado en clave de pensamiento latinoamericano, presuntamente contra-hegemónico. La polifonía o la heteroglosia también constituyen conceptos occidentales, pero que tal vez podrían aliarse con la práctica perspectivista de los indígenas, para una antropología más dialógica, más horizontal y simétrica, que no solamente sea tal en tanto discursos, sino en las prácticas etnográficas, y que tome en cuenta a los actores, no solo a las ontologías, los mitos, las maneras de pensar. La cuestión no sería entonces si los amerindios tienen o no una manera de pensar y una ontología opuesta, sino cómo afecta eso a sus acciones diarias, cómo se las arreglan cotidianamente en un mundo *glocal* (Robertson, 1995).

Los perspectivistas brasileños, así como los antropólogos de origen anglosajón que se adscriben al giro ontológico, consideran este un paradigma revolucionario, algo verdaderamente novedoso, que anuncia “la ruptura con las viejas maneras de pensar los problemas metodológicos básicos de la antropología” (Holbraad, 2014, p. 131). El giro ontológico permitiría una “radicalización e intensificación” de tres actividades: reflexividad, conceptualización y experimentación. La primera retoma las preocupaciones de la antropología postmoderna, y plantea no tanto las condiciones de la producción etnográfica como sociales o políticas, sino como ontológicas: ¿qué tipos de cosas hay? Esto obligaría a un cuestionamiento continuo sobre los conceptos antropológicos y sobre los fenómenos que conforman la disciplina antropológica, idea que no difiere demasiado de la reflexividad postmoderna con su llamada a deconstruir las categorías y representaciones a través de las cuales filtramos la realidad. La segunda actividad que el giro ontológico vendría a potenciar —la conceptualización— tampoco supone

una gran originalidad, si uno conoce bien la aplicación que hemos hecho los antropólogos de los presupuestos de Wittgenstein, Winch o Rorty. El concepto, como suposición ontológica (es decir, sobre lo que algo es), deriva de una lógica de conceptualización, que implica formas epistemológicas concretas. No tomar acríticamente los enunciados que tienen legitimidad para explicar o comprender tal o cual hecho social, es precisamente una de las premisas del constructivismo y de cierta antropología postmoderna. Finalmente, Holbraad cree que el giro ontológico muestra una intensificación de la experimentación, más allá de lo que ya hizo la antropología postmoderna y en general los antropólogos que se tomaron en serio la *crisis de la representación* de la antropología.

El giro ontológico, más que un paradigma revolucionario, se comprende mejor como hijo de la postmodernidad, y en términos de una de las variantes del constructivismo. Así, se engarzan con una rica tradición antropológica de estudiosos que están abiertos a dialogar simétricamente para intercambiar lógicas epistémicas, cuestionar el propio punto de vista del investigador, y construir conceptos creados *ad hoc*, no tanto como una actividad inventiva del investigador absorto en su genialidad, sino en convivencia estrecha con los sujetos estudiados, cuyas voces deberían también oírse en las formas experimentales bajo las cuales vamos a describirles.

Consideran sus partidarios —Viveiros de Castro (2003), por ejemplo— que la antropología normalmente se detiene en interpretar los sistemas de pensamiento, las epistemologías, sin cuestionar, sin embargo, la existencia de una misma realidad. Los estudios serían democráticos en lo epistemológico (múltiples perspectivas), pero monárquicos en lo ontológico (una realidad). Sin embargo ya hemos visto cómo los constructivismos derivados de Winch y su aplicación wittgensteiniana, no solo cuestionan la unicidad y objetividad del conocimiento, sino también de la propia realidad: a cada epistemología, una ontología. Es así, como los constructivistas llevan tiempo “tomándose en serio” las realidades investigadas, sin que necesariamente tengan que hablar de “giro ontológico” ni de “perspectivismo amerindio”.

Cuando sus partidarios critican que para muchos antropólogos la cultura es solo una “representación singular” de una naturaleza general, obvian el largo debate en el que la antropología está inserta desde mediados del siglo XX. Como reconoce Matei Candea (Carrithers *et al.*, 2010, p. 174), antropólogos como George Marcus, James Clifford o Paul Rabinow leyeron a Foucault, quien a su vez leyó a J. L. Austin. Lo mismo cabría decir de quienes, como Bourgois, leyeron a Bourdieu, quien a su vez leyó a Wittgenstein, o de quienes hemos crecido con las disquisiciones de Winch o Rorty, así como con los reparos de los objetivistas como Boghossian. Todos se tomaron en serio la necesidad de trascender las dicotomías, de usar conceptos que conjugaran diferentes perspectivas, y de considerar que toda realidad es múltiple, contradictoria, fragmentada y mediada por el poder, de tal manera que se crean ciertas *cosas* y no otras, para según qué propósitos y en función de según qué circunstancias.

El “descubrimiento” del giro ontológico se expresa en ocasiones en lapidarias afirmaciones, como las de la introducción del volumen *Thinking Through Things* (Henare *et al.*, 2007, p. 28): “los conceptos son reales y la realidad es conceptual”. Pero ello no es diferente al ya antiguo enunciado constructivista de raíz wittgensteiniana, según el cual “las realidades dependen de sus descripciones y las descripciones construyen realidades”. El giro ontológico afirma que trasciende el análisis de la cultura porque no solo aborda la pluralidad de visiones del mundo, sino la pluralidad de mundos; pero es eso precisamente lo que ciertos constructivistas han defendido desde hace décadas. Los antropólogos ontológicos abogan por desterrar el concepto de cultura, y yo no podría estar más de acuerdo si no considerara que algunos antropólogos usan este concepto tal y como ellos proponen con el de ontología: una antropología en que uno se toma en serio que la diferencia de los otros no es simplemente una cuestión de *identificarse con* o de *parecer ser*, sino de *ser en el mundo*, un mundo cambiante, contradictorio, diverso, en el cual no existen unas únicas maneras de ser amerindio ni occidental, ni vivir se reduce a una mera cuestión metafísica.

Referencias bibliográficas:

- Anderson, M. L.** (2010). “Neural reuse as a fundamental organizational principle of the brain”. En *Behavioral and Brain Sciences*, 33.
- Appadurai, A.** (1999). “La globalización y la imaginación en la investigación”. En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 160.
- Århem, K.** (1981). *Makuna social organization. A study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in North-Western Amazon*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International.
- _____. (1993). “Ecosofía Makuna”. En F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC.
- _____. (1996). “The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon”. En P. Descola y G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge.
- Austin, J. L.** (1996). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. L., Luckmann, Th.** (1995). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Berlin, B., Kay, P.** (1969). *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Bessire, L., Bond, D.** (2014). “Ontological Anthropology and the Deferral of Critique”. En *American Ethnologist*, 41, 3.
- Boghossian, P.** (2009). *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P.** (1991). *El sentido práctico*. Taurus: Madrid.
- _____. (1996) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

- _____. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.
- Bourgois, Ph.** (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Burke, P.** (2010). *Hibridismo cultural*. Madrid: Akal.
- Carrithers, M., Matei, C., Karen, S., Holbraad, M., Venkatesan, S.** (2010). “Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester”. En *Critique of Anthropology*, 30, 2.
- Castaneda, C.** (1974). *Una realidad aparte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1975). *Viaje a Ixtlán. Las lecciones de don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2002). *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M.** (1998). *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*. Vol. 2: *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza editorial.
- Clifford, J.** (1996). “Sobre la autoridad etnográfica”. En C. Reynoso (comp.), C. Geertz, J. Clifford y otros. *El surgimiento de la antropología pos moderna*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J., Marcus, G. E.** (1991). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar Universidad.
- Chen, C., Burton, M., Greenberger, E., Dmitrieva, J.** (1999) “Population migration and the variation of dopamine D4 receptor (DRD4) allele frequencies around the globe”. En *Evolution & Human Behavior*, 20, 5.
- Del Campo, A.** (2007). “Autoridad y liderazgo en Huertas (Shaglli). Prácticas y tácticas de articulación entre sujeto, comunidad y mundo”. En E. Ruiz Ballesteros y D. Solís Carrión (coords.), *Turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

- _____. (2009). “La autenticidad en el turismo comunitario. Tradición, exotismo, pureza y verdad”. En E. Ruiz Ballesteros y M. A. Vintimilla (coords.), *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- _____. (2017). *Maneras de Pensar: Del alma primitiva al giro ontológico*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Descola, Ph.** (1987). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.
- _____. (2011) “Más allá de la naturaleza y la cultura”. En L. Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza, Aproximaciones a propósito del Bicentenario de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- _____. (2012). *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ekman, P.** (1980). *Face of Man: Universal Expression in a New Guinea Village*. Nueva York: Garland.
- Evans-Pritchard, E. E.** (1991). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1997). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Everett, D.** (2005). “Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: Another look at the design features of human language”. En *Current Anthropology*, 46, 4.
- Fabian, J.** (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fischer, H. R., Retzer, A., Schweizer, J. (comp.)**. (1997). *El final de los grandes proyectos*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M.** (1991). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno editores.

- _____. (2005). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno editores.
- _____. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- Fox, R.** (1973). *Encounter with Anthropology*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Fuglerud, Ø.** (1999). *The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*. Londres: Pluto Press.
- García Canclini, N.** (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- _____. (2008). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C.** (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, E.** (1982). "Relativism and Universals". En M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- _____. (1985). *Relativism and the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1998). *Language and solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2004). *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós.
- Giner, S.** (1994). "Introducción". En P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.
- Goodman, N.** (1954). *Facts, Fiction and Forecast*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. (1972). *Problems and projects*. Nueva York: Bobbs Merrill.
- González-Abrisketa, O., Carro-Ripalda, S.** (2016). "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXI, 1.

- Graeber, D. (2015).** “Radical Alterity is Just Another Way of Saying ‘Reality’: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro”. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2.
- Gray, A. (1996).** *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. I: *Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence y Oxford: Berghahn Books.
- Harris, J. F. (1992).** *Against Relativism. A philosophical defense of method*. Illinois: Open Court Publishing Company.
- Henare, A., Holbraad, M., Wastell, S. (eds.). (2007).** *Thinking Through Things. Theorising Artifacts Ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, M. (2008).** “Definitive evidence, from Cuban gods”. En M. Engelke (edit.), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, edición especial, *Objects of Evidence*, S93-S109.
- _____. (2014). “Tres provocaciones ontológicas”. En *Ankulegi: Revista de Antropología Social*, 18.
- Horton, R. (1976).** “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental”. En VV.AA., *Ciencia y Brujería*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1982). “Tradition and Modernity Revisited”. En M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- _____. (1994). *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2000).** *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Jarvie, I. C. (1984).** *Rationality and Relativism. In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Kelly, J. D. (2014).** “The Ontological Turn: Where Are We?”. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1.

- Kitayama, S., Uskul, A. K.** (2011). "Culture, Mind, and the Brain: Current Evidence and Future Directions". En *Annual Review of Psychology*, 62.
- Kitayama, S., Conway, L. G., Pietromonaco, P. R., Park, H., Plaut, V. C.** (2010). "Ethos of independence across regions in the United States: The production-adoption model of cultural change". En *American Psychologist*, 65, 6.
- Kohn, E.** (2015). "Anthropology of Ontologies". En *Annual Review of Anthropology*, 44, 1.
- Latour, B., Woolgar, S.** (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.
- Lévy-Bruhl, L.** (1957). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- _____. (1975). *The notebooks on primitive mentality*. Oxford: Blackwell.
- _____. (1985). *El alma primitiva*. Barcelona: Península.
- Lévi-Strauss, C.** (1965). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1999). *Raza y Cultura*. Madrid: Altaya.
- _____. (2002). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewellen, T. C.** (2002). *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Westport: Bergin & Garvey.
- _____. (1994). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- Marcus, G. E.** (1995). "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". En *Annual Review of Anthropology*, 24.
- Martínez, I.** (2007). "Eduardo Viveiros de Castro: de imaginación, traducción y traición". En *Anales de Antropología*, 41, 2.

- Morin, E.** (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2000). *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Barcelona: Seix Barral.
- Naess, A.** (1973). “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”. En *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, 16.
- Nietzsche, F.** (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Rabinow, P.** (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.
- _____. (2009). “Pasos hacia un laboratorio antropológico”. En *Revista de Antropología Experimental*, 9.
- Radin, P.** (1964). *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A. R.** (2012). “The politics of Perspectivism”. En *Annual Review of Anthropology*, 41.
- Reynoso, C. (ed.)**. (1996). *El surgimiento de la Antropología postmoderna*. C. Geertz, J. Clifford y otros. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista* (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, <http://carlosreynoso.com.ar/perspectivismo/> (consultado 10/10/2016).
- Robertson, R.** (1995). *Globalization: Social theory and global culture*. Londres: Sage.
- Rorty, R.** (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Sahlins, M.** (2014). “On the ontological scheme of Beyond nature and culture”. En *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1.
- Schwartz, J. M.** (2002). *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*. Nueva York: Harper Collins.

- Sokal, A.** (2010). *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura*. Madrid: Paidós.
- Sperber, D.** (1982). "Apparently Irrational Beliefs". En M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Strathern, M.** (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Stolze Lima, T.** (2005). *Um Peixe Olhou para Mim*. São Paulo: Unesp.
- Tedlock, D.** (1996). "Preguntas concernientes a la antropología dialógica". En Reynoso, C. (comp.), J. Geertz, J. Clifford, J. y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Turner, V.** (1983). "Body, brain and culture". En *Zygon, Journal of religion and science*, 18, 3.
- Tyler, S. A.** (1996). "La etnografía pos moderna: de documento de lo oculto a documento oculto". En C. Reynoso (comp.), C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología pos moderna*. Barcelona: Gedisa.
- Velasco, H.** (2003). *Hablar y pensar; tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. Madrid: UNED.
- Velasco, H., Díaz de Rada, Á.** (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- Vilaça, A.** (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Viveiros de Castro, E.** (1993). "Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage". En A. Becquelin y A. Molinié (edits.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- _____. (2003). "(Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science". En *The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth, Manchester Papers in Social Anthropology*, 7.

- _____. (2004). “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”. En A. Surrallés y P. García Hierro (edits.), *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhage: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas).
- _____. (2010). *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2011). “Zeno and the Art of Anthropology: of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths”. *Common Knowledge*, 17,1.
- _____. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- Wagner, R.** (1981). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (2013). “La Persona Fractal”. En C. Montserrat (ed.), *Cosmopolíticas: Perspectivas Antropológicas*. Madrid: Trotta.
- Whorf, B. L.** (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral.
- Winch, P.** (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L.** (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, Universidad Nacional Autónoma de México.

Las lenguas barbacoanas meridionales y el quechua

Southern barbacoan languages and quechua

As línguas barbacoanas do sul e o quéchua

Jorge Gómez Rendón

E-mail: j.a.gomezrendon@uva.nl
Universidad de las Artes (Ecuador)

Resumen

Hacia el siglo XV las lenguas barbacoanas de la rama meridional entraron en contacto con variedades del quechua como resultado de su migración desde el norte hacia el territorio del actual Ecuador y de la expansión del quechua por la ocupación inca de los Andes equinocciales y los procesos de evangelización que siguieron a la conquista española. Los efectos de este contacto fueron distintos, desde el desplazamiento de lenguas barbacoanas como el pasto y el caranqui por el quechua hasta distintos niveles de bilingüismo quechua-barbacoano que desembocaron en la influencia entre ambas lenguas. Esta contribución se ocupa de la influencia del quechua en las dos lenguas barbacoanas meridionales que han sobrevivido, el tsa'fiki y el cha'palaa. Para ello enmarca el contacto lingüístico utilizando la evidencia etnohistórica como telón de fondo del estudio de los préstamos léxicos, su adaptación morfo-fonológica al sistema barbacoano y su clasificación según criterios morfológicos y semánticos que ayuden a determinar la antigüedad del contacto y el tipo de situaciones en que este se desarrolló.

Palabras clave: lenguas barbacoanas, quechua, préstamos, campos semánticos.

Abstract

Towards the fifteenth century southern Barbacoan languages came into contact with several varieties of Quechua as a result of the former's migration from the north to present-day Ecuador and the expansion of Quechua by the Incan occupation of the equatorial Andes and the evangelization that developed after the Spanish conquest. The outcomes of that contact included not only the shift of Barbacoan languages such as Pasto and Caranqui, caused by an expanding Quechua, but also different levels of Quechua-Barbacoan bilingualism that resulted in the mutual influence of the intervening languages. The present contribution deals with the influence of Quechua on the two southern Barbacoan languages surviving to date, i.e. Tsa'fiki and Cha'palaa. It begins by contextualizing Quechua-Barbacoan contact on the basis of historical evidence as a background for the analysis of Quechua lexical borrowing. The linguistic analysis focuses on the morpho-phonological adaptation of Quechua loanwords and their classification, according to semantic fields, in order to identify the time of contact and the type of situations in which such contact took place.

Keywords: Barbacoan, Quechua, loanwords, semantic fields.

Resumo

Por volta do século XV as línguas “barbacoanas” da zona meridional entraram em contato com as variações do quéchua como resultado de sua migração desde o norte até o território do atual Equador e da expansão do quéchua pela ocupação inca dos Andes equinociais e os processos de evangelização que aconteceram após a conquista espanhola. Os efeitos deste contato foram distintos, desde o deslocamento de línguas “barbacoanas” como o “pasto” e o “caranqui” pelo quéchua até distintos níveis de bilinguismo quéchuabarbacoano que desembocaram na influência mútua de ambas línguas. Esta contribuição se ocupa da influência do quéchua nas duas línguas barbacoanas meridionais que sobreviveram, o “tsa'fiki” e o “cha'palaa”. Para isso se enquadra o contato linguístico utilizando a

evidência etno-histórica como tela de fundo para o estudo dos empréstimos do vocabulário, sua adaptação morfo-fonológica ao sistema “barbacoano” e sua classificação segundo critérios morfológicos e semânticos que ajudem a determinar a antiguidade do contato e os tipos de situações em que este se desenvolveu.

Palavras chave: línguas barbacoanas, quechua, empréstimos, campos semânticos.

1. Introducción

Por su situación geográfica y su configuración geomorfológica, los Andes equinocciales fueron durante siglos zona de contacto entre pueblos de diferente proveniencia etnolingüística. Ubicados entre el extremo meridional del Área Intermedia y el extremo septentrional del Área Andina, con una extensión de apenas cincuenta kilómetros en su latitud más estrecha y una altura mucho menor que la del altiplano peruano-boliviano, los Andes del Ecuador ofrecen condiciones óptimas para una comunicación expedita no solo con los Andes colombianos y peruanos sino también con las tierras bajas de la cuenca del Pacífico y la Amazonia. Estas condiciones hicieron posible el desarrollo de un comercio interregional temprano a corta, mediana y larga distancia, promovieron la migración de poblaciones, y facilitaron su ocupación militar, primero, por los ejércitos del Inca, y más tarde, por los conquistadores españoles.

En este contexto resulta de particular importancia la relación establecida entre grupos etnolingüísticos de la rama meridional de la familia de lenguas barbacoanas y grupos de hablantes de distintas variedades quechuas¹ que

1. Por tratarse en el presente estudio del contacto lingüístico producido en los dos primeros siglos de la Colonia, cuando el quechua ecuatoriano –conocido hoy como

llegaron a los Andes equinocciales en los sesenta años de ocupación inca como parte de las huestes imperiales o de colonias mitimaes reasentadas en la zona. La expansión del quechua en los Andes equinocciales durante los primeros siglos de colonización española condujo al desplazamiento de tres lenguas barbaconas habladas en los valles interandinos. No ocurrió lo mismo con otras dos de la misma familia, el tsa'fiki y el cha'palaa, que pese a mantener un contacto intenso y prolongado con el quechua, perduran a la fecha en el piedemonte y las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano. En el primer caso, el contacto lingüístico dejó sus huellas en el sustrato del quechua serrano, sobre todo de las provincias de Imbabura, Pichincha y Cotopaxi; en el segundo, el contacto dejó su impronta en los préstamos que las dos lenguas barbaconas meridionales hicieron de vocablos quechuas que se han incorporado a su léxico.

En otro lugar ensayamos un acercamiento preliminar a la influencia del sustrato barbacono pre-inca en el quechua serrano de la provincia de Imbabura (Gómez Rendón y Adelaar 2009). Esta vez, ensayamos un acercamiento a la presencia del quechua en el tsa'fiki y el cha'palaa. Con ello buscamos añadir a la evidencia etnohistórica del contacto, pruebas de carácter lingüístico basadas en el análisis de los préstamos quechuas en ambas lenguas. La presente contribución forma parte de un estudio más amplio sobre la composición lingüística de los Andes septentrionales y las tierras bajas del Pacífico antes y durante la conquista española.

Las referencias etnohistóricas al contacto entre grupos quechuas serranos y grupos barbaconos son numerosas. Varias de ellas se encuentran mencionadas en autores como Rumazo (1948), Navas del Pozo (1990), Salomon (1997), y más recientemente, Velarde (2004, 2005) y Ventura i Oller (2012). Por el contrario, fuera de las pocas menciones sobre la influencia del quechua en las lenguas barbaconas que encontramos en algunos autores (Vittadello, 1988, p. 9; Curnow, 1997, p. 18; Adelaar y Muysken, 2004,

kichwa– no se hallaba todavía plenamente configurado (véase Ortiz Arellano 2001 y Muysken 2009), optamos en adelante por el uso del glotónimo 'quechua' para referirnos a todas y cada una de las variedades dialectales que estuvieron presentes en dicha época en los Andes septentrionales.

p. 145), el único estudio que aborda directamente el contacto quechua-barbacono desde una perspectiva lingüística es Mix y Aguavil (1992). A este podemos añadir una lista comparativa de vocablos del tsa'fiki, el quechua y otras lenguas amazónicas, preparada a principios del siglo pasado por Otto von Buchwald y recogida en una obra reciente con algunos comentarios (Costa von Buchwald, 2014, pp. 7-23).

Pese a la escasez de investigaciones sobre el contacto entre el quechua y las lenguas barbacoanas, su estudio se ve facilitado por el hecho de disponer de varias compilaciones lexicográficas de diferente extensión, no solo para el quechua ecuatoriano sino también para el tsa'fiki y el cha'palaa. Esta disponibilidad de fuentes bibliográficas constituye la base del presente estudio, cuyos datos han de ser corroborados y ampliados en el futuro a partir de evidencia de primera mano recogida en campo y sistematizada en un corpus coherente.

El presente estudio comprende seis secciones. La primera ofrece una contextualización histórica y lingüística de los procesos de contacto en los Andes equinocciales en relación con las lenguas preincas, la presencia del quechua en el Ecuador y la expansión de las poblaciones barbacoanas y sus lenguas. La segunda sección describe las fuentes y los criterios de recolección y tratamiento lexicográfico. La tercera sección presenta las fuentes utilizadas y discute los criterios metodológicos empleados en el levantamiento y análisis de los datos. En la cuarta sección presentamos los resultados del análisis de préstamos quechuas en tsa'fiki y cha'palaa siguiendo criterios léxico-estadísticos, fonológicos y morfológicos. La quinta sección se ocupa del análisis semántico de los préstamos y los coteja con información etnográfica disponible. La sexta y última parte pone los resultados en perspectiva y sugiere nuevas vías de indagación.

2. Contextualización etnohistórica del contacto quechua-barbacono

Al momento existe consenso entre la mayoría de etnohistoriadores en cuanto a los grupos étnicos prehispánicos que conformaban el mosaico étnico de los

Andes equinociales a la llegada de los españoles (Jijón y Caamaño, 1919, 1941, 1977 [1945]; Casevitz, Saignes y Taylor, 1988; Newson, 1995).

Para el objeto del presente estudio son de especial interés aquellos que habitaron la sierra norte, en las actuales provincias de Carchi, Imbabura, Pichincha y parte de la provincia de Cotopaxi. El más norteño de estos grupos era el pasto, que las fuentes etnohistóricas del siglo XVI ubican en “la meseta interandina comprendida entre los ríos Guáy tara-Tellez y Chota (Coangu), límites norte y sur, respectivamente” (Landázuri, 1995, p. 19)². Entre este último río y el Guayllabamba se encontraban los curacazgos de Caranqui, Otavalo y Cayambe, los cuales se acostumbra agrupar dentro de un solo grupo étnico que lleva el nombre del primer etnónimo según criterios como la toponimia, las alianzas y los rasgos culturales compartidos (Espinoza Soriano, 1988, p. 76-79)³. Al sur del territorio caranqui se encontraba el grupo panzaleo, entidad etnolingüística que habría abarcado varias parcialidades de la zona quiteña (Salomon y Grosboll, 1986) y cuyo perfil es “el más difícil de reconstruir puesto que las primeras relaciones describen sin excepción una sociedad dramáticamente transformada por el gobierno inca y la conquista española” (Newson, 1995, p. 40, mi traducción). La controversia tiene que ver, por una parte, con la misma definición limítrofe de la zona panzaleo. Si

2. Jijón y Caamaño (1977) menciona además a los quillacingas, ubicados al norte de los pastos, de quienes diferían en lo lingüístico según Cieza de León (p. 71). Un etnónimo-glotónimo equivalente aunque menos frecuente en las fuentes es el de Sebondoy (véase al respecto, por ejemplo, von Buchwald, 1919).

3. Nótese que no existe consenso con respecto a las fronteras orientales y occidentales de los territorios pasto y caranqui, cosa que más allá de una indefinición propia de las fuentes podría explicarse, en nuestra opinión, a partir de la existencia de un continuo etnolingüístico con otros grupos barbacoanos. Es revelador en este sentido el carácter multiétnico de la población de Chapi, algunos de cuyos habitantes hablaban el mismo dialecto que el hablado en Pimampiro, y otros el mismo que en la “montaña de Quixos” (Jijón y Caamaño, 1941, p. 238). Por su apresurada asociación entre Pastos y Barbacoas, un grupo prehispánico occidental vecino, Jijón y Caamaño extiende el territorio pasto hasta el mismo litoral colombo-ecuatoriano, “desde parte del San Juan, en la Costa, hasta la Bahía de San Mateo, a lo largo del mar, comprendiendo todo el valle del Patía y la parte baja del Mayo” (Jijón y Caamaño, 1977, p. 72), llegando a emparentarlos con los colimas del alto Daule.

incluimos la zona de Quito, entonces la frontera norte podría ubicarse en las inmediaciones del río Guayllabamba o incluso en el extremo norte del distrito metropolitano de Quito⁴. Si excluimos dicha zona, entonces deberíamos, como hace Jijón y Caamaño, ubicar la frontera septentrional mucho más al sur, esto es, en el distrito Panzaleo del actual cantón Machachi. El lindero meridional es menos controvertido y las fuentes coinciden en ubicarlo en las inmediaciones de Mocha, cerca del límite de las provincias de Tungurahua y Chimborazo.

La sierra centro-sur, de menor relevancia para el caso que nos ocupa, estaba poblada por los grupos puruhá, cañari y palta, todos de diferente pertenencia etnolingüística a juzgar por los rastros dejados en la onomástica de sus respectivas zonas de influencia⁵. El primero de estos grupos se asentó en el área del antiguo corregimiento de Riobamba, con sus linderos norte y sur en Mocha y Alausí, respectivamente. Aunque algunos autores incluyen en el área de influencia puruhá el territorio del antiguo corregimiento de Chimbo, parece que la ocupación puruhá de esta zona fue parcial, de modo que en algunos sectores su onomástica resulta más bien de filiación barbacoana (Haro Alvear, 1977; Gómez Rendón, 2015). La segunda entidad étnica de la sierra centro-sur fueron los cañaris. El territorio cañari se extendía desde Alausí y Chunchi en la hoya del Chanchán hacia el sur, hasta las cabeceras del río Tumbes, con el lindero natural de la Cordillera Oriental de los Andes al Este y los términos del territorio chono-huancavilca al Oeste. Los paltas, el grupo más austral de los que poblaron los valles interandinos, eran de origen etnolingüístico chicham⁶, aunque su presencia parece haber sido relativamente tardía, como sugiere el estrato toponímico previo de origen cañari a lo largo y ancho de su zona de influencia. Según Newson (1995), el

4. Según algunos autores la zona de Carapungo habría sido el límite meridional del territorio cara, cosa que se expresa en su etimología quechua, ‘puerta de los caras’.

5. Sobre la composición etnolingüística del extremo sur del austro ecuatoriano, véase Gómez Rendón (2016).

6. Optamos aquí por este etnónimo-glotónimo alternativo en lugar de “jibarano” debido a las connotaciones históricamente despectivas de este en el habla cotidiana de la región.

límite norte del territorio palta estaba en la zona de Saraguro; el límite sur, en la cuenca del río Calvas; el límite occidental caía hacia el territorio chono en las inmediaciones de Zaruma; y el oriental hacia el territorio de grupos de habla chicham (p. 55).

2.1. Las lenguas barbacoanas en los Andes equinocciales

Tradicionalmente se ha asumido que cada uno de los seis grupos étnicos pre-incas que poblaron el callejón interandino hablaba una lengua diferente, es decir, eran entidades etnolingüísticas diferenciadas. Sin embargo, la equivalencia entre entidades socioculturales (grupos étnicos) y entidades lingüísticas (lenguas) no puede darse por sentada, más todavía cuando no disponemos de un registro léxico o gramatical para las lenguas pre-quechuas y cuando la gran mayoría de estudios sobre la onomástica indígena –la única evidencia del pasado lingüístico pre-inca de los Andes equinocciales– se hallan viciados por la incorrecta aplicación de análisis morfológicos y comparativos como afirman Salazar (1991) y Gómez Rendón (2010).

Aun así, los datos toponímicos de la sierra norte⁷ muestran una presencia sistemática de lenguas barbacoanas. Sobre esta evidencia y a partir de las fuentes etnohistóricas se acostumbra clasificar hoy en día las lenguas pre-quechuas de la sierra norte del Ecuador como pertenecientes a la familia lingüística barbacoana (Paz y Miño, 1941, 1961; Caillavet, 2000; y más recientemente, Adelaar y Muysken, 2004, p. 393-94). Esta clasificación, sin embargo, hace caso omiso del hecho de que la onomástica barbacoana se vuelve difusa conforme avanzamos a la sierra central.

La indefinición étnica encontrada en la zona panzaleo se traduce en una indefinición lingüística. A propósito de una supuesta lengua panzaleo, Pérez sostiene que Jijón y Caamaño comete un error al creer que esta era una entidad diferente de la lengua de los llamados “colorados”, el tsa’fiki

7. Incluimos en este espacio las actuales provincias de Carchi, Imbabura, Pichincha y la mayor parte de Cotopaxi.

(Pérez, 1962, p. 255). Otros autores han asumido la misma postura (cf. Paz y Miño 1961, Costales y Peñaherrera de Costales, 2002, p. 93). En la misma línea, dos autores matizan la diversidad lingüística en torno al área de Quito asegurando que

“los valles al este de Quito albergaron a una población culturalmente dividida y no a un único grupo “étnico” o “tribu histórica”. El norte y el sur ciertamente utilizaban patronímicos diferentes y estos probablemente reflejan una diferencia lingüística tanto como una frontera social. Es posible que se tratara de dos lenguas diferentes y no de dos dialectos de una misma lengua, pues la antroponimia común en el norte contiene numerosos elementos alrededor de Otavalo en la provincia de Imbabura (donde se hablaba la extinta lengua “cara”) en tanto que la antroponimia del sur comprende muchos elementos que se encuentran en las regiones hablantes del “panzaleo” más al sur” (Salomon y Grosboll, 1986, p. 396).

En el estado actual de las investigaciones no podemos estar seguros de la pertenencia barbacona de una lengua hablada en el área de influencia panzaleo. De lo que sí tenemos certeza es que la sección occidental de dicha área muestra un visible estrato barbacono, al cual pudieron sumarse otros de diferente origen etnolingüístico, incluido el quechua (Gómez Rendón, 2015).

Conforme avanzamos hacia el norte, la evidencia onomástica presenta mayor homogeneidad, de suerte que es posible identificar una lengua que, por desconocimiento de su glotónimo, llamaremos con el etnónimo ‘caranqui’. Sobre la pertenencia barbacona de la lengua caranqui, dos autores ofrecen evidencia toponímica que la relaciona con la onomástica cayapa-colorado y que consiste sobre todo en la presencia de la final /-pi/ para designar masas de agua corriente (Jijón y Caamaño, 1919, p. 5-6; Paz y Miño, 1941). Más al norte, en la región pasto, la presencia de marcas toponímicas caranquis habla en favor de una pertenencia etnolingüística común (Adelaar y Muysken, 2004, p. 394). A la fecha, la clasificación de la lengua pasto como parte de la familia barbacona en la misma rama que el awapit es aceptada por la

mayoría de investigadores más en base de una copiosa evidencia histórica que de pruebas de naturaleza lingüística (Adelaar y Muysken 2004: 393).

Pero la presencia barbacona no se reduce en absoluto a las tierras altoandinas. Desde hace cien años se ha llamado la atención a la presencia de la final /-pi/ en las tierras bajas del Pacífico colombiano, “entre el río Patía y el río Esmeraldas y de allá en el norte hasta las fuentes del Atrato a lo largo del océano Pacífico” (von Buchwald, 2007 [1917]). La misma final es ubicada en la provincia de Esmeraldas, encontrándose además bien representada en Los Ríos, Guayas y Manabí⁸. En otro lugar hemos demostrado, a partir de un estudio toponímico y etnohistórico, que todas estas provincias estuvieron pobladas en su momento, total o parcialmente, por grupos etnolingüísticos barbaconos (Gómez Rendón, 2015). De hecho, la coteja de evidencia toponímica e histórica sugiere que los “colorados” –nombre con que se conocía tradicionalmente a los tsa’chilas, hablantes del tsa’fiki– no eran un solo grupo étnico sino varios estrechamente emparentados por su cultura material y sus costumbres, como las tolas funerarias y el uso del achiote para la pintura facial, corporal y capilar. Estos grupos, adicionalmente, compartían un origen etnolingüístico barbacono expresado en una serie de variedades dialectales a lo largo de un continuum (Gómez Rendón, 2015). Las fuentes sugieren incluso que los grupos barbaconos costeños eran más numerosos que los serranos. Entre los primeros se contaban malabas, niguas, yumbos, campaces, colorados de Santo Domingo, colorados de Ojiva, colorados de Palenque y chonos colorados. A estos es preciso añadir otros grupos colorados que habitaban la ceja de la cordillera occidental, como los sigchos, los angamarcas, los tomavelas y los cansacotos (Carranza, 1569 citado en Ponce Leiva 1994, p. 67-68). Todo esto se traduce en un escenario donde los Andes equinocciales con su piedemonte occidental y las tierras bajas del Pacífico estuvieron habitados por hablantes de lenguas de la familia barbacona. Esto hizo inevitable el contacto con el quechua una vez iniciada

8. La etimología de este nombre resulta de lo más transparente y permite distinguir sus componentes: *mana* ‘venado’ y *bi*, río, en clara alusión a una masa de agua que bien podría ser el río Chone, el más importante de la provincia, sobre todo en el hinterland de sus cabeceras.

la expansión del imperio inca, contacto que se mantuvo durante los primeros siglos del dominio colonial.

En los últimos años se ha planteado una propuesta desde la arqueología, la etnohistoria, la glotocronología y la vulcanología que pretende explicar esta distribución de las lenguas de la familia barbacoana a partir de un proceso expansivo que empezó con la división entre la rama meridional y la septentrional hacia 1400 o 1900 a. C. en el centro-sur de Colombia. De acuerdo con Lippi (2004), los hablantes del proto-barbacoano meridional se expandieron, primero, hacia el sur por la sierra, desde Colombia hasta Ecuador, y más tarde, de la sierra ecuatoriana al piedemonte occidental de los Andes, en tanto que los proto-barbacoanos septentrionales lo hicieron, primero, hacia la costa del Pacífico colombiano, para proseguir al sur hacia el litoral del Ecuador (p. 263-67).

Si traducimos esta propuesta a la distribución lingüística mencionada en párrafos anteriores, las lenguas barbacoanas septentrionales abarcarían el pasto, el barbacoa y el awapit, habladas en el sur de Colombia y el norte de Ecuador; la lengua hablada por los históricos niguas; y posiblemente las lenguas de los campaces y los chonos. De estas, la única lengua que subsiste hasta hoy es el awapit, también conocido como coaiquer, hablado en el departamento colombiano de Nariño y las provincias ecuatorianas de Carchi, Imbabura y Esmeraldas. La rama meridional, por su parte, estaría representada por la lengua caranqui y la panzaleo, ambas en la Sierra; por la lengua de los yumbos y los “colorados” de Sigchos, Angamarca, Tomavela, Cansacoto y Santo Domingo, en el piedemonte occidental; y por aquellas de los históricos malabas y los actuales chachis, ambos en la provincia de Esmeraldas pero de origen serrano según el testimonio de la historia (Stevenson, 1829; DeBoer, 1995).

De las lenguas barbacoanas de la rama meridional sobreviven a la fecha solo el tsa'fiki, la lengua de los actuales tsa'chilas⁹ –antes agrupados bajo

9. Esta afirmación, sin embargo, no toma en cuenta la etnogénesis sugerida para este grupo por Salomon, que hemos recogido y explorado en otro lugar y que tendría

la denominación genérica de “colorados”– y el cha’palaa, la lengua de los chachis –conocidos hasta hace poco con el exónimo de cayapas¹⁰–. Actualmente los hablantes del tsa’fiki se encuentran repartidos en siete comunas en las cercanías de la capital provincial de Santo Domingo de los Colorados, en un número aproximado de 2400, con un alto nivel de bilingüismo, sobre todo entre los jóvenes (Gómez Rendón, 2009). Los hablantes del cha’palaa, por su parte, habitan en la parte occidental de la provincia de Esmeraldas, a lo largo de las cuencas de los ríos Cayapas, Canandé y sus afluentes (Fabre, 2014), en un número que oscila alrededor de 7000 hablantes. Organizados en nacionalidades reconocidas por el Estado ecuatoriano, tsa’chilas y chachis se encuentran hoy en día fuera de la esfera de influencia de la lengua indígena mayoritaria, el quechua ecuatoriano, conocido mejor a nivel nacional como kichwa. Esta situación significa que el intenso contacto cultural y lingüístico que desembocó en la presencia de préstamos quechuas en el léxico de ambas lenguas barbaconas no puede ser contemporáneo, ni siquiera si tomamos en cuenta el encogimiento de sus territorios tradicionales por el avance de la frontera colonizadora. Es preciso, por lo tanto, postular un contacto histórico, el cual no puede entenderse sin conocer el avance del quechua en los Andes equinocciales.

2.2. Expansión del quechua en los Andes equinocciales

La familia de lenguas barbaconas tuvo una amplia distribución en los Andes equinocciales antes de la presencia inca. En estas circunstancias, un contacto con variedades del quechua se hizo inevitable. Estas variedades, sin embargo, no eran originarias de los Andes septentrionales. La presencia del quechua en el Ecuador sigue siendo materia de debate entre lingüistas y etnohistoriadores. De las varias tesis propuestas, aquella de la difusión desde

como corolario, en el plano lingüístico, el hecho de que el tsa’fiki hablado actualmente sería el producto de varios dialectos barbaconos meridionales (Gómez Rendón, 2015).

10. Adicionalmente, ambas lenguas son las más estrechamente emparentadas de las lenguas barbaconas vivas. De acuerdo con estudios glotocronológicos, su separación pudo haber ocurrido alrededor de 740 d. C. (Lippi, 2004, p. 259).

la costa centro-sur peruana es aceptada por la mayoría de investigadores. De acuerdo con Torero, la expansión del quechua a los Andes septentrionales se inició hacia el siglo XIII, siendo su principal razón el comercio boyante de formaciones imperiales de la costa centro-sur peruana, en particular el reino Chíncha (Torero, 1974, 2002). No obstante, desde la primera publicación de los trabajos de Torero han aparecido varios aportes que ponen en tela de duda no solo los mecanismos sociopolíticos detrás de la expansión del quechua sino también la vía que siguió dicha expansión.

Rojas (1988), por ejemplo, sostiene que el comercio no es un factor determinante para la expansión de una lengua y el desplazamiento lingüístico de otra, aunque sí lo es para la formación de transferencias lingüísticas (p. 59-61). Según este autor, así como el comercio no es razón suficiente para explicar la introducción del quechua en los Andes del norte, tampoco lo es la invasión militar efectuada por los Incas en la segunda mitad del siglo XV. En su lugar, sostiene Rojas, la expansión inicial del quechua obedeció a los intereses religiosos de los reinos de Pachacamac y Chíncha en la costa central peruana; más tarde, el quechua fue utilizado por los incas como lengua general en pos de una comunicación más fluida con el resto del imperio (p. 93).

Por su parte, Hocquenghem ha cuestionado recientemente la propuesta de Torero al asegurar que la región de Chíncha no era quechua hablante al momento de iniciarse su expansión y que tampoco las sociedades preincas de la costa ecuatoriana adoptaron en grado alguno el quechua (Hocquenghem, 2011). Más todavía, por las particulares características de navegación asociadas con el régimen de los vientos, no es posible imaginarse una vía de comunicación marítima de ida y vuelta entre la zona de Puerto Viejo (actual Manabí) y Chíncha en la costa peruana, como cree Torero. En su lugar, sostiene Hocquenghem, “los datos arqueológicos atestiguan que los productos exóticos de alto valor de intercambio circulaban entre los Andes septentrionales y centrales por la vía terrestre desde el Período Precerámico”, de manera que lo más probable es que “fueron los incas quienes implantaron durante el Horizonte Tardío, por vías terrestres, una hasta Tumbes en la

Costa y otra hasta el norte de Quito en la Sierra, el quechua en los Andes septentrionales” (Hocquenghem, 2011, p. 14, 19).

Aun si descartamos las propuestas de expansión del quechua formuladas por Rojas y Hocquenghem, sus objeciones a la hipótesis de Torero merecen ser tomadas en cuenta. Por un lado, está claro que de haber sido la vía marítima el acceso primero del quechua hacia la zona de los Andes septentrionales, debería quedar rastro de su presencia, si no en los registros etnohistóricos, al menos en la toponimia preinca de la costa, la cual, por el contrario, apunta más bien a una presencia generalizada de lenguas barbacoanas desde Esmeraldas hasta El Oro. En cambio, la temprana quechuzación de la zona austral serrana del Ecuador, tal como se refleja, entre otras cosas, en su onomástica, puede considerarse evidencia de la penetración del quechua por vía terrestre (Gómez Rendón, 2016).

Como fuera, está claro que el quechua estuvo presente en los Andes septentrionales ya en la segunda mitad del siglo XV. Desde entonces, su historia fue de intensos contactos con las lenguas prequechuas de la región, contactos que condujeron al desplazamiento de todas ellas en los valles interandinos en los siglos posteriores, a través de mecanismos asociados con la ocupación militar y las poblaciones mitimaes durante el incario (Llorandi y Rodríguez, 2003), y con la evangelización e incluso la etnogénesis durante la época colonial (Mannheim, 1991; Salomon, 1997).

Un balance de lo dicho hasta aquí sugiere que el escenario del contacto entre el tsa’fiki y el cha’palaa con el quechua, cuyos efectos lingüísticos analizamos en la siguiente sección, no pudo darse antes del siglo XV, al menos no de manera intensa y prolongada como atestiguan dichos efectos, y que la modalidad y duración de dicho contacto fue diferente en cada caso. Por un lado, si acogemos la propuesta de Salomon sobre la etnogénesis tsa’chila que se produjo a lo largo del siglo XVIII, en la cual habrían participado grupos “colorados” del piedemonte occidental y las cuencas hidrográficas del Guayas y el Esmeraldas con sus respectivos dialectos barbacoanos (Salomon, 1997: 13), lo más lógico es postular que el contacto entre la koiné barbacoana resultante –el tsa’fiki actual– y el quechua serrano fue de

data colonial tardía. A su vez, este contacto se dio unas veces en el marco del intercambio comercial con grupos quechuizados de la Sierra, otras veces en el contexto de la ocupación de territorios serranos dentro del sistema de explotación microvertical. Por otro lado, si aceptamos el origen de los chachis en la sierra norte del Ecuador (DeBoer, 1995), podemos postular que su contacto con el quechua no pudo ser anterior al siglo XV, pues se requiere más tiempo que los escasos sesenta años de presencia inca en la sierra norte para explicar la penetración del quechua en el léxico y la gramática del cha'palaa, lo que obliga a extender el contacto entre el cha'palaa y el quechua a la época colonial temprana, incluyendo todo el siglo XVI. Este contacto temprano, sin embargo, no descarta contactos periódicos por aprovisionamiento de artículos como la sal o por peregrinaciones a sus antiguos centros ceremoniales serranos, sobre todo en Ibarra, como sugiere la tradición oral chachi (Robalino, 2009, p.198)¹¹. Todas estas hipótesis pueden ser puestas a prueba a través del estudio léxico-estadístico, morfo-fonológico y semántico de los datos lingüísticos, porque mientras el número de préstamos y su adaptación morfo-fonológica son índices para evaluar la antigüedad e intensidad del contacto, su semántica revela las necesidades sociosemióticas creadas por los hablantes y el tipo de interacciones en las que participaron.

3. Descripción metodológica: fuentes, levantamiento y procesamiento de datos

El presente estudio se basó en materiales bibliográficos publicados en forma de diccionarios, glosarios y listas de palabras del tsa'fiki y el cha'palaa. A partir de dichos materiales se formó un corpus de préstamos quechuas para cada lengua. Los préstamos fueron transcritos fonéticamente a fin de analizar los procesos de adaptación fonológica a la lengua receptora y visualizar

11. Las peregrinaciones precolombinas y coloniales en la costa del Pacífico colombiano-ecuatoriano tienen una larga historia que se remonta al centro ceremonial de La Tolita. En el caso específico de los chachis, Pueblo Viejo y Punta Venado fueron destinos muy frecuentados durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX (DeBoer, 1995, p. 243-44).

mejor su origen. Con miras a obtener datos que permitan una comparación interlingüística sistemática, se decidió utilizar la lista de significados del proyecto *International Dictionary Series* (IDS), que comprende 1310 conceptos agrupados en campos semánticos¹². Dos bases de datos preparadas para el tsa'fiki y el cha'palaa en el marco del proyecto IDS fueron utilizadas como vocabularios de control¹³. Durante el levantamiento de los datos se añadieron a la lista varios conceptos correspondientes en su mayoría a vocablos del ecosistema y la cultura material que aparecían en fuentes principales y secundarias.

Para el tsa'fiki, la fuente de consulta más importante fue el diccionario de Moore (1966). Se utilizaron también los vocabularios de Schumacher y Seler (1885), Seler (1902), Beuchat y Rivet (1907) y von Buchwald (1908). Para el cha'palaa, las fuentes principales fueron el diccionario de Lindscoog y Lindscoog (1964) y el de Añapa y Robalino (2009). Se utilizaron igualmente los vocabularios de Vittadello (1988), Seler (1902) y Beuchat y Rivet (1907)¹⁴. El *Léxico Etnolectológico del Quechua Andino* (Torres, 2002) y el *Shimiyuk Kamu Kichwa-Español* (Chimbo, Ullauri y Shiguango, 2007) sirvieron como fuentes de consulta para establecer la procedencia quechua de los préstamos en ambas lenguas barbaconas.

12. Los campos semánticos son los siguientes: mundo físico, parentesco, animales, cuerpo humano, comida y bebida, vestimenta y adorno, vivienda, agricultura y vegetación, acciones básicas y tecnología, movimiento, posesión, relaciones espaciales, cantidad, tiempo, percepción sensorial, emociones y valores, cognición, habla y lenguaje, relaciones sociales y políticas, guerra y cacería, leyes, religión y creencias (Key y Comrie, 2015). El portal del proyecto (<http://ids.clld.org/>) contiene una descripción detallada de su concepción, metodología, colaboradores y lenguas participantes.

13. La base de datos del tsa'fiki (Colorado) fue recogida por Bruce Moore mientras la del cha'palaa (Cayapa) fue preparada por Neil y Ruth Wiebe con asesoría de Raúl Añapa y Santiago Añapa. Las dos bases de datos siguen una transcripción fonética y pueden ser recuperadas en el portal señalado en la nota anterior.

14. Con excepción de las fuentes principales (Moore, 1966; Lindscoog y Lindscoog, 1964; Añapa y Robalino, 2009), los vocabularios y listas de palabras del tsa'fiki y el cha'palaa fueron compilados en un solo corpus de fácil manejo a través del programa de visualización lexicográfica Lexique Pro.

En el análisis de los préstamos léxicos se procedió en seis etapas. En primer lugar, se obtuvo para cada lengua el número y porcentaje de préstamos quechuas del total de vocablos correspondientes a los conceptos del IDS y aquellos añadidos en la exploración de las fuentes. Se procedió a consolidar los préstamos de ambas lenguas considerando solo aquellos que no se repiten (*types*). Se obtuvo así un número y un porcentaje de préstamos léxicos quechuas para la rama barbacoana meridional. El tercer paso fue clasificar los préstamos según la clase léxica a la que pertenecen. El cuarto paso consistió en agrupar los préstamos según si eran monolingües indivisos –vocablos morfológicamente no segmentables– o compuestos bilingües (híbridos) –vocablos morfológicamente segmentables, con un componente proveniente de una lengua barbacoana y otro del quechua.– Este paso permitió comprender no solo la adaptación morfológica del préstamo quechua al sistema de la lengua barbacoana receptora sino también perfilar procesos de gramaticalización, como veremos en el siguiente apartado. El quinto paso fue establecer la contribución de préstamos de acuerdo con los veintidós campos semánticos, primero para cada lengua, luego para la rama barbacoana meridional. El sexto y último paso fue comparar la contribución de los préstamos quechuas según campos semánticos entre ambas lenguas. Las siguientes secciones presentan los resultados obtenidos en cada fase de análisis de los préstamos siguiendo el orden descrito.

4. Léxico-estadística de los préstamos quechuas en las lenguas barbacoanas meridionales

Luego de analizar un corpus de tres mil vocablos del tsa'fiki, Mix y Aguavil (1992) concluyen que la presencia del quechua en esta lengua es ínfima –sin llegar siquiera al uno por ciento– y que se encuentra exclusivamente en el sistema numeral (p. 79). Evaluados los resultados de nuestro corpus, estamos en condiciones de afirmar que dicha conclusión es incorrecta. Los préstamos en tsa'fiki alcanzan en términos absolutos 122 instancias (*tokens*), lo que representa el 9.3% de la lista de significados del IDS. Más todavía, el quechua está presente en veintiuno de los veintidós campos semánticos del IDS, y no tan solo en los números. El caso del cha'palaa no es menos

significativo. En esta lengua se encontraron 116 préstamos del quechua, lo que equivale a 8.9% de la lista de significados del IDS, representados en veinte de los veintidós campos semánticos.

Lo interesante es que solo treinta préstamos quechuas son comunes al tsa'fiki y al cha'palaa, lo cual nos deja con 208 vocablos de origen quechua en ambas lenguas. Esto tiene dos implicaciones importantes. La más inmediata es que el léxico barbaacoano meridional tiene una contribución no despreciable de 16% de préstamos quechuas, lo que apunta con certeza a un contacto intenso y prolongado entre ambas lenguas, el cual pudo expresarse en elevados niveles de bilingüismo, como ocurrió con el tsa'fiki y el quechua según lo demuestra Salomon (1997, p. 108). Pero al mismo tiempo, el hecho significativo de que apenas un 7.8% de los préstamos son comunes a las dos lenguas indica con claridad que los procesos y situaciones de contacto fueron diferentes en cada caso, cosa que confirmaremos al momento de analizar los préstamos por campos semánticos.

El análisis de los préstamos quechuas en relación con las clases léxicas muestra que los sustantivos son la clase más numerosa y representan 10.3% de todos los vocablos del IDS y las dos terceras partes (66%) del conjunto de préstamos quechuas en el léxico barbaacoano meridional. Aunque mucho menos frecuentes que los sustantivos dentro de la lista IDS (2.8%), los verbos son la segunda clase más importante (18.8%). El resto de categorías tienen una contribución mucho menor en términos absolutos y relativos, como se observa en la Tabla 1. Aun así, la presencia de numerales quechuas es importante si la comparamos con la de los adjetivos y los adverbios. Es interesante que la fuente principal del tsa'fiki (Moore, 1966) contenga préstamos castellanos para los numerales 'siete', 'ocho' y 'nueve' mientras que fuentes más antiguas señalan que *todos* los numerales a partir del cinco son préstamos quechuas (véase, por ejemplo, von Buchwald, 1908, p. 82).

Desde el punto de vista de la adaptación de los préstamos quechuas a las dos lenguas receptoras, resulta provechoso ir más allá de su clasificación léxica y considerar una tipología morfológica que comprende dos grandes clases:

Tabla 1. Préstamos quechuas por clase léxica

Clase léxica	Cantidad	Porcentaje absoluto (x/IDS)	Porcentaje relativo (x/préstamos)
Sustantivos	138	10.6%	66.3%
Verbos	37	2.8%	17.8%
Numerales	19	1.5%	9.1%
Adjetivos	10	0.8%	4.8%
Adverbios	3	0.2%	1.4%
Interjecciones	1	0.1%	0.5%
Total	208	16%	100%

la primera es aquella de préstamos no segmentables que han sido adaptados fonológicamente a los respectivos sistemas del tsa'fiki y el cha'palaa, participando en los procesos morfosintácticos correspondientes a su clase léxica; la segunda clase incluye préstamos segmentables, esto es, formas nativas o híbridas que son producto de procesos de composición y que en algunos casos sugieren diferentes etapas de gramaticalización. La Tabla 2 contiene ejemplos de la primera clase, préstamos no segmentables morfofonológicamente adaptados:

Tabla 2. Préstamos quechuas no segmentables

Tsa'fiki		
Forma simple	Forma derivada	Quechua
['poyo] 'nube'	---	['puyu] 'nube'
[Φu'kuna] 'cerbatana'	---	[pu'kuna] 'cerbatana'

[soh'ta] 'seis'	[soh'taka] 'seis' (DEF.)	['sukta] 'seis'
[hã'pe] 'remedio'	[hã'peno] 'curar'	['hampi] 'remedio, veneno'
[puh'tsu] 'sobras'	[puh'tsuno] 'sobrar'	['puču] 'residuo'
['tamo] 'pared'	['tamolãn] 'puerta'	['tampu] 'posada, albergue'

Cha'palaa

Forma simple	Forma derivada	Quechua
['ki:ka] 'papel'	---	['kiλka-] 'escribir'
[hembɪ] 'nicotina'	---	['hanpi] 'remedio, veneno'
['uhča] 'pecado, falta'	['uhča'la-nu] 'pecar'	['huča] 'falta', 'pecado'
[lah'ki] 'pena', 'dolor'	['lʷakĩ 'ba-nu] 'lamentar'	['laki] 'pena, dolor'
[ru'ku] 'viejo'	[ru'ku-nu] 'envejecer'	['ruku] 'viejo'
---	['mučãgenu] 'besar'	['mucha-] 'besar'

Los ejemplos anteriores muestran varios procesos fonológicos, morfológicos y semánticos que merecen ser comentados. Aunque por razones de espacio no analizamos aquí con todo el detalle las particularidades de la adaptación fonológica y morfológica de los préstamos quechuas a las lenguas barbacoanas, podemos notar en los préstamos de la Tabla 2 varias de ellas. En lo fonológico se observa, sobre todo en tsa'fiki y en concordancia con

su sistema vocálico pentavalente, la centralización de las vocales cerradas anterior y posterior, dando como resultado el reemplazo de los segmentos vocálicos [i] y [u] por [e] y [o], como en [hã'pe] 'remedio' y ['poyo] 'nube', del quechua ['hanpi] y ['puyu], respectivamente. Por el contrario, en cha'palaa se observa con cierta frecuencia la nasalización de segmentos vocálicos al final de sílaba como en ['mučãgenu] 'besar', de la raíz quechua [◀muča], o bien, por su canon silábico abierto y la existencia de vocales largas, la supresión de la consonante implosiva y el alargamiento vocálico del núcleo silábico tónico, como en ['ki:ka] 'papel', de la raíz quechua ['ki:ka] 'escribir'. En las consonantes se evidencia el reemplazo sistemático de la oclusiva velar [k] por la aspirada glotal [h] en posición implosiva, como en [so^hta] 'seis', del quechua ['sukta]; pero también el reemplazo del segmento africado alveopalatal [č] por el apicoalveolar [ts], fenómeno exclusivo del tsa'fiki, como en [pu^htsu], del quechua ['puču] 'residuo'. Por otra parte, se constata un avance de la aspirada glotal de inicio de palabra a posición implosiva, como en cha'palaa ['uhča], del quechua ['hucha] 'pecado'.

La adaptación morfológica de los préstamos quechuas sugiere su plena integración al sistema y es evidencia de su relativa antigüedad. La presencia de morfología flexiva es mucho más común en los verbos que en cualquier otra clase. En tsa'fiki, algunos sustantivos pueden recibir morfemas clasificadores y entonces ser resemantizados, como ocurre con ['tamolãn] 'puerta', del quechua ['tampu] 'posada', 'albergue'. Cosa similar sucede con los numerales, que pueden recibir morfología flexiva para precisar los objetos a los que se refieren, como en [so^hta-ka] 'seis-DEF'. La derivación verbal a partir de raíces no-verbales quechuas requiere solamente la adición del infinitivo [-no] en tsa'fiki y [-nu] en cha'palaa. No obstante, en esta última lengua es más común la presencia de material morfológico adicional. Compárese al respecto [hã'pe-no] 'curar' en tsa'fiki, del quechua ['hanpi] 'remedio', con ['l'akĩ-'ba-nu] 'lamentar' en cha'palaa, de la raíz quechua ['l'aki] 'pena, dolor'. Aunque en el corpus de préstamos es más común la derivación de verbos a partir de sustantivos o adjetivos, como [ru'ku'nu] 'envejecer' en cha'palaa, del quechua ['ruku] 'viejo', también se encuentran casos inversos, donde se forman sustantivos a partir de verbos, como ['ki:ka] 'papel' en cha'palaa, de la raíz verbal quechua ['kiłka] 'escribir'.

Desde el punto de vista de la transcategorización y resemantización varios casos resultan notables. El primero involucra al adjetivo cha'palaa [ataʔtave], formado a partir de la interjección quechua [ataʔtay], que expresa asco o desagrado. El segundo proviene del tsa'fiki, donde se utiliza la onomatopeya [kʰhiru] para referirse al sonido hecho al morder, forma directamente asociada con el quechua [kʰiru] 'diente'. Más interesantes –y reveladoras en términos de los diferentes procesos de contacto involucrados– son dos pares de palabras que han sido tomadas en cada lengua casi con la misma forma pero con distinto significado. Así, [ʔukuna] en tsa'fiki, del quechua [phukuna], conserva el significado original de 'cerbatana', mientras su correlato [puh'kuna] en cha'palaa significa 'flauta', objeto distinto aunque formal y funcionalmente similar. Lo mismo se puede decir de las formas [hã'pe] en tsa'fiki y [hembɪ] en cha'palaa, procedentes del quechua [hanpi] 'veneno', 'remedio', significado que se conserva en tsa'fiki y que ha sido resemantizado en cha'palaa como 'nicotina' o 'tabaco', indudablemente por la función de esta planta en prácticas de curanderismo. Es posible asociar en esta medida contextos de préstamo diferentes para cada caso: uno, la cacería, otro, las prácticas shamánicas.

La segunda clase morfológica de préstamos son los compuestos, es decir, aquellos que resultan de la composición de dos elementos léxicos. Esta clase se puede dividir a su vez en dos: la subclase de los préstamos compuestos quechuas y la subclase de los préstamos compuestos híbridos, conocidos en la literatura de contacto como loanblends. El número de préstamos compuestos quechuas no supera los cinco en ambas lenguas. Como ejemplo de esta subclase podemos mencionar el numeral [so^hta tsũ'ka] 'sesenta' en tsa'fiki, formado por el quechua [suxta] 'seis' y [čunga] 'diez'; y el sustantivo [kutu-ʔulʔa] en cha'palaa, compuesto por las voces quechuas [kutu] 'pescuezo' y [tuʔu] 'hueso'. Mucho más numerosos e interesantes por la combinación de elementos y la generación de nuevos significados resultan los préstamos híbridos. En conjunto, estos comprenden más de la tercera parte del corpus (43%), siendo especialmente frecuentes en cha'palaa (25%). La siguiente tabla ilustra ejemplos de esta subclase:

Tabla 3. Préstamos compuestos híbridos

Tsa'fiki		
Híbrido	Quechua	Tsa'fiki
[to'poyo] 'Niebla'	[poyo] 'nube'	[to] 'tierra'
[tēka ku'wano] 'cerbatana'	[ku'wa-] 'dar.OBJ1'	[tēka] 'corazón, alma'
[tsū'ka 'māka] 'once'	[tsū'ka] 'diez'	[māka] 'uno'
[mi kuwa-no] 'mostrar'	[kuwa-] 'dar.OBJ1'	[mi-] 'camino'
[ʒoh'tō-koro] 'lombroz'	[kuru] 'gusano'	[ʒoh'tō] 'suave'
[pi'walpa] 'pato'	[walpa] 'pollo'	[pi] 'agua'
Cha'palaa		
Híbrido	Quechua	Cha'palaa
[mi-'ruku] 'brujo'	[ruku] 'viejo'	[mi-nu] 'saber'
[ta-htu 'ruku] 'pobre'	[ruku] 'viejo'	[ta-htu] 'tener.NEG'
[aa-'ruku] 'gordo'	[ruku] 'viejo'	[aa-] 'grande'
[panda 'muhnu] 'tener hambre'	[muna-] 'querer'	[panda] 'plátano, comida'
[nin-'baa-ša] 'infierno'	[nina] 'fuego'	[baaša] 'lejos'
[man-'batsaʒ] 'cien'	[patsak] 'cien'	[main] 'uno'

Las formas híbridas presentan diferentes tipos de composición. Las más comunes en ambas lenguas son los numerales mayores de diez. Son especialmente productivos los verbos formados por una raíz quechua y un complemento nominal tsa'fiki o cha'palaa en posición pre-nuclear conforme el orden básico de palabras (SOV). Las raíces quechuas [kuwa-] 'dar' y [muna] 'querer' generan un gran número de verbos según el complemento que reciben. La primera de ellas, presente solamente en tsa'fiki, corresponde a una forma verbal morfológicamente compleja en quechua, compuesta por la raíz [ku-] 'dar' y el infijo de objeto de primera persona [-wa-] 'a mí, para mí'¹⁵. La segunda raíz, [muna-] 'querer', ha sido incorporada en tsa'fiki en dos variantes fonológicas, cada una utilizada en la formación de verbos de un mismo campo semántico pero con diferentes matices de significado: por ejemplo, [muna-no] 'querer' o [muna-ʒi-no] 'anhelar', y [mu^hke-no] 'desear'. Por el contrario, la misma raíz en cha'palaa solo tiene el alomorfo [muh-], el cual, no obstante, entra en la formación de expresiones desiderativas y presenta un grado de gramaticalización que no se encuentra en tsa'fiki, como ocurre con los verbos [muhkeenu] 'mirar con deseo' o [muhpanu] 'hablar con deseo'.

Igual de productiva que las formas verbales señaladas y en un grado incipiente de gramaticalización encontramos en cha'palaa la raíz quechua [ʀuku] 'viejo', que entra en la composición de catorce vocablos híbridos, aunque no siempre con el mismo significado que en la lengua original. De hecho, *ruku* puede referirse unas veces a un ser humano, otras a una persona de sexo masculino, otras a un animal macho. El mismo vocablo puede, además, verbalizarse mediante la simple adición del infinitivo [-nu], produciendo el significado de 'envejecer' (cf. *supra*).

15. La incorporación de esta forma como un préstamo congelado (*frozen borrowing*) resulta interesante al haber sido documentada en un caso de contacto intenso y prolongado entre el castellano y el quechua serrano ecuatoriano de Imbabura, contacto que desembocó en una variedad mixta conocida como "media lengua" (Gómez Rendón, 2005, 2008).

El análisis precedente muestra con claridad un aspecto importante del proceso de préstamo en las lenguas barbacoanas meridionales. Y es que por su carácter tipológico aglutinante, que deriva numerosos lexemas a partir de unas cuantas formas básicas¹⁶, las lenguas barbacoanas meridionales han optado por una economía particular del préstamo según la cual prestan un vocablo y construyen formas derivadas a partir de él, en lugar de prestar muchos vocablos para cada significado. Esta práctica ha redundado en la eficiencia del sistema pero también en la proliferación de formas “básicas” que entran en la composición de múltiples préstamos híbridos.

En general, los procesos de adaptación morfo-fonológica, composición, derivación, flexión, congelamiento e incluso gramaticalización expuestos en este acápite son prueba fehaciente de la antigüedad de los préstamos quechuas en las lenguas barbacoanas meridionales y de su origen en situaciones de contacto intenso y prolongado. Pero además, los préstamos quechuas son indicio del tipo de necesidades comunicativas que pretendieron cubrir en su momento.

5. Clasificación de los préstamos quechuas por campos semánticos

Mientras el préstamo lingüístico entendido como palabra (*loanword*) permite reconocer en su fonología y morfología la adaptación que ha sufrido para acoplarse al sistema de la lengua receptora e indica la antigüedad relativa con relación a otros que no han pasado dicho proceso, el préstamo lingüístico entendido como parte de una praxis de comunicación intercultural (*borrowing*) permite conocer la estructura socio-semiótica de dicha comunicación y los contextos sociales específicos del contacto. La sociosemiótica del contacto intercultural se refleja, por lo tanto, en los campos semánticos en que se aglutinan los préstamos. Para el caso que nos ocupa, utilizamos la tipología de campos semánticos del proyecto IDS, que

16. Dickinson ha demostrado, por ejemplo, que la mayoría de predicados en tsa'fiki se forma a través de un verbo genérico que se flexiona, un co-verbo que no lo hace, y una pequeña clase de alrededor de treinta y tres verbos (Dickinson, 2002, p. IV).

comprende un total de veintidós campos semánticos, a los cuales añadimos elementos del ecosistema, la cultura material y las prácticas sociales particulares de la situación de contacto analizada.

Como hemos dicho, veinte y veintiuno de los veintidós campos semánticos del IDS están representados en el corpus de préstamos del tsa'fiki y el cha'palaa, respectivamente. Del conjunto de préstamos en ambas lenguas barbacoanas meridionales, los diez campos semánticos mejor representados comprenden más de las tres cuartas partes de todo el corpus (77%). Las tablas que siguen recogen la contribución de cada uno de los diez campos semánticos al corpus total de préstamos quechuas del léxico barbacoano meridional (Tabla 4) así como su contribución a los corpus de cada lengua (Tabla 5).

Tabla 4. Préstamos quechuas en el léxico barbacoano meridional por campos semánticos

Campo semántico	Porcentaje
Animales	19.7%
Cantidad y número	10.0%
El cuerpo humano	8.7%
El mundo físico	7.7%
Comida y bebida, cocina y utensilios	7.7%
Emociones y valores	6.2%
Parentesco, sexo, edad	4.8%
Vivienda y enseres	4.8%
Vestimenta y adorno	3.8%
Poseción, propiedad y comercio	3.8%
Subtotal	77%
(otros campos)	23%
Total	100%

Tabla 5. Préstamos quechuas por campos semánticos según lengua

Campo semántico	Tsa'fiki	Cha'palaa
Animales	19.7%	24.1%
Cantidad y número	16.4%	6.3%
El cuerpo humano	5.7%	10.3%
El mundo físico	12.3%	0.8%
Comida, bebida, cocina, utensilios	3.0%	12.1%
Emociones y valores	8.2%	5.2%
Parentesco, sexo, edad	3.0%	6.0%
Vivienda y enseres	5.0%	3.4%
Vestimenta y adorno	2.0%	4.3%
Posesión, propiedad y comercio	4.0%	3.4%

Los animales forman el campo semántico más frecuente en ambas lenguas. Los vegetales, por el contrario, muestran apenas tres préstamos quechuas¹⁷. Dos factores de peso explicarían en buena medida esta desproporción. Una cuarta parte de los préstamos del campo semántico de los animales corresponde a híbridos que contienen el elemento quechua [pičku] ‘ave’. Se repiten también en compuestos híbridos las formas [walpa] ‘pollo’ y [wagra] ‘ganado vacuno’ tanto en tsa'fiki como en cha'palaa. No obstante, aun si excluimos estas repeticiones, los animales siguen siendo el campo semántico más frecuente. Otro factor a considerar es que un estudio fitonímico en ambas lenguas arrojaría más instancias de préstamos de origen quechua para

17. En realidad la vegetación forma un campo junto con la agricultura, sumando ambos apenas 2.1% de todo el corpus de préstamos quechuas. La escasez de préstamos relativos a la agricultura se explica bien porque tradicionalmente esta no fue la principal actividad de subsistencia de tsa'chilas y chachis, los cuales, gracias a las bondades de su ecosistema, se mantuvieron como cazadores-recolectores hasta hace poco más de medio siglo.

el campo semántico de las plantas¹⁸. Hechas estas observaciones, podemos afirmar en general que la fuerte presencia de préstamos para referirse a especies animales responde a una realidad sociosemiótica específica: la adopción de un sistema clasificatorio que distingue la avifauna silvestre (*x-pishku*) y la doméstica (*x-walpa*), introducida junto con el ganado vacuno y porcino en las primeras décadas de la conquista. Por lo demás, nótese que el cha'palaa es la lengua que más préstamos muestra en este campo (24%), la mayoría de los cuales son formas híbridas compuestas por los sustantivos quechuas [pičku], [walpa] y [wagra].

Complemento del anterior es el campo semántico del mundo físico. En este caso llama la atención la marcada disparidad entre ambas lenguas. En efecto, mientras el tsa'fiki tiene 12.3% de préstamos quechuas en esta categoría, el cha'palaa no alcanza siquiera un punto porcentual¹⁹. Nos preguntamos si existe una explicación para esta diferencia y creemos encontrarla en el mismo tipo de proceso referido en el párrafo anterior, esto es, en la existencia de formas básicas que entran en la composición de préstamos híbridos (*loanblends*). En efecto, un examen detenido de los préstamos quechuas en el campo del mundo físico sugiere la existencia en tsa'fiki de dos raíces que se repiten con distintos significados y entran en la formación de préstamos híbridos. La primera raíz [po'yo] proviene del quechua ['puyu] 'nube', y a más de este significado tiene los de 'neblina', 'vapor', 'niebla' y 'humo'. La segunda raíz es [nĩ], forma apocopada del quechua [nina] 'fuego', que entra en la composición de distintos sustantivos y verbos, como 'cenizas', 'brazas', 'carbón', 'quemar', 'arder', 'encender', entre otros. Ninguna de estas raíces está presente en cha'palaa. Esto significa que la brecha entre

18. Aun así, es más probable por las condiciones del bosque tropical húmedo y el profundo conocimiento de la medicina natural de los shamanes tsa'chilas y chachis, que haya sido más bien el quechua serrano el que tomara fitónimos de sus lenguas. Así lo hemos demostrado, en pequeña parte, a propósito de los préstamos no-castellanos presentes en el quechua de Imbabura (Gómez Rendón y Adelaar, 2009).

19. Se puede observar una brecha similar, aunque no tan ostensible, en dos campos semánticos más, los de "cantidad y numeración" y "comida, bebida, cocina y utensilios", resaltados en grilla en la Tabla 5.

ambas lenguas con respecto a este campo ha de explicarse por razones más morfológicas que semánticas.

El campo de las emociones y valores exige, a diferencia del anterior, una explicación semántica y morfológica a la vez. Comprende dieciséis préstamos, los cuales, sin excepción, se remiten a dos raíces verbales quechuas [mu'na-] 'querer' y [ʼlaki] 'estar triste' (cf. *supra*). Sin embargo, a diferencia del campo anterior, aquí ambas raíces están presentes en las dos lenguas. Desde una perspectiva sociosemiótica la motivación para que los hablantes de una lengua presten de otra un verbo volitivo puede hallarse en relaciones de intercambio donde los involucrados necesitan marcar claramente sus intenciones. Esta explicación se ajusta en buena medida a la actividad comercial llevada adelante por varios grupos "colorados" con las tierras altoandinas, aunque es posible que en el caso del cha'palaa haya razones adicionales que deban ser tomadas en cuenta, como distintos tipos de relaciones dentro de una convivencia cotidiana sostenida. La incorporación de préstamos asociados con fenómenos psicológicos como el sufrimiento o la tristeza resulta más difícil de justificar en términos no impresionistas o etnocéntricos, aunque es posible imaginar un escenario donde la motivación sociosemiótica de las relaciones interpersonales esté modelada por la necesidad de crear empatía con el interlocutor para afianzar lealtades y solidaridades. En este caso, el término [ʼlaki] se presta muy bien al propósito, porque además tiene un amplio rango de sentidos en la lengua donante que facilitan su uso en la comunicación intercultural.

En el campo de parentesco, sexo y edad ocurre una nueva disparidad. En él encontramos que la raíz quechua [ʼruku] 'viejo' aparece solo en cha'palaa y se repite en compuestos híbridos como [ʼyaʒ ʼruku] 'esposo' o [ʼbi'yuda ʼruku] 'viudo'. El tsa'fiki, por su parte, tiene en este campo el lexema [ʼta^hta], de origen etimológico castellano pero introducido a través del quechua con el mismo sentido de *ruku*, esto es, 'persona mayor de respeto', por lo que se encuentra en préstamos simples como [ʼta^hta] 'abuelo' y compuestos como [ma^htu ta^htala] 'antepasados'. Aunque la recursividad del préstamo quechua en cha'palaa es mucho mayor que su correspondiente en tsa'fiki, es notable que cada lengua haya tomado como préstamo un lexema de

etimología distinta pero semánticamente equivalente, lo cual habla en favor del papel cumplido por el aspecto generacional y ritual del contacto: unas veces asociado con las redes shamánicas, donde la figura del *yachak* quechua es, ante todo, la de un *ruku* respetable; otras veces, a través de la evangelización, donde la figura del sacerdote cumple un papel equivalente. Si tomamos en cuenta el número absoluto de préstamos, el campo de categoría y número es el segundo mejor representado en el corpus. La explicación está en la recursividad de los números básicos para la formación de aquellos mayores de diez, proceso que obedece al hecho señalado por Seler (1902) y von Buchwald (1908) de que el sistema pentavalente de las lenguas barbacoanas meridionales se convirtió en un sistema decimal. Sin embargo, la brecha de diez puntos porcentuales entre el tsa'fiki y el cha'pala en los préstamos de este campo semántico se explica por la total quechuización del sistema numérico tsa'chila a partir de seis, mientras que en cha'pala se han incorporado solamente los numerales quechuas [čunga] 'diez' y [patsa] 'cien', con el primero de ellos en la formación de decenas junto con elementos nativos. La función sociosemiótica inherente a la quechuización del sistema numérico tsa'fiki provino muy probablemente de prácticas comerciales bien documentadas en el registro etnohistórico dentro del intercambio de productos de diferentes nichos ecológicos²⁰.

La importancia del comercio según las fuentes etnohistóricas se ve opacada, sin embargo, cuando inspeccionamos el campo semántico correspondiente, en el cual encontramos un número reducidísimo de préstamos quechuas. Esto puede deberse a que este campo incluye un número pequeño de significados directamente relacionados con el comercio —de hecho, uno sólo específicamente asociado con el 'trueque'— siendo la mayoría otros que tienen que ver con conceptos más generales de posesión y propiedad. Paralelamente, un análisis cualitativo de los préstamos arroja resultados reveladores. Encontramos, por ejemplo, la forma [kuwa-], proveniente de la fusión de la raíz verbal quechua [ku-] y el infijo de objeto de primera persona

20. Al respecto véase, entre otros, Carranza, 1569 [1994], p. 67s; Rodríguez Docampo, 1650 [1992], p. 321; Alcedo y Herrera, 1741, p. 70-71; Astorga, 1741 [1948], p. 244, tomo 1).

[-wa-] ‘a mí, para mí’. Esta base sirve para la construcción de cuatro formas derivadas que se vinculan estrechamente con actividades de intercambio: [mã-ku’wa] ‘devolver’, [ku’wapo] ‘entregar’, [‘e’pe ku’wa] ‘regalar’ y [ne’lo ku’wa] ‘fiar’. Desde una perspectiva sociosemiótica anclada en la práctica del intercambio, es revelador que el tsa’fiki haya prestado del quechua una forma verbal compleja que indica al sujeto hablante como beneficiario de la acción de dar. Curiosamente, ninguno de estos préstamos está documentado en cha’palaa, excepto la forma básica [ku-nu] ‘dar’. Consideramos que el cotejo de estos resultados con la evidencia del registro etnohistórico confirma el intercambio comercial como la situación de contacto que originó la restructuración del sistema numérico tsa’chila, proceso que parece no haber concluido en cha’palaa.

El tercer campo semántico con más préstamos, aquel del cuerpo humano, sus funciones y condiciones físicas, exige un análisis cualitativo que permita dimensionar las situaciones de contacto que motivaron el préstamo. Como en los casos anteriores, se identifican raíces básicas como [kutu] ‘protuberancia’, ‘garganta’ o [hambi] ‘remedio, veneno’, que entran en la formación de compuestos híbridos. Es notable no solo que haya en cha’palaa más del doble de préstamos que en tsa’fiki sino que solo en la primera lengua se encuentren préstamos asociados con partes del cuerpo, como [‘kutu] ‘cuello’ o [‘kutu-’tʰulʷa] ‘nuca’. Del mismo modo, no deja de ser interesante la presencia de un número de préstamos que tienen que ver con enfermedades o disfunciones físicas y fisiológicas que incluyen la gripe, las erupciones, las llagas, el pus, el bocio y el catarro. Los cuatro primeros son los síntomas característicos de la viruela, enfermedad especialmente virulenta entre los tsa’chila y cuyo último brote histórico se halla en el origen de algunas de las comunas actuales (Canelos Andrade, 2010, p. 27). Si recordamos que fueron primero las poblaciones serranas (quechuas o quechuzadas) las que sufrieron la devastación de las pandemias de los siglos XVI y XVII, es lógico asumir que fue a través del contacto con ellas que los hablantes de las lenguas barbacoanas meridionales conocieron sus síntomas y efectos. De este modo, las condiciones higiénicas del contacto funcionan también como un marco sociosemiótico para comprender los préstamos del

campo patológico, pero también del terapéutico, pues del quechua provienen igualmente las palabras para designar el concepto de curación, [hãpe] ‘curar’ en tsa’fiki, y [hambike] ‘curar con brujería’ en cha’palaa²¹. Añádase a esto las amplias redes shamánicas tejidas por los tsa’chila con los indígenas serranos (Ventura i Oller, 2011, p. 216) y se comprenderá nuevamente el papel del mundo quechua en la enfermedad y la curación. De hecho, la praxis shamánica también pudo ser la vía que siguieron fitónimos prestados por ambas lenguas y que estudios etnobotánicos especializados deberán identificar.

Como no podía ser de otra manera, el mundo de la cultura material también está representado en los préstamos. De hecho, si sumamos las contribuciones de los campos semánticos de vestimenta y adorno, vivienda y enseres, y comida, bebida, cocina y utensilios, obtenemos un porcentaje de préstamos considerable (16.3%). Existe, sin embargo, cierta disparidad entre las lenguas receptoras, de suerte que el cha’palaa presenta el doble de préstamos que el tsa’fiki en estos tres campos, y esta diferencia no es explicable en todos los casos por la frecuencia de uso de formas básicas en la producción de formas compuestas, como demostramos para otros campos. ¿Nos dicen algo estos porcentajes sobre las situaciones de contacto particulares de cada lengua? Una evaluación impresionista sugiere que los hablantes del cha’palaa tuvieron en algún momento de su historia un contacto más intenso y prolongado con la sociedad quechuahablante serrana que los tsa’chilas, cosa que estaría comprobada por el origen serrano que guarda su tradición oral. Aun así, esta afirmación puede y debe ser matizada con un análisis cuantitativo de los préstamos, cosa que ensayamos antes de concluir esta sección.

Los préstamos relacionados con la alimentación y la cocina tienen cuatro tipos de referentes: 1) utensilios; 2) bebidas; 3) comidas; y 4) sensaciones. Entre estas últimas se hallan los verbos “tener hambre” y “tener sed”,

21. De hecho, en esta lengua encontramos dos conceptos ‘curar con brujería’ y ‘curar con remedios’, aun cuando es evidente que el vocablo que se refiere a este último, [mambike], tiene su origen etimológico en la misma forma quechua que dio origen al primero, de la cual parece haberse diferenciado arbitrariamente solo después.

formas verbales compuestas por la raíz quechua [muh-] y los lexemas nativos [panda] ‘comida’ y [pi] ‘agua’, respectivamente. Ambas formas se encuentran solamente en cha’palaa. Los utensilios, en cambio, aparecen en los préstamos de ambas lenguas, aunque se refieren a diferentes objetos. Así, por ejemplo, solamente en tsa’fiki encontramos el préstamo [‘wisila] ‘cuchara’, del quechua [wi’šina], como solo en cha’palaa encontramos el préstamo [‘šul’ya] ‘tazón’, en su forma simple o compuesta con otros lexemas nativos. Asimismo, son únicas del cha’palaa las formas de etimología quechua [champus] ‘gachas de harina de maíz’ y [waapu] ‘guarapo, tipo de bebida de caña’, pero también híbridos formados con la raíz no-verbal quechua [‘miški] ‘dulce, miel’, tales como [‘miškita’pa] ‘panela’ o [‘miški’pi] ‘aguamiel’. También llama la atención que solo el cha’palaa haya prestado las palabras quechuas [‘papa] y [‘lu’guu] para referirse al tubérculo andino más importante en los Andes equinocciales y al plato típico más conocido que se prepara con él, conocido en castellano andino ecuatoriano como ‘locro’, del quechua [‘lukru]. La etnografía más antigua de los chachis no menciona este plato, aunque sí señala que las papas “se obtienen de indígenas de la Sierra que viajan a la Costa para hacer negocio o por otra razón” (Barret, 1994 [1925], p. 97). Esta obra menciona asimismo la colada de maíz y el guarapo preparado a partir de la caña molida como artículos importantes de la dieta cotidiana y festiva. No hay en esta etnografía, sin embargo, mención alguna del préstamo quechua [‘miški’] en ninguna de sus formas compuestas.

El caso de los objetos referidos a la vivienda y los muebles es mucho menos variado. En realidad, de los diez préstamos registrados, ocho son formas híbridas compuestas con [ta’mo], del quechua [‘tampu] ‘albergue’, o [nin], del quechua [‘nina] ‘fuego’, utilizadas para referirse a objetos como la escalera [tamo-lân] o el fogón [‘nĩ-Φu]. Aunque Barret proporciona una detallada descripción arquitectónica de los chachis, no se encuentran en ella referencia alguna al vocabulario de este aspecto de la cultura material como tampoco a los objetos o construcciones relacionados con el fuego.

El último pero no el menos importante de los campos de la cultura material está escasamente representado en nuestro corpus. Se trata de la vestimenta

y los adornos. Aun así, un análisis semántico de los préstamos sugiere una tendencia clara: la adopción de elementos de la vestimenta quechua. Empecemos mencionando a propósito un dato interesante que consigna Barret en su etnografía de los chachis. En ella afirma que “antiguamente los hombres llevaban el poncho usado ahora por los indígenas de la Sierra, pero al emigrar a la Costa y abandonar el frío, se sustituyó por la camisa” (Barret, 1994 [1925], p. 63). Aunque este autor no menciona el término utilizado por los chachis para referirse al poncho y este tampoco aparece en nuestro corpus de préstamos, la mención que hace de la migración y su relación con la vestimenta anticipa conexiones relevantes. Estas quedan demostradas en varios préstamos. Uno de ellos es [halli] ‘tela’, del quechua [halina] ‘rebozo’, usado con el significado original en tsa’fiki, siendo en esta lengua el único préstamo quechua para este campo. En cha’palaa el mismo préstamo significa ‘tela’ y ‘falda’ a la vez, como en el compuesto [pihta-halli] ‘falda exterior’. En esta lengua encontramos además [‘čuspa] ‘bolsillo’, proveniente de la misma forma quechua; [‘čunbilla] ‘tejido en falda de mujer’, del quechua [‘čumpil’na] ‘faja tejida con hilos de color y motivos decorativos’; [kutte:pu] ‘collar’, híbrido formado a partir del quechua [‘kutu] ‘garganta’; y curiosamente, el verbo [musukeno] ‘vestirse con ropa nueva’, forma derivada de la raíz quechua [mušuk] ‘nuevo’. La información etnográfica revela, entre otras cosas, que artículos como los collares eran de uso cotidiano y festivo entre hombres y mujeres chachis durante el siglo XIX, y que el vestido femenino fue reintroducido, posiblemente a través de la actividad misionera, a partir de elementos de la vestimenta quechua serrana, lo que significó una revaloración de su uso tal como indica el verbo de origen quechua ‘vestirse con ropa nueva’.

Considerados en conjunto, los préstamos relativos a la cultura material confirman estrechas conexiones entre los hablantes del cha’palaa con grupos indígenas serranos de habla quechua. Muy probablemente estas conexiones implicaban un origen serrano –como quiere la tradición oral chachi– pero no es posible excluir un contacto de otro tipo, como el que está documentado sobre su relación comercial, si bien esporádica, con comerciantes quechuas serranos. Por el contrario, la marcada escasez de

préstamos relativos a la cultura material en tsa'fiki apunta a un contacto enfocado en otro tipo de relaciones, posiblemente de tipo comercial, como sugerimos en páginas anteriores, aun cuando, tampoco en este caso, se pueden excluir relaciones más sostenidas con la sociedad quechua. A esto último apuntaría, por ejemplo, la costumbre de algunos grupos serranos de tener camayos en tierras calientes del piedemonte occidental quienes les proveían de productos propios de este microclima. Tal ocurría en la región serrana de Chimbo, donde algunas parcialidades mantenían camayos en la zona de Cansacoto (Costales Peñaherrera de Oviedo, 1983, p. 309). Aunque la región fue predominantemente multilingüe hasta finales del siglo XVII gracias a la presencia de camayos de diferentes zonas de la sierra y el piedemonte occidental, sufrió un proceso de quechuzación acelerado como efecto lógico de haberse convertido el quechua en lengua de comunicación interétnica (Gómez Rendón, 2015).

6. Conclusiones

En las páginas precedentes discutimos al pasado lingüístico de los Andes equinocciales y el piedemonte occidental a través de la expansión del quechua y las lenguas barbacoanas, como telón de fondo para analizar la evidencia lingüística que demuestra el inevitable contacto entre sus hablantes. Dicha evidencia provino de un corpus de préstamos quechuas en tsa'fiki y cha'palaa, obtenido a partir de varias fuentes lexicográficas disponibles y analizado según criterios fonológicos, morfológicos y semánticos. La plena adaptación de los préstamos quechuas a los sistemas fonológicos de ambas lenguas demuestra que no se trata de préstamos recientes y que su introducción tuvo lugar hace varios siglos. En el plano morfológico se identificó como una estrategia del proceso de préstamo en estas lenguas la de prestar raíces nominales o verbales y utilizarlas prolíficamente en la construcción de formas compuestas con elementos nativos. Un análisis de los campos semánticos mejor representados por los préstamos quechuas del corpus permitió identificar motivaciones comunicativas de tipo sociosemiótico surgidas en diferentes situaciones de contacto, unas veces similares para ambas lenguas,

otras veces distintas. Estas motivaciones incluían, entre otras, la necesidad de adoptar términos genéricos para clasificar la avifauna según fuera endémica o introducida (*pishku* vs. *wallpa*); la utilidad de expandir el sistema numérico nativo para los intercambios comerciales y reestructurarlo de acuerdo con criterios decimales (*chunga*) como aquellos de las comunidades serranas quechuizadas; la descripción de nuevas patologías y tratamientos asociados directa o indirectamente con la cultura de contacto (*ku'para*, *hambi*); la designación de nuevas preparaciones culinarias (*waapu*, *champus*); o más abstractamente, la urgencia de marcar el aspecto volitivo en la comunicación interpersonal (*munanu*, *mujnu*) o la de crear solidaridad a través de la empatía (*llaki*). Una comparación de los campos semánticos por lengua arrojó tendencias diferentes que apuntan en dos direcciones. En el caso del tsa'fiki, se sugieren situaciones de contacto fuera de la esfera doméstica, de carácter periódico pero sostenido, posiblemente a través del intercambio comercial de productos y el intercambio ritual de servicios en redes shamánicas. En el caso del cha'palaa, se perfilan sobre todo relaciones interpersonales más directas, propias de la esfera doméstica y comunitaria, posiblemente a través de alianzas o matrimonios interétnicos que, sin embargo, tuvieron también su tiempo ritual y festivo.

Las limitaciones de este primer análisis plantean nuevas rutas para futuras investigaciones. En primer lugar, se hace necesario cotejar el corpus de préstamos recogido en fuentes bibliográficas con hablantes de ambas lenguas. En segundo lugar, es preciso registrar eventos de habla en diferentes géneros y temáticas y extraer de ellos préstamos que expandan el corpus disponible y permitan consolidarlo. En tercer lugar, con los mismos criterios se debe profundizar en el estudio del sustrato barbacoano de las variedades quechuas habladas en las provincias de Imbabura, Cotopaxi y Bolívar, a fin de tener una visión de conjunto del contacto quechua-barbacoano. Esta contribución ha sido un primer paso para integrar al estudio de la etnohistoria herramientas y criterios de la lingüística, no solo con afán de conocer mejor las relaciones entre los Andes y las tierras bajas del Pacífico sino también con el propósito de explorar estrategias de relación intercultural del pasado que puedan ayudarnos a modelar en alguna medida la comunicación intercultural en el presente.

Referencias bibliográficas:

- Adelaar, W. y Muysken P.** (2004). *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alcedo y Herrera, D.** (1741). *Compendio histórico de la Provincia, Partidos, Ciudades, Astilleros Ríos y Puerto de Guayaquil*. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández.
- Astorga, J. J.** (1741). Descripción del nuevo camino de Esmeraldas. 1741 –abril 22– Quito. En J. Rumazo (comp.), *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito* (pp. 224-252, tomo 1). Madrid: Afrodisio Aguado.
- Barret, S. A.** (1994). *Los indios cayapas del Ecuador*. Colección Biblioteca Abya Yala No. 6. Quito: Editorial Abya Yala.
- Beuchat, H. y Rivet, P.** (1907). Contribution a l'étude des langues Colorado et Cayapa. *Journal de la Société de Américanistes de Paris*, IV, 31-62.
- Caillavet, C.** (2000). *Etnias del Norte. Etnohistoria e Historia del Ecuador*. Ediciones Abya Yala: Quito.
- Canelos Andrade, H.** (2010). *Relatos y leyendas de Santo Domingo de los Colorados*. Santo Domingo de los Colorados: Gobierno Municipal de Santo Domingo.
- Carranza, M. de.** (1568). Relación de las provincias de Esmeraldas que fue a pacificar el capitán Andrés Contero. En P. Ponce Leiva (comp.), *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito: S. XVII-XIX*, (pp. 66-70, vol. 1). Quito: Instituto de Historia y Antropología Andina.
- Casevitz, R., Saignes T. y Taylor A-C.** (1988). *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Abya Yala.

- Chimbo, J. J., Ullauri, M. A. y Shiguango, E.** (2007). *Shimiyukkamu. Diccionario Kichwa-Español, Español-Kichwa*. Quito: Casa de la Cultura Benjamín Carrión.
- Costa von Buchwald, G.** (ed.) (2007). *Otto von Buchwald, Ingeniero, 1945-1934. Su contribución para el conocimiento y estudio del colorado, quechua, aymara, totoró, páez y otras lenguas de los pueblos antiguos del Pacífico Sur*. Guayaquil: Poligráfica.
- Costa von Buchwald, G.** (ed.) (2014). *El Ecuador Antiguo: el pasado en el presente*. Guayaquil: Ilustre Municipalidad de Santiago de Guayaquil.
- Costales, Alfredo y Piedad Peñaherrera de Costales.** *Etnografía, lingüística e historia antigua de los Caras o Yumbos Colorados (1534-1978)*. Quito: Abya Yala & IEAG, 2002, 228 ps.
- Costales Peñaherrera de Oviedo, X.** (1983). *Etnohistoria del Corregimiento de Chimbo 1557-1820*. Quito: Mundo Andino.
- Curnow, T. J. y Liddicoat, A. J.** (1998). The Barbacoan Languages of Colombia and Ecuador. *Anthropological Linguistics*, 40(3), 384-408.
- DeBoer, W.** (1995). Returning to Pueblo Viejo: history and archaeology of the Chachi (Ecuador). En P. Stahl (ed.), *Archaeology in the Lowland American Tropics. Current analytical methods and applications*, pp. 243-262. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dickinson, C.** (2002). *Complex Predicates in Tsafiki*. Tesis de doctorado. Universidad de Oregon, Eugene.
- Espinosa Soriano, W.** (1988). *Los Cayambes y Caranques: siglos XV-XVI. El testimonio de la etnohistoria*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Fabre, A.** (2005). *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. Edición digital: <http://www.ling.fi/Diccionario%20etnoling.htm>.

- Gómez Rendón, J. y Adelaar, W.** (2009). Imbabura Quichua. Loanword Typology Project. En M. Haspelmath y U. Tadmor (eds.). *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook* (pp. 944-967). Berlín y New York: De Gruyter Mouton.
- Gómez Rendón, J.** (2016). Aproximaciones a la onomástica indígena del austro lojano. *Antropología, Cuadernos de Investigación*, 16, 35-49.
- Gómez Rendón, J.** (2010). Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico Ecuatoriano. Primera Parte. *Antropología, Cuadernos de Investigación*, 10, 77-107.
- Gómez Rendón, J.** (2005). La Media Lengua de Imbabura. En H. Olbertz y P. Muysken (eds.), *Encuentros y Conflictos. Bilingüismo y contacto de lenguas en el mundo andino* (pp. 39-57). Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
- Gómez Rendón, J.** (2009). *Vitalidad de la lengua Tsa'fiki en las siete comunidades tsáchilas de la provincia de Santo Domingo*. Informe de Consultoría. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Gómez Rendón, J.** (2015). *Los "Colorados": etnohistoria y toponimia*. Informe de Investigación. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Gómez Rendón, J.** (2008). *Una lengua mixta en los Andes: génesis y estructura de la Media Lengua*. Quito: Abya Yala.
- Haro Alvear, S. L.** (1977). *Puruhá: Nación guerrera*. Quito: Editora Nacional.
- Hocquenghem, A. M.** (2011). En cuanto a la introducción del quechua en el Ecuador. *Estudios Universitarios, Revista Científica*, 9, 10-35.
- Jijón y Caamaño, J.** (1919). Contribución al conocimiento de las lenguas indígenas que se hablaron en el Ecuador Interandino y Occidental, con anterioridad a la Conquista Española. Ensayo Provisional. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, 6, 1-76.

- Jijón y Caamaño, J.** (1977). *Antropología Prehispánica del Ecuador*. Quito: Museo Jacinto Jijón y Caamaño.
- Jijón y Caamaño, J.** (1998). *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*. Quito: Editorial Ecuatoriana. Quito: Abya Yala.
- Key, M. R. y Comrie, B. (eds.)**. (2015). *The Intercontinental Dictionary Series*. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology.
- Landázuri, C.** (1995). *Los curacazgos pastos prehispánicos: agricultura y comercio, siglo XVI*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Lindskoog, J. N. y Lindskoog, C. A.** (1964). *Vocabulario Cayapa*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano & Ministerio de Educación Pública.
- Lippi, R.** (2004). La expansión de las poblaciones barbacoanas en el noroeste del Ecuador. *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, 6, 246-276.
- Llorandi, A. M. y Rodríguez L.** (2003). Yanas y mitimaes. Alteraciones incaicas en el mapa étnico andino. En A. M. Llorandi, C. Salazar-Soler y N. Wachtel (comps.), *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra* (pp. 129-170). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mannheim, B.** (1991). *The language of the Inca since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- Mix, R. y Aguavil R.** (1992-1993). Préstamos quechuas en Tsafiki: los números. *Cuadernos de Historia y Arqueología*, 46-47, 79-90.
- Moore, B. R.** (1966). *Diccionario castellano-colorado, colorado-castellano*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- Muysken, P.** (2009). Gradual restructuring in Ecuadorian Quechua”. En R. Selbach, H. C. Cardoso y M. van den Berg (eds.), *Gradual Creolization. Studies Celebrating Jacques Arends* (pp. 77-100). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

- Navas del Pozo, Y.** (1990). *Angamarca en el siglo XVI*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Newson, L. A.** (1995). *Life and Death in Early Colonial Ecuador*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Paz y Miño, L. T.** (1961). Las agrupaciones y lenguas indígenas del Ecuador en 1500 y 1959. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 43 (97), 5-17.
- Paz y Miño, T.** (1941). Lenguas indígenas del Ecuador. La Lengua Kara. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 21 (57), 1-25.
- Pérez, A.** (1962). Los Seudo-pantsaleos. *Llacta*, 14, 264 ps.
- Ponce Leiva, P.** (1994). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito: S. XVII-XIX*. Quito: Instituto de Historia y Antropología Andina.
- Robalino Larrea, M.** (ed.). (2009). *Palaa nape kiika cha 'palaa. Diccionario cha 'palaachi – español*. Quito: Fundación para el Desarrollo Alternativo.
- Robalino Larrea, M.** (comp.) (2009). *Mitos y relatos del pueblo chachi*. Quito: Fundación para el Desarrollo Alternativo.
- Rojas, Í.** (1998). *Origen y expansión del Quechua*. Lima: Editorial San Marcos.
- Rumazo González, J.** (comp.) [1948-1952]. *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito*. Madrid: Afrodísio Aguado.
- Salazar, E.** (1991). Vida y Pasión de los Topónimos. *Revista Ecuatoriana de Historia*, 1, 93-102.
- Salomon, F. y Grosboll, S.** (1986). Names and Peoples in Incaic Quito: Retriving Undocumented Historic Processes Through Anthroponymy and Statistics. *American Anthropologist*, 88(2), 387-399.

- Salomon, F.** (1997). *Los yumbos, niguas y tsatchila o “colorados” durante la colonia española. Etnohistoria del noroccidente de Pichincha, Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Schumacher, P. y Selser, E.** (1885). Notizen über die Sprache der Colorados von Ecuador. *Original Mittheilungen aus der Ethnologischen Abtheilungen der Koniglichen Museen zu Berlin*. 3-17.
- Selser, E.** (1902). Die verwandten Sprachen der Cayapa und der Colorados von Ecuador. En E. Selser (ed.), *Gesammelte Abhandlungen zur altamerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* (pp. 18-48, vol. 1).
- Stevenson, W. B.** (1994). *Narración histórica y descriptiva de 20 años de residencia en Sudamérica*. Quito: Abya Yala.
- Torero, A.** (1974). *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Torero, A.** (2002). *Idiomas de los Andes: lingüística e historia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Peruanos & Editorial Horizonte.
- Torres, G.** (2002). *Lexicón Etnolectológico del Quichua Andino*. Cuenca: Tumipanpa.
- Velarde, P.** (2005). *Cargas de cera y tributo. El primer juicio en la historia de los pueblos nativos de Santo Domingo, San Francisco y San Miguel de los Colorados durante la Real Audiencia de Quito (1758-1759)*. Quito: Creative Graphic Image.
- Velarde, P.** (2004). *Las primeras misiones religiosas en la antigua región de Santo Domingo de los Colorados, 1570-1820*. Quito: Creative Graphic Image.
- Ventura i Oller, M.** (2012). *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo tsáchila*. Quito: FLACSO & Abya Yala.
- Vittadello, A.** (1988). *Cha'palaachi. El idioma cayapa*. Guayaquil: Banco Central del Ecuador.

- Von Buchwald, Otto.** (1919). El Sebondoy. Vocabulario y Notas. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, 3(9), 205-212.
- Von Buchwald, Otto.** (1917). Tolas ecuatorianas. En G. Costa von Buchwald (ed.), *Otto von Buchwald, Ingeniero, 1945-1934. Su contribución para el conocimiento y estudio del colorado, quechua, aymara, totoró, páez y otras lenguas de los pueblos antiguos del Pacífico Sur* (pp. 65-68). Guayaquil: Poligráfica.
- Von Buchwald, O. y Seler, E.** (1908). Vokabular der “Colorados” von Ecuador. *Zeitschrift für Ethnologie*, 40, 70-82.

Arqueología de las bebidas fermentadas: el caso de la chicha mesoamericana¹

Archaeology of fermented drinks: the case of the chicha mesoamerican

Arqueologia da bebidas fermentadas: o caso do chicha mesoamerican

Miguel novillo

E-mail: miguel.novillo@ucuenca.edu.ec
Universidad de Cuenca (Ecuador)

Rodrigo Esparza López

E-mail: resparza@colmich.edu.mx
Colegio de Michoacán (México)

Resumen

El presente estudio tiene como objetivo el análisis de cerámica arqueológica (tinajas) recuperada en el sitio Guachimontones, México. Ante la falta de certezas acerca del empleo que se daba a este artefacto en la antigüedad, se aplicaron técnicas arqueométricas (química y almidones) para conocer su uso específico y posterior funcionamiento dentro de la organización social, tomando como punto de referencia la idea de que estas tinajas sirvieron para preparar una bebida fermentada. Los resultados de los análisis indicaron el uso de las tinajas en la preparación de tejuino, complementariamente la comparación con ejemplos etnográficos—donde prima el consumo de alcohol—nos permitieron inferir en la función de la bebida como un mecanismo que permitía mantener

1. El presente artículo es una síntesis, enriquecida con nuevos elementos, de la tesis de maestría, *Tinajas arqueológicas del sitio Los Guachimontones, sector Talleres, durante el Posclásico (900-1521 d.C.): una aproximación a su uso y funcionalidad*, presentada en el Colegio de Michoacán, en participación con la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), por intermedio del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Participaron de la investigación los doctores: Luis Barba, Mauricio Obregón, José Luis Ruvalcaba, Guillermo Acosta y el Licenciado Jorge Ezra Cruz.

sólidas las relaciones entre los habitantes de dicho espacio. Los indicadores que sugieren esta funcionalidad son: estructuras arquitectónicas emplazadas en torno a patios, disposición y uso de unidades habitacionales, presencia de fogones, basureros, ofrendas (líticas y cerámicas).

Palabras clave: bebidas fermentadas, cohesión social, tejuino, multidisciplinarietàad.

Abstract

The following study has the objective to analyze the archaeological ceramics (pots) recovered in Guachimontones, Mexico. In the absence of certainty about the job that was given to this artifact in antiquity, archaeometric techniques (chemical and starches) were applied to know about a specific application and subsequent operation within the social organization, taking as reference the idea that these jars used to prepare a fermented beverage. The results of the analysis indicated the use of the jars in the preparation of tejuino, complementarily comparison with ethnographic examples, where raw consumption alcohol- allowed us to infer the function of the beverage as a mechanism that allowed maintaining strong relations between the inhabitants of that space. The indicators suggest this functionality are: architectural structures emplaced around courtyards, provision and use of housing units, the presence of hearths, waste baskets, offerings (lithic and ceramics).

Palabras clave: bebidas fermentadas, cohesión social, tejuino, multidisciplinarietàad.

Resumo

Este estudo tem como objetivo a análise da cerâmica arqueológica (vasos) recuperados no site da Guachimontones, México. Na falta de certeza sobre o trabalho que foi dado a este artefato na antiguidade, as técnicas arqueométricos (químicos e amidos) foram aplicados para atender sua aplicação específica e

subsequente operação dentro da organização social, tendo como referência a idéia de que estes frascos utilizado para preparar uma bebida fermentada. Os resultados da análise indicou o uso dos frascos na preparação de tejuino comparação complementarmente com os exemplos etnográficos, onde o consumo de álcool em bruto permitiu deduzir a função da bebida como um mecanismo que permitiu manter fortes relações entre os habitantes desse espaço. Os indicadores sugerem que esta funcionalidade são: estruturas arquitetónicas sido colocadas em torno de pátios, fornecimento e uso de unidades habitacionais, a presença de lareiras, cestos de lixo, ofertas (lítica e cerâmica).

Palabras clave: bebidas fermentadas, cohesión social, tejuino, multidisciplinarietàad.

Introducción

A partir de año 2004 se realizaron programas de excavación arqueológica en el sitio denominado Guachimontones, sector Talleres (occidente mexicano), donde se registraron varios restos materiales como cerámica utilitaria y ritual, vestigios arquitectónicos de unidades habitacionales, ofrendas, entierros, entre otros, que cronológicamente están asociados al período Posclásico (900 d. C. al 1521 d. C.). Si bien el material cultural recuperado fue abundante y diverso, será el análisis de los fragmentos cerámicos correspondientes a tinajas de gran formato, denominadas *tejuineras*² (figura 1), lo que direccione la presente investigación.

El investigador Phil Weigand tras observar el interior de las tinajas describió un desgaste uniforme del objeto e infirió su uso en la preparación de tejuino (González et al., 2012). Sin embargo, existía también la posibilidad que las

2. El tejuino es una bebida fermentada que se consume en ciertas regiones de México. Su origen es prehispánico y es elaborada a base de maíz. En ocasiones es designado como tesguino, dependiendo la región donde se elabore.



Figura 1.
Tejuinera restaurada
en la ECRO
(González 2012).

tinajas pudieron tener otros usos relacionados a la preparación de alimentos o a su vez utilizarse como contenedores de agua y sólidos, tal como lo analiza Von Winning (1996) en maquetas de cerámica del Occidente (González et al., 2012). De esta manera, el uso de la tinaja y consecuentemente su funcionalidad en el grupo social carecía de certezas. Por tal motivo, la presente investigación parte de la hipótesis que las tinajas recuperadas, según casos etnográficos y la designación de *tejuineras*, servían para elaborar una bebida fermentada, que estaba siendo preparada y consumida en unidades habitacionales del sector, y que a su vez esta (la bebida) constituía un elemento cultural y político en la estructura doméstica que le permitía al grupo mantenerse unido y con ello tomar decisiones para su funcionamiento, no como única estrategia de unión pero sí como una práctica extendida, que incluso puede percibirse actualmente en diferentes etnias del mundo. Los indicadores arqueológicos que apoyan esta hipótesis lo constituyen basureros con abundante cerámica utilitaria, ofrendas y arquitectura (unidades habitacionales y espacios rituales).

Para responder la hipótesis planteada se recurrió a una metodología multidisciplinaria. Por un lado tenemos el análisis de la cerámica por

medio de pruebas químicas y de almidones (determinar un uso específico del artefacto), por otro, están los datos etnográficos e históricos sobre las bebidas fermentadas que sirven de argumento de contrastación. La complementariedad de estas disciplinas ayudará a establecer el uso y la funcionalidad de este elemento en la comunidad.

En términos generales, el material analizado proviene del sitio arqueológico Guachimontones, referidos principalmente a fragmentos de tinajas que estaban dispuestos en diferentes zonas. Así por ejemplo, una tinaja estaba empotrada en el piso (Esparza, 2008), otras en basureros, pisos, rellenos, derrumbes, sitios ceremoniales, elementos que atribuyen un uso doméstico y religioso (figura 2).



Figura 2.
Vasija empotrada
en el piso del
sector Talleres
(Rodrigo
Esparza).

Aspectos metodológicos y técnicos

Este estudio se desarrolló a partir de dos enfoques: uno cualitativo donde se analizaron los datos bibliográficos provenientes de la arqueología, etnografía y la historia; y otro cuantitativo, vinculado a los datos obtenidos

en laboratorio. Bajo los enfoques metodológicos propuestos podemos hablar de un estudio netamente multidisciplinario, donde confluyen una serie de técnicas y métodos investigativos propios de cada disciplina. Así, la multidisciplinariedad con argumentos etnográficos, históricos y arqueológicos, forman un conjunto instrumental y teórico donde cada materia aporta conocimiento, por ello “el reto consiste en conciliarlas y hacerlas converger, alimentarse y retroalimentarse” (Bohem, 2000: 121). Es necesario trabajar una metodología que desarrolle adecuadamente cada uno de estos aspectos, desde la revisión bibliográfica hasta el trabajo de laboratorio y aplicación de técnicas utilizadas en arqueometría.

En este sentido, la arqueología requiere de la “ayuda” de otras ciencias para tratar de reconstruir el pasado a partir de los objetos. En consecuencia, la disciplina ha adoptado técnicas desarrolladas en otros campos como la agronomía, la edafología, la geofísica y la geoquímica, por mencionar algunos, para emplearlas en la solución de problemas arqueológicos y de este modo facilitar y enriquecer el trabajo (Mejía y Barba, 1988: 127).

Los datos etnográficos –muchas de las veces–, han sido relegados de la interpretación arqueológica, pues se designa a estos como inapropiados, ya que provienen de sociedades contemporáneas y por ende no se pueden establecer vínculos con las sociedades pasadas, considerando que las condiciones económicas, sociales y políticas son distintas. Sin embargo se puede “analizar a las sociedades contemporáneas, a partir de la observación de la producción de la cultura material y de las actividades concomitantes con el fin de proponer analogías que permitan entender estos procesos y proyectarlos hacia el pasado; asimismo, establecer alguna relación con la organización social que produce la cultura material” (García, 2011: 15). Entonces, la importancia del trabajo etnográfico radica en su carácter comparativo y a la vez global, pues sus resultados pueden ser contrastados en la totalidad del mundo, tomando en consideración la diversidad social y cultural.

Es así que para el análisis etnográfico se considera a la analogía como una herramienta que va de un razonamiento particular hacia otro, a fin de

obtener conclusiones a partir de la comparación de sociedades pasadas y contemporáneas. Con esta visión antropológica ya no se limita únicamente al registro (depósito de restos materiales), sino, estos datos servirán para explicar el cambio cultural por medio de procesos: “como un sistema dinámico de adaptación, una herramienta en la que las clases representan soluciones funcionales a un conjunto de condiciones ecológicas, como su principio organizativo” (Canady, 2009: 84).

Los conocimientos sobre el pasado no son el reflejo de una realidad pasada, sino son una especie de modelo de vida en construcción. Sin embargo, una analogía no puede darse en cualquier situación, siendo necesario un correcto estudio bibliográfico, histórico y etnográfico.

Dicho esto, si tomamos únicamente los datos desde el registro arqueológico es muy difícil entender significados de las conductas y de sus correlatos materiales, pese a ello, estos pueden ser comprendidos bajo los sistemas simbólicos en que se desarrollan, sea por medio de representaciones icónicas, la tradición oral, la historia y la mitología indígena, las mismas que preservan y comunican patrones cognitivos y simbólicos que dan cuenta de algunas ideas centrales y principios dominantes de las sociedades precolombinas (Politis, 2002: 78).

En este sentido, los trabajos arqueológicos actualmente se fundamentan en etnografías y analogías, a fin de valerse de la contemporaneidad para explicar el hecho pasado, así, la analogía puede ser positiva o negativa según la correcta contrastación con la evidencia arqueológica, explicando similitudes y diferencias de los contextos culturales (Binford, 1962: 217; 1965: 203; London, 2000: 2). La demanda de la arqueología se encuentra en un interés general en las raíces de las poblaciones y las prácticas contemporáneas (Miller et al., 1980: 710), y ya no solo la cerámica u otros artefactos servirán para “explicar” un hecho (Simon et al., 1998: 435; Knapp, 1988: 3; Emberling, 1997: 295).

Por otro lado, el análisis arqueométrico³ fundamentado en pruebas químicas (fosfatos, pH, carbonatos, residuos grasos, proteínas, carbohidratos) y de almidones, permite reconocer residuos orgánicos y con ello objetar un uso específico del material analizado. Los análisis que se realizan en la cerámica se complementan, pues la química representa una aproximación al uso particular de un artefacto, mientras que los almidones “permiten corroborar dicho uso, teniendo vasijas que desempeñaban una labor alimenticia, medicinal o ceremonial (bebidas fermentadas o alucinógenas)” (Acosta, 2009: 740). Por medio de técnicas químicas se pueden establecer usos de la cerámica, sea determinando elementos orgánicos o inorgánicos, además de identificar residuos que dejan huella en los artefactos hallados en las excavaciones, que son indicadores de los usos al que fueron destinados dichos artefactos (Barba et al., 1991: 20).

De esta manera se puede distinguir entre cerámica de carácter utilitario, decorativa, contenedor de líquidos entre otros, por ejemplo en fragmentos cerámicos correspondientes a vasijas se reconoce su uso en la preparación de alimentos bajo los siguientes rubros: carnes (albúmina), grasas y aceites (ácidos grasos); tubérculos y alimentos ricos en azúcares (carbohidratos) (Barba et al., 1991: 20).

En cambio, el análisis de almidones permite reconocer restos orgánicos presentes en los materiales arqueológicos. Dichos restos brindan información que en ocasiones es limitada dada las condiciones ambientales en las que se encuentran los restos (Acosta, 2009). Los datos obtenidos por esta técnica nos permite interpretar aspectos como: dieta vegetal, función de artefactos, el uso y diversidad del manejo de recursos vegetales que tenían las sociedades estudiadas (Cruz, 2012; Acosta, 2009).

El aspecto crucial del análisis de almidones radica en la presencia de los gránulos en la mayoría de las plantas verdes y prácticamente en todo tipo

3. El análisis arqueométrico se realizó en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), en el laboratorio de Prospección y en el laboratorio del Área de Prehistoria.

de tejidos como: hojas, frutas, granos de polen, raíces, tallos, tubérculos y semillas, que están formados por dos polímeros de glucosa, amilosa y amilopectina. Gránulos que se caracterizan por la variabilidad morfológica y perdurabilidad (Cruz, 2012). Para poder identificar los almidones arqueológicos es necesario una base de datos o colección de referencia de plantas actuales sin un tratamiento físico o térmico, es decir directo de la fuente de extracción, ya sea un fruto, raíz, semilla, etc., y una colección de referencia con afectación térmica y física con la finalidad de distinguir distintos procesamientos a los que fueron sometidos.

Este análisis consiste en observar por medio del microscopio con luz polarizada la descomposición de la luminiscencia cuando hace contacto con un elemento orgánico. Esta descomposición forma una cruz (extinción) que diferencia un elemento de otro. Además se aplica una tinción con yodo lo que provoca una reacción en los almidones, tomando diferentes coloraciones.

En general, la Arqueología ha desarrollado diferentes estrategias metodológicas y conceptuales, vinculadas a disciplinas afines o no que le permiten estudiar las sociedades humanas y sus transformaciones en el tiempo, por ende esta va a estar provista de una visión histórica hacia el estudio del pasado: “Es una disciplina que integra a la información procedente del conocimiento de la Tierra (geología, geofísica y geografía) con datos procedentes de la biología (paleobotánica, paleozoología y paleoantropología) y, en consecuencia, la arqueología es un poderoso puente interdisciplinario de unión” (Manzanilla y Barba, 1994: 13), y también tendrá un carácter científico, ecológico, histórico, antropológico, y por lo tanto la antropología y arqueología no deberán ser tratadas como entidades únicas (Gosden, 2002: 3), sino como multidisciplinarias.

Resultados

La aplicación de análisis químicos dio como resultado la asociación de la cerámica (tinajas) con la preparación de fermentos, pues el grado de enriquecimiento químico apuntó a valores altos de carbohidratos, además de

la ausencia de indicadores que fundamenten el empleo de los artefactos en preparación de sólidos y para la contención de líquidos (Barba et al., 2014). Por otro lado, a partir del análisis de almidones se identificaron restos afines a la especie *Zea mays* (maíz) –más de un 90% de estos con evidencia de gelatinización producto del calentamiento en medio acuoso–. Además se localizaron almidones de *Ipomoea batatas* (camote), y granos afines a *Dioscorea* spp (ñame) (Cuadro 1).

Cuadro 1. Tabla de conteo de unidades de almidones encontrados en las muestras.

	TINAJA 5	TINAJA 1	OLLA GLOBULAR	TINAJA 4	TINAJA 6
<i>Zea mays</i>	+ 300	+150	+150	+150	+100
<i>Ipomoea batatas</i>	5	0	0	5	3
<i>Dioscorea</i> spp	0	0	0	1	1
Evidencia de gelatinización	Si	Si	Si	Si	Si

La diferencia en proporción de almidones de *Zea mays* y los tubérculos puede deberse a dos probabilidades: la primera debido a que los almidones de *Ipomoea batatas* resisten temperaturas hasta los 40 °C, mientras que los de *Zea mays* por arriba de los 90 °C. La otra posibilidad es que la preparación del alimento exija diferentes proporciones de estas dos especies. Una vez establecidos los resultados de laboratorio se concluye que las tinajas estudiadas sirvieron para fermentar bebidas. En este sentido, partiendo de la designación inicial de tejuineras, tenemos que las muestras de almidones corroboran la preparación de tejuino en las vasijas.

Esta bebida fue elaborada en diferentes temporalidades, incluso se le considera como bebida ritual (Lappe y Ulloa, 1989). Entre los tarahumaras se

elabora esta bebida, para lo cual se emplean ollas grandes (40-60 cm de alto), con capacidad para 30 o más litros, con formas semejantes a un diamante, con base convexa, y con características que ayudan a su transportabilidad. De la misma forma, hay ollas medianas con capacidad para 5 o 30 litros, morfológicamente similares a las ollas grandes, pese a ello pueden tener su base plana. Las ollas más antiguas son apreciadas para los tarahumaras, ya que pueden servir mejor a la hora de la fermentación, por ende son las únicas ollas que se prestan y se reparan según su grado de afectación⁴ (Lewenstein, 1995: 163-164).

El tesgüino actualmente es elaborado por grupos étnicos tales como: yaquis y pimas (Sonora), tarahumaras y tubares (Chihuahua), guajiros (Chihuahua y Sonora), tepehuanes (Chihuahua, Jalisco y Durango), huicholes (Jalisco y Nayarit), zapotecas (Oaxaca) (Lappe y Ulloa, 1989: 5-9; Ulloa et al., 1987: 21). Esta es catalogada como una cerveza (Godoy et al., 2003: 74), pues se elabora a partir de “un sustrato amiláceo, que requiere de la conversión inicial de los carbohidratos complejos en azúcares simples antes de su fermentación” (Lappe y Ulloa, 1989: 9; Hastorf, 2003: 547).

El proceso de elaboración del tesgüino varía de una etnia y de una región a otra, aunque son característicos el germinado del maíz, el molido en metates y la cocción por varias horas (Lappe y Ulloa, 1989: 9; Hastorf y Johannessen, 1993: 121). Las materias primas pueden ser: maíz, trigo, sorgo, jugo de caña de maíz, jugo de hojas de maguey, bayas de madroño, diversas frutas; es decir, existen variedades de tesgüino, siendo comunes el llamado suguiki (maíz) y el batari (corteza) (Lappe y Ulloa, 1989: 10; Ulloa et al.,

4. Los Luo de Kenya después de la preparación y consumo de las bebidas depende de factores, como por ejemplo: los artefactos pequeños que sirvieron para beber son lavados, mientras que las vasijas de gran tamaño no son lavadas pues se las deja secar a fin de que conserven los residuos de la fermentación, con ello aseguran una rápida fermentación para la próxima elaboración de la bebida. Sin embargo, si la bebida resulta agria y se echó a perder, entonces estas vasijas sí son lavadas para desechar todos los microorganismos que dañaron la bebida. Este factor hace lenta la fermentación en la siguiente producción, pues ya no tiene, la vasija, los microorganismos fermentadores (Dietler y Herbich, 2006: 402).

1987: 22). Entre los llamados catalizadores que intervienen en el proceso de fermentación está la savia de plantas, exclusivamente aquellas que se dan en la región. Estos catalizadores actúan como aceleradores del proceso de fermentación o como fortificadores de la bebida pues incrementan el grado alcohólico (Lappe y Ulloa, 1989: 10; Ulloa et al., 1987: 21).

Siguiendo el trabajo de Patricia Lappe y Miguel Ulloa (1989) se describe el proceso de elaboración del tesgüino: se emplean dieciséis y medio kilogramos de maíz tipo amarillo, estos son boleados para limpiarlos de impurezas; posteriormente son remojados en agua tibia y en un espacio cubierto durante 38 horas, hasta que empiece la germinación. Nuevamente se seleccionan y separan los granos dañados, luego estos son escurridos en una cesta y vaciados en un costal de plástico que permita la aireación y evitar el calentamiento de granos. Estos permanecen en una habitación oscura, cerca de un fogón para producir una rápida germinación. A los cinco días se realiza la separación en dos grupos de los granos germinados: el primer grupo permanecerá un día más en proceso de germinación, mientras que el resto será martajado en el metate. La pasta que se obtiene después del molido es puesta en agua hirviendo (70 litros) y cocida durante 12 horas, obteniendo un atole amarillento. Se deja enfriar para luego colocarlo en una cesta y el líquido obtenido es depositado en ollas denominadas tesgüineras (figura 3),

Figura 3.
Alfarera tarahumara. Las vasijas están relacionadas con la preparación de tesgüino.



que tienen por característica la conservación de residuos de fermentaciones anteriores. Se le agrega el catalizador previamente molido conjuntamente con los restos de maíz que quedaron en el colador (Lappe y Ulloa, 1989: 23).

En la fermentación se evita el cambio brusco de temperaturas, y las ollas tesgüineras son cubiertas con un lienzo blanco. Cuando ya se inició la fermentación inmediatamente se procede a trabajar el segundo grupo de granos que fueron separados y se sigue el mismo procedimiento. Al terminar este paso se mezclan las dos soluciones obteniendo aproximadamente 30 litros de bebida y al paso de 26 horas esta ya puede ser consumida. En general se reconocen 4 etapas de fermentación: 1) fermentación inicial del atole (burbujeo lento); 2) adición de catalizadores que aceleraron el proceso de fermentación (producción de gas); 3) segunda adición de atole (producción de CO₂); 4) fase final de fermentación, donde cesa la producción activa de gas (Lappe y Ulloa, 1989: 24). El estudio de Patricia Lappe y Miguel Ulloa sobre el tesgüino registró como principales características de la bebida los diferentes elementos químicos que se generan e introducen durante el proceso de elaboración (1989).

Finalmente, un dato adicional a la vasija analizada se relaciona con la capacidad que tiene para contener el tesgüino. Así, por medio de cálculo matemático de integración⁵ más la aplicación de dibujo en Autocad, se determinó que la capacidad volumétrica es de 70 a 73 litros.

Discusión

Los estudios del Sitio Guachimontones para el Posclásico son todavía escasos, pues la atención se ha fijado en otras temporalidades en la zona. Sin embargo, en la actualidad, investigadores están estudiando la

5. Este cálculo fue realizado por el Ingeniero Civil Eduardo Salazar Campoverde, de la Universidad de Cuenca, Ecuador. También por el Arquitecto Pablo Rondón Arízaga, de la Universidad Católica de Cuenca, Ecuador. Ambos datos tuvieron un margen aproximado y general.

región para esta temporalidad y con ello se ha podido verter las primeras interpretaciones en torno al desarrollo cultural en Occidente. En el sector de Talleres se reconocieron tipos y formas cerámicas, entre las principales estaban: ollas, braceros, comales, cajetes, tecomates, molcajetes, platos, botellas, escudillas entre otros (Herrejón y Smith, 2004: 15). Dentro de este conjunto cerámico destaca una vasija (tinaja) de grandes dimensiones y características particulares, que además estaba empotrada en el piso de un área habitacional (Esparza, 2008) y se caracteriza por su pasta gruesa y resistente, sin decoración, un nivel bajo de compactación y muy porosa. Entre sus desgrasantes se reconocen: chamota, mica, obsidiana, cuarzo y feldspatos, los mismos que brindan soporte a la vasija dada sus dimensiones. Esta vasija fue utilitaria, pues en su interior se evidencian huellas de abrasión y pérdida del grosor de las paredes.

Por medio del análisis arqueométrico se estableció que las vasijas recuperadas en Talleres sirvieron exclusivamente para la preparación de bebidas fermentadas. Elemento de importancia que tiene varias implicaciones como: especialización tecnológica en la elaboración de los artefactos (la obsidiana como desgrasante no es común encontrarla en otros ceramios) y también en la elaboración de bebidas fermentadas. En este sentido, el tesguino (y demás bebidas fermentadas) pueden ser elaboradas de diferente manera, teniendo como principal característica, en diversos contextos, el empleo de las vasijas de gran tamaño o llamadas tinajas. Por ello es necesario procurarse de un conjunto cerámico capaz de contener y servir para la preparación de la bebida.

La literatura antropológica describe la funcionalidad política, económica y social que se genera a partir de las bebidas alcohólicas, en este caso el tesguino representa un componente cultural fundamental en la etnia de los tarahumaras, a tal punto que John Kennedy lo llama el Complejo del tesguino, donde están inmersos los elementos mencionados (Kennedy, 1963: 1; Bennett y Zingg, 1978). Se reconocen diferentes usos y funcionalidades en torno al tesguino: roles políticos (se toman decisiones comunitarias), económicas (sirve como medio de pago en un trabajo determinado) (Bennett y Zingg, 1978: 60), sociales y culturales (presente en rituales de nacimiento, curación, muerte, matrimonio).

Como se mencionó anteriormente, el sector de Talleres es considerado un conjunto de unidades habitacionales debido a la evidencia de cerámica utilitaria y ritual, fogones asociados con material empleado para la elaboración de comida (Herrejón y Smith, 2004: 96), otra área de preparación de pieles (obsidiana y aguja), un patio cubierto con una capa blanca y con un fogón de 5 metros de diámetro (ceremonial), basureros, entre otros, que permiten hablar de una unidad habitacional. Para Francisco Valdéz una unidad habitacional se caracteriza por la concentración de material cultural (áreas de actividad), basureros, estructuras de combustión de diversos tipos, pozos de extracción de agua, pozos de almacenaje (1994: 33-34), características presentes en Talleres.

Con los elementos expuestos hasta el momento podemos señalar que en Talleres se estaba produciendo y consumiendo la bebida del tesguino, misma que era elaborada de forma técnica y especializada por un sector del grupo doméstico. Además esta bebida fue asociada a aspectos ceremoniales, rituales, políticos y económicos. Sin embargo, desde una perspectiva político-económica, las bebidas alcohólicas no funcionan separadas de otros elementos como la alimentación por ejemplo. La bebida no es servida sola, sino que es acompañada de comida en un contexto de fiestas o banquetes. Este sistema de alimentación desempeñaba una función integradora, que no abraza explícitamente a los miembros de un grupo doméstico, sino que puede llegar a influir en otras unidades de la región, por medio de la participación (Dietler, 2001), es decir, tienen un efecto manipulador sobre los participantes generando el medio adecuado para competir social y políticamente desde una posición personal y con ello promover la visión de un ente (Dietler, 2001). Con estas acciones se legitima el poder y la autoridad (Bauer, 1996; Barlett, 1980; Service, 1975; Flannery, 1972), por medio del reforzamiento de la identidad y cohesión social (Nielsen, 2006: 66).

En general la bebida alcohólica fermentada (tesguino) fue una herramienta o estrategia política de poder y construcción de autoridad, manifestado en su mínima unidad de organización social: el grupo doméstico. Entorno donde se efectuaron las tareas de subsistencia (Brumfiel, 1992) y articulación con los procesos económicos y ecológicos (Wilk and Rathje, 1982).

Conclusiones

El resultado de los análisis de almidones, donde se reconocieron restos de maíz, demuestra que las tinajas sirvieron para la elaboración de bebidas fermentadas, en este caso el tesguino.

Hay que tener en consideración que etnográficamente el proceso de elaboración de la bebida tiene diferentes etapas y por ende intervienen diferentes artefactos. Las tinajas varían de tamaño, unas son expuestas al fuego directamente, otras sirven como recipientes en donde se agregan diversos microorganismos para la fermentación mientras que otras vasijas son empotradas en el piso. Estas últimas vasijas son los contenedores finales del líquido y en estas no se presenta la fermentación, por ende sus valores y grados de erosión serán distintos entre un grupo y otro. Factor que también está relacionado con los desgrasantes, ya que se nota una diferencia entre las muestras con obsidiana y las que no lo tienen (no soportan grandes presiones). Otro factor que interviene en el distinto enriquecimiento entre un objeto y otro, es la porosidad, pues aquellas muy porosas tendrán la facilidad de absorber los líquidos con facilidad.

Se infiere que el tipo de tinajas pertenecientes a Talleres no cumplían con la funcionalidad de contenedores de agua, pues este líquido no enriquece a la cerámica en los valores de fosfatos, proteínas, carbohidratos y residuos grasos (Barba et al., 2014). Tampoco se puede hablar de una doble funcionalidad, entre contenedor de agua y de bebidas, pues los fermentos tienden a concentrarse en los poros cerámicos con facilidad, y el contacto con el agua provocaría un cambio de sabor del líquido, además de su consecuente contaminación. También se descarta la posibilidad que estas vasijas hayan sido empleadas en la elaboración de comida, donde se tengan como ingredientes tipos de carne, o caldos, pues es evidente el nulo porcentaje en los valores de residuos grasos, que generalmente son de origen animal, aunque también pueden ser de origen vegetal.

La posibilidad de que estas vasijas hayan servido como recipientes de almacenamiento, sea de granos o alimentos sólidos es desechada, pues la

porosidad de la cerámica es evidente, aspecto que hace posible la rápida asimilación y enriquecimiento del objeto a partir del producto que está conteniendo (Barba et al., 2014). Así por ejemplo, los granos de maíz no enriquecen a la cerámica con los valores obtenidos en este análisis, pues estos alimentos debieron haber tenido un proceso de elaboración para generar altos contenidos de carbohidratos, hecho que no se evidencia en las tinajas.

Sin duda, la asociación entre distintos artefactos es otro elemento importante para interpretar la funcionalidad de un objeto, en este caso las tinajas. Por ejemplo, los otomí en la actualidad acostumbran a beber en distintas ceremonias, en este grupo se reconoce la asociación entre las tinajas y los cajetes que sirven para beber el fermento que se extrae de las vasijas (Fournier, 1995: 113). Hay que recordar que entre los artefactos recuperados en Talleres está una cantidad considerable de cajetes asociados a las vasijas (Herrejón y Smith, 2004). Otra posibilidad de artefactos para beber, es por medio de guaje de producto orgánico, que no se conservan, fácilmente, en contextos arqueológicos, por ende no se descarta la utilización de estos en el consumo; sin embargo son inexistentes en el registro.

La gran cantidad de fragmentos cerámicos hallados en los basureros de Talleres se deba a la corta vida que tienen estas vasijas, dado el deterioro que sufren en el proceso de elaboración de la bebida, así Patricia Fournier señala que una vasija para pulque y aguamiel tiene una vida útil de 1 a 4 años, pues empieza a desgastarse la base y el contenido se filtra (1995: 114).

El análisis de almidones denota una gran cantidad de gránulos de maíz, que tuvieron por característica estar gelatinizados. Dicho estado es producto de la exposición del almidón en un medio líquido, generalmente bebidas fermentadas (Acosta, 2009). De esta manera, los gránulos de almidón calentados en agua debilitan sus enlaces de hidrógeno y absorben el agua provocando hinchamiento. Posteriormente los almidones hidrolizados se dividen en azúcares (diastasa), haciendo que la mezcla expuesta al calor sea un medio propicio para el crecimiento de bacterias y microorganismos que fermentan la bebida (Jennings et al., 2005: 276).

La evidencia etnográfica argumenta la realización de actividades ceremoniales y consumo de bebidas en contextos domésticos, donde la elaboración y consumo se da a partir de la organización familiar, en la mayoría de casos. Este aspecto es contrastado con la evidencia arqueológica recuperada en Talleres mediante excavación, donde se reconocieron unidades habitacionales y cerámica asociada a dichas unidades (empotramiento de vasijas), además de mantener un carácter ceremonial debido a la disposición de ofrendas, fogones, muy similares a las prácticas tarahumaras. Sin olvidar la existencia de ciertos espacios propicios para la actividad artesanal, doméstica, como es el caso de un fogón asociado.

Esta actividad de producción de bebidas fermentadas representa un gasto significativo de recursos, dado las implicaciones tecnológicas y mano de obra que se debe disponer para preparar grandes cantidades de bebida, por ello se infiere que el alcance económico es muy fuerte de parte del organizador, lo cual demuestra un poder adquisitivo capaz de solventar los gastos en esta actividad.

En este sentido respecto a la capacidad volumétrica de la tejuinera y su relación a nivel familiar tenemos que, Justin Jennings registró el consumo de una bebida fermentada en los Andes, considerando que los hombres tenían la capacidad de beber de 9 a 12 litros de una bebida con 4 a 5 grados alcohólicos (igual grado que el tesguino); mientras que las mujeres consumían de 6 a 9 litros (Jennings, 2002). Otra evidencia etnográfica indica que en una comunidad campesina en una fiesta las personas consumen de 15 a 30 litros; es decir, conjugando ambos datos se tiene una media de consumo de 12 litros por persona (Jennings, 2002).

Así, el cálculo volumétrico de las vasijas tejuineras es de 73 litros y el consumo promedio por persona es de 12 litros por ende se afirma que cada artefacto abastecía de bebida a 6 personas. Este dato puede parecer bajo, sin embargo hay que considerar que no solo es una vasija de bebida, sino son grupos de por lo menos 10, tal como se percibe en las diferentes etnografías, que indican la disposición de por lo menos 15 tinajas en cada fiesta.

En cuanto a las distintas formas por las que se producen las bebidas fermentadas se vinculan elementos comunes en diversos contextos. Por ejemplo en los casos de etnias africanas, comunidades campesinas de Sudamérica y etnias como tarahumaras y huicholes se mantiene el empleo de grandes tinajas que intervienen en el proceso de producción. Siendo característico, también, el aditamento de flores, frutas u otros elementos que dan un sabor especial a la bebida o simplemente sirven de catalizadores para la fermentación. Esto es necesario mencionarlo pues en la muestra de los gránulos de almidón se localizaron en 2 vasijas restos de camote, que por sus características es un endulzante natural por su alto contenido de azúcar, siendo interpretado como un elemento indispensable para la elaboración del tesgüino. De la misma forma, los huicholes emplean musgos o líquenes, mientras que las etnias africanas emplean plátanos, y así conseguir el mismo efecto.

Referencias bibliográficas:

- Acosta Ochoa, G.** (2009). Alimentos para la cueva: un estudio de residuos químicos y de microfósiles en vasijas cerámicas. *Alimentazione e cultura nell'America indigena: archeologia, storia e antropología*, (pp. 737-741). Perugia.
- Barba Luis, et al.** (1991). Manual de técnicas microquímicas de campo para arqueología. En *Cuadernos de Investigación*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Barba, Luis, et al.** (2014). Los residuos químicos. Indicadores arqueológicos para entender la producción, preparación, consumo y almacenamiento de alimentos en Mesoamérica. *Anales de Antropología* 48 (1): 201-239. México.
- Barlett, Peggy F.** (1980). Reciprocity and the San Juan Fiesta. *Journal of Anthropological Research* 36 (1): (pp. 116-130).
- Bauer, Brian S.** (1996). Legitimization of the State in Inca Myth and Ritual. *American Anthropologist* 98 (2): (pp. 327-337).
- Bennett, Wendell** (1953). Area Archaeology. *American Anthropologist* 55 (1): (pp. 5-16).
- Bennett, Wendell y Robert Zingg.** (1978). *Los Tarahumaras, una tribu india del Norte de México*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Binford, Lewis R.** (1962). Archaeology is Anthropology. *American Antiquity* 28 (2).
- Binford, Lewis R.** (1965). Archaeological Systematics and the Study of Culture Process. *American Antiquity* 31(2): 203-210.
- Bohem, Brigitte,** (2000). El Péndulo Interdisciplinario, arqueología, etnohistoria y anexas. *Relaciones* 82, Vol. XXI, El Colegio de Michoacán, México.

- Brumfiel Elizabeth M.** (1992). Distinguished Lecture in Archaeology: Breaking and Entering the Ecosystem-Gender, Class, and Faction Steal the Show. *American Anthropologist, New Series* 94 (3): (pp. 551-567).
- Canady Wargo, Melissa.** (2009). *The Bordes-Binford debate: transatlantic interpretative traditions in Paleolithic archaeology*. Tesis doctoral, Universidad de Texas.
- Cruz Palma, J.** (2012). *Análisis de Almidones de vasijas cerámicas de las cuevas Petapa y Retazo, Ocozocoautla, Chiapas*. Tesis para optar por el título de licenciado en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México.
- Dietler Michael and Ingrid Herbich.** (2006). *Liquid Material Culture: Following the Flow of Beer among the Luo of Kenya*. Grundleugungen. Beitrage zur europaischen und afrikanischen Archäologie für Manfred K. H. Eggert, Hans-Peter Wotzka (ed.), pp. 395-407, Tübingen: Francke.
- Dietler Michael.** (2001). Theorizing the feast: rituals of consumption, commensal politics, and power in African contexts. In *Feast, archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, edyted by Michael Dietler and Brian Hayden, pp. 65-114. Washington.
- Emberling, Geoff.** (1997). Ethnicity in complex societies: archaeological perspectives. *Journal of archaeological research* 5 (4): (pp. 295-344).
- Esparza, Rodrigo.** (2008). *Informe del Salvamento Arqueológico en el Área de Servicios y Centro de Interpretación del Sitio Arqueológico Guachimontones*, Co-Directores Phil Weigand Moore y Rodrigo Esparza López, Secretaría de Cultura Gobierno de Jalisco.
- Flannery, Kent V.** (1972). The Cultural Evolution of Civilizations. *Annu. Rev. Ecol. Syst.*, 3: (pp. 399-426).

- Fournier García, P.** (1995). *Etnoarqueología cerámica Otomi, Maguey, Pulque y alfarería entre los HÑAHÑU del Valle del Mezquital*. Tesis doctoral en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- García Sánchez, M.** (2011). Introducción. En *Mesoamérica, debates y perspectivas*, editado por Eduardo Williams, Magdalena García Sánchez, Phil Weigand y Manuel Gándara, El Colegio de Michoacán, pp. 11-22, México.
- Godoy, Augusto, et al.** (2003). *Más allá del pulque y el tepache: las bebidas alcohólicas no destiladas indígenas de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- González López, Martha et al.** (2012). *Informe de Restauración de la pieza Olla Tejuinera*. Escuela de Conservación y Restauración de Occidente, Licenciatura en Restauración de Bienes Muebles, México.
- Gosden, Chris.** (2002). *Anthropology and Archaeology, A changing relationship*. Tylor & Francis Library, London and New York.
- Hastorf, Christine A.** (2003). Andean luxury foods: special food for the ancestors, deities and the élite. *Antiquity*, Research Library, pp. 545-552.
- Hastorf, Christine A. and Sissel Johannessen.** (1993). Pre-Hispanic Political Change and the Role of Maize in the Central Andes of Peru. *American Anthropologist*, New Series 95 (1): 115-138.
- Herrejón Villicaña Jorge, y Sean Smith Marquez.** (2004). *Las unidades habitacionales del Posclásico en la zona de Teuchitlán, Jalisco*. Tesis para obtener el grado de licenciados en arqueología, Universidad Autónoma de Guadalajara, Facultad de Antropología, México.
- Jennings, Justin.** (2002). Corn, Labor and Chicha: The “Energetics” of Empowering Feasts in the Prehistoric Andes. Paper presented at the *101st Meeting of the American Anthropological Association*.

- Jennings, Justin.** (2005). La Chichera y El Patrón: Chicha and the Energetics of Feasting in the Prehistoric Andes. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 14: 241-259.
- Kennedy, John G.** (1963). Tesguino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture. *American Anthropologist* 65: 1-29.
- Knapp, Bernard.** (1998). Ideology, Archaeology, and polity, Man, *New Series*, Vol. 23
- Lappe, Patricia, y Miguel Ulloa.** (1989). *Estudios Étnicos, Microbianos y Químicos del Tesguino Tarahumara*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Biología, México.
- Lewenstein, Suzanne.** (1995). La cerámica actual y la cerámica arqueológica de la Sierra Tarahumara. En *Arqueología del Occidente y Norte de México*, editado por Eduardo Williams y Phil C. Weigand, El Colegio de Michoacán, pp. 161-176, México.
- London, Gloria.** (2000). Ethnoarchaeology and interpretations on the past. *Near Eastern Archaeology* 63 (1).
- Manzanilla, Linda, y Luis Barba.** (1994). *La arqueología: una visión científica del pasado del hombre*. Fondo de Cultura Económica, La Ciencia 123, México.
- Mejía Pérez, Elizabeth, y Luis Barba.** (1988). El Análisis de fosfatos en la Arqueología: historia y perspectivas. En *Anales de Antropología*, Vol. 25, N.º1, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 127-147, México.
- Miller, Daniel, et al.** (1980). Wenner gren foundation for anthropological research, Chicago Journals.
- Nielsen, Axel E.** (2006). Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31: 63-89.
- Politis, Gustavo.** (2002). Acerca de la Etnoarqueología en América del sur. En *Horizontes Antropológicos* 8: 61-91.

- Service, Elman R.** (1975). *Origins of the State and Civilization*. The Process of Cultural Evolution. W. Norton & Company INC, New York.
- Simon, Arleyn, et al.** (1998). Anthropological interpretations from archaeological ceramic studies: an introduction. *Journal of anthropological research* 54 (4).
- Ulloa Miguel, et. al.** (1987). *Fermentaciones Tradicionales Indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista, Serie de Investigaciones Sociales, Colección N.º16, México.
- Valdéz, Francisco.** (1994). Las áreas domésticas en el sitio San Juan, Atoyac, Jalisco. En *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México*, Eduardo Williams editor, El Colegio de Michoacán, pp. 23-53, México.
- Wilk, Richard L. and William L. Rathje.** (1982). Household Archaeology. In *The American Behavioral Scientist*, 25 (6): 617-639.
- Winning, Hasso Von.** (1996). *Arte Prehispánico del Occidente de México*. El Colegio de Michoacán, Secretaria de Cultura de Jalisco, México.

Mujer, recogimiento y virtud: continuidad de los paradigmas virreinales en la era republicana

Woman, confinement and virtue: the continuity of colonial paradigms in the Republican era

Mulher, reclusão e virtude: continuidade de paradigmas coloniais na era republicana

Tannia Rodríguez R.

e-mail: terry727ymedio@hotmail.com

Universidad de Cuenca (Ecuador)

Resumen

En el ámbito hispánico, la dinámica de la cotidianidad de la vida de las mujeres ha estado determinada por la idea del honor y la pureza sexual como un bien importante desde el período virreinal. Este elemento no dejó de tener relevancia luego de la independencia ni con el advenimiento del liberalismo. Por ello, durante el siglo XIX e inicios del XX, en la joven República del Ecuador, se difundió un modelo de santidad femenino que exaltaba la virginidad por encima del ideal social de la mujer casada y madre, más común en la realidad cotidiana. En este ensayo se analiza el entramado histórico-social y las implicaciones económicas y culturales de la constitución del canon de santidad femenino del siglo XIX. Para ello, comparamos tres períodos distintos: el Feudalismo en Europa, la etapa virreinal en la Audiencia de Quito y el liberalismo en el Ecuador republicano.

Palabras clave: historia de mujeres, Mariana de Jesús, recogimiento, honor.

Summary

In the Hispanic world, the life of women has been determined by the idea of honor and sexual purity as an important element from the Colonial life. This element was relevant after independence and liberalism too. Therefore, in the first Ecuadorian Republic, during the nineteenth century and early twentieth centuries, the model of feminine holiness extolled the virginity above the social ideal of the married woman and mother, more common in the everyday life. This essay analyzes the historical and social network and the economic and cultural implications of the constitution of the canon of female sanctity on the nineteenth century. The essay compares three different periods: European Feudalism, the Colonia in Audiencia de Quito and the Liberalism in the Ecuadorian Republic.

Keywords: history of women, Mariana de Jesus, recollection, honor.

Resumo

No mundo latinoamericano, a dinâmica da vida cotidiana das mulheres foi determinada pela idéia de honra e pureza sexual como um elemento importante do Vice-reino. Este elemento foi marcante também após a independência e no liberalismo. Portanto, durante a jovem república do Equador, do século XIX e início do século XX, o modelo de santidade feminina exaltou a virgindade acima do ideal social da mulher casada. Neste ensaio é analisado o tecido histórico e social e as implicações econômicas e culturais da constituição do cânone da santidade feminina do século XIX, comparando três diferentes períodos: feudalismo na Europa, a Audiência de Quito no vice-reino e do liberalismo na era do republicano Equador.

Palavras-chave: história das mulheres, Mariana de Jesus, reclusão, honra.

La devoción rendida a Santa Mariana de Jesús Paredes y Flores¹ se constituyó en la tercera devoción católica más importante en el Ecuador del siglo XIX, después de la dedicada a los Corazones de Jesús y de María. Su devoción implica una estrecha relación entre el modo de concebir la virtud femenina en la etapa virreinal y la era republicana, puesto que en la era republicana se tomó como ideal femenino de santidad la de la mentada Mariana de Jesús; y además, se la constituyó, a través del discurso nacionalista, como heroína de la nación ecuatoriana². Este fenómeno tiene sus raíces en los aspectos culturales, políticos y económicos que componen el entramado histórico-social del mundo occidental en general, e hispánico, en particular.

El análisis del canon de santidad femenino y de las implicaciones sociales, culturales y económicas que proponemos, para llegar a una comprensión cabal del tema tratado, nos remite, en primer lugar, a la Europa feudal en donde hallamos el origen del recogimiento de la mujer en Occidente.

Como lo ha observado Silvia Federicci (2004), para el mundo occidental, el tránsito del feudalismo al capitalismo implicó exigencias –cada vez más asfixiantes– de los señores feudales hacia los campesinos quienes migraron a las ciudades huyendo de esta situación. La migración afectó, sobre todo, a las mujeres las cuales en su mayor parte vivieron, desde entonces, en dichas ciudades bajo “condiciones de pobreza, haciendo trabajos mal pagados como sirvientas, vendedoras ambulantes, comerciantes...” (Federicci, 2004,

1. Mariana de Jesús Paredes y Flores nació en Quito y vivió entre 1618 y 1645. Llevó una vida acorde al canon de santidad extendido por la difusión de obras literarias y teológicas asentadas en un extremo misticismo, y escritas por los doctores de la Iglesia durante el siglo XVI, especialmente Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

2. Cuando se reimpulsó su canonización en el siglo XX, otra vez se recurrió a la imagen de Mariana de Jesús para darle un fundamento a la nación ecuatoriana como había sucedido durante el período virreinal. De este modo, en 1902, Julio María Matovelle destacó la importancia de tener una santa nacida en nuestra tierra en el prólogo del texto de la antología de los documentos para su beatificación. En 1946, la Asamblea Nacional Constituyente la declaró Heroína Nacional.

p. 49). Sin embargo, con el paso del tiempo las mujeres “se ganaron acceso a muchas ocupaciones que posteriormente serían considerados trabajos masculinos” (p. 49), se adaptaron a la nueva forma de vida y lo hicieron con éxito.

También, en los Reinos de España, en el contexto de las reformas de Toledo (1570), la migración del campo a la ciudad jugó un papel determinante en el ámbito social y económico de la vida virreinal, en general, y la quiteña, en particular, a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII: permitió que naciera un estamento artesano y mercader que vivía en las urbes y que estaba formado por miembros de todas las razas, que dinamizó la economía de la ciudad y que benefició de manera especial a las mujeres (Gauderman, 2003). Silvia Federici (2004) asegura que cuando se dio el ya mentado desplazamiento del campesino de la zona rural a la ciudad de la Europa medieval, las mujeres podían asociarse en gremios y trabajar con bastante independencia³. Esto se fue alterando según avanzó la industrialización y el campesino se convirtió definitivamente en un obrero asalariado. Federici da luces para comprender cómo los códigos del honor fueron elementos claves en el proceso de recogimiento forzado y la posterior pérdida del espacio público de las mujeres en el mundo occidental. La institucionalización de la prostitución y la criminalización de la anticoncepción son dos hitos importantes en el “proceso de degradación social” (p. 153) que sufrieron las mujeres como antecedente a su pérdida de terreno en la vida social.

En particular, la prostitución instituida responde al reconocimiento “(d) el poder que el deseo sexual confería a las mujeres sobre los hombres” (p. 62). Este aspecto fue orientado para crear desventajas económicas para las mujeres. Ya que hacia el siglo XIV las mujeres europeas habían ganado cierta autonomía económica y social que despertó una fuerte misoginia,

3. La variedad de los trabajos ejercidos por mujeres en el Medioevo era amplia: “herreras, carniceras, panaderas, candeleras, sombrereras, cerveceras, cardadoras de lana” (Federici 2004, 49), etc. A medida como se habían insertado en la vida urbana las mujeres fueron tomando más espacios y ejercían trabajos de maestras, médicas y cirujanas.

los intereses del industrialismo en avance arreglaron leyes públicas para conseguir el desplazamiento de la mujer de la vida laboral independiente.

Federici no solo habla de la creación de prostíbulos sino de una amplia degradación de la vida pública de las mujeres que puso en riesgo su integridad física en este período: “realizaron importantes esfuerzos por cooptar a los trabajadores más jóvenes y rebeldes por medio de una maliciosa política sexual, que les dio acceso a sexo gratuito y transformó el antagonismo de clase en hostilidad contra las mujeres proletarias” (pp. 78-79). Se dejó de considerar delito el violar en la calle a una mujer soltera y pobre, generalmente, obrera. Además, se penalizó a dichas mujeres violadas de forma tal que estas no podían seguir viviendo en el pueblo, empujándolas así a la prostitución.

En la Europa que se iba industrializando, la degradación de la vida pública de las mujeres, propiciada por las políticas estatales de creación de prostíbulos legales, cercó a la mujer hasta recoger su vida en el espacio privado. En el espacio privado, con una política que penalizaba la anticoncepción y el aborto, las mujeres fueron obligadas a reproducir y criar gratis los hijos que el industrialismo creciente necesitaba para su mano de obra; y así, las mujeres fueron colocadas en el último eslabón de la explotación laboral que engendró el mundo industrializado. Este proceso se llevó a cabo en lentos pasos durante varios siglos.

Este contexto en sí mismo explica por qué en los siglos siguientes la pureza sexual y el honor vinculado a ella se constituyeron en un bien precioso para las mujeres que lo usaron con el fin de conservar su prestigio social y resguardar su derecho de vivir en las ciudades.

En particular, en el mundo hispánico los códigos del honor han estado siempre relacionados con la sexualidad femenina: “la ideología dominante preconiza una estrecha homogeneidad social sustentada en el absolutismo monárquico, la fe católica, y en valores colectivos como la nacionalidad, el honor y la honra” (Balestrino, 2010, p. 351). Como un síntoma particular de este aspecto en la cultura hispánica, la identidad colectiva ha problematizado

los enredos amorosos a través de la comedia barroca, y así, en la ficción literaria, los personajes, "...para lograr su felicidad individual, implementan una gran variedad de estrategias –máscaras, cambio de identidad, disfraz– que transgreden la institución familiar y los férreos códigos del honor y de la honra" (p. 351). También, los documentos archivísticos, sobre todo los testamentos, prueban que las mujeres virreinales tenían bastante flexibilidad para divorciarse y volver a tomar marido; sin embargo, también es cierto que mientras mayor era el nivel jerárquico estamental de la mujer, mayores eran los escrúpulos que estas tenían en la observancia de los códigos sexuales establecidos, porque tenían más que perder en la inobservancia de la norma.

Al igual que la mujer medieval europea administraba para su sobrevivencia, entre otras cosas, los textiles de seda; Kimberly Gauderman (2003) ha analizado cómo, en la urbe quiteña en la etapa virreinal, las mujeres administraban con éxito textiles de variados tamaños. De ahí que se explique por qué la población urbana quiteña de la época fuera mayoritariamente femenina. Por lo mismo, la conmoción social y el incremento de la pobreza de la ciudad de Quito a inicios del siglo XVIII, en el contexto de las reformas borbónicas⁴, afectaron de forma singular a las mujeres.

En tales condiciones, la fundación de la 'Casa de recogidas' o Beaterio de Quito⁵, en el año de 1726, no fue solo la manifestación de un ideal de santidad sino que respondió a la necesidad social de amparar al creciente número de mujeres empobrecidas por la crisis textil y la peste. El beaterio fue constituido

4. Considérese, además, que el particular contexto de Quito en tal siglo incluye repetidas epidemias, una fuerte crisis para las textiles, el aumento de vagabundos, un terremoto en 1755 y la 'Rebelión de los Barrios' en 1765.

5. El conjunto de documentos que nos hablan sobre el beaterio de Quito fue compilado por el padre Joel Monroy en el año de 1943 como parte del corpus histórico-documental sobre el convento de la Merced de Quito. En el capítulo décimo segundo de esta compilación, Monroy transcribe y comenta brevemente estos documentos con el fin de relacionarlos con la vida de fray Gaspar Losano, fundador y guía espiritual del Beaterio de Quito.

para socorrerlas económicamente y preservar, con el recogimiento, el gran bien virreinal del honor.

No hay duda de que la creencia en el recogimiento como método para alcanzar elevados niveles de espiritualidad es genuina en la época virreinal. Nancy E. Van Deusen (2007) nos informa sobre cómo en el mundo hispánico el recogimiento se fue convirtiendo en un concepto teológico desde la difusión de la obra de Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*. La vida de los santos carmelitas, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, refiere la lectura de la famosa obra de Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo*, la cual muestra al mundo como una traba en la consecución de la perfección espiritual. Si para Francisco de Osuna, según lo analiza Van Deusen, era posible alcanzar el recogimiento espiritual viviendo dentro del mundo, para Kempis la perfección espiritual se logra fuera de él.

En Teresa de Ávila este contrapunto se resuelve con la jerarquía. En su obra *Las moradas del castillo interior*, postula siete niveles que el alma va atravesando por medio de la práctica espiritual. Estas moradas van desde las más exteriores hasta la que permite la comunión íntima con Dios. Los documentos relativos al Beaterio de Quito compilados por Monroy muestran cómo las prácticas religiosas funcionan como argumentos que prueban que el honor descansa, sin embargo, en un cuerpo que debe ayudar al alma a atravesar esos niveles espirituales. El cuerpo, uno de los enemigos del alma, puede ser también el conducto por el cual se puede llegar a la santificación. Así vemos cómo los cuerpos de las beatas quiteñas son sometidos a una austera rutina con la que se aspira vencer las vanidades del mundo y alcanzar la tan deseada perfección espiritual.

La lógica sobre el espacio público y el privado, similar a la que se extiende sobre la sociedad virreinal, supone una larga tradición por la que se ha llegado a ver como lo más adecuado el recogimiento de la mujer. Ana de la Santísima Trinidad, comendadora del beaterio de Quito durante sus primeros años de funcionamiento, manifiesta los inconvenientes que suponía que las mujeres del ‘siglo’ no tuvieran dónde recogerse:

Lastimada la piedad de la sagrada Religión de Nuestra Señora de las Mercedes de esta ciudad de Quito, con las dolorosas noticias que en el cumplimiento de los ministerios de su Instituto, tocaba la compasión en los confesionarios, arrebatada de este santo celo se movió a la formación de una casa de recogimiento sagrado (Monroy, 1946, p. 194).

Más allá de una piedad lastimada, el problema de las mujeres sin marido y sin dinero en la época virreinal es un real desamparo que las expone a los abusos. Ana de la Santísima Trinidad manifiesta que la preocupación que movió a la fundación del beaterio, en un inicio, no fue el anhelo de la perfección espiritual de la vida claustral, sino el ver cómo la “necesidad” lastimaba el alma de las mujeres desprotegidas que acudían a la confesión empujadas desde “la prisión de la culpa” (p. 170). Hay una preocupación por la deshonra de estas mujeres pobres que “venían a ser el escándalo de esta República” (p. 170). En síntesis, hay que entender que aunque estas mujeres no buscaran la vida religiosa, tendrían en el recogimiento un refugio con el que podían defender su honra y, por supuesto, tendrían un respaldo económico que solas les habría sido imposible conseguir⁶.

Si bien, la comendadora de la institución se empeñó en recalcar el papel espiritual y moral que cumplía el beaterio en aquella época, no es menor el que cumplía frente a la situación económica de las mujeres pobres quiteñas. El hecho de que estas pudieran agruparse significó su sobrevivencia y la defensa, muy importante en la época, de sus honras. Sin embargo, el concepto de honor que está enraizado en la sociedad virreinal –y que se heredó íntegra a la república– es un arma de doble filo.

6. Al igual que las mujeres medievales, en la etapa virreinal, los beaterios suponían un trabajo conjunto del cual se obtenían el dinero suficiente para mantener a la comunidad. La venta de los productos, por otro lado, era beneficiada por el hecho de que fuera fruto del trabajo de una comunidad. Es decir, facilitada por una clientela común que no tendrían si hubieran tenido que comercializar sus productos de forma individual.

Por un lado, aceptar el recogimiento fue aceptar que las mujeres tenían una honra distinta a la de los hombres que había que defender de manera distinta mediante, por ejemplo, esta forma de agrupación que, a la vez que ayudaba a evadir la dependencia y el control masculino, supuso una imposición disciplinaria. Por un lado, dejaba claro que los hombres no tenían acceso a este espacio y, por lo tanto, se sobreentendía que las mujeres recogidas conservaban su pureza sexual; y por otro lado, esta aceptación supuso un desplazamiento progresivo pero definitivo de la mujer de la esfera pública, una vez que los beaterios –espacios comunes para mujeres del siglo– fueron desapareciendo. Así, en la era republicana las mujeres fueron relegadas al espacio privado del hogar sin la posibilidad de esa vida comunitaria que les daba mayor independencia económica.

En la etapa virreinal –en ciudades como Quito, Cuzco, Lima, Arequipa y México– fue común y corriente la existencia de casas religiosas de recogimiento femenino con esta misma doble lógica de funcionamiento. Nancy E. Van Deusen (2007) explica que la mayor parte de estos centros servían al mismo tiempo “para castigar y disciplinar, y para proteger o brindar una atmósfera propicia para el desarrollo espiritual” (Van Deusen, 2007, p. 35). La ambivalencia en los fines de los recogimientos permite la aplicación del concepto de ethos barroco planteado por Bolívar Echeverría (2011). Este concepto explica la coexistencia de dos elementos en contradicción dentro del manejo del poder virreinal, tal como la estética barroca permite la paradójica inclusión de los opuestos.

Según Bolívar Echeverría, el ethos barroco funciona como una estrategia de disimulo y resistencia frente a dos alternativas desventajosas. Se trata de no optar por ninguna de ellas o por las dos, al mismo tiempo, dando lugar a una tercera opción:

En la práctica de todos los días, saliendo de los estratos más miserables, llegó a expandirse y a prevalecer en el conjunto de la sociedad una peculiar estrategia de comportamiento: consistía en no someterse y tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo. Era una estrategia destinada a salir de la

alternativa obligada entre la denigración o el suicidio” (Echeverría, 2011, p. 181).

Desde este punto de vista, se entiende que las mujeres aceptaran el recogimiento que las disciplinaba y lo usaran como estrategia para escapar del poder masculino, y para “ganarse la autoestima” (Van Deusen, 2007, p. 31) y un espacio seguro para habitar dentro de una sociedad jerarquizada. En realidad, el hecho de que las mujeres tuvieran esta posibilidad de usar este recurso disciplinario a su favor no implica que pudieran evadir completamente una situación adversa. También los beaterios se soportaban en una estructura jerárquica que consideraba la raza, la situación económica y la honra como elementos de ordenamiento.

Sin embargo, es importante observar que pese a la realidad de un ordenamiento en el entramado social y sus implicaciones económicas, dentro de los beaterios, el discurso que se maneja es fundamentalmente religioso. Se trata del discurso difundido en el Concilio de Trento por el cual las almas son perfectibles; más no, perfectas. Según el pensamiento cristiano de tradición paulista, el mundo exterior es uno de los enemigos de las almas.

Desde la lectura de las fuentes primarias—a tónica con el discurso de la época—el mundo es enemigo, en especial, de las almas de las mujeres que están “expuestas por su desamparo a muchas miserias que se lloran” (Monroy, 1943, p. 193). Así, para los fundadores del Beaterio de Quito, la apertura de un nuevo monasterio ayudaría a preservar del mal a las muchachas pobres que por su desamparo eran objeto de escándalos sexuales. Con esto se entiende que la virtud no es un elemento innato e invariable sino que depende de un caminar espiritual y de un preservarse de los “tropiezos y riesgos del mundo” (p. 168).

El deseo de fundar un monasterio sobre las bases del beaterio está ligado a esa idea de jerarquía que supone el prestigio social, un beneficio económico y unos mayores beneficios espirituales, mas nunca los fundadores apelan a los dos primeros. Así, fray Gaspar Losano, guía espiritual de las beatas, ante la negativa del Deán de permitir que el beaterio se convierta en monasterio,

escribe: “pido y suplico a Vuesa Señoría, se sirva de mandar se conceda lo que está pedido en orden a la clausura de dichas Beatas mercedarias, para que puedan gozar y gocen las gracias y beneficios” (p. 163). Al fin, sabemos que el deseo de los fundadores del Beaterio de Quito de erigirse en monasterio nunca se realizó.

Si bien, ante la negativa de las autoridades quienes alegaban la falta de recursos, las beatas expusieron su deseo de conseguir otro nivel en la jerarquía institucional que les permitiría alcanzar los mentados beneficios espirituales, lo que les interesaba a los fundadores, en realidad, era conservar la jerarquía social de las mujeres criollas y pobres quienes no podrían mantener su estatus como religiosas por carecer de dote.

En todo caso, la clausura –que en la etapa virreinal implicó una posibilidad de sobrevivencia comunitaria para las mujeres– se transformó en un punto clave del discurso del honor familiar luego de la independencia porque se mantuvo el discurso del recato femenino; pero, se perdió la posibilidad de la vida femenina comunitaria. A través del discurso del recogimiento y, una vez desaparecidos los beaterios, se relegó definitivamente a la mujer al espacio doméstico bajo la tutela masculina donde perdió el derecho de disponer de sus bienes⁷.

Por lo mismo, llama la atención el hecho de que el culto a Mariana Paredes y Flores cobrara tanta fuerza durante el siglo XIX, puesto que este personaje no vivió en la clausura sino en la vida secular. Mariana de Jesús ni fue monja ni estuvo casada. Es un personaje que ha logrado evadir de alguna manera el control masculino que imponía lo social sobre las mujeres de su época. Si en el ámbito virreinal, la documentación manifiesta la importancia de la clausura en la preservación del honor femenino y la consecución de la

7. Según lo ha estudiado K. Gauderman (2007) a través de documentación histórica, en la etapa virreinal las mujeres podían disponer de sus propiedades y representarse a sí mismas ante las autoridades demandando protección frente a los abusos de sus maridos.

santidad, en Mariana de Jesús no se cumple este requisito. ¿Qué elemento permitió a Mariana evadir la norma sin dejar duda de su calidad moral? Como es obvio, nadie atiende este aspecto durante el siglo XIX, cuando Mariana se constituyó en modelo de la santidad femenina y lo que se exaltó en ella fue su espíritu de sacrificio. Poniéndola como modelo se esperaba, eso sí, que todas las mujeres asumieran este sacrificio en pro de la familia y la sociedad. Julio María Matovelle (1902) subraya explícitamente este aspecto en el prólogo del texto que compila la documentación para la beatificación de Mariana.

La clave de la evasión de Mariana al recogimiento como elemento esencial del honor y la santidad femenina virreinal no solo es la expresa renuncia a cualquier tipo de aspiración personal, social o económica; sino también, el hecho de que el recogimiento de la clausura monástica no permite tener noticias sobre la extraordinaria vida de estas mujeres. Mariana de Jesús, al ser seglar, dejó testimonio de lo sorprendente de su día a día; y, por ello, el discurso republicano tomó su vida como deber ser de la mujer de la época.

En Mariana se cumple el ideal de Francisco de Osuna que prescribe vivir en el mundo, con el mundo, sin ser del mundo. En el orden de la búsqueda de santidad, su recogimiento resulta ser de tipo espiritual; pero, en el orden social, este personaje aparece hoy como el paradigma de la rebelión en contra de las jerarquías sociales que agobiaban a las mujeres de su época.

Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, se generalizó la devoción a Mariana de Jesús en el Ecuador. La admiración por su vida célibe, secular y austera se prueba en cómo su vida se reprodujo en la vida de las santas del siglo XIX: Narcisa de Jesús Martillo y Mercedes de Jesús Molina. Esta devoción fue bastante generalizada, lo cual se evidencia no solo por la imaginería de la época que la representa, sino además, por el hecho de que los documentos –como los procesos de beatificación de estas santas y los textos hagiográficos relativos a ellas– dan cuenta de varios núcleos de mujeres seculares que, bajo la dirección de los padres jesuitas, seguían también este modelo de vida, sobre todo, en Guayaquil de donde salieron también Narcisa y Mercedes.

La dirección espiritual, sobre todo la jesuita, implica una retórica común entre la santa virreinal, Mariana de Jesús Paredes, y las santas republicanas que hemos mencionado, y constituye un elemento central a la hora de pensar en la construcción de la santidad en lo que hoy es Ecuador. Carlos Espinoza (2013) empata la dirección espiritual ejercida por los jesuitas⁸ con el concepto de poder pastoral de Foucault. Mira la dirección espiritual como “una forma de autoridad que regulaba la subjetividad y la moral de los individuos y comunidades” (Espinoza, 2013, p. 11). Se trata de una retórica confesional que implica conocer la interioridad más profunda de las ovejas confiadas a cargo del director quien guía las almas por los senderos de la santidad. Para Michel Foucault (1978), el poder pastoral es uno de los efectos que produjo el enfrentamiento religioso durante la reforma y la contrarreforma del siglo XVI. Según este autor, en este período, se intensificó el ‘pastorado religioso’ en ambos bandos:

Nunca antes el pastorado había intervenido tanto ni disfrutado de tanta influencia sobre la vida material, la vida cotidiana, la vida temporal de los individuos: se hace cargo entonces de una serie de cuestiones y problemas concernientes a la vida material, la limpieza, la educación de los niños. Por intensificación del pastorado religioso en sus dimensiones espirituales y en sus extensiones temporales (Foucault 1978, 266).

Espinoza pone atención en el hecho de que la Reforma Tridentina encargó a los jesuitas la evangelización y estos la propagaron con la aplicación de los recursos de que la Iglesia tenía: “...Quito aparece como un campamento regimentado en el que todos los estratos, desde españoles a indígenas, se

8. La presencia jesuita en Quito inició en 1586 y sus estrategias de evangelización se orientaban a la consecución de una disciplina moral asentada en la escritura (Espinoza, 2013). Si bien, la Compañía de Jesús no tuvo nunca una falange femenina: “San Ignacio de Loyola al fundar su esforzada y preclara milicia, quisola desligada de cuanto pudiera retardar su incesante labor apostólica; negóse, por lo mismo, a establecer una orden paralela de religiosas” (Matovelle, 1902, XV); sí tuvo mucha influencia sobre la conducción de las almas de las mujeres a través del confesionario y la dirección espiritual.

dedicaban a la práctica disciplinada de los sacramentos. Eran bautizados, se comulgaban, se casaban, hacían penitencia, recibían extremaunción y sobre todo se confesaban.” (p. 22). La confesión es el elemento más importante a la hora de pensar en la dirección espiritual. Espinosa ha analizado cómo este sacramento servía como medio de edificación por el cual se impelía a los fieles a hacer un examen de conciencia detallado que ayudaba a identificar los pecados más recurrentes en la población, así la confesión servía para orientar a las almas a la perfección espiritual.

Foucault (1978) propone que el poder pastoral está relacionado con la genealogía del sujeto que, a su vez, tiene que ver con las prácticas discursivas que han conseguido un perfil de normalización, basado en prácticas punitivas que han ido configurando las subjetividades a través de prácticas individuales relativas al orden moral. Es decir, esta influencia directiva requiere de la libertad de decisión del individuo dirigido quien no está bajo el poder del director espiritual presionado o a la fuerza sino bajo su propia voluntad.

Así como Mariana de Jesús estuvo bajo la dirección del sacerdote jesuita Alonso de Rojas, cuando Mercedes de Jesús Molina había abandonado su vida acomodada y entrado como voluntaria al servicio de un orfanato y cuando Narcisca de Jesús Martillo, tras la muerte de su padre, se trasladó desde Nobol a vivir en Guayaquil, las dos tuvieron como guía espiritual, entre otros, a los sacerdotes jesuitas Amadeo Milán y Domingo García, quienes gozaban también de fama de santidad entre sus hijas espirituales y tenía gran autoridad sobre ellas.

Las cartas dirigidas a Mercedes de Jesús Molina, guardadas por la Comunidad Marianita como un tesoro, revelan que Mercedes no tenía secretos para con sus directores. En estas cartas Millán refiere los detalles de las preocupaciones materiales y espirituales de Mercedes, la amonesta por lo que considera son los defectos que impiden que alcance la perfección, le pide explicación y detalles sobre los fenómenos místicos que ella experimenta y le aconseja qué hacer frente a sus dudas y temores: “Mi deseo es que te confieses no solo cada cuatro días, sino con la mayor frecuencia que puedas. (...) Hija mía, es necesario no descuidarse o no dejarse llevar por la repugnancia para

ir. Sufrirás pero tu alma necesita por muchas miserias, ser purificada con frecuencia” (Milán 1864, pp. 628-629). A través de la confesión frecuente, los directores conducen los progresos espirituales de sus hijas, a la vez que la confesión se convierte en la clave de la intimidad entre el director y su hijo espiritual. En ella, no hay mentiras, ni aspectos espirituales ni temporales que escapen al conocimiento del director.

Además, en Mariana de Jesús, el espíritu jesuita también se evidencia a través de su manera humilde y penitente de vestir de negro. Esta misma forma de vestir fue adoptada por Mercedes de Jesús Molina quien tomó este atuendo como hábito de la orden de las marianitas que ella misma fundó en 1873. Así también, de la misma manera como Mariana no se sintió llamada a la vida de claustro, Mercedes y Narcisa prefirieron la vida secular a los monasterios aun cuando su fama de santidad había propiciado que fueran invitadas varias veces a pertenecer a comunidades carmelitas.

Asimismo, si para Mariana de Jesús, el vestuario oscuro y humilde era una manifestación externa de penitencia; existía también otros medios de mortificación que no se evidenciaron sino en la época de su enfermedad aunque siempre habían estado normados por su confesor. De este modo, el pastor de almas también se encargaba de que la interioridad del santo sea conocida luego de su muerte. La dirección espiritual es clave a la hora de pensar no solo en la guía del santo sino también en la construcción y difusión de la imagen de su santidad. Gracias a los testimonios, sobre todo de su confesor, sabemos que la habitación de Mariana era un espacio muy sencillo. Mariana casi no dormía o lo hacía sentada en una escalera, crucificada o dentro de un ataúd que le hacía recordar que esta vida es solo un paso a la vida eterna.

Los documentos para su beatificación muestran que Mariana usaba cilicios en casi todos los miembros de su cuerpo, se sometía a constantes y rigurosos ayunos, ejercitaba la pobreza y la caridad. Mariana de Jesús tenía una especie de calendario con el cual organizaba sus mortificaciones. También el padre Milán aconseja a Mercedes de Jesús Molina sobre el uso de cilicios en estos términos:

Con respecto a la orden que me pides de los cilicios, usa según el papelito que te mandé, cuando el P. García te mandó que lo obedecieras a él. Si hay alguno que te parezca variar te doy licencia para que lo hagas. Como hace tiempo que no hablo despacio contigo, no tengo muy presente el número y clase. (Milán 1865, p. 629)

El uso que Mariana había hecho de tales instrumentos de disciplina fue considerada por la Iglesia como un sacrificio heroico. No cabe duda de que también, los cilicios son un instrumento de uso muy frecuente entre los santos del siglo XIX: Mercedes y Narcisa eran asiduas en su uso por lo que se puede considerar un aspecto importante de su santidad. En particular, el museo de Mercedes de Jesús Molina, en Riobamba, conserva un conjunto muy variado de estos artículos que pertenecieron a la beata. La parte del cuerpo sobre la que se aplicaba el suplicio es el criterio de clasificación que el museo ha hecho con estos objetos. Ellos nos trasladan a un mundo que, hoy por hoy, ya no existe pero que tenía total vigencia durante el siglo XIX.

Carlos Espinosa (2013) explica que el procedimiento jesuita de evangelización se vincula con la confesionalización; y esta, a su vez, con la disciplina corporal aplicada como penitencia ordenada por el confesor. Jaime Hurtado Borja (2010) concuerda con Espinosa en la relación que existe entre la mortificación y la penitencia temporal destinada a aminorar la pena del purgatorio. En el siglo XIX, según lo muestra la hagiografía de Mercedes de Jesús Molina, la mortificación también estaba regulada por el director espiritual quien se encargaba de autorizarla o prohibirla. Durante el siglo XIX, esta práctica era cosa común y no solo entre las mujeres.

La devoción a Mariana de Jesús convivió con el pensamiento liberal en los siglos XIX y XX. Para entonces, existía en el país solo un rastro⁹ de los

9. El Beaterio de Quito había ya cerrado sus puertas; pero, había instituciones religiosas, las Casas del Buen Pastor, que acogían a mujeres de conducta socialmente reprochable. Se las encerraba en estos centros como forma de castigo. Había algunos orfanatos para niñas y jóvenes pobres que les procuraba sustento y educación. Pero ya

recogimientos femeninos virreinales que aceptaban seculares dentro de sus muros. En el local del Beaterio de Quito funcionó, primeramente, la escuela de los Hermanos Cristianos de La Salle para niños varones auspiciado por García Moreno; y luego, el Colegio Nacional Mejía, desde la época del liberalismo. Debido a que fuera de la lógica de sus prácticas y creencias resulta irracional, el ascetismo y la mortificación que lo acompaña fueron condenados por el famoso pensador de liberalismo radical, José Peralta.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, se sintieron las tensiones entre los bandos conservador y liberal. Las disputas ideológicas se fueron intensificando en la Asamblea Constituyente luego de la muerte de García Moreno hasta que el 4 de septiembre de 1895 triunfó, con la lucha armada, el liberalismo. Poco a poco, las tensiones en la Asamblea y en las calles fueron subiendo de tono. Al inicio, el liberalismo cuidó de no ofender las creencias del pueblo; pero, con la segunda constitución que sucedió bajo su mandato (1906), el liberalismo, como fruto de un intenso debate, dictó leyes que buscaron decididamente la secularización del Estado.

En la Carta Magna liberal de 1906 nació el germen real del estado laico: "...separación de la Iglesia y el Estado, Educación Laica, libertades de conciencia y de culto, etc." (Ayala, 1980, p. 22). A la sombra de las discusiones que dieron como resultado esta constitución, se halla también el problema de los monasterios femeninos.

Los debates sobre la secularización del estado iniciaron oficialmente con las discusiones para la aprobación la Constitución de 1897. De dichas discusiones interesa destacar aquellas que tuvieron que ver con el cuestionamiento de la mentalidad católica, en general, y el monaquismo, en particular. Los liberales argumentaron a favor del cierre que los monasterios propagaban el retraso de la nación porque se asentaban en el ascetismo heredado de la etapa virreinal.

no existían beaterios donde las mujeres separadas de sus maridos podían refugiarse para tener un apoyo moral y proteger sus bienes.

Cuando se inició esta discusión en la Asamblea, se propuso solo el cierre de los monasterios de mujeres y no los de varones; aunque, al ejecutarse dichas leyes, se atacó a los de los dos sexos.

A lo largo de las tres discusiones que se llevaron a cabo en torno al proyecto de cierre de los monasterios durante el 20, 22 y 29 de agosto de 1904, se consideró si el Estado estaba o no obligado a defender y propagar el credo católico, si los monasterios tenían o no derecho a poseer grandes bienes. El 26 de agosto del mismo año, el asambleísta Celiano Monje sugirió que se dicte una “ley especial de cultos que contenga los fundamentos científicos que se desprenden de la célebre fórmula de Covour: La Iglesia libre en Estado Libre” (Acta 11, 1094, p. 9). Así este proyecto de ley que puntualizaba el problema de los monasterios femeninos, y que argumentó que la existencia de monasterios de mujeres, por un lado, era un abuso en contra de ellas pues se las privaba de libertad; y, por otro, era cosa inútil de la que en nada se beneficiaba la Patria, es el germen de lo que fue más tarde la Ley de Cultos, la Ley de Beneficencia Pública y la Ley de Educación Laica.

Las leyes liberales no añadieron nada a la mala situación que la independencia propició en contra de la vida comunitaria femenina de los beaterios que amparaba en la etapa virreinal a mujeres laicas, puesto que esta ya no existía en la etapa liberal. La mujer de la era republicana había sido ya arrinconada al espacio doméstico y las leyes la colocaron bajo el dominio masculino a través del discurso del honor heredado desde la etapa virreinal.

Así, lo que se exalta en Mariana de Jesús como modelo de santidad en el siglo XIX es, sobre todo, su condición de virgen y mártir de la patria. Por lo tanto, se debe considerar que el discurso religioso y social siguió atendiendo a la pureza sexual como elemento de control sobre la mujer republicana. En la práctica, el recogimiento en el mundo hispánico destaca como un problema que implica la clausura forzada para las mujeres.

En síntesis, durante la constitución de la primera república, inmediatamente después de la independencia, las mujeres perdieron ya los beneficios de la vida comunitaria y una voz propia en defensa de sus intereses económicos.

Durante el periodo liberal, el discurso de la pureza sexual en la mujer como un gran bien social, siguió vigente a pesar de la secularización del Estado. Así, si bien la participación de la mujer en la vida pública se propició primero con el liberalismo y luego con las luchas sociales de los partidos Comunista y Socialista, el discurso que prescribía como lo más recomendable el recogimiento de la mujer siguió vigente hasta muy entrado el siglo XX. Por lo mismo, no admira que por encima de la secularización del estado dominara en el pueblo la devoción a Santa Mariana de Jesús.

Fuentes primarias:

De Avila, T. d. (1577). *Las Moradas del Castillo Interior*. Recuperado el 6 de diciembre de 2013, de <http://dfists.ua.es/~gil/las-moradas-del-castillo-interior.pdf>

Matovelle, J. M. (1902). *Documentos para la Historia de la Beata Mariana de Jesús, Azucena de Quito*. Quito: Imprenta del Clero.

Monroy, J. (1943). Capítulo Décimo Segundo. *El convento de la Merced de Quito (de 1700 a 1800)* (149-217). Quito: Imprenta del Clero.

Milán de la Cuadra, Amadeo. “Cartas del Rvdo. Padre Amadeo Milán de la Cuadra dirigidas a Mercedes de Jesús” (1864-1865). Mercedes de Jesús su vida. Fuentes primigenias. Quito: Editorial Don Bosco. 1988.

Parlamento ecuatoriano. (1904). Actas 6, 7, 11, 12 y 13.

Uquillas, María. “Apuntes sobre la vida de la Sierva de Dios Sor Mercedes de Jesús Molina escritos por la Madre María del Corazón de Jesús. Junio de 1876” en Mercedes de Jesús. Su vida. Fuentes primigenias. Quito: Editorial Don Bosco. (1876) 1988.

Referencias bibliográficas:

Ayala Mora, E. (1980). Política y sociedad en el Ecuador Republicano 1830-1980. En *Política y sociedad. Ecuador 1830-1980* (págs. 11-31). Quito: Corporación Editora Nacional.

Balestrino, G. (2010). Erotismo, honor y honra en el Domine Lucas de Lope de Vega. Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco (págs. 351-356). La Paz: Fundación Visión Cultural.

- Borja Gómez, J.** (2010). El purgatorio y la mística en el Nuevo Reino de Granada. Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco (págs. 155-166). La Paz: Fundación Visión Cultural.
- Burns, K.** (2002). *Beatas, “decencia” y poder. Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraca, 121-134.
- Echeverría, B.** (2011). *La modernidad de lo barroco.* México: Ediciones Era.
- Espinosa, C.** (2013). *Poder pastoral, acomodo y territorialidad.* Procesos, 9-31.
- Federici, S.** (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y la acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, M.** (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gauderman, K.** (2003). *Women’s Lives in Colonial Quito: Gender, Law, and Economy in Spanish America.* Austin: Texas University Press.
- Kempis, T.** (1995). *La imitación a Cristo* (Séptima edición ed.). (G. Vietti, Trad.) Bogotá: San Pablo.
- Larson, B.** (1983). *Explotación agraria y resistencia campesina. Cinco ensayos históricos sobre Cochabamba (Siglos XVI-XIX).* Editorial Ceres, 1-46.
- Van Deusen, N.** (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-IFEA.
- Osorio, A.** (2008). *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru’s South Sea Metropolis.* Hampshire: Palgrave Press.

**La deconstrucción de los sentidos
en la percepción del arte, estudio de la deconstrucción
para una propuesta plástica**

**Deconstructing sense in the perception of art,
study for plastic proposal deconstruction**

**Déconstruire sense dans la perception de l'art,
étude de plastique proposition deconstruction.**

Geovanny Calle Bustos

geovanny.calle77@ucuenca.edu.ec
Universidad de Cuenca (Ecuador)

Resumen

El presente artículo pretende hacer un análisis sobre la deconstrucción de los sentidos en la percepción artística, con el fin de dar a conocer una propuesta plástica del autor de este trabajo. Para llevar a cabo el estudio, primero se abordará la teoría manifestada por Derridá, la misma que está basada, precisamente, en la deconstrucción sensorial y su relación con el arte plástico. Luego se cuestionarán las funciones que el discurso atribuye a los sentidos, y finalmente se presentará una propuesta plástica, basada en la deconstrucción de varios objetos.

Palabras clave: deconstrucción, fragmentación, arte plástico, discurso.

Abstract

This article aims to make an analysis of the deconstruction of the senses in artistic perception, in order to provide a plastic proposal of the author of this

work. To carry out the study, first the theory expressed by Derrida, the same which is based precisely on sensory deconstruction and its relationship with the visual arts will be addressed. The functions that the speech attributed to the senses, and finally a plastic proposals, based on the deconstruction of various objects will be presented then will question.

Keywords: deconstruction, fragmentation, plastic art, speech.

Résumé

Cet essai est une analyse de la déconstruction des sens dans la perception artistique, afin de fournir une proposition plastique de l'auteur de l'essai. Pour réaliser l'étude, d'abord la théorie exprimée par Derrida, le même qui est basée précisément sur la déconstruction sensorielle et sa relation avec les arts visuels sera abordée. Les fonctions que le discours attribué aux sens, et enfin une proposition plastique, basé sur la déconstruction de divers objets interrogent alors seront présentés.

Mots-clés: déconstruction, fragmentation, art plastique, de la parole.

La muerte del autor provoca el nacimiento del lector

La deconstrucción, su permanencia, actualidad y vigencia

La deconstrucción empieza a ser difundida por Jacques Derrida, 1930-2004, máximo percusor en la sociedad actual. Krieger (2004) menciona que el deconstructivismo del filósofo Derrida, para algunos autores, se caracteriza

por el absurdo propuesto en el dadaísmo de Hugo Ball, 1886-1927. Al igual que el movimiento Dada, el filósofo consideraba que los textos deben ser fragmentados y analizados desde aquellas partes que el convencionalismo o hegemonía ha marginado. Asimismo, el autor señala que Jacques Derrida sufrió el desplazamiento desarrollado por la discriminación étnico-religiosa del régimen derechista de Vichy en 1942, cuando él aún era un adolescente. De esta forma, este gran pensador reflexionó sobre el poder del autoritarismo frente a lo discriminado, tanto social como estético.

Por su parte, De Santiago (1995) señala que la propuesta derridiana estaba basada en sus múltiples lecturas de filosofía occidental como Heidegger, 1889-1976 y Nietzsche, 1844-1900. Además, Jacques Derrida no intentaba crear una teoría o un método analítico, más bien se enfocaba en desarrollar una estrategia de interpretación individual sobre un texto. Asimismo, indica que el pensador consideraba que su interpretación se originaba en el mismo medio, es decir, en el mismo sistema. Como estrategia para afrontarlo, Derrida planteó dos posibilidades, la primera consistía en salir del sistema y deconstruirlo, pero “sin cambiar de terreno”, en otras palabras, tomar el mismo universo, o texto, y dar luz a lo implícito en ello. La segunda estrategia consistía en “cambiar de terreno”, es decir, alejarse del sistema y proponer la ruptura absoluta. Pero, escoger cualquiera de estas posibilidades no era nada fácil para el pensador, ya que él estaba consciente de la necesidad del sistema en la nueva estrategia de interpretación que él proponía.

Brunnette & Wills (1990) exponen, en una entrevista con el mismo Derrida, el pensamiento del autor en relación a la producción artística. Los autores indican que, para el filósofo, una simple lectura de algún texto lleva consigo la producción de una obra, pues, la misma deconstrucción lo consigue. De igual manera estos autores, en la misma entrevista, dan a conocer el pensamiento del pensador en relación al arte. Pues bien, Derrida no solo se fijaba en el texto literario o filosófico, también centraba su atención a las artes plásticas. Es decir, en lo pictórico no existe lo esencial, aquella “verdad interpretada” está llena de límites y márgenes nulos en torno a la obra de arte.

El mismo Derrida en *La verdad de la pintura*, según Brunnette & Wills (1990), planteó una serie de interrogantes relacionadas con el quehacer creativo y los fines, así pues, dio a conocer una curiosa anécdota de la disputa entre el historiador Meyer Schapiro, 1904-1996, y el filósofo Martin Heidegger, 1889-1976, sobre la pintura *Los zapatos*, de Van Gogh. Schapiro rechazaba la interpretación de Heidegger sobre el viejo par de zapatos. Pues este consideraba que los zapatos pintados eran zapatos “de campesino”. Para Schapiro se trata de los zapatos del propio Van Gogh. Más tarde, el mismo historiador, nota que el filósofo no hizo alusión a qué zapatos específicamente se refería, de los tantos que pintó Van Gogh.

Entonces Schapiro dedujo el error de interpretación y objeto por parte de Heidegger, y puso en evidencia un sinnúmero de errores, relacionados con la falta de racionalidad en la interpretación del filósofo. En este punto, Derrida reconoció que Schapiro tenía razón, solo que demasiada, pues Schapiro empleaba ciertos dogmas para elaborar una lectura de la pintura. No existe la posibilidad de que esta obra de Van Gogh posea fronteras determinables, ya que procede y avanza entre una amalgama de significaciones. Es por esto que la interpretación, por muy racional sobre *Los viejos zapatos*, queda en entredicho frente a un número de interpretaciones, entre ellas, la de Heidegger.

Para Derrida, si es que se pudiera hacer un análisis anterior de las obras que van a aparecer, sería porque nada habría ocurrido en el arte. Así, el arte es completamente innovador. Por eso, sostuvo la necesidad de considerar las condiciones históricas, políticas, económicas e ideológicas; y analizarlas para interpretar, que es lo máximo que le corresponde al pensamiento. En resumidas cuentas, lo que Derrida hizo es afirmar que el arte no se predice de acuerdo a ideas preconcebidas, simplemente se manifiesta. Y es obvia esta afirmación, pues para él las ideas trascendentales no se esconden detrás de una obra, ni de una palabra.

1. Los sentidos, funciones atribuidas con el discurso

1.1. Análisis de las explicaciones dadas a los sentidos. Los sentidos son órganos corporales que recogen la información de la realidad para que el cerebro la interprete. Son distintas puertas que permiten conocer el mundo externo, a través de estímulos sensoriales. Para Lowenstein, traducido por Almela (1969, pág. 200) los sentidos son medios para recibir estímulos sensoriales, y permiten conducir la información hacia el cerebro. Por su parte, Ferrater (2001) señala que los sentidos están estrechamente relacionados con los órganos biológicos externos que permiten el contacto con la realidad.

Houghman (2007) va más allá de la simple descripción física de los sentidos, pues dice que están en constante función con el sistema cognitivo, percepción y memorización, por lo que el autor considera que los sentidos pueden traspasar el límite de lo físico; por ejemplo, hay personas que han desarrollado sus sentidos de tal manera que pueden escuchar olores y percibir formas. Esto no quiere decir que los sentidos se limitan a traspasar la frontera entre lo físico y lo funcional. A diferencia de Ferrater, este autor dice que no existen cinco sentidos, más bien que existen muchos debido a la fusión que ellos se tienen entre sí.

1.2. Los sentidos y el arte plástico. Oliveras (2006) considera que el arte plástico puede ser percibido por algo más allá de los sentidos, la percepción. Pues, solo con la percepción una obra permanece en la mente de un lector u observador, los sentidos solo atrapan el arte en el momento, mientras que la percepción la mantiene en la memoria por el resto del tiempo. Esta categoría da origen a las sensaciones, que para Hatecauer, citado por el autor ya indicado, son objetivas más que subjetivas como se ha venido tratando en el arte hasta ese entonces.

Valery, traducido por Conte & Catejón (1987), por su parte, sostiene que el arte plástico tiene una relación muy cercana a la percepción visual, ya

sea que se perciba en forma directa o indirecta cualquier obra de arte. No obstante, al incluir dentro de las artes plásticas a la escultura, los *happenings*¹ y las instalaciones; el público se ve obligado, en veces, no solamente a contemplar las representaciones sino que tiene que participar con los otros sentidos, habiendo, en este sentido, obras para tocarlas o para comerlas. Visto así, es posible preguntarse, ¿cabe alguna posibilidad para deconstruir los convencionalismos de la percepción del arte a través de los sentidos?, ¿cuáles son esas formas no usuales de percibir el arte plástico?, ¿qué posibilidades quedan para trastocar el arte plástico y demostrar que existen otras posibilidades que afecten al sujeto que se aproxima a una representación?

1.3. La deconstrucción de los sentidos, formas no usuales de percibir el arte plástico. Derrida en su objeción a la razón se percató de que todo discurso carece de sentido, pues los textos se componen de un juego descentrado de estructuras, demostrando que, en el fondo, el significado de una obra no siempre es el que se propone transmitir el autor. La lectura deconstructiva en el arte plástico pone en evidencia elementos desautorizados por las estructuras racionales, en tanto que niega que así deban ser las cosas y no de otro modo.

Para entender la deconstrucción desde las obras, es importante remitirse a Marcel Duchamp, 1887-1968. Este autor rebasó los límites establecidos dentro del universalismos del arte, incluso arruinó la idea misma de obra de arte y de su creador. Duchamp empleó una directa transgresión de múltiples valores estéticos, al ironizar con objetos poco placenteros, pero atrayentes e insólitos. Se tomará como ejemplo, su ya conocido urinario, intentando presentar como la deconstrucción, si bien destruyó un convencionalismo, también posibilitó la creación artística, y la posibilidad de nuevas lecturas en torno a la creación, definición del verdadero arte.

1. Manifestación artística originada en Argentina, que se lleva a cabo gracias a la participación de los espectadores o público de la obra, guardando relación con el *performance art* y el teatro de participación (Toro, 2004).

2. Construcción de objetos deconstruidos

2.1. Propuesta artística teórico-plástica. Con respecto a todo lo revisado, el autor del presente artículo busca realizar una doble jugada, la ironía, pretendiendo ampliar el sentido del mundo, jugando con la realidad y el tiempo que le ha tocado vivir a partir de una experiencia o una vivencia, realizando obras con un gesto deconstructivo, dialogando con distintos materiales, objetos cotidianos, encontrados, poniéndoles en escena estratégicamente con títulos incitantes para llegar a estimular la imaginación del espectador. La presente propuesta intenta trastocar las convenciones establecidas para los sentidos, implica por lo tanto una negación de las funciones corporales para percibir la realidad tal cual nos han educado. Los objetos que se utiliza para montar la obra son varios elementos que se utilizan en la vida cotidiana como se explicará en la parte correspondiente a recursos. Se trata de seguir la “estrategia deconstructora”.

3. Diseño de la obra

3.1. Los recursos. Objetos que normalmente son utilizados con un único propósito. Por ejemplo, orejeras para evitar los sonidos molestos en la construcción de edificaciones, grifos de agua, sillas, pistola de silicón, taladro manual, amoladora para lijar lo áspero, mascarillas para evitar los olores dañinos y anteojos para mejorar la visibilidad o para protegerse de los rayos solares.

3.2. El espacio. Puesto que todos los objetos son portátiles no requieren de una instalación precisada en cuanto a espacio, no obstante, se sugiere ubicarlos en lugares poco apropiados para el arte.

4. Presentación de la obra

4.1. Creación de objetos reconstruidos. Todo intento de creación, por lo tanto, debe encaminarse a la ironía y a la ampliación del sentido del mundo. Toda esta tarea deconstructiva debe partir desde las propias experiencias, empleando distintos materiales, objetos cotidianos con un uso establecido, para darles un nuevo valor que llegue a estimular los sentidos del espectador. A continuación, y a modo de conclusión se presentará una serie de imágenes que corresponden al proyecto de tesis elaborado por mi autoría.

Más cerca de la realidad, se sabe que el estrés, el trabajo, la tecnología y la vida automática consumen todo el tiempo diario, pero aún queda el ceremonioso momento de servirse los alimentos. Sin embargo, este también se ha visto obligado a acoplarse a las situaciones modernas. Para explicar este sentido, me he visto motivado a desarrollar la *Máquina para el autófago* que consiste en lo siguiente: hacer girar una manivela ubicada al lado izquierdo, que es la mano que menos se utiliza en el medio, para que giren las cucharas, apresurando el acto de servirse los alimentos, tragando a prisa, mientras la otra mano puede estar bien ocupada en el trabajo. Con este objeto, se



Fotografía 1.

Máquina para el autófago.



Fotografía 2.

Audífonos para que gotee lo que no quise escuchar.

presenta la deconstrucción de tan preservado momento, para evitar servirse cucharada por cucharada en el ritual alimenticio.

En *Audífonos para que gotee lo que no quise escuchar*, se han utilizado orejas que evitan el ruido de maquinarias de construcción, pero para deconstruir el significado se han empleado llaves de grifo, pues, se pretende mostrar la intención de dejar escapar, como gotas o chorros de agua, aquello que nunca se quiso escuchar, como sermones religiosos, educativos o familiares, pero que, sin embargo, se deben escuchar porque la sociedad los ha impuesto. Ahora, el agua es un elemento muy importante, pues se pretende mostrar la purificación y la limpieza de aquellas cosas que están siendo desechadas por los oídos.

Otro instrumento de mi autoría es *Máquina para un cambio extremo*, consiste en representar el esfuerzo de un individuo para encajar físicamente en una sociedad, la misma que bombardea de paradigmas sobre la belleza, obligando al sujeto a realizar todo tipo de actos para acoplarse. La máquina para un cambio extremo está compuesta de cuchillas de afeitar muy finas, con las que el sujeto puede extraerse lo que desee, lo que esté de más, de su cuerpo, tal como un carnicero.



Fotografía 3.

Máquina para un cambio extremo.

5. Análisis estético

En relación al pensamiento derridiano surgen algunas teorías como las de intertextualidad del discurso y hegemonidad y heterogeneidad del sentido. Marinkovich (1999), rescatando la definición dada por Bajtin, intertextualidad es “la relación de un enunciado con otros enunciados”. Según esta teoría, la intertextualidad es el primer requisito que debe tener un texto para considerarse uno. Para que se lleve a cabo este proceso, es importante partir de dos aspectos: procesos de producción y recepción, y el conocimiento que tengan los participantes en la acción comunicativa. Es decir, debe existir una relación de dependencia entre el medio emisor de una obra y su medio receptor –entiéndase por medio el lugar, tiempo, y autor y lector-. Por su parte Genette, mencionado por Marinkovich (1999), establece cinco tipos de intertextualidad.

- Intertextualidad: copresencia entre dos o más textos o la presencia de un texto en otro.
- Paratexto: es el pre-texto o primer borrador del texto.
- Metatextualidad: comentario que une un texto con otro, sin necesidad de citarlo, más bien de sentido crítico.
- Hipertextualidad: relación de un texto con un texto anterior, llamado hipotexto.
- Architextualidad: relación absolutamente muda que articula cuando mucho una mención paratextual. Constituye un conjunto de categorías generales o trascendentales.

A esto existe una estrecha relación con la propuesta presentada de mí autoría, pues, para deconstruir un texto se parte de otro texto, en este caso, textos como obras y objetos que en el convencionalismo tienen una función específica. Por este motivo, se ha visto pertinente abordar, brevemente, el tema de la intertextualidad.

Por otra parte, para analizar la estética, se parte de la obra Rojas (2016) quien señala una relación entre composición, forma y distinción de una pieza artística. El autor manifiesta la diferencia entre un primer sistema: forma y medio. La forma crea un espacio marcado denominado Medio, que es la pluralidad de posibles opciones que responden a la unidad de un elemento. En otras palabras, el medio es el universo en donde se desarrollan las formas, creando una posibilidad de forma-medio-formas-elementos.

Esta dinámica permite que se dé una serie de transformaciones que sirven para producir y describir, adecuadamente, contenidos. Las formas dentro del medio, forman estructuras que permanecen dentro del tiempo y el espacio.

Ahora, la gran diferencia entre estos elementos es que el medio no está sujeto al cambio, es más duradero, mientras que la forma está condicionada a la evolución que puede ocasionarse en el ámbito, es una distinción de carácter temporal, más que espacial. Por otra parte, el autor destaca que una obra no puede ser percibida únicamente desde el medio, puesto que se origina, necesariamente, de la forma, es decir de las transformaciones.

Para terminar de explicar la forma, el autor genera la existencia de otro sistema: forma y distinción. La distinción parte del contenido que cada forma tiene, permitiendo que se introduzcan diferentes en el mundo. El problema se genera cuando las diferentes distinciones de una misma forma entran en colapso, o en otro caso ya no se convierte en problema, sino en arreglo cuando dichas distinciones interactúan entre ellas.

Ahora, la distinción genera otro sistema: distinción e indicación. Cada distinción requiere de una indicación, permitiendo el desarrollo de las subjetividades y de las ideas, las mismas que se originan, tanto en la mente del autor como del lector de tal obra. Este proceso da origen a otro sistema: indicación y reducción, que consiste en la interpretación que un lector de obra genera desde sus propios mecanismos y provisiones conceptuales. Esta interpretación se deriva en inclusión y exclusión de una obra por parte del autor, es decir, si él la acepta o no como obra artística.

Esta teoría analizada, a la que el autora la llama como “Teoría o Problema de los Sistemas” es muy importante para analizar una obra, y también para sustentar la presente propuesta investigativa. Pues, esta teoría origina lo que el autor llama heterónimos. Un heterónimo parte desde una ficción o discurso ya dado, que debido a la fragmentación da la posibilidad de otras lecturas, que han estado presentes en los puntos de vista olvidados en la misma obra, o que en muchas veces, han sido ignorados. Como gran ejemplo a este discurso fragmentado, en muchos campos artísticos han surgido diferentes corrientes como: McOndo en literatura, una corriente que parte desde el Realismo Mágico para acercarse al Realismo Virtual y Consumista de la era posmoderna (O’bryen, 2011).

En McOndo se puede apreciar la fragmentación de la forma artística del Realismo Mágico frente a una nueva forma marcada por la distinción entre la sociedad y la concepción artística. Macondo de García Márquez frente a McOndo de Fuguet, una misma forma fragmentada en los diferentes sistemas ya analizados: forma y medio, forma y distinción, distinción e indicación y heterónimos, cada forma analizada desde diferentes medios o épocas, tanto sociales como artísticas. Tal como la propuesta de mi autoría, tomar una propuesta convencional y deconstruirla según las necesidades e intereses de la sociedad actual.

Referencias bibliográficas:

- Conte, Rafael; Catejón, Encarna.** (1987). *Paul Valery “Introducción al método de Leonardo da Vinci”*. En *escritos sobre Leonardo Da Vinci trad.* Madrid: Visor.
- Almela, J.** (1969). *Los Sentidos de Lowenstein Otto*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brunnette, P., & Wills, D.** (1990). Las artes espaciales. Una entrevista con Jacques Derrida. *Acción Paralela* .
- De Santiago, L.** (1995). J. Derrida: la estrategia de la deconstrucción. *Conferencia pronunciada en el Colegio de Arquitectos de Málaga*. Málaga, España: Universidad de Málaga.
- Ferrater, F.** (2001). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, España: Ariel S. A.
- Gómez, R.** (2001). *Análisis de la imagen, estética audiovisual*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Houghman, P.** (2007). *Atlas del Cuerpo, la Mente y el Espíritu*. China: RBA Integral.
- Krieger, P.** (2004). La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004). *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* , 26 (84), 179-188.
- Marinkovich, J.** (1999). *El análisis del discurso y la intertextualidad*. Recuperado el febrero de 2016, de <http://www.boletinfilologia.uchile.cl/index.php/BDF/article/viewFile/21478/22776>
- Martí, M.** (2012). *Homogeneidad y Heterogeneidad del sentido, el caso del como*. Recuperado el febrero de 2016, de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Epos-78F6F2F4-DFF2-5F0E-AFF1-A27B22BE8C5F/Documento.pdf>
- Oliveras, E.** (2006). *Estética: La Cuestión del Arte*. Buenos Aires: Ariel Filosofía.

- O'bryen, R.** (2011). *Macondo vs. McOndo*. Recuperado el febrero de 2016, de <http://storiesfromperu.com/news/macondo-vs-mcondo/>
- Rojas, C.** (2016). *Teoría de la imagen*. Recuperado el febrero de 2016, de <http://esticascanibales.blogspot.com/>
- Santos, J.** (2013). *Cruzar las Miradas: Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy*. Recuperado el febrero de 2016, de http://www.nancytropias.es/resources/Cruzar_las_Miradas.pdf
- Toro, D. t.** (2004). *Revolución en el arte*. Buenos Aires: Edasha.
- Vázquez, A.** (octubre de 2010). *La moda en la posmodernidad: deconstrucción del fenómeno fashion*. Recuperado el 2016 de febrero, de <http://arteaisthesis.blogspot.com/2010/10/la-moda-en-la-posmodernidad.html>

Escritura de mujeres: daño ambiental, orden materno, cartografías de la violencia

Womens' writing: environmental damage, maternal order, cartographies of violence

Alicia Ortega Caicedo

e-mail: alicia.ortega@uasb.edu.ec

Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador)

Resumen

Este ensayo presenta una lectura de tres novelas contemporáneas escritas por mujeres en América Latina, desde una perspectiva que invita a repensar la relación con la Naturaleza, en el horizonte de los afectos y una estrategia política que bien coincide con lo que Arturo Escobar denomina “la defensa del lugar”. El trabajo busca poner en diálogo los mecanismos de destrucción medioambiental y el impacto del discurso tóxico, en el escenario de una reflexión anclada en la violencia, la maternidad y el feminicidio, en diálogo con los estudios de género y una aproximación ecocrítica. *La loca de Gandoca*, 1991, de Anacristina Rossi (Costa Rica); *Distancia de rescate*, 2014, de Samanta Schweblin (Argentina); y *Poso Wells*, 2007, de Gabriela Alemán (Ecuador), constituyen el corpus seleccionado para pensar las problemáticas planteadas.

Palabras clave: Literatura latinoamericana, novela contemporánea, escritura de mujeres, ecocrítica, violencia, maternidad, feminicidio, Anacristina Rossi, Samanta Schweblin, Gabriela Alemán.

Summary

This essay aims to present a reading around three contemporary novels written by women in Latin America, from a perspective that invites us to rethink the relationship with nature, on the horizon of affection and a political strategy that matches well with what Arturo Escobar calls “the defense of place.” The work seeks to articulate the mechanisms of environmental destruction and the impact of toxic discourse on the stage of a reflection anchored in violence, motherhood and femicide, in dialogue with gender studies and an ecocritical approach. *La loca de Gandoca*, 1991, by Anacristina Rossi (Costa Rica); *Distancia de rescate*, 2014, by Samanta Schweblin (Argentina); and *Poso Wells*, 2007, by Gabriela Alemán (Ecuador) are the corpus selected to think about the issues raised.

Key words: Latin American literature, contemporary novel, women’s writing, ecocriticism, violence, maternity, femicide, Anacristina Rossi, Samanta Schweblin, Gabriela Alemán.

Introducción

La actual crisis ecológica y el daño ambiental restablece la pregunta por la Naturaleza, y problematiza el modo como –en nombre de la civilización, el progreso, el crecimiento continuo– la humanidad ha capitalizado el entorno natural a costa de su destrucción, desde una visión instrumentalista de explotación: la naturaleza extrahumana como objeto científico/de dominación y como fuente de recursos naturales. Ramón Fernández Durán denomina “antropoceno” a la época actual, marcada por la crisis ecológica como consecuencia del despliegue del sistema urbano-agro-industrial a escala global: un sistema que ha actuado como una auténtica fuerza geológica con fuertes implicaciones ambientales. Desde esta perspectiva, estamos

viviendo/padeciendo una nueva era histórica, afectada por la incidencia de la “especie humana”. Al menos, por una parte de ella, condicionada por la lógica del capitalismo global.¹ Aunque se trata de un fenómeno de impacto mundial, el daño se recrudece en territorios periféricos y pauperizados. Territorios convertidos en sumideros de residuos, usualmente habitados por comunidades –marcadas por la exclusión étnica, cultural y social– expulsadas o expropiadas de sus tierras, condenadas a ocupar espacios contaminados, víctimas de disputas territoriales en nombre de la privatización y la explotación de los recursos naturales, la acumulación del capital, la inversión extranjera. Me interesa articular los mecanismos de destrucción medioambiental y el impacto del discurso tóxico, en el escenario de una reflexión anclada en la violencia, la maternidad y el feminicidio, en diálogo con los estudios de género y una aproximación ecocrítica. El corpus narrativo permite abordar las problemáticas señaladas desde tres ámbitos regionales: Centroamérica, el Río de la Plata, los Andes: *La loca de Gandoca*, 1991,² de Anacristina Rossi (Costa Rica); *Distancia de rescate*, 2014,³ de Samanta Schweblin (Argentina); y *Poso Wells*, 2007,⁴ de Gabriela Alemán (Ecuador).

1. “...el actual capitalismo global, fuertemente estratificado y con muy diferentes responsabilidades e impactos de sus distintas sociedades e individuos, que ha logrado alterar por primera vez en la Historia el sistema ecológico y geomorfológico global. No solo el funcionamiento del clima de la Tierra, o la composición y características de sus ríos, mares y océanos, así como la magnitud, diversidad y complejidad de la biodiversidad planetaria, sino hasta el propio paisaje y territorio, convirtiéndose el sistema urbano-agro-industrial ya en la principal fuerza geomorfológica. Una tremenda fuerza de carácter antropogénico, activada y amplificadas por un sistema que se basa en el crecimiento y acumulación (dineraria) sin fin” (4). Ramón Fernández Durán, *El antropoceno: la crisis ecológica se hace mundial. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera*. Recuperado de: < http://www.ecologistasenaccion.org/IMG/pdf/el_antropoceno.pdf>. Consultado 2016/05/23.

2. Rossi, Anacristina (1993). *La loca de Gandoca*. San José de Costa Rica: EDUCA. Todas las citas están referidas a esta edición.

3. Schweblin, Samanta (2014). *Distancia de rescate*. Buenos Aires: Random House Mondadori. Todas las citas están referidas a esta edición.

4. Alemán, Gabriela (2014). *Poso Wells*. Quito/Asunción: Euterpe. Todas las citas están referidas a esta edición.

Profanación

Las más finas cualidades de nuestra naturaleza, como la frescura de las frutas, solo pueden ser conservadas si las tratamos con la mayor delicadeza.

David H. Thoreau, *Walden*

A inicios de los años noventa, algunos planes de desarrollo turístico amenazaron la supervivencia del Refugio Nacional de Vida Silvestre Gandoca-Manzanillo, localizado en la provincia de Limón, litoral caribeño de Costa Rica.⁵ Importa destacar la ubicación, porque se trata de un sitio que presenta la más alta biodiversidad en las tierras bajas del Atlántico. En dicha coyuntura, la escritora costarricense Anacristina Rossi accede a documentos que evidencian la concesión ilegal de una zona del Refugio, por parte del entonces Ministro de Recursos Naturales, a una empresa italiana (una concesión sin estudios de impacto medioambiental, para un plan urbanístico presentado como desarrollo turístico). Después de la denuncia pública, y ante la amenaza de muerte, Rossi optó por interponer un Recurso de Amparo, mecanismo judicial al que todo costarricense tiene derecho cuando otras alternativas legales se ven agotadas. Frente a la imposibilidad de encontrar un mecanismo de defensa del lugar en el marco de la legalidad y el aparato estatal, Anacristina Rossi recurre a la escritura como estrategia de lucha ecologista y recurso de resistencia para preservar el lugar y frenar el desarrollo turístico en la zona. La publicación de la novela *La loca de Gandoca* (1991) provocó una polémica a nivel nacional, que incidió en decisiones que afectaron el curso de las actividades desarrollistas en el

5. El Refugio de Gandoca es parte de la Reserva de la Biosfera, declarada por la Unesco Patrimonio de la Humanidad: “ha sido el corredor biológico para la trans migración de especies entre Norteamérica y Suramérica. [Sus bosques] mantienen una riqueza de germoplasma de la más promisorias, para el mejoramiento genético de los cultivos tradicionales, para investigaciones fitoquímicas, en el campo de la salud, plaguicidas naturales, etc. Es una reserva de la fuente de materia prima con la cual nuestros antepasados llenaban sus necesidades” (Rossi, 1993, 58-59).

Refugio.⁶ Este impacto, que trasciende el éxito editorial por su resonancia política,⁷ dota a la novela de una riqueza particular: desencadena una lectura que interroga el lugar de la literatura, la escritura femenina, la hibridez textual.⁸

La novela desmonta los mecanismos de destrucción medioambiental, como resultado de la implementación de proyectos de “ecoturismo” en complicidad con instancias de corrupción estatal. *La loca de Gandoca* entretiene dos historias paralelas: la lucha que lidera la protagonista, Daniela Zermat/alter ego de Anacristina Rossi, va de la mano con el relato de una historia de amor. La novela narra la disputa de Daniela por preservar el Refugio de Gandoca, frente a decisiones de funcionarios gubernamentales e inversionistas extranjeros que privilegian una política desarrollista en beneficio del capital, la propiedad privada, la especulación inmobiliaria, a costa de la destrucción ambiental. En el presente narrativo, Gandoca entra en la escritura desde una memoria afectiva: una memoria anclada en el Refugio, que evoca imágenes de una vida familiar entrelazada con la materialidad silvestre en peligro:

6. Andrew M. Ray, “Luchando contra el fin del mundo: resistencia, decolonialidad e interculturalidad en *La loca de Gandoca*”, en *Nomenclatura, Aproximaciones a los estudios hispánicos*, Primavera 2013. Recuperado de: < <http://uknowledge.uky.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=naeh>>. Consultado 2015/10/25.

7. La novela lleva 25 ediciones y más de cien mil ejemplares vendidos. En proceso de traducción al inglés y al francés. Fue lectura obligatoria en los colegios entre 1994 y 2011. Existe una adaptación teatral de Luis Carlos Vásquez y Euclides Hernández.

8. A raíz de la publicación de la novela y la lucha de varios grupos ambientalistas, el Ministerio de Ambiente, Energía y Telecomunicaciones, con la intervención de la Contraloría General de la República, quitó los permisos de construcción que habían sido otorgados arbitrariamente por otros funcionarios. Los hoteles, del empresario Jan Kalina, fueron demolidos, tras determinarse que dichas construcciones invadían parte de la zona marítimo-terrestre en el refugio de Gandoca-Manzanillo. Según varias declaraciones de la autora, la lucha por la protección ambiental en la Reserva continúa, en el esfuerzo por detener proyectos que buscan impedir la protección del Refugio. El territorio está calificado como Patrimonio Natural del Estado. Sin embargo, durante las últimas décadas, el Refugio sufrió graves daños ambientales que provocaron la pérdida de especies animales y vegetales, destrucción de humedales y construcciones ilegales, como resultado de la ambición comercial desarrollista.

Recuerdo ese verano como el punto más alto y perfecto de todos nuestros años de vida en común. Habían florecido los sangríos y el suelo estaba lleno de flores amarillas. También habían florecido las ipomeas y una alfombra apretada y multicolor cubría la arena. Las orquídeas se abrían en los cocoteros y detrás de la playa, antes del yolillal, la blanca multitud de los lirios salvajes perfumaba el silencio marino. Unos negros pasaban con sus mulas dejando huellas redondas en las que los niños metieron los pies. Luego topamos con una comitiva de indios de los que no hablan castellano. Pensé que durante siglos, indios y negros habían mantenido intacto ese litoral. Y en ese instante tuve la horrenda certeza de que vos y yo, Carlos, los diecisiete hermanos de Wallis y Wallis –cuyos padres habían nacido y vivido y amado en esa costa y bautizado en *mecaitelia* sus maravillas– estábamos exactamente al comienzo de su profanación (31).

La estrategia discursiva de la novela se potencia cuando la palabra invade esa zona oscura de leyes y decretos que regulan y desregulan la privatización de la tierra y el control de la vida orgánica en su infinita variación. La palabra de Anacristina Rossi se instala allí donde la tautología de la propiedad privada manda:

- Es que es un Refugio con propiedad privada.
- Ya sé, pero los propietarios saben desde hace años que allí la propiedad privada tiene ciertas limitaciones para proteger la vida silvestre.
- No. La propiedad privada es la propiedad privada. No se puede limitar.
- ¡Pero se puede regular! Vea un ejemplo: suponga que yo tengo un lote en un barrio residencial y decido construir en él una central atómica. Obviamente no me dejarán.
- Pues a lo mejor la tienen que dejar. La propiedad privada manda (15).

El entorno de Gandoca es, en principio, el soporte espacial de una memoria afectiva: es el lugar en donde Daniela y su esposo José Manuel fueron felices, levantaron casa y fundaron familia: “Y sellamos nuestra unión en ese mar, el sitio más hermoso sobre la tierra” (13), afirma la narradora desde el recuerdo. La carga afectiva que potencia la memoria narrativa sensibiliza

la escritura frente al entorno natural: el conocimiento acumulado por Daniela acerca de esa naturaleza está anclado en los afectos y el juego: el lazo que junta los cuerpos es el mismo que los afirma en Gandoca. Es ese mismo conocimiento al que recurrirá Daniela en defensa del lugar, puesto que “de un tiempo para acá amanecen árboles talados, se levantan hoteles y cabinas sin ton ni son y echan aguas cloacales y basura en las playas y ríos” (14). En el presente narrativo, José Manuel ha muerto en un accidente, víctima de un largo proceso de intoxicación alcohólica. La intoxicación del cuerpo amado es percibida y relatada como un indicio más de la destrucción que afecta a todos, como metáfora de pérdida y deterioro.

La novela describe el deambular de la protagonista entre oficinas y Ministerios, en su esfuerzo por salvaguardar el Santuario de Gandoca. En el curso de su trayectoria, se estrella una y otra vez con un cuerpo legal de carácter arbitrario, que articula la sola lógica del capital en la ejecución de proyectos de urbanización e intereses empresariales: comprar, talar, drenar, fumigar, construir, cementar, exponen la sintaxis de un razonamiento de intervención espacial que modifica y destruye el entorno natural, sin precautelar el ejercicio de acciones reguladoras o de control ambiental. La playa de Gandoca es referida constantemente por Daniela como lugar perfecto: “El Refugio Gandoca era un sitio perfecto, nuestro sitio sagrado” (26). En términos culturales, la idea de “paisaje perfecto” deja entrever imaginarios de paraíso, lugar sagrado, mundo cerrado, bienaventuranza, “lugar interior”. La novela puede bien ser leída como el relato de una caída: la pérdida del paraíso, la expulsión del Edén, la caída al infierno. En el proceso de esa caída, la narradora registra los indicios de una suma de acciones que revelan prácticas de profanación y destrucción:

El mar de Refugio de Gandoca es una cosa distinta. [...] Yo lo conozco bien y sé que no es un mar sino un lugar interior, un temperamento, una importante etapa en el conocimiento de sí. Sentarse en las playas del Refugio de Gandoca es trascenderlo todo, incluso su propia arbitraria belleza, sus flores y sus algas, eternas, perfumadas, putrescibles (25).

Nombres sonoros y evocadores de tortugas verdes –Tortuguero–, árboles que sangran por ciclos como las mujeres –Cahuita–, transparentes brazos de mar –Manuel Antonio– o tesoros coloniales –La Isla del Coco– eran pura destrucción: miles de toneladas de basura, de plaguicidas, tala inmisericorde, concesiones ilegales a compañías extranjeras y cientos de mega proyectos turísticos devastadores como el del hotelero masivo Serafín Cataló que había destruido un manglar, el hermoso río Pánica, una montaña, dos cementerios indígenas y estaba apropiándose de una bahía entera. Y según las autoridades no había manera de regular estas inversiones pues si el capital extranjero se regula, se va (137).

La narración reviste un tono coloquial al momento de traducir los innumerables diálogos de Daniela, en su esfuerzo por desmontar un marasmo de papeles que ahoga toda posibilidad de salvaguardar la vida silvestre amenazada. Asimismo, al ser la protagonista quien escribe el relato como último recurso en su lucha por la defensa del lugar, su palabra configura una suerte de poética del espacio, puesto que brinda imágenes descriptivas y sensoriales acerca de Gandoca como espacio plenamente habitado y acogido: la perspectiva narrativa amplifica olores, texturas, sonidos, de una naturaleza animal y vegetal que conforma la vida silvestre defendida. Esa descripción está cargada de apego y un sentido de enraizamiento vital, que sensibiliza el horizonte espacial de la escritura. Memoria, afecto y conocimiento, convergen en el proyecto novelístico de Anacristina Rosi. Es un dispositivo afectivo el detonante de una estrategia en defensa del lugar.⁹

9. En carta personal, Anacristina me relata que a inicios de los noventa todavía se preservaba una selva espesa detrás de la pleamar, en la costa del Caribe sur. En ese espacio, Anacristina había levantado su casa. Transcribo sus palabras, justamente porque revelan el rico entramado autobiográfico, afectivo y de conocimiento local en el que ancla su escritura: “En esa época no había empezado el desarrollo turístico. Los doscientos metros que están detrás de la pleamar eran selva espesa, pues toda la costa del Caribe sur había sido sembrada de cacaotales por los afrodescendientes y ellos dejaron entre doscientos y cuatrocientos metros de la pleamar hacia atrás en la selva virgen, para que la brisa marina no destruyera la flor del cacao. Esos cacaotales fueron abandonados en los años setenta, así que todo había vuelto a ser selva, cuatrocientos metros junto al

El conocimiento al que apela Anacristina Rossi es uno de carácter local y referido a su experiencia del habitar cotidiano. Se trata de un conocimiento que satura la escritura y define a la protagonista de la novela en su permanente ejercicio de interpelación: el desplazamiento que repite Daniela de oficina en oficina sutura los descosidos jurídicos, coloca sentido allí en donde la ley ausente, a pesar de sus trampas y remiendos, hace evidente la vulnerabilidad de la vida y los intereses económicos en juego. Es el cuerpo de la protagonista en movimiento el que resignifica el escenario biopolítico, reformula los referentes de la vida en su inscripción real y a la vez intangible: “¿Qué es vida silvestre? ¿La arena dorada y las plantas fósiles son vida silvestre? ¿Es vida silvestre el mareante olor de los lirios salvajes? ¿El silencio de las cinco, previo al concierto de pájaros, también? ¿Y el silencio nocturno?” (16). Lo que está en juego es la construcción de una subjetividad femenina en su relación con la exterioridad social, animal, vegetal: el ejercicio de cuidado y protección, propio del saber materno, es asumido en relación a una vida que trasciende la filiación biológica, en sentido propio e individual.

El antropólogo colombiano Arturo Escobar,¹⁰ en el marco de una reflexión en torno a medio ambiente y desarrollo, propone que una defensa del espacio debe incorporar el conocimiento local acumulado, prácticas económicas basadas en el lugar y modelos culturales de la naturaleza. En esta perspectiva, la relación entre lugar y cultura resulta relevante al momento de pensar

mar selva virgen y atrás bosque secundario. Entre esos trescientos metros de selva virgen y el bosque secundario estaba mi casita. [...] En eso salió de la selva de enfrente un oso caballo [...]. Me apuntó con el hocico por un tiempo que a mí me pareció infinito [...]. Y entonces yo supe lo que tenía que hacer. Tenía que quedarme y luchar por los osos caballos, que estaban extinguiéndose. Yo le fallé al oso caballo. A pesar de todas mis luchas ese animal se extinguió en esa parte de Costa Rica. Desde el punto de vista de la petición que el animal –o el universo a través de él– me hiciera, fallé. *La loca de Gandoca* fue un fracaso estruendoso pues no logré salvar a los osos caballos de su extinción [...]. Lo que sí hizo la novela fue poner sobre la mesa de las discusiones públicas el tema ambiental y de la corrupción.... (30 de julio 2015).

10. Escobar, Arturo, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?”, en Lander, E. (compilador). (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

políticas de protección e intervención. Políticas que cruzan vínculos de identidad y lugar. Es justamente en esa intersección desde donde escribe Rossi: su lugar de enunciación ancla en la experiencia, el conocimiento personal acumulado y el apego al lugar habitado. En el proceso de su defensa, la protagonista apela a una serie de acciones y relatos que se inscriben en lo que Escobar denomina “conocimiento local”: el entretejido afectivo con su gente, el mapa mental de la playa y sus bosques, es el insumo de una novela que desdibuja la frontera entre ficción, autobiografía, testimonio, crónica.

En esta perspectiva, el conocimiento local y la carga afectiva depositada en la escritura rompen la dicotomía naturaleza/sociedad, en la disposición a reconocer el entorno biofísico y el humano no como dominios distintos y separados. Los “modelos locales” que observa Daniela tienen que ver con el uso que las comunidades indias y negras, pesqueras y autárquicas, han hecho del espacio en una convivencia pacífica con la vida silvestre. (“Pensé que durante siglos, indios y negros habían mantenido intacto ese litoral”, 31). En el transcurrir de la trama anecdótica, inversionistas y políticos aúnan esfuerzos para sembrar la desunión y romper la frágil alianza entre la protagonista, líderes comunales, afrocaribeños e indígenas bri bri. Difícil sobrevivir a tramposas maniobras de despojo, presiones políticas, enfrentamientos, atomización comunitaria, promesas de urbanización, empleo y enmascaramiento de desarrollo sostenible. Tal como observa Fernández Durán, las resistencias campesinas e indígenas se han intensificado en muchos de los territorios periféricos mundiales, pero asimismo se han visto frenados como resultado del “monólogo metropolitano”: “profundamente autista y altamente destructivo de sus entornos inmediatos y del mundo entero” (12). Frente a una situación de desamparo absoluto, Daniela/Rossi asume la palabra como herramienta de registro, documentación y lucha: “Verlo bien y contarlo, para que conste que una vez existió el paraíso. Me despidieron del Ministerio y me enajenaron la comunidad, los intereses comerciales parecen triunfar sobre la salud, la belleza, la vida. Ahora solamente ‘me queda la palabra’” (105). *La loca de Gandoca* se construye desde esa pérdida, allí donde se instala un Yo que modula los límites de su expansión discursiva, en función de una lucha política. En suma, de un Yo que busca insertarse desde la escritura en la dinámica social, partir de lo íntimo y privado para invadir y trastornar

el ámbito público, incidir en la esfera política, contaminar su propia huella discursiva con los residuos que evidencian la problemática testimoniada. La escritura se inscribe como evidencia, como prueba, como mecanismo judicial de intervención y defensa. Se trata de una estrategia que explora modalidades del yo femenino, en el esfuerzo por alcanzar mecanismos de inserción social frente a un cerco legal que invalida su palabra bajo el calificativo de locura e insanidad mental –viejo y probado recurso de toda sociedad patriarcal–.

La novela de Rossi rompe todo protocolo de diferencia genérica: participa del testimonio, la crónica, la autobiografía, la ficción literaria. La voz narrativa asume Gandoca como lugar vivido y de enraizamiento, de allí que el lugar deviene referente y escenario, pero también proyecto político, sujeto de derecho, defensa y reapropiación, motivo central de una escritura marcada por la hiperconciencia narrativa. La novela se cierra con la escena en que Daniela toma la decisión de escribir el texto que leemos. Así, se inserta en la tradición narrativa de mujeres que escriben sobre mujeres que escriben: una línea de reflexión que interroga el lugar de la escritura femenina, las estrategias de una subjetividad que busca erosionar el territorio de su propia inscripción histórica. La novela puede ser leída como el relato de un proceso (en el sentido kafkiano), una génesis al revés que replica la aventura de conquista y colonización. Una aventura sedimentada en la memoria de varios siglos, que hiere, estría y punza la tierra. Esa tierra que deviene basural, contaminación, objeto de dominación, disputa y profanación: “Después de comprar [los inversionistas] drenaban porque odiaban los pantanos. Esparcían agroquímicos porque odiaban todo bicho, todo cangrejo. Cortaban la selva porque lo que deseaban era hacer jardines. Talaban los árboles a la vera de los ríos para construir tarimas y no ensuciarse los pies” (36). La riqueza toponímica invade el texto, un amplio abanico de nombres propios detallan el archivo de una geografía habitada. La escritura de Rossi incorpora los fragmentos disgregados de una memoria llamada a consolidar el archivo de Gandoca. En la matriz de ese archivo se aloja la novela: allí coinciden la autoridad toponímica, la herida testimonial, la subjetividad femenina, la invención lúdica, la estrategia política de activismo ecológico desde la literatura.

Como gusanos en el cuerpo

Distancia de rescate (2014), de la argentina Samanta Schweblin, sitúa el problema de la toxicidad en el mundo contemporáneo, como horizonte de una reflexión que toca la dimensión bio-política del ejercicio materno. Se trata de un diálogo a dos voces, entre Amanda y David, la voz de un niño que empuja a su interlocutora adulta a recordar y narrar una serie de acontecimientos que anteceden la experiencia del presente narrativo. Una experiencia, la del paso a la muerte, que devuelve con insistencia la mirada al lugar en el que se sostiene la relación madre/hija(o). Si proteger, cuidar, amar, son funciones claves del orden materno, el diálogo novelado busca descubrir el “punto exacto” en donde el hilo invisible que une a la madre con su hija se tensa y amenaza con romperse. Un punto de ruptura que estalla no por descuido materno, sino porque estar en el mundo, su sola habitabilidad, se vuelve una experiencia peligrosa. En el curso del devenir cotidiano, un punto/situación cualquiera puede poner en riesgo la “distancia de rescate”, propia del saber materno: “así llamo, explica Amanda, a esa distancia variable que me separa de mi hija y me paso la mitad del día calculándola, aunque siempre arriesgo más de lo que debería” (22). El espacio habitado deviene inseguro y riesgoso, aún en la cercanía materna de la cotidianidad doméstica. El peligro penetra allí en donde la imaginación espacial todavía preserva valores de pureza y protección: la naturaleza, el entorno rural de un pequeño pueblo, el lugar de vacaciones, lejos del cemento urbano y la contaminación ciudadana. La toxicidad parece esparcirse y penetrar *como gusanos, en todas partes, y también en el cuerpo*. En este escenario de vulnerabilidad extrema, el saber acerca de la distancia de rescate, transmitido de generación en generación, de madre a hija –“Mi abuela se lo hizo saber a mi madre, toda su infancia, mi madre me lo hizo saber a mí, toda mi infancia, a mí me toca ocuparme de Nina” (89)–, pierde sustento y valor referencial. A ese saber, en palabras de David, “se le escapa lo más importante”: la posibilidad de identificar, en cualquier momento, el punto letal del que parece imposible escapar.

La novela relata el encuentro de Amanda y su pequeña Nina con Carla y su hijo David, durante las vacaciones de verano, en una granja fuera de la

ciudad. El relato es empujado por las preguntas que formula David, frente a las cuales Amanda recuerda y narra en un estado de situación vital límite. El fluir del relato responde al imperativo dictado por David: reconocer el punto exacto en el que acontece un suceso accidental que interrumpe el curso de la vida, que paraliza la potencia corporal (el punto exacto en el que los gusanos tocan el cuerpo por primera vez). Se trata de un suceso apenas perceptible en el torbellino del acontecer cotidiano, pero de impacto mortal para el entorno biofísico y humano: un episodio minúsculo que tensa, hasta romper, el hilo invisible que une el cuerpo a cuerpo de madre e hija. El tóxico accidentalmente regado en el campo de soja ha tocado, de manera azarosa y casi imperceptible, los cuerpos de Amanda y la pequeña Nina. La invisibilidad del peligro hace eco de lo que Ulrich Beck definió como la “sociedad de riesgo”: “Muchos de los nuevos riesgos (contaminaciones nucleares o químicas, sustancias nocivas en los alimentos, enfermedades civilizatorias) se sustraen por completo a la percepción humana inmediata” (1998, 33). En el mundo contemporáneo, los peligros no siempre son visibles ni perceptibles. La realidad que desactiva el funcionamiento de la distancia de rescate, que pone en peligro su justa medición coincide con esa suerte de segunda realidad a la que alude Beck: una que contiene sustancias peligrosas no perceptibles, que supone una pérdida de la soberanía cognitiva, puesto que los afectados desconocen los patrones de valoración con respecto a la propia situación de riesgo: En el pueblo “No todos sufrieron intoxicaciones. Algunos ya nacieron envenenados, por algo que sus madres aspiraron en el aire, por algo que comieron o tocaron” (Schweblin, 104). El lector conoce, en el curso de los diálogos de ambas madres, que David, aún más pequeño, casi muere también intoxicado: acucillarse en el riachuelo, meter las manos en el agua, chuparse los dedos, son acciones cotidianas que sin embargo encadenan una metonímica del peligro.

Fragmentos de un diálogo anterior entre Amanda y Carla conducen la escritura hacia un escenario que instala la mirada en la comunidad: animales que mueren intoxicados, nacimiento de niños y animales deformes, abortos espontáneos. Son escenas de un mundo con marcas de fatalidad, que alertan casi hasta la locura la sensibilidad materna. La novela linda con una atmósfera de extrañamiento y pesadilla, porque el desesperado deseo

por salvar la vida del hijo conduce a los personajes a una serie de acciones radicalmente divorciadas de toda lógica racional: lo anómalo, la cercanía e invisibilidad del peligro, moviliza mecanismos mágicos para resistir y gestionar la vida. La vida se vuelve frágil al menor descuido: los cuerpos tocan la tierra, el agua o el aire que bien pueden estar envenenados: “Con qué fue que se intoxicó”, pregunta Amanda a Carla a propósito del accidente ocurrido a David, “Eso pasa, Amanda, estamos en un campo rodeado de sembrados. Cada dos por tres alguno cae, y si se salva igual queda raro. Los ves por la calle, cuando aprendés a reconocerlos te sorprende la cantidad que hay” (Schweblin, 70). La escritura trabaja la experiencia del dolor y el miedo frente a una realidad familiar e incomprensible, que pone en riesgo la vida.

Amanda relata desde una sala de emergencia, en estado de agonía, de dolor intenso y sin poder moverse. Los síntomas del veneno en el cuerpo (fiebre, dolor, mareo, picor) se confunden con el despeñadero de palabras que encadenan un discurso en delirio. El relato se entrecorta y avanza con dificultad, envuelto él mismo por los efluvios del veneno en la sangre. David interroga, y provoca de manera continua el relato de una madre que sabe va a morir: un relato en la agonía, que pregunta por la hija intoxicada también de manera accidental. El miedo y la angustia que moviliza la palabra situada al filo de la muerte se debe, justamente, a la imposibilidad de rescatar a la hija: el hilo que sostiene y hace posible medir la distancia de rescate se rompe, e impide la continuidad de la palabra. La palabra de Amanda sobrevive lo que dura en cortarse el hilo: la tensión de ese hilo, que sostiene ambos cuerpos (madre-hija) en cercanía simbólica, garantiza la posibilidad misma del relato: de un resto de lucidez en la conciencia narrativa. La novela concluye cuando el hilo se desprende.

El logro de la escritora es trabajar con una palabra que porta los efectos del veneno en el cuerpo: la palabra que emite un cuerpo envenenado, afebrado, desorientado, un cuerpo materno que habla desde la agonía. Descoloca al lector la ubicuidad de la palabra de David, pues resulta difícil precisar desde dónde habla y quién realmente habla bajo su nombre. Una extraña práctica de transmigración ejercida sobre el cuerpo del pequeño David en el momento del accidente para salvarlo, parece haber divorciado el

cuerpo de su alma. La escritora juega con esta ambigüedad que perturba la escritura y la percepción lectora. La enrarecida corporeidad de David afecta la escritura, interrumpe y desorienta el diálogo de ambos personajes de modo inquietante. Esa indefinida corporeidad desdibuja aún más el frágil lazo entre vida y muerte, como si el cuerpo sobrevivido de David no fuera sino un resto de vida apenas reconocible. Porque lo que está en riesgo es la gestión de la vida, la posibilidad de su pervivencia, el anudamiento materno –a nivel simbólico y orgánico– con el hijo. La palabra que trabaja la novela se construye justamente en el umbral entre la vida y la muerte.

Escritura cortante y cortada, tomada por la fiebre. La misma palabra que construye el relato a la vez lo corta, lo interrumpe, lo fragmenta, lo repite. Una palabra cargada de miedo no a la muerte, sino a la vida. A la vida vulnerable. La vida en su dimensión más cotidiana, más doméstica, más tranquila, provoca espanto. La materialidad de la relación con el cuerpo materno se ancla en un espacio que deviene inhabitable, justamente como resultado de una toxicidad que lo estría y se derrama en la escritura. Samanta Schweblin maneja con acierto la palabra en agonía, la palabra de la madre en dolor cuando el hilo que sostiene el cuerpo a cuerpo con su hija se rompe. El diálogo que organiza la novela pone el acento en la función fática del lenguaje: “seguí, no te olvides de los detalles”, “¿qué más, por qué te quedas en silencio?”, “El punto exacto está en un detalle, hay que ser observador”. El deseo de David en la conducción de la conciencia narrativa es suscitar la palabra de Amanda, para entender el presente, aun al filo de la muerte: “¿Por qué sigue entonces el relato? *Porque todavía no estás dándote cuenta. Todavía tenés que entender* (Schweblin, 92, cursivas en el original). ¿Por qué entonces el relato?, parece preguntarse la autora. Entender el origen de la fatalidad irreversible en el presente, del mal bajo la metáfora de gusanos en el cuerpo, es una respuesta posible. Las preguntas que hilvanan el diálogo instalan la escritura en una dimensión meta-narrativa. Cómo se narra el peligro invisible (esa “pequeña desgracia”) que tensa hasta vaciar de sentido la distancia de rescate, cuidada y preservada por la memoria colectiva materna, es la interrogación que parece provocar el texto novelado.

Cartografías

Poso Wells (2007), de la ecuatoriana Gabriela Alemán, es, en primera instancia, una novela acerca de los laberintos y las criaturas de la noche que pueblan los mundos suburbanos. Efectivamente, Cooperativa Poso Wells no aparece en ningún mapa: “está en el hueco más apestoso y olvidado de los límites del mundo que existe de este lado del Pacífico central” (13). Son kilómetros de viviendas de palo, construidas sobre aguas servidas y barro podrido, en una tierra fangosa del puerto de Guayaquil. Desde la perspectiva de la voz narrativa y la percepción de sus habitantes, Cooperativa Poso Wells parece reproducir la forma exacta del infierno. La novela se abre con la narración de un suceso que linda con lo tremendista: once políticos mueren electrocutados en un mitin de campaña presidencial, y el único sucesor al candidato que ganó en la primera vuelta electoral (y murió electrocutado en el accidente) ha desaparecido en medio de la multitud. La indagación de este hecho, así como el de la desaparición de numerosas mujeres en Cooperativa Poso Wells, son en principio el horizonte de un relato que parodia el patrón propio de la crónica roja y el thriller. La perspectiva narrativa, impregnada de humor negro, focaliza la voz de Gonzalo Varas, periodista que, en función de detective, asume la tarea de resolver el enigma de los crímenes cometidos, según la estructura propia del clásico policial. Tras las pistas para un reportaje sobre las desapariciones, Varas se desplaza al interior de ese inmenso barrio que porta todas las marcas propias de la marginalidad urbana: violencia, ilegalidad y pobreza.

En el presente narrativo, Varas descubre que un grupo de ancianos ciegos están relacionados con el secuestro del político y la desaparición de las mujeres.¹¹ En la conjugación de estos elementos, la novela posibilita una reflexión que entrecruza violencia, territorialidad y feminicidio. Una red de túneles, administrada por los ciegos, atraviesa el barrio y encierra los cuerpos

11. En el cruce de ambos ejes anecdóticos –el secuestro del político y la desaparición de las mujeres–, la novela se abre a la representación del universo elegido al interior de un explícito diálogo intertextual: la escritura ofrece una serie de claves que remiten al texto de H. G. Wells, *El país de los ciegos*.

desnudos de innumerables mujeres prisioneras. La secreta complicidad entre el orden policial y la mafia criminal hace de Cooperativa Poso Wells el paradigma de un lugar violento, precisamente como resultado de una operación de estriaje, que localiza rostros y cuerpos en términos de votos electorales y redes delincuenciales. Redes que son funcionales a los intereses de grandes empresarios y corporaciones internacionales, que persiguen la acumulación de capital y la concesión de tierras para la explotación ilimitada. En la tercera parte, “El bosque nublado”, el universo ficcionalizado se anuda alrededor de nuevos escenarios, que colocan la novela en la intersección de particulares ejes de reflexión: globalización y conciencia ecológica son instancias que definen el horizonte del acontecer narrativo. Los episodios que encadenan la trama anecdótica ponen en escena oscuros pactos de corrupción, cuyo eje de interés se ancla en la concesión de tierras para la explotación ilimitada a cielo abierto. La voz narrativa devela sucesos que dejan al descubierto una dimensión grotesca y monstruosa de la realidad: los túneles secretos –descubiertos por el periodista, y en el que permanecían ocultas decenas de mujeres sistemáticamente violadas por la secta de ciegos– conectan con la misma red de intereses que tiene como blanco la invasión de reservas comunitarias y la explotación de la tierra en busca de cobre. Se trata de un mismo círculo de violencia que vulnera las zonas más frágiles del cuerpo social: mujeres (desaparecidas) y, en otro escenario, campesinos comuneros movilizados en “defensa del lugar”. No es difícil para el lector asociar el lodo que cubre la piel desnuda de las mujeres prisioneras bajo tierra con aquella disputada e invadida para la extracción minera. Como observa la antropóloga argentina Rita Laura Segato, la violación de los cuerpos femeninos y la conquista territorial han ido y van de la mano, a lo largo de las épocas y civilizaciones más variadas (2008). La novela de Gabriela Alemán invita a pensar los múltiples vínculos entre lugar y poder, territorialidad, “hermandad mafiosa” y feminicidio, en el marco de una crítica al modelo capitalista de progreso y desarrollo.

Poso Wells revela que el grosero rostro de la violencia urbana no es sino la trama más visible de una violencia asentada en las redes de múltiples mafias y corporaciones financieras, en competencia por los dominios territoriales. Vale tener en cuenta las observaciones de la antropóloga Segato acerca

de las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres: la violencia corporativa, advierte Segato, se expresa de forma calculada y truculenta en el cuerpo de las mujeres, dicha actividad denota expresamente el espíritu de cuerpo de quienes la perpetran –se escribe en el cuerpo de las mujeres victimizadas por la conflictividad informal, al hacer de sus cuerpos el bastidor en el que la violencia se manifiesta, con el objetivo de alcanzar control territorial (*Las nuevas formas de la guerra*). El discurso desquiciado de la secta de ciegos amplifica y hace eco de un discurso político, cuya plataforma demagógica enmascara los usos de una conciencia cínica: “Para remover la tierra necesaria en busca de cobre habría que mover sesenta toneladas de suelo al día. Adiós árboles, orquídeas y pajaritos: adiós bosque nublado. *Bon voyage* pues, mirándolo por el lado positivo, él haría millones al igual que los canadienses” (Aleman, 117). Observa Peter Sloterdijk que el malestar de la cultura se manifiesta, en el mundo contemporáneo, como un “cinismo universal y difuso” (2007, 40). Para el filósofo alemán, el cinismo moderno se relaciona con un “realismo perverso” y una abierta inmoralidad, pues el cínico sabe lo que hace (sabe que está mal), pero “de lo contrario, otros lo harían en su lugar” (40). La razón cínica apunta necesariamente a la defensa del orden de lo existente; sobre todo, en sociedades –de carácter capitalista y patriarcal– en donde cada vez resulta más difícil distinguir entre producir y destruir.

Si Poso Wells evidencia mecanismos de control en relación a los cuerpos, las cosas, el entorno urbano y ambiental, la perspectiva narrativa, centrada en las acciones de Gonzalo Varas en su rol de reportero y detective, pone en escena una política de empatía afectiva con los cuerpos y espacios vulnerados: develamiento de redes y mafias, explosión de los túneles, desplazamiento de la narración hacia el espacio abierto de la naturaleza. Hacia el final, al interior de una comunidad en las laderas del Cotopaxi, un conjunto de señales atmosféricas alertan una inminente explosión y un posible terremoto de proporciones descomunales. Simultáneamente, la novela consigna el discurso incongruente de los ciegos, que confunden, en el mismo escenario, los signos de una naturaleza alterada con indicios apocalípticos del fin del mundo. Finalmente, la conjunción de una serie de acontecimientos vuelve imposible la expropiación de las tierras en Intag. Una suerte de pausa

momentánea detiene la invasión, y la última escena retiene la imagen del inversionista extranjero, abordando un avión: “Demasiado huecos negros, demasiado vacíos legales que no dejarían explotar las minas en paz. Pero no había apuro, para eso existía la tecnología satelital y él tenía en su poder un mapa de Ecuador con todos sus depósitos mineros resaltados en una gran gama de colores brillantes, y eran muchos. Solo sería cuestión de tiempo...” (Alemán, 141). Si bien es posible reconocer en el gesto de posesión cartográfica marcas de una conciencia cínica, la voz narrativa no deja de torcer el itinerario de esa misma racionalidad: desestabiliza la clausura del mundo representado desde un lúcido manejo del humor, los guiños al policial, la crónica roja e incluso al cómic. *Poso Wells* es una novela sobre la ciudad contemporánea, visibilizada desde sus miedos y ciclos de violencia, pero también desde una apuesta por los afectos y el territorio.

Frente a la pregunta “qué es feminicidio”, Rita Laura Segato observa que en el escenario del crimen contra mujeres importa pensar no solamente en la relación vertical del perpetrador con su víctima, sino también en el eje horizontal que vincula al perpetrador con sus pares. Este eje horizontal visibiliza lo que Segato denomina “hermandad mafiosa”, que remite a esa red que articula toda una estructura social y cultural –administración pública, justicia, poderes locales, élite económica– que porta las marcas del patriarcado y garantiza la impunidad del crimen. Si bien el feminicidio explícitamente aparece en la novela ecuatoriana discutida, cabe sin embargo advertir los cimientos de ese eje al momento de pensar las múltiples implicaciones que reviste la manipulación de la justicia, el daño ambiental, la violencia urbana, la sociedad de riesgo, en el mundo contemporáneo. La propuesta literaria de Anacristina Rossi, Samanta Schwebelin, Gabriela Alemán, penetra, desmonta, devela, los invisibles lazos de esa red.

Referencias bibliográficas:

- Alemán, Gabriela** (2014). *Poso Wells*. Quito/Asunción: Euterpe.
- Bachelard, Gastón**. (1993). *La poética del espacio*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt** (2002). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich** (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Eliade Mircea**. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Escobar, Arturo**. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?”, en Edgardo Lander (compilador). (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fernández Durán, Ramón** *El antropoceno: la crisis ecológica se hace mundial. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera*. Recuperado de: < http://www.ecologistasenaccion.org/IMG/pdf/el_antropoceno.pdf>.
- Heffes, Gisela** (2013). *Políticas de la destrucción/poéticas de la preservación. Apuntes para una lectura (eco) crítica del medioambiente en América Latina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- Ray, Andrew M.** (2014). *La naturaleza en la literatura costarricense pensada desde la eco-culturalidad*, Phd diss, University of Tennessee, 2014. Recuperado de: < http://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/2849>.
- Rossi, Anacristina** (1993). *La loca de Gandoca*. San José de Costa Rica: EDUCA.
- Schweblin, Samanta** (2014). *Distancia de rescate*. Buenos Aires: Random House Mondadori.

Segato, Rita. “¿Qué es un feminicidio? Notas para un debate emergente”, en Marisa Belausteguigoitia y Lucía Melgar (coord.) (2008), *Fronteras, violencia, justicia: nuevos discursos*. México: UNAM.

_____. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.

Sloterdijk, Peter (2007). *Critica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.

Thoreau David H. (2012) *Walden*. Buenos Aires: Losada.

**Los límites de lo íntimo.
Reflexiones sobre la ‘escritura privada’ a partir de la
novela póstuma de José María Arguedas**

**The limits of the inmost.
Some notes about ‘private writing’ around the
posthumous novel by José María Arguedas**

**Os limites da íntima.
Algumas notas sobre a ‘escrita privada’ a partir do
romance postumo de José María Arguedas**

Andrés Landázuri Suárez
e-mail: andres.landazuri@uartes.edu.ec
Universidad de las Artes (Ecuador)

Resumen

Tomando como punto de partida los diarios íntimos incluidos en la última e inacabada novela de José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), se busca reflexionar sobre las relaciones —problemáticas, conflictivas— que existen entre experiencia y escritura. Siendo los diarios íntimos, en principio, una forma de escritura privada —y como tal ajena al acto público de la escritura impresa—, su presencia en una novela plantea una contradicción que implica un cuestionamiento al estatuto mismo del lenguaje como código y vehículo capaz, en teoría, de articular un sentido de la experiencia humana. El artículo recoge esta supuesta contradicción y, siguiendo el proceso visible en la novela póstuma del escritor peruano, traza una mirada que pone en cuestión las nociones habituales de “lo íntimo” y su relación con la escritura, la representación y el arte.

Palabras clave: José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, novela latinoamericana, diários íntimos, lenguaje.

Abstract

Taking as a starting point the diaries included in the last, unfinished novel by Jose María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), the article seeks to reflect on the conflictive relations between experience and writing. Being intimate diaries, in principle, a form of private writing—and as such a form that works outside the public act of publishing—, their presence in a novel raises a contradiction which implies questioning the status of language as code and vehicle capable in theory to articulate a sense of human experience. The article takes up this alleged contradiction and, following the visible process in the posthumous novel by Arguedas, draws a look that calls into question the usual notions of “intimate” and its relationship with writing, representation and art.

Key words: José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Latin American novel, intimate diaries, language.

Resumo

Tomando como ponto de partida os diários íntimos incluídos no último, inacabado romance por Jose María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), busca-se refletir sobre as relações —problemáticas, conflituosas— entre experiência e escrita. Ao ser os diários íntimos, em princípio, uma forma de escrita privada —e, como tal, fora do ato público da escritura impressa—, a sua presença em um romance levanta uma contradição que questiona o status do linguagem como código e veículo capaz, em teoria, de articular um sentido da experiência humana. O artigo retoma esta alegada contradição e, seguindo o processo visível no romance póstumo do escritor peruano, desenha um olhar que põe em questão as noções usuais de “íntima” e sua relação com a escrita, a representação e o arte.

Palavras chave: José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, romance latino-americano, diarios íntimos, language.

No es una desgracia luchar
contra la muerte, escribiendo.

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

I

“En abril del 66 esperé muchos días que llegara el momento más oportuno para matarme”. Esto lo escribía José María Arguedas el 10 de mayo de 1968, poco más de un año antes de que se pegara un tiro en la cabeza al interior de un baño de la Universidad Agraria de Lima el 28 de noviembre de 1969, acción causante de una herida por la cual murió cinco días después. Un poco más abajo en ese mismo escrito, decía: “Hoy tengo miedo, no a la muerte misma sino a la manera de encontrarla. [...] Quien está como yo, mejor es que muera” (Arguedas, 2006: 18).

La tarea que emprendiera Arguedas en esos célebres diarios que pueblan su última e inacabada novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, fue, como puede vislumbrarse en estas breves líneas transcritas, una tarea de diálogo y vivencia con su propia experiencia de muerte. El periplo del gran escritor peruano que ha llegado hasta nosotros en esos textos memorables es aquel del ser individual enfrentado al vaciamiento de su propia existencia. El proceso, de por sí complejo y doloroso, desembocaría en la singular y radical revuelta que supuso el silenciamiento total del propio autor, a través de su muerte. Los diarios de Arguedas son, por tanto, el recorrido de una conciencia volcada hacia su intimidad más primordial, ejerciendo en ella una suerte de combate singular consigo misma y viéndose conducida hacia la imposibilidad de una salida que no sea la muerte.

“Escribo estas páginas porque se me ha dicho hasta la saciedad que si logro escribir recuperaré la sanidad”, dice Arguedas (2006: 18). Acaso esa sea la premisa que lo llevó a explorar, a través de lo que podría calificarse como un ‘devaneo escrito’, la experiencia que lo había colocado en el borde mismo de su existencia, lugar que lo implicaba por entero como intelectual que reflexionaba sobre el mundo, como escritor que procuraba una literatura auténtica y comprometida, como peruano que sufría las penurias de su país, en fin, como ser humano vivo y en conflicto. Los diarios de Arguedas contenidos en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* pueden verse como una puesta en abismo de los procesos interiores de la conciencia del propio escritor que se veía entonces mortificado por su incapacidad de decir lo que quería decir, dando cuenta a través de ello del proceso mismo de una escritura tal como se iba desarrollando en la propia interioridad que la producía.

Arguedas recorrió en sus reflexiones íntimas no solamente la cercanía de su propia muerte, que aparecía cada vez más como inevitable y se ubicaba como centro de las preocupaciones que quería comunicar —lo cual es en el texto una intención expresa: “voy a tratar, pues, de mezclar, si puedo, este tema [de mi suicidio] que es el único cuya esencia vivo y siento como para poder transmitirlo a un lector” (Arguedas, 2006: 18)—, sino que también exploró el conjunto de su experiencia vital en términos evaluativos, dando cuenta de todo un abanico vivencial que lo definía como ser humano e incluso lo ubicaba dentro del debate intelectual de su momento. Ahí, por ejemplo, sus enfáticas afirmaciones que deben contarse entre las declaraciones más auténticas de la literatura hispanoamericana relativamente reciente, cuando se enfrentaba a los postulados de escritores ‘profesionalizados’, como Cortázar y Fuentes, y les lanzaba esas famosas palabras suyas que todavía suenan como definitivas: “Escribimos por amor, por goce y por necesidad, no por oficio. [...] Yo vivo para escribir, y creo que hay que vivir incondicionalmente para interpretar el caos y el orden. [...] No es una desgracia luchar contra la muerte, escribiendo” (Arguedas, 2006: 30-31).

En suma, el ejercicio de escritura íntima de Arguedas desplegó —y despliega todavía— el asombroso proceso de una mente a la vez en apogeo y crisis. Al irrumpir, prefigurar y complementar el hilo narrativo de la novela que

habitan, estos diarios se muestran como una grieta que parte el cuerpo mismo de la escritura y permite aventurar la mirada hacia sus recovecos interiores. Es, podría decirse, una puerta de acceso para recorrer el rostro oscuro de la escritura misma, a través de sus complejas motivaciones, sus espinosos conflictos y sus abisales incógnitas. En ello radica tanto la agudeza de su valor como testimonio vital de una experiencia puesta al desnudo como la medida justa de su profunda belleza literaria.

II

Dice Carlos Pérez Villalobos que un diario no se escribe, un diario se lleva (2009: 129). La escritura íntima del diario está vinculada, según el autor, a los ‘restos’ de la experiencia que se inscriben en una suerte de memoria desarticulada, de ‘fosa común’. Es, además, una escritura que se pretende, por principio, en la esfera de lo privado. De hecho, en las anotaciones privadas de un diario se articulan una serie de marcas que no pretenden la realización de un producto, sino que simplemente se vacían a ellas mismas en una extraña manera de recuperarse y al mismo tiempo de perderse. Debido a su naturaleza en principio espontánea y socialmente improductiva, las páginas de un diario no se orientan jamás a su acabamiento: se trata de una colección relativamente informe de anotaciones que se van acumulando con el paso de los días sin necesidad primaria de encontrar un público distinto a la mente que las concibe y lleva a cabo, y sin tampoco la urgencia de rescatarse a sí mismas en un proyecto perdurable en la mente de los demás. De ahí que “se anote en un diario para que lo que queda del día no pase a pérdida, para rescatarse de la pérdida sufrida, pero tales anotaciones son, sin embargo, restos que van a pérdida” (Pérez Villalobos, 2009: 129).

El diario, según lo dicho, viene a ser una suerte de depositario de información variada —una suerte de archivo íntimo y privado de autor, si se quiere—, a través del cual puede tenerse acceso a “la libre y ociosa vagancia de una conciencia que se mira e intenta ahondarse a sí misma” (Oyarzún, 1990, citado por Pérez Villalobos, 2009: 135). La conciencia sostenida por el diario es en principio ajena al ejercicio de la publicación, esto es, a su inserción

en el ámbito de lo público. Bien es cierto que las inscripciones de un diario pueden recuperarse e integrarse en un proyecto con posibilidad de futuro —lo que puede convertirlo en una suerte de taller de escritura o caja de herramientas—, pero ese proyecto, por definición, no cabe al interior del diario mismo. Anclado en la interioridad que lo define y le da su marca ontológica, el diario y su escritura permanecen proyectados hacia sí; en, desde y para la conciencia personal que es su origen.

Esta característica fundamental de la escritura íntima libera al diario de lo que Pérez Villalobos llama “el régimen de la tacha”. Según esta idea, la escritura ‘pública’ —la que está concebida y ejecutada con la finalidad de ser mostrada— se ve sometida a una presión discursiva que la inhibe y restringe sus posibilidades dependiendo de “lo que la vanidad, el pundonor y el pudor toleran que quede inscrito y así dado a leer”, ocultándose de esa manera, en términos generales y por razones de índole social, elementos como las posibles deudas con textos precedentes, todo aquello que pueda tomarse por trivial o pueril, o lo que pretenda preservarse en secreto por impresentable (Pérez Villalobos, 2009: 130). Bajo esas premisas, podría decirse que en la escritura circunscrita a lo mostrativo la tachadura prima sobre la inscripción, o bien “la inscripción resulta de una tachadura”, en tanto escribir es “leer un texto susceptible de ser infinitamente corregido y reelaborado”. Por su parte, en un sentido contrario al de esa voluntad clásica de estilo, el diario no responde a las constricciones de lo que se entiende como el acto (público) de la escritura, y por tanto no está inscrito “bajo el régimen culpable del criminal ante la ley” (Pérez Villalobos, 2009: 131).

El acto de escribir un diario, inserto en la lógica de la vida como sucede “día tras día” —y por tanto vinculado o por lo menos cercano a una suerte de insignificancia de lo cotidiano—, no está en principio constreñido por los lineamientos estructurales y semánticos de los discursos que son producidos, distribuidos y consumidos socialmente, y que en mayor o menor medida establecen lo que puede o no puede ser dicho, esto es, la autorización pública del saber bajo la cual operan los imaginarios colectivos. El diario, en ese sentido, tiene la posibilidad de habitar una dinámica que carece de perspectiva productiva, una dinámica que es, en palabras de Pérez Villalobos,

“inocente de proyecto” (2009: 132). Siendo como es una práctica que hace el individuo de recordarse a sí mismo lo que él es para sí mismo en el rango de lo cotidiano, tal parecería que al diario íntimo no se le niega la opción de erguirse como un espacio de verdadera acción volitiva, y, por lo tanto, de constituirse en un ejercicio de auténtica libertad.

III

Un diario, sin embargo, puede publicarse. Es lo que ocurrió con Arguedas.

Al publicarse —al volverse *público*—, el diario parecería verse arrancado de su lecho profundo para ser arrojado hacia la esfera de lo que no puede —ni debe— ser parte de su constitución. El diario que llega a hacerse público pierde su condición primigenia de marca manuscrita y pasa al terreno de la impostura, de la letra de molde, del ocultamiento del cuerpo original que lo inventó y lo justifica (Pérez Villalobos, 2009: 129). Siguiendo todavía aquí las ideas del crítico chileno, hemos de concordar en que la publicación de un diario es el cese de su ‘poder-ser’, en tanto el diario tiene un sustrato original de ‘no-obra’, que es la pauta de la experiencia que le es propia (Pérez Villalobos, 2009: 130). Pero, si la publicación del diario implica necesariamente una traición, y si todo diario conocido, como es obvio, ha debido pasar por este traslado conflictivo de la interioridad de lo íntimo a la exterioridad de lo manifiesto, ¿cómo entender, entonces, la categoría de los diarios como estatuto de lo literario, en tanto género? ¿Y cómo entender el ejercicio que ha hecho Arguedas en esa particularísima intromisión de sus diarios como parte constitutiva de su final novela (que es, sobra decir, un registro textual encaminado desde su mismo origen a la publicación)?

El problema que nos plantea la redacción y publicación de diarios —u otras escrituras que puedan catalogarse como “privadas”— no responde a un hecho aislado de la producción literaria contemporánea. Pertenece, de hecho, a un ámbito teórico que en las últimas décadas ha construido su propio espacio en el pensamiento desde y sobre la literatura. Dicho ámbito en el que se agrupan reflexiones relacionadas con el estatuto de la escritura

autobiográfica, la permeabilización de las fronteras entre autores, narradores y personajes, la presencia de lo testimonial como componente constante del discurso ficcional, etc.—ha venido a conocerse con la etiqueta de “narrativas” o “ficciones del yo”, en especial a partir de que el novelista francés Serge Doubrovsky diera con el afortunado neologismo de “autoficción” para referirse así a su libro autobiográfico *Fils*, en 1977.¹

El asunto es importante, además, en tanto es evidente que la “escritura del yo”, al menos entendida en su forma que más nos interesa aquí de mezcla entre los ámbitos “público” y “privado” de la escritura, ha atravesado buena parte de la producción escrita de Occidente: pensemos, por arrojar aquí unos pocos ejemplos paradigmáticos y extendidos en el tiempo, en las *Confesiones* de San Agustín, los *Ensayos* de Montaigne, los varios textos autobiográficos de Rousseau o el famoso y polémico *Diario de Ana Frank* (Salem, 2012: 21 ss.). En el ámbito de la discusión contemporánea, en todo caso, parecería opinión extendida que, en la experiencia fracturada y esquizoide del siglo XX, el hecho literario ya solamente puede entenderse y ejecutarse desde unas coordenadas explícitas de subjetividad, esto es, desde la visión patente de una experiencia personal —íntima— que se trasluce en escritura. Esa postura ha llegado a producir interesantes debates críticos como aquel instaurado por Phillippe Lejeune a partir de su estudio *Le pacte autobiographique* (1975), y que ha encontrado numerosos ecos en el contexto de habla hispana, especialmente en España y Argentina, como son los casos de Manuel Alberca (1996; 2000; 2007) o los hispanoamericanos Sylvia Molloy (1996) y Albergo Giordano (2006), entre otros.²

1. Dice Doubrovsky: “¿Autobiografía? No. Ficción de acontecimientos y de hechos estrictamente reales. Si se quiere, *autoficción*, por haber confiado el lenguaje de una aventura a la aventura del lenguaje”. La mención aparece, en francés, en la contraportada de la 1ª edición de *Fils*. Aquí la hemos tomado de Dóra Faix (2013: 129).

2. A partir del artículo “El pacto ambiguo” (1996), en el que comenta a Lejeune, el autor español Manuel Alberca ha desplegado una nutrida obra ensayística sobre el tema, entre los que mencionamos *La escritura invisible: testimonios sobre el diario íntimo* (2000) y *El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción* (2007). De Molloy el trabajo más importante sobre el asunto es *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica* (1996), mientras que de Giordano destacamos *Una*

Las escrituras, narrativas o ficciones del yo, como se colige de este breve vistazo, implican una complejidad que desborda la mera escritura y/o publicación de diarios, y que en conjunto plantean un problema en el seno mismo de la capacidad de la escritura por representar la intimidad.

Veámoslo en Arguedas.

IV

Está claro que el escritor de Andahuaylas no es ajeno a este conflicto de doble rostro del diario como escritura inaccesible —en tanto íntima y privada— pero a la vez cognoscible —en tanto potencialmente pública—. De hecho, es posible rastrear el deseo de exterioridad como parte del proyecto mismo que sostiene la escritura de los diarios contenidos en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

No son pocos los fragmentos en que el propio Arguedas hace manifiesta la intención de hacer de sus diarios un texto para ser difundido, como cuando señala la posibilidad de manera intuitiva: “Ayer escribí cuatro páginas. Lo hago por terapéutica, pero sin dejar de pensar que podrán ser leídas” (2006: 20); o bien cuando declara abiertamente su deseo de usar esa escritura como parte de su novela: “Estoy haciendo un esfuerzo muy grande para hablar con una mínima limpieza, como para que estas líneas puedan ser leídas” (2006: 34). El momento más explícito de esta aparente paradoja está contenido en el tercer diario, cuando Arguedas recaba la polémica con Cortázar y señala la

posibilidad de vida. Escrituras íntimas (2006). Otros autores que han tratado el tema son los españoles Julio José Ordovás (“De diarios, diaristas, académicos, lectores y mesas de novedades”, 2002), Anna Agustí Farré (“Autobiografía y autoficción”, 2006), los argentinos José Amícola (“Autoficción, una polémica literaria vista desde los márgenes (Borges, Gombrowicz, Copi, Aira)”, 2008), Julia Musitano (“Autoficción: ¿género literario o estrategia de autfiguración?”, 2010) y Rita de Grandis (“El ensayo como escritura del yo”, 2010), el francés Jean-Philippe Miraux (*L’autobiographie: Écriture de soi et sincérité*, 1996) y el norteamericano Michael Sprinker (“Fictions of the Self. The End of Autobiography”, 1980).

crítica de este como respuesta a las declaraciones del primer diario que abre su novela, aclarando para ello que “la nota con que pretendo bajar a don Julio [...] de su flamígero caballo” ha sido “escrita y publicada” (2006: 196).³

Así pues, ni Arguedas en sus textos ignora la capacidad del diario de abandonar su interioridad, ni el diario en sí mismo, como ejercicio de escritura íntima, puede ser totalmente impermeable a la exterioridad de la esfera pública. Aunque en principio hemos dicho que el diario “es aquella escena de manuscipción secreta, ausente de testigos, no referida [...] a ningún otro, salvo a ese otro que cada quien es para sí mismo” (Pérez Villalobos, 2009: 134), no por ello habremos de dejar de cuestionar esa posibilidad meramente teórica de ausencia total de algún destinatario en el acto de su escritura. En esa vía, y siguiendo las ideas a las que tanto hemos acudido de Pérez Villalobos, puede establecerse una escala que va desde “el lector ausente, virtual o excluido, al lector intruso tolerado o requerido” (2009: 134), es decir, una escala que en todo su espectro plantea la presencia necesaria de un lector supuesto para todo acto de escritura, aun cuando ese lector sea solamente una ilusión que permita, a la manera de un espejo, ofrecerle a la escritura íntima una medida de su propia representación. Así, y sobre la base de conceptos como la “autodestinación” o la “pseudodestinación”, que imaginan una referencia de lectura dentro del proceso mismo de escritura, podría plantearse para todo diario desde una “apertura reducida”—cuando su ‘secreto’ es compartido por pocos o bien por uno solo— hasta una “apertura máxima”—cuando su ‘secreto’ es divulgado abiertamente—.⁴

3. Desconocemos si el fragmento correspondiente al primer diario fue o no publicado de manera independiente antes de la muerte de Arguedas y la aparición póstuma de su novela. Lo que él dice textualmente en la sección aludida es: “Don Julio ha querido atropellarme y ningunearme, irritadísimo, porque digo *en el primer diario de este libro*, y lo repito ahora, que soy provinciano de este mundo [...]” (2006: 196, el resaltado es nuestro). Sea como sea, nuestra reflexión sigue siendo válida en tanto las palabras del autor peruano dan cuenta de la clara intención de publicación que subyacía en los diarios de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* aún durante su escritura.

4. Para este asunto Pérez Villalobos está siguiendo los postulados de Jean Rousset (1983).

Esto último, sin duda, es lo que ha ocurrido con los diarios presentes en la novela póstuma de Arguedas. De hecho, la necesidad de traspasar las barreras supuestas de la escritura íntima hacia una apertura relativamente amplia está presente todo el tiempo en los diarios de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. La presencia de un lector implícito y aún de un proyecto público para sus diarios es totalmente evidente en fragmentos como el que sigue, escrito durante algún momento de la estadía de Arguedas en Chile, cuando se aventura a comparar a García Márquez con doña Carmen Tripha, una criada de Cuzco muy hábil para contar historias: “Creo que de puro enfermo del ánimo estoy hablando con «audacia». Y no porque suponga que estas hojas se publicarán solo después de que me haya ahorcado o me haya destapado el cráneo de un tiro, cosas que, sinceramente, creo aún que tendré que hacer. [...] Puede también que me cure aquí, en Santiago. [...] Y si me curo y algún amigo a quien respeto me dice que la publicación de estas hojas serviría de algo, las publico. Porque yo si no escribo y publico, me pego un tiro” (Arguedas, 2006: 25-26).

Habría que pensar, entonces, que el estatuto de los textos de Arguedas que él mismo ha titulado como “diarios” exceden la pretensión que le habíamos atribuido a esa instancia como categoría de escritura. Los diarios de Arguedas son a la vez diarios y algo más: son creaciones lingüísticas furiosamente auténticas que provienen de una conciencia en debate con su propio ser, y como tales pugnan tanto por hundirse en la más insondable intimidad como por declararse abiertas al mundo público con el que debaten y al que a la vez aceptan e impugnan. Los diarios de Arguedas son el producto del conflictivo deterioro de la vida —él mismo lo dice en algún momento: “No es un diario; solo escribía algo cuando estaba decidido a quitarme la vida de puro inútil y deteriorado” (2006: 99)—; construcciones que no habitan solamente las fronteras pretendidamente a-sociales y privadas de la escritura íntima, ni que tampoco aparecen como meras estrategias retóricas de articulación de la novela que componen, sino que se muestran como ejercicios vivenciales que ponen en juego la plena conciencia de un ser, de un *aquí* y un *ahora* —el de Arguedas en su camino al suicidio— en debate continuo entre su interioridad y su exterioridad, entre su costado íntimo y su universo público. Acaso son diarios solo por accidente: palabras que se pretenden proferidas al margen

de la ley, fuera del régimen de la tacha, pero que necesitan ser convertidas en producto público para ser por ese medio sopesadas en su articulación con el mundo al que pertenecen y que pretenden explicar desde la intimidad.

V

Hay, todavía, algo más.

El mismo Arguedas lo deja ver en su momento con una frase que se acerca al ánimo de una interjección: “¡Cuánto me cuesta encontrar los términos necesarios!” (2006: 19). La exclamación aparece entre paréntesis en el cuerpo del primer diario, en cierta forma mostrándose ajena al texto, y lo hace durante el relato de un momento en apariencia trivial: Arguedas se ha acercado a un chanco en San Miguel de Obrajillo y ha logrado rascarle la cabeza, ante lo cual el animal da visibles muestras de placer. Continuando la lectura, parecería que es esa dificultad de encontrar los “términos necesarios” lo que despliega en el texto una elaboración poética, cercana al registro de la lírica, que intensifica el momento narrado y lo lleva al plano de una experiencia diríase casi mística:

La alta, la altísima cascada que baja desde la inalcanzable cumbre de rocas, cantaba en el gemido de ese *nionena* [chancho],⁵ en sus cerdas duras que se convirtieron en suaves; y el sol tibio que había caldeado las piedras, mi pecho, cada hoja de los árboles y arbustos, caldeando de plenitud, de hermosura, incluso el rostro anguloso y enérgico de mi mujer, ese sol estaba mejor que en ninguna parte en el lenguaje del *nionena*, en su sueño delicioso (2006: 19).

5. Transcribimos aquí la nota explicativa contenida en la edición que seguimos en relación a la palabra *nionena*: “Corresponde a denominaciones que de ciertos animales utilizaba J. M. A., empleando palabras inventadas por él en su infancia. Los pollos eran, por ejemplo, *frapatapas*, y los carneros, *asnurututatis*”.

El texto sigue con una reflexión poética sobre las cascadas del Perú y su influjo en la conciencia de quien escribe (“[ellas] alentarán en mis ojos instantes antes de morir”), convirtiendo el momento en una suerte de epifanía jubilosa que rescata al narrador de sus angustias y lo lleva a escapar momentáneamente de su caída hacia el suicidio (“Felizmente las pastillas —que me dijeron que eran seguras— no me mataron”). El fragmento aparece, por tanto, como una profusión de términos “necesarios” al autor para cumplir con su intención de transmitir o plasmar su experiencia a través de un enunciado (el texto de su diario), aun cuando en su inicio era el propio Arguedas quien se lamentaba de la dificultad constitutiva de querer hacerlo.

Lo que nos sorprende de este apartado no es, entonces, propiamente su poder de evocación poética o su capacidad redentora, sino más bien la relación que establece implícitamente entre la dificultad por ajustar la palabra al referente que se pretende nominar y la profusión poética que le sucede, a manera de ejercicio que procura precisamente revertir o eliminar esa misma dificultad para dar cuenta, justamente a través de palabras, de la experiencia fundamental que en principio está o quiere estar detrás de ellas. Tal parece, pues, que Arguedas se angustia ante la imposibilidad que encuentra en la palabra como mecanismo de transmisión de lo que quiere decir, pero a la vez no encuentra otra salida que acudir a ella para hacerlo, como si el propio impedimento de lo que encuentra indecible lo llevara a ahondarse más en el decir mismo, esto es, en el sistema de palabras —el *lenguaje*— al que está sujeto para poder transformar su experiencia en un hecho comunicable.

El divorcio entre la intención de encontrar la palabra que le permita decir la experiencia y la palabra misma como acontecimiento de todas maneras concreto que deriva de la escritura no es rasgo casual en el contenido de los diarios. Al contrario, se trata de una preocupación constante en el texto de Arguedas. La palabra vinculada a la experiencia efectiva se le aparece al escritor como elemento espinoso al que no es capaz de comprender enteramente, o por lo menos como asunto difícil de manejar: “¡Qué débil es la palabra cuando el ánimo anda mal!”, dice. “Cuando el ánimo está cargado de todo lo que aprendimos a través de todos nuestros sentidos, la palabra también se carga de esas materias. ¡Y cómo vibra!” (2006: 20-21). La palabra,

entonces, parece escurrírsele a Arguedas de entre las manos, vibrando como un pescado resbaloso que aún no muere y se sacude, pero no por ello dejando de estar cargada —*atravesada*, digamos— por la significación que le da su vinculación a la vida misma, aquel resultado del ‘aprendizaje de los sentidos’ en su tránsito por el mundo. La palabra, entonces, es vehículo de la vida, pero vehículo ‘débil’, ‘vibrante’, condicionado a las variaciones propias del ánimo y de la propia experiencia.

Esta vinculación entre palabra y sensorio, entre lenguaje y experiencia, es a la vez una evidencia de la intencionalidad profunda que da vida a la escritura de los diarios de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* y la marca de la propia limitación a la que esa escritura se enfrenta. De ahí que lo escrito se muestre al mismo tiempo como imposible en tanto ejercicio —el ‘no poder escribir’— y como imperfecto en tanto conocimiento y representación —el ‘no conocer bien, ni poder decir bien’—. Eso al menos es lo que parecería decirnos Arguedas cuando explica la interioridad de la escritura de su novela: “Sí, en esas líneas que escribí en Chimbote, luego de haber decidido, nuevamente, eliminarme, todo es pureza e impotencia. Entonces agonizaba porque no podía escribir el segundo capítulo; ahora se trata del tercero. El segundo capítulo lo escribí, arrebatado, sin conocer bien Chimbote ni conocer como es debido ninguna otra ciudad de ninguna parte” (2006: 96).⁶

La presencia de los diarios en Arguedas, según vemos, es la marca explícita de que la escritura en sí misma conjuga necesidad e imposibilidad. Se trata de una actividad inevitable si se pretende cumplir la intención de explorar la intimidad de la experiencia, pero a la vez una prueba de que su decir es incapaz de alcanzar su objeto, de hacerlo vivo en la medida en que lo es por fuera de

6. “A través simplemente del temor y la alegría no se pueden conocer bien las cosas”, concluye Arguedas el fragmento. La sentencia resulta interesantísima en tanto evidencia a la vez la labilidad de la palabra como vehículo de la experiencia y la fragilidad de esa experiencia misma. Parecería que Arguedas no solo asume el conflicto resultante de enfrentar la palabra con la experiencia, sino también aquel de constatar la imposibilidad de verdad que encierra en sí la experiencia misma. Dejamos solamente mencionado ese asunto, que bien podría servir para futuras reflexiones sobre la escritura íntima de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

la palabra. De ahí que para Arguedas exista una suerte de contradicción entre la urgencia de la escritura —“estoy escribiendo nuevamente un diario, con la esperanza de salir del inesperado pozo en que he caído” (2006: 199)— y el distanciamiento con aquello que se ha propuesto decir a través de ella —“estos ‘Zorros’ se han puesto fuera de mi alcance, corren mucho o están muy lejos” (2006: 202)—. Sin embargo —y suficiente prueba es que ahora como lectores tengamos en nuestras manos un ejemplar de esos “Zorros”—, persiste sin tregua la escritura como voluntad y como hecho concreto, y su deseo de mundo no llega a verse interrumpido sino con el silencio radical que supone la muerte real de su ejecutor.

Aquí parecería que llegamos a un *impasse* en términos de lo que está detrás de este problema fundamental de relación entre palabra y vida, entre texto y experiencia: si Arguedas se ve atormentado por el hecho de que la palabra no le es suficiente para dar cuenta de la vida, pero a la vez persiste en su afán de escribir y produce lo que hasta ahora es reconocido públicamente como una creación textual notable, ¿cuál es en verdad la relación posible entre los dos ámbitos? ¿Cuál es la medida de identidad posible entre mundo y representación que subyace para todo acto de escritura, sea íntima o no?

Pérez Villalobos, siguiendo las ideas de Lejeune, sostiene que la escritura del diario supone un “pacto autobiográfico”, aceptado tanto por el lector como por el escritor, que implica una identificación de autor, narrador y personaje, esto es, “la identidad del *sujeto de la enunciación* y del *sujeto del enunciado*” (Pérez Villalobos, 2009: 132). Si bien este principio puede sostenerse en el sentido teórico referido de ‘pacto implícito’, habría que oponerle —y lo hace Pérez Villalobos, siguiendo a Lacan—⁷ el planteamiento contrario: ambos sujetos son irreconciliables en tanto “el sujeto que dice no es un sujeto autoconsciente que se apropia volitivamente de la lengua, sino que más bien depende de ella” (2009: 133). En ese sentido, el yo que enuncia no puede ser lo mismo que el yo del enunciado, pues este es un elemento (un “giro” si se quiere) que lo designa. Dicho de otra forma, el sujeto que enuncia, para enunciar, está

7. La referencia es el “Seminario de la identificación”, dictado por Lacan en 1961-1962.

obligado a acceder a un sustrato que no depende de él y que responde a un complejo mecanismo de convención que se forja social, histórica, política y aun simbólicamente —esto es, de manera eminentemente *pública*— y sin el cual su posición como ente que enuncia, como sujeto, es imposible en la esfera exterior de lo comunicable. Ese sustrato no es otra cosa que el lenguaje.

Cuando Arguedas se lamenta por la dificultad de encontrar las palabras que le permitan dar cuenta cabal de la experiencia que pretende transmitir, y enseguida utiliza una serie de palabras para hacerlo, en realidad lo que está haciendo es evidenciar su dependencia radical al lenguaje como mecanismo a la vez cognoscitivo y comunicativo, y que es, además, la única posibilidad de hacer de lo vivido —de su experiencia— una realidad textual —en este caso: su diario, su novela...—. Arguedas ha sucumbido al poder legislador del lenguaje como mediador externo desde el que se construye su propio archivo íntimo, esto es, como el único espacio desde el que es posible el lugar discursivo y simbólico en el que él mismo, como escritor, es capaz de configurar su posición intelectual frente al mundo y su propia experiencia dentro de él. El proceso de inclinación a la muerte, tan íntimo y autónomo como puede serlo para cada individuo que lo enfrenta, ha debido verse mediado por la esfera pública del lenguaje para poder ser enunciado, y ello ha dado como resultado la explicitación textual de una tensión inherente a toda conciencia atravesada por la lengua, esto es, la tensión irresoluble entre las palabras y las cosas, entre la conciencia del sujeto como encierro y el mundo como apertura.

Pérez Villalobos parece pasar por alto las implicaciones profundas de este hecho cuando de todas formas le concede a la escritura del diario “un lugar más cercano a la enunciación que otro tipo de literatura”, con lo cual “la expectativa de leer un diario íntimo es [para él] concomitante a la promesa de ingresar a un secreto —al secreto de la manuscipción, de una mano, de un cuerpo que se inscribe, más acá de la impostación de la lengua pública, en la intimidad acaso insignificante de su soledad” (2009: 133). Pero aquí olvida la evidencia —la hemos visto en Arguedas— de que no existe nada “más acá de la impostación de la lengua pública”, en tanto no existe posibilidad de lengua que quede por fuera del ámbito externo de su utilización por una comunidad

humana que la justifique como tal. Acaso la marca del conflicto que nos ha sido legada en las páginas de la última gran novela del escritor peruano pueda servirnos de muestra de esta condición propia de la experiencia de mundo y por tanto inherente a todo lo humano.

Resulta, entonces, que el drama de Arguedas es un drama que habita en el seno mismo del lenguaje: el drama de nuestra imposibilidad de desprendernos de él.

VI

“He luchado contra la muerte o creo haber luchado contra la muerte, muy de frente, escribiendo este entrecortado y quejoso relato. Yo tenía pocos y débiles aliados, inseguros; los de ella han vencido. Son fuertes y estaban bien resguardados por mi propia carne. Este desigual relato es imagen de la desigual pelea” (Arguedas, 2006: 271).

Así arranca el último diario de Arguedas presente en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. La sentencia bien puede verse como una suerte de síntesis del esfuerzo contenido en esta escritura cargada de intensidad y conflicto. Arguedas parece rendirse ante el embate de la muerte, o por lo menos reconocer la futilidad del empeño que ha emprendido en su contra. En su texto “desigual” ha querido escribir sobre su propio ser y su decadencia progresiva, ha querido explorar las comisuras de su aventura intelectual como testigo y cronista de su realidad, ha querido, también, dar cuenta de lo que un hecho concreto —Chimbote— le representó a su conciencia a través de una ficción compleja y llena de hendiduras. En suma, Arguedas ha pretendido hurgar en la intimidad de su ser para desde ahí encontrar un sentido vehicuable y cognoscible que diera cuenta de su experiencia de mundo. Su esfuerzo, sin embargo, se ha visto constreñido hacia las limitaciones de una esfera pública de la que no le ha sido dado desprenderse: la mediación del lenguaje.

El verdadero conflicto, entonces, no es el de la interioridad o exterioridad de una escritura que es o se pretende nacida de la intimidad, sino el de la incapacidad de esa intimidad por romper las amarras que teje sobre sí el

estatuto social y exterior del lenguaje como recurso que permite su existencia. Aún más, se trata del conflicto que gravita sobre la relación de las nociones mismas de subjetividad y palabra, de intimidad y lengua. La pregunta de fondo sigue siendo, entonces, cómo puede una escritura pretender lo íntimo si para ser escritura necesita inevitablemente anclarse en el ámbito del lenguaje, que es, por definición, público. A su vez, queda planteada la incógnita de hasta qué punto puede el ser humano asumirse como dueño de una conciencia verdaderamente individual mientras para hacerlo parece estar condicionado a la utilización de un mecanismo externo a él y que lo supedita a una normativa institucionalizada socialmente, lo cual determina una normativa de poder.

“Temo que no nos libremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática”, decía Nietzsche (2000-2002: 14),⁸ señalando con ello esta suerte de sustancia reguladora del pensamiento humano que instaura la racionalidad del lenguaje. Antes de toda posible narratividad, de toda posible escritura, el lenguaje aparece como un tejido signifiante que da las pautas de las posibilidades de ser para el sujeto, aún a espaldas de sí mismo. Quizá por eso resulte sugestivo aquello de que “la experiencia del diario —que es la inscripción diaria de una experiencia— solo recibe sanción, su auténtica edición, de la muerte”, ya que es la muerte “aquella posibilidad que torna imposible el resto de las posibilidades” (Pérez Villalobos, 2009: 135). En la escritura del diario —en realidad en *toda* escritura, diríamos— la muerte está latente como única medida capaz de dar una sanción final. Ahí donde cada entrada puede ser la última, es solo el cese de la posibilidad de la inscripción lo que marca la irrupción definitiva del silencio, del no-ser como última instancia posible del ser.

Acaso eso fue lo que Arguedas conquistó con el silencio furibundo que cierra su última novela. No otra cosa le era posible desde el dolor que le ocasionaba su conciencia íntima al ser desgarrada por el vacío abisal de las palabras. No otra cosa pueden lograr vida y muerte en su perpetuo diálogo de significación.

8. La cita viene de la sección “La «razón» en la filosofía”, tercera sección de su célebre libro *El ocaso de los ídolos* (1889).

Referencias bibliográficas:

- Alberca, Manuel.** (1996). “El pacto ambiguo”. En *Boletín de la Unidad de Estudios Biográficos*, n.º 1 (pp. 9-19). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____. (2000). *La escritura invisible: testimonios sobre el diario íntimo*, colección Tinta Náufraga n.º 1, prólogo de Philippe Lejeune. Oíartzún: Sendoa.
- _____. (2007). *El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción*, prólogo de Justo Navarro. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Arguedas, José María.** (2006) [1971]. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Colección Los ríos profundos. Caracas: Editorial El perro y la rana.
- Faix, Dóra.** (2013). “La autoficción como teoría y su uso práctico en la enseñanza universitaria de la literatura”. En *Actas del I Congreso Internacional de Didáctica de Español como Lengua Extranjera* (pp. 129-138). Budapest: Instituto Cervantes.
- Giordano, Alberto.** (2006). *Una posibilidad de vida. Escrituras íntimas*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Molloy, Sylvia.** (1996). *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich.** (2000-2002) [1889]. *El ocaso de los ídolos (o cómo se filosofa a martillazos)*. Proyecto Espartaco. Recuperado de <http://datateca.unad.edu.co/contenidos/401217/nietzsche-el-ocaso-de-los-idolos.pdf>
- Oyarzún, Luis.** (1990) *Diario*. Edición y prólogo de L. Morales. Concepción: Ediciones LAR.
- Pérez Villalobos, Carlos.** (2009). “Diario íntimo y escritura”. En *Dieta de archivo. Memoria, crítica y ficción* (pp. 129-136). Colección Rabo del Ojo. Santiago: Universidad Arcis.
- Rousset, Jean.** (1983). “Le Journal intime, texte sans destinataire?”. En

Poétique 56, París.

Salem, Diana B. (2012). *El yugo de la memoria: autoficciones*, prólogo de Cristina Bulacio. Buenos Aires: Biblos.

Noticia de los autores

Alberto Del Campo Tejedor. (Sevilla, 1971) es Profesor Titular de Antropología Social en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla). Se licenció en Derecho, en Filología Alemana y en Antropología Social en la Universidad de Sevilla. En esta última obtuvo el doctorado con una Tesis sobre los improvisadores poéticos alpujarreños. Es autor de nueve libros y más de un centenar de artículos científicos sobre epistemología de las ciencias sociales, etnicidad y mundo indígena, turismo, patrimonio, religión, simbolismo, música popular, entre otros temas. Ha impartido docencia y conferencias en universidades de América, África y Europa. Sus trabajos han sido reconocidos, entre otros, por el Premio Internacional de Investigación Juan Valera (2003), el Tercer Premio de Investigación Cultural Marqués de Lozoya (Premio Nacional de Antropología, Ministerio de Cultura, 2003), el Premio Internacional de Investigación Etnográfica Ángel Carril (2004), el Premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos 2005 (Fundación Lara, editorial Planeta) y el premio de investigación Ciudad de Sevilla, 2009. Entre los años 2015 y 2016 ha realizado un trabajo de campo entre los saraguros, indígenas del Ecuador, y ha impartido docencia en la Maestría en Antropología de lo Contemporáneo (Universidad de Cuenca).

Alicia Ortega. (Guayaquil, 1964) es docente a tiempo completo en la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, en el Área de Letras. Tiene una Maestría en Letras por la Universidad Andina Simón Bolívar. Su Doctorado en Literatura Hispanoamericana lo obtuvo en la Universidad de Pittsburgh. La novela ecuatoriana del siglo XX, la narrativa contemporánea escrita por mujeres en América Latina, la reflexión metacrítica hispanoamericana, la tradición marxista en la crítica ecuatoriana, la ciudad y sus representaciones literarias, focalizan el centro de sus intereses académicos. La novela ecuatoriana en el siglo XX: escenarios, disputas, prácticas intelectuales. Memoria de la crítica literaria (en prensa en Ediciones Corregidor),

Pensamiento crítico-literario de Alejandro Moreano. La literatura como matriz de cultura, Tradición marxista, cultura y memoria literaria: Agustín Cueva, Bolívar Echeverría y Alejandro Moreano, Jorge Icaza y Pablo Palacio: vanguardia y modernidad, son los títulos de sus últimas publicaciones, en calidad de autora y editora.

Andrés Landázuri. (Quito, 1981). Licenciado en Comunicación y Literatura por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Magíster en Filología Hispánica por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, España. Ha publicado los libros *La fractura realista. Lenguaje y realidad en el relato ‘El Horla’, de Guy de Maupassant* (Saarbrücken, 2011), *El legado Sangurima. La obra literaria de José de la Cuadra* (Quito, 2011) y *Espejo, el ilustrado* (Quito, 2011), además del poemario *El final de los días* (Buenos Aires, 2014). Actualmente es Candidato a Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar.

Geovanny Calle Bustos. Profesor titular de la Universidad de Cuenca de la asignatura de Escultura, Magíster en Artes con mención en Dibujo, Pintura y Escultura, Licenciado en Artes Visuales, por la Universidad de Cuenca, también ha colaborado como Docente investigador en el proyecto *Hacia una Nueva Estética desde América Latina*. Ha participado en diferentes eventos artísticos, I Bienal Internacional de San Antonio Ibarra en 2006, III Salón Internacional de Escultura del Museo de Arte Moderno de Cuenca en 2006, obteniendo el Premio del Público.

Jorge Gómez Rendón. Ph. D. en Lingüística Teórica, profesor invitado de la Universidad de las Artes (Ecuador), Investigador asociado por la Universiteit van Amsterdam.

Manuel Villavicencio. Posdoctorado en Ciencias Sociales, Humanidades y Artes en el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad de Córdoba, Argentina. Doctorado en Literatura Latinoamericana, Universidad de Concepción, Chile. Magíster en Letras, mención en Literatura Hispanoamericana en la Universidad Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Pregrado en la Universidad de Cuenca en la Carrera de Lengua y Literatura de la Universidad de Cuenca, Ecuador. Ha participado en eventos académicos sobre lingüística y literatura en Perú, Colombia, Brasil, Cuba, Chile, Canadá, Argentina y Estados Unidos. Ha publicado los libros: Ciudad tomada y ciudad ausente: los paradigmas del imaginario urbano en la narrativa latinoamericana (2011); Escribir en la universidad (2011); Itinerantes: escritos sobre literatura ecuatoriana y latinoamericana (2008); Ciudad, palimpsesto e ironía: las voces subterráneas en la narrativa de Dávila Vázquez; co-autor de La jerga juvenil en la ciudad de Cuenca (1998). Sus artículos sobre lingüística, literatura y cultura ecuatoriana y latinoamericana han sido publicados en revistas nacionales y extranjeras.

Miguel Ángel Novillo Verdugo. Es Licenciado en Historia (Universidad de Cuenca) y Maestro en Arqueología por El Colegio de Michoacán, A. C. (México). Su línea de investigación se centra en el estudio de las bebidas fermentadas prehispánicas de América. Actualmente, realiza investigaciones arqueológicas en la región sur de Ecuador, donde es docente de la Universidad de Cuenca y miembro del Programa de Escritura y Lectura Académicas, Killkana.

Rodrigo Esparza López. Es Licenciado y Maestro en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Doctor en Ciencias Sociales por el CIESAS-Occidente, su línea de investigación se basa en el estudio de las sociedades pre-estatales del occidente de México y, en especial, del comercio e intercambio de la obsidiana. Actualmente es profesor-investigador del Centro de Estudios Arqueológicos del Colegio de Michoacán, A. C.

Tannia E. Rodríguez Rodríguez. (Ambato-Ecuador, 1978). Es Licenciada en Ciencias de la Educación en la Especialidad de Lingüística, Literatura y Lenguajes Audiovisuales (2006) y Máster en Teoría y Filosofía del Arte por la Universidad de Cuenca (2013). Es Máster en Filología Hispánica por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (2009). Ha participado como ponente en varios congresos sobre arte, literatura, y cultura latinoamericana a nivel nacional e internacional. Es autora de los poemarios *Salmodia a la Derrota* (2005) y *El fruto del paraíso* (2015) y ha publicado otros textos de creación, crítica literaria y teoría artística. Actualmente, es docente de la Universidad de Cuenca y estudiante del Doctorado en Historia de los Andes en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador).

PUCARA

Información a los autores

A lo largo de sus 30 años de existencia, la Revista de Humanidades *Pucara* de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca (Ecuador), se ha constituido en un referente de consulta especializada por parte de estudiantes, docentes e investigadores que trabajan las diferentes manifestaciones de la cultura y la sociedad, desde perspectivas literarias, históricas, filosóficas, antropológicas, psicológicas y educativas.

En este sentido, *Pucara*, como espacio de diálogo e intercambio académico, convoca a expertos nacionales y extranjeros para presentar sus avances y productos finales de proyectos de investigación inéditos avalados por instituciones de educación e investigación de prestigio.

Normas de publicación:

Las personas interesadas en publicar en *Pucara* deberán tener en cuenta las siguientes consideraciones:

1. Son sujetos de evaluación tres clases de trabajos:

Tipo A: Artículos sobre aspectos teóricos, críticos o ensayísticos relacionados con la literatura.

Tipo B: Reseñas sobre libros o documentos, vinculados a la teoría, investigación o creación literaria.

2. Se consideran trabajos del tipo A los productos de investigación teórico o ensayístico y las revisiones bibliográficas sobre el estado actual del conocimiento en un tema determinado. Se dará prioridad a los reportes de

investigación originales que constituyan un aporte significativo al campo específico sobre el que versan.

3. Los trabajos deben ser inéditos, escritos en el idioma del que tratan, y no estar sometidos a evaluación simultánea en otra revista.
4. Los trabajos tipo A tendrán una extensión máxima de veinte páginas, y los de tipo B no pasarán de seis.
5. Los materiales se remitirán en formato A4, a doble espacio interlineal, por una sola cara, con márgenes de tres centímetros arriba, abajo y a los lados y en letra Times New Roman tamaño doce a las direcciones electrónicas: *pucara@ucuenca.edu.ec*, ó *manuel.villavicencio@ucuenca.edu.ec*, a fin de garantizar el anonimato durante el proceso de arbitraje, la identificación del autor (o los autores) aparecerá solo en la primera página.
6. Los trabajos tipo A que el Consejo Editorial considere potencialmente apropiados para su publicación serán sometidos a doble arbitraje ciego por especialistas independientes, quienes propondrán que el trabajo se publique, con modificaciones o sin ellas, o que no se publique. En caso de discrepancia entre los árbitros el trabajo se enviará a un tercero y la decisión será tomada por mayoría. Si a juicio de los evaluadores el trabajo es publicable con modificaciones, le será devuelto oportunamente al autor con las observaciones de los árbitros, quien a partir de ese momento tendrá un mes para reenviar el trabajo corregido. De no recibirse en ese plazo, el Comité Editorial dará por sentado que el autor ha desistido de su intención de publicar en la Revista.
7. Los trabajos tipo B serán revisados por el Consejo Editorial, que decidirá sobre su publicación.
8. En los dos primeros tipos de trabajos, el autor (o autores) se compromete(n) a aceptar los cambios que los árbitros o el Consejo Editorial estimen convenientes.

9. Los autores de los trabajos no admitidos para publicación serán notificados oportunamente de la decisión de los árbitros, pero no les serán devueltos los originales.

Manera de presentar los originales

Artículos:

1. Página inicial. En ella aparecerán: a) título del trabajo (en lo posible no mayor de trece palabras) en español, inglés y portugués; b) fecha de finalización del escrito; c) nombre del autor o autores; d) adscripción institucional; e) direcciones (personal y laboral), teléfonos y correos electrónicos.

2. Resumen. En página/s aparte se incluirán el resumen, el abstract (versión del resumen en inglés) y el resumo (versión del resumen en portugués). La extensión de cada uno estará entre 100 y 150 palabras transcritas a un espacio. Al final se incluirán entre tres y cinco palabras clave, Key Words o Palavras chave. Siempre que sea posible, el orden irá, de izquierda a derecha, de lo más general a lo más específico.

3. Agradecimientos. Si los hay, aparecerán en nota a pie de página cuya llamada será un asterisco ubicado en el primer título (INTRODUCCIÓN*, PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA* o lo que corresponda). Este es también el lugar en el que el autor dará noticia (si así lo desea) de las ayudas, becas o financiamiento que ha recibido para el desarrollo de la investigación, lo mismo que de cualquier otro dato al margen del contenido del trabajo que considere oportuno hacer público.

4. Texto. Se iniciará a partir de tercera página. Los artículos que expongan los resultados de una investigación deben contener claramente definida la estructura de un plan coherente: Introducción (planteamiento del problema, objetivos, justificación, posicionamiento teórico...),

Desarrollo, Conclusiones y Bibliografía. Cada autor es libre de amalgamar o subdividir estas categorías, pero deberán estar presentes de algún modo como muestra de que la investigación se ajusta a los patrones generales de la ciencia.

5. La estructura de las revisiones teóricas o ensayísticas tendrán un carácter más libre. Seguirán, sin embargo, un orden expositivo asimismo lógico y estarán divididas en partes tituladas (y si es preciso, subtituladas), que permitan seguir ordenadamente el contenido del artículo.

6. Los encabezados dentro del texto indican su organización y establecen la importancia de cada tema. Todas las partes que posean idéntica importancia llevarán el mismo nivel de encabezado a lo largo de todo el texto. Se emplearán caracteres arábigos seguidos de punto en las partes principales (1. 2. 3.) y los subapartados se iniciarán con el número de la sección mayor de la que forman parte seguidos de nuevo por números arábigos separados por puntos (1.1., 1.2., 1.2.1., 1.2.2.).

7. Para los títulos se emplearán **VERSALES** y en los subtítulos cursivas.

8. Las citas y referencias se ajustarán a las normas de la *American Psychological Association* (APA). A continuación, se describen algunas de las más usuales:

8.1. Todas las citas estarán incorporadas al texto; en consecuencia, no aparecerá ninguna a pie de página.

8.2. Cuando las citas textuales contengan menos de cuarenta palabras, se incluirán en el párrafo correspondiente y entre comillas (“...”). En caso de tener cuarenta o más palabras, formaran un párrafo aparte con sangría de cinco espacios en ambos márgenes, sin comillas y escritas a doble espacio interlineal. Si se parafrasea a algún autor debe dársele el correspondiente crédito. En todos los casos se empleará el sistema año: página y se incluirá la referencia completa en la bibliografía.

8.3. Las referencias se relacionarán al final del trabajo por orden alfabético. Deberán aparecer todos los autores y trabajos citados. No se incluirán referencias a autores o publicaciones no mencionados en el cuerpo del artículo.

8.4. Las ilustraciones, tablas y/o figuras (gráficos, dibujos o fotografías) se limitarán al menor número posible. Se presentarán en blanco y negro, y deberán aparecer numeradas correlativamente y reseñadas en ese orden dentro del artículo, con cabeceras de texto apropiadas, leyendas explicativas y fuentes. El Consejo Editorial podrá decidir sobre la ubicación de las ilustraciones, tablas y/o figuras de acuerdo con las necesidades de diagramación.

Reseñas:

Las reseñas o reseñas constituyen noticias sobre la publicación de libros o documentos de reciente aparición. Pueden ser simplemente descriptivas, pero se recomienda que incluyan algún comentario crítico en tanto que su finalidad es orientativa para el lector. Siempre que sea posible se acompañarán de una reproducción nítida en blanco y negro de la portada y contraportada del libro, documento o publicación, o de una fotografía clara en blanco y negro del material, instrumento o equipo al que hacen referencia.

Al igual que los artículos, se incluirá una página inicial independiente que contendrá a) la fecha de realización de la reseña, b) el nombre del autor, c) la institución a la cual está adscrito y d) sus direcciones (de domicilio y trabajo), correo electrónico y teléfonos.

Informaciones finales:

1. Todos los trabajos incluirán en una hoja aparte un breve currículum del (de los) autor(es) con una extensión de diez líneas, en el que se describa su perfil académico y profesional, así como sus principales líneas de investigación.
2. Los trabajos que no se ajusten a estas normas, tanto en el fondo como en las formas, no serán considerados para el proceso de arbitraje.

PUCARA

Revista de Humanidades y Educación
Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación
Universidad de Cuenca
Av. 12 de abril. Ciudadela Universitaria.
Teléfono (593) 07 4051125
e-mail: pucara@ucuenca.edu.ec
Cuenca – Ecuador

Revista de Humanidades y Educación

Pucara

Facultad de Filosofía,
Letras y Ciencias de la Educación

Mag. Humberto Chacón Q.

Decano

Dra. Elena Jerves

Subdecana