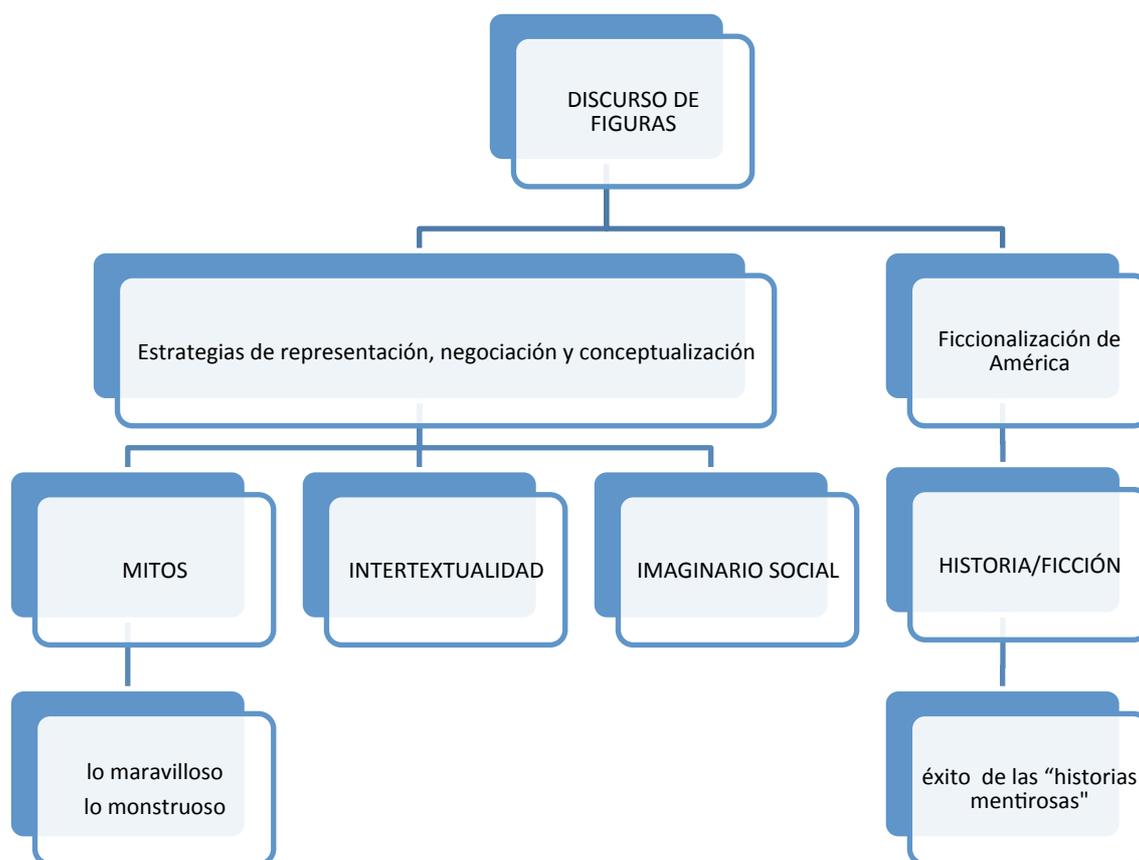


2.2. Ficción y figuración de la conquista



UTOPIÍA (vid. 2.1) ↔ DISCURSO DE FIGURAS

La utopía es una construcción ficticia, la figura de un discurso que la produce mediante operaciones discursivas determinadas (retóricas-poéticas) y que interviene en ese discurso fabulador como una representación independiente y relativamente libre (noción de escena utópica) donde aparece, pero figurativamente, el otro o el negativo de la realidad social histórica contemporánea. (...) No *significa* la realidad, sino que la *indica* discursivamente. Esta indicación referencial del término real ausente del discurso como significación, señala la práctica utópica cuyo producto es la figura utópica: práctica que es la fuerza de producción que el producto como figura terminada y consumada oculta y que la ideología de la representación absorberá como ideal social, ensueño imaginario, o proyecto político, en suma, como modelo cuyo criterio será la posibilidad o la imposibilidad de su realización. La práctica utópica se instaure en la distancia entre la realidad y su otro; recorre esa separación que es la de la transgresión misma, produciendo el término que no la reduce ni la anula como lo hacen el ideal social o el proyecto político, sino que la disimula y la revela: la figura utópica. La contradicción pura, es decir, la transgresión de la realidad normada y estructurada en la institución, no es resuelta, sino mantenida como tal en una figura, el «otro» de esa realidad, producto de una práctica que no niega la realidad transformándola, sino que la indica solamente produciendo la figura de su negativo: práctica que sería inasignable en la forma textual del producto si ésta no conservara en el significante (nominal o discursivo) las huellas de esa producción.

Louis Martin: "Tesis sobre la ideología y la utopía" en *Criterios*, La Habana, nº 32, julio-diciembre 1994, pp. 77-82, p. 3. Disponible En: <http://www.criterios.es/pdf/marintesisideo.pdf>

DISCURSO DEL ÉXITO / DISCURSO DEL FRACASO

"El primero es el llamado "discurso mitificador" que se define por la concepción del mundo y de unos modos de representación que resultan de la creación de una serie de mitos y modelos que muy poco tienen que ver con la realidad concreta que pretenden relatar y revelar. Frente a ese primer discurso mitificador, se van articulando progresivamente durante el proceso de la Conquista los dos grandes discursos desmitificadores que formularán el primer cuestionamiento de mitos y modelos, a la vez que van articulando –aunque de formas diferentes- la primera desmitificación de la realidad del Nuevo Mundo y del proceso de Conquista. El primero, cronológicamente de estos discursos es el que se ha denominado "discurso narrativo del fracaso"; el segundo es el "discurso narrativo de la rebelión".

Beatriz Pastor, *Discurso narrativo de la conquista de América*

Discurso del éxito

Mitificación de la realidad
Éxito problemático
Percepción selectiva (lecturas, modelos, intereses)

Discurso del fracaso

Representación desmitificadora y crítica de la realidad
Reivindica el valor y el mérito del infortunio

TEXTO DE APOYO nº 1: Consulta el artículo de Beatriz Aracil Varón: "Sobre el proceso de creación de un imaginario múltiple: América durante el período colonial" en: Carmen Alemany Bay y Beatriz Aracil Varón, *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009, pp.13-30.

Más información en: www.e-buc.com/portades/9788497170802_L33_23.pdf

- 1- La autora resume las diversas imágenes que Europa va creando de América en el período colonial. En relación a la distinción de Beatriz Pastor sobre el "discurso del éxito" de los cronistas, nos interesan sus reflexiones en torno a "la imagen mítica", que abarca desde las leyendas hasta el tópico del paraíso de la tierra americana.
- 2- Anota las características fundamentales del resto de imágenes: "América, el Nuevo Mundo", "La imagen geográfica", "La imagen literaria", "La imagen antropológica", "La imagen jurídica y política", "La imagen utópica"

La primera y tal vez más destacada de las imágenes que Europa forja de las nuevas tierras es la de una América mítica. El continente americano se descubre ante Europa a través de lo que Juan Gil define como una «alucinación colectiva»¹⁶ que es la que va a dar lugar a la presencia en este territorio de mitos tan destacados como la Fuente de la eterna juventud, la isla de las Amazonas, las siete ciudades de Cibola, la Tierra de César, el Paraíso o El Dorado, siendo tal vez los dos últimos los que de forma más clara configuraron el imaginario mítico americano.

En la carta correspondiente a su primer viaje (fecha en julio de 1500), Américo Vespucio explica que, observando la naturaleza que les rodeaba, había imaginado «estar en el Paraíso terrenal»¹⁷. Dos años antes, Cristóbal Colón había ido más lejos al afirmar, tras acudir a diversas citas de los padres de la Iglesia e incluso de las Sagradas Escrituras, que la suave temperatura, la vecindad del agua dulce con la salada y la belleza del paisaje de la Tierra de Parí eran en realidad «grandes indicios [...] del Paraíso Terrenal, porqu'el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogos»¹⁸: Colón había trasladado a América el mito bíblico del Paraíso.

Esta imagen idílica del continente que transmitieron, entre otros, Colón y Vespucio caló tan hondo en el imaginario europeo que, hasta nuestros días, se ha tendido a identificar su naturaleza con la del paradisíaco Caribe y a ignorar, en cambio, los terrenos pantanosos, las cordilleras impracticables o el clima extremo de otras regiones descritos en muchas de las crónicas posteriores. Pero lo que es más curioso sobre la pervivencia del mito es que la localización física del Paraíso bíblico, lejos de desaparecer con la desbordante imaginación de Colón tras las exploraciones siguientes, se registraba todavía en una fecha tan avanzada como 1656: fue entonces cuando, desplegando toda su erudición, el español-peruano Antonio de León Pinelo se propuso demostrar en su obra *El paraíso en el Nuevo Mundo* que, en efecto, el Paraíso terrenal estuvo en el Nuevo Mundo y que el Amazonas, el de la Plata, el Orinoco y el Magdalena eran en realidad los cuatro ríos de las Sagradas Escrituras¹⁹.

En cuanto al más poderoso mito de la conquista, El Dorado (derivado en cierto modo del anterior²⁰ y vinculado también a los diarios colombinos²¹), es bien sabido que éste comienza probablemente en 1531 con la expedición de Diego de Ordás remontando precisamente el paradisíaco río colombino, el Orinoco, y con la leyenda que nos habla de un país donde los indios acumulaban las más increíbles riquezas de oro y piedras preciosas y cubrían el cuerpo desnudo de su rey con polvo de oro fino. Su recuerdo se asocia a la codicia de los conquistadores, a una ambición cruel que paradójicamente tiene su máximo exponente en la figura de quien nunca creyó en la existencia del mito: Lope de Aguirre; sin embargo, cabría considerar que, más que a la llamada «fiebre del oro», El Dorado pudiera vincularse a ese difícil intento de asimilación de la realidad americana que venimos comentando: como explica Uslar Pietri, su búsqueda durante siglos pone de manifiesto que la única manera que tenían estos hombres «de tratar de entender lo desconocido era asimilándolo, en alguna forma, a sus propias nociones y nomenclaturas»²². En este mismo sentido, su localización en lugares tan diversos como la laguna Guatavita, la confluencia del Meta y el Orinoco o el Amazonas, demuestra que aquel lugar fabuloso, más que en un espacio físico, se encontraba sobre todo —como propone Juan Gil— en la fantasía de los conquistadores, que fue la imaginación del viejo continente (alimentada, sin duda, por las historias de los naturales) la que creó no sólo éste sino todos los espacios míticos americanos.

¹⁶ Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1989, I, p. 15.

¹⁷ Vespucio, *El Nuevo Mundo...*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁸ Colón, *Textos y documentos...*, *op. cit.*, p. 216.

¹⁹ Antonio de León Pinelo, ¹⁸, prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1943, 2 vols. De hecho, el libro comienza explicando: «Yntento es y Questión principal deste Comentario investigar el Sitio y colegir el lugar que tuvo en su creación el Paraíso Terrenal: y si fue ó pudo ser en el Nuevo Mundo, que llamamos Indias Occidentales, ó en alguna de sus Provincias» (I, p. 1).

TEXTO DE APOYO nº 2: Enriqueta Morillas: “Textos inaugurales: los relatos de los viajeros patagónicos” en *Anclajes* nº 12 /11, 2008.

Disponible en:

<http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/anclajes/n12a09morillas.pdf>

- 1- ¿Por qué la autora se refiere a las crónicas como “tipos discursivos”?
- 2- ¿Qué implicaciones tiene la siguiente afirmación: “si toman la forma de cartas escritas con la obligación de informar a la corona y se nos presentan como relaciones o relatos, integran la historia literaria y la de la historiografía; no lo es tanto por su intención sino por esa recuperación”?
- 3- Anota los componentes a los que alude Morillas para describir la tradición de la escritura colombina.
- 4- Comenta la siguiente observación: “quiero llamar la atención sobre la condición de relato que necesariamente adquieren las crónicas al aproximarse a la historia hasta confundirse con ella”?

De las crónicas de Indias a los relatos de viajes del siglo XIX

Estimadas por los historiadores de la literatura hispanoamericana por su “fuerza literaria” (Anderson Imbert 1967), nos parece oportuno recordar que estos textos inaugurales tienen en común el hecho de que se refieren al descubrimiento y la conquista de las denominadas inicialmente “Indias” y más tarde “Nuevo Mundo”.

Es un amplio corpus que abarca los escritos hasta fines del siglo XVIII. Desde luego, en las denominadas crónicas en sentido amplio descuellan las que tienen un marcado carácter “textual” –de alto valor en la memoria colectiva y en la organización de la cultura–, distintas por su direccionalidad de aquellas otras que tienden más bien a documentar que a relatar.

Crónicas y cronistas indianos conforman sus escritos modelándolos como “textos” y “tipos discursivos” que en realidad designan más bien a las historias que a las crónicas propiamente dichas. Esto ocurre porque sólo más tarde serán recuperados por la cultura por la importancia del hecho que narran.

También nos parece útil puntualizar que si toman la forma de cartas escritas con la obligación de informar a la corona y se nos presentan como relaciones o relatos, integran la historia literaria y la de la historiografía; no lo es tanto por su intención sino por esa recuperación. Con esto tiene que ver el cambio epistemológico en virtud del cual se recuperan, es decir, se toman “del pasado aquellos textos que muestran desde la perspectiva de la recepción ciertas propiedades historiográficas o literarias” (Walter Mignolo 1982: 59).

Desde nuestra perspectiva actual resulta especialmente destacable el hecho de que Cristóbal Colón, Hernán Cortés y la serie de conquistadores del territorio que finalmente se denominó América, en su gran mayoría, escribieron obligadamente, por orden y mandato de su Majestad Imperial. Debían informar acerca del territorio y de las “gentes” que en las islas y en tierra firme hallaran y de la calidad que son. A Colón, por ejemplo, se le exige “facere memoria” “para que de todo nos traigas entera relación” (*Carta del cuarto viaje*, citado por Mignolo 1982: 59). El *Diario de navegación* del almirante presenta al mismo tiempo la modalidad discursiva del diario y también la de

la carta, ya que él mismo lo indica y su lectura lo corrobora: “y para esto pensé de escribir muy puntualmente todo este viaje de día en día todo lo que yo hiciese y viese y pasase como adelante se verá” (Colón 1985: 73).

Conceptualmente, las tierras descubiertas no son conocidas, no han sido vistas antes y por lo tanto son ignotas (O’Gorman 1958); América es un objeto “silencioso” y la dificultad estribará puntualmente en la referencia, en el compromiso de los significantes con los significados que alteran las nociones transmitidas por la lengua, apreciable en la conformación de estos textos. El desplazamiento lingüístico es tan inevitable como el conceptual y el epistemológico, pues la incorporación de estas “Indias” al “Mundo Conocido” altera necesariamente la cosmovisión al cambiar la Historia.

Al recuperar estos textos la cuestión del género se torna relevante para su lectura. Mucho se ha dicho al respecto: así como Colón intentaba llevar a cabo su obligado informe, Bartolomé de Las Casas incorpora el Diario a sus escritos al dar forma a su Historia de las Indias. Es interesante contraponer la visión de Enrique Anderson Imbert a la de otros historiadores de la Literatura Hispanoamericana: “...en el fondo de los pasajes más vívidos de Colón no había una visión directa de América, sino el reflejo, como de nubes de un lago quieto, de figuras literarias tradicionales” (Anderson Imbert 1967: 16). La visión de Colón no es tanto la propia como la que establece una tradición, que actúa como ideología o conciencia falsa, que viene desde atrás para llevarlo a seleccionar lo observable y encorsetarlo, reduciéndolo “a los cuatro elementos del paisaje culto de los trovadores y de la lírica y la novela italianas... que aún sigue siendo el paisaje ideal de aquella época, probablemente no sin sugerir consciente o inconscientemente un color paradisíaco” (Palm 1948: 147). Lo que los historiadores de la literatura advierten, claro está, es que la monótona descripción que repite notas acerca del agua, árbol, brisa y canto de pájaros no parece ser enteramente literaria. No se trata, entonces, de imágenes elaboradas en las cuales el discurso es la viva expresión de la literariedad, sino simples expresiones cognitivas. No retomaremos la polémica acerca de la frontera entre estas dos dimensiones del análisis sobre las que tanto se ha dicho ya, sino solamente sus aspectos conceptuales. Admitimos, sí, que es apropiado trabajar con estos conceptos en la medida en que siguen resultando útiles para la compleja convivencia de la historia y la ficción en los textos americanos. Este saber es, si no provisional, útil herramienta para encarar la cuestión siempre compleja de los géneros.

Son, esta frontera y la que delata la convivencia de la historia y la ficción, las que invariablemente hallamos en las crónicas y en textos posteriores que dan cuenta de nuevos descubrimientos, conquista y población de América, durante los siglos XVII y XIX, como los que hacia el siglo XVIII los revisan desde la óptica de la Ilustración.

Colón introduce posteriormente su visión cosmográfica que hace hincapié en la esfericidad de la Tierra y la convicción de hallarse ante las puertas del Paraíso; también da cabida a sus preocupaciones personales propias del sujeto superado por el peso de la empresa y su dilema entre la fama y la gloria. Como él, los conquistadores del siglo XVI viven en la frontera de dos épocas. Empresarios y aventureros, la modernidad los instala en América para conquistarla; su discurso delata un imaginario en el cual los tópicos de la tradición aparecen con mayor o menor intensidad y las confrontaciones y comparaciones abundan para dar cuenta si no del nuevo objeto, sí del giro de la Historia. El lenguaje no puede transformarse sin sufrir cambios estentóreos o silenciosos. La memoria da lugar a formaciones genéricas que modifican y trastocan modelos, sometidos a los estremecimientos de la historia.

Es así como los textos del descubrimiento y la conquista irán cambiando con el tiempo en el cual se escriben. Cuando la denominación “Indias” entra en litigio es el momento en el que las cartas ya son publicadas. En particular, trae consecuencias la de Américo Vespucio, “Mundus Novus”, la cual cambia el concepto y no solamente el

nombre del continente. El sujeto observador no se sitúa en un primer plano, sus cartas no están dirigidas sino a sus amigos “doctos” y no cae sobre sus espaldas toda la enorme responsabilidad de la empresa. Al publicarse esta carta se expande la evidencia de que nuevas tierras, las del Nuevo Mundo, constituyen la cuarta parte del globo terrestre.

Otro capítulo de la historiografía indiana genera nuevos escritos: el de la colonización. En el epistolario de Hernán Cortés hallamos nuevamente las expresiones “carta” y “relación”. Su educación demuestra que en Salamanca adquirió “las nociones de gramática, retórica, sintaxis, de la poética y la dialéctica”. El arte de la relación puede advertirse en el cuidadoso escrito que muestra su dominio de la actividad verbal y su utilización de los recursos de la lengua. Las cartas de Pedro Mártir de Anglería, las cuales no sólo muestran la importancia de informar, sino también la de difundir y divulgar, como también la finalidad humanista de aguzar “el ingenio, amplía y robustece la memoria y suministra abundancia de palabras y de sentencias” (citado por Mignolo 1982: 69). Formar una cultura letrada –la humanista que, como vemos, excede ya con un salto considerable al objetivo de informar– será el empeño de muchos, siendo el Inca Garcilaso de la Vega la mayor figura de la serie.

Con respecto al uso de los términos crónica e historia, no es inútil recordar que durante los siglos XVI y XVII prevaleció el de Tácito: anales se refiere a lo pasado, historia a lo presente: la historia natural implica la ausencia del tiempo. Crónica se usa para el informe de lo pasado y lo presente, enfatizando el tiempo de lo relatado. Pedro Cieza de León nos ha recordado que Cicerón llamó escritura a la historia: “Y así llamó a la escritura Cicerón testigo de los tiempos, maestra de la vida, luz de la verdad” (Cieza de León 1986: 6). En el Prólogo a su *Historia de las Indias*, el Padre Bartolomé de Las Casas observa que procura poner los fundamentos y asignar las causas, con lo cual busca los motivos de los historiadores, sus propósitos de fama y de gloria, su servidumbre con los poderosos y el rescate del olvido (Mignolo 1982: 76). No es mi propósito someter al lector a un esforzado recuento de expresiones como éstas, sino señalar algunas que aparecen en los proemios o prólogos o declaraciones de intención que preceden los tratados. De allí que siga la síntesis de Walter Mignolo que puede orientar las lecturas directas de estos textos, tarea que requiere de un minucioso trabajo. Aquí quiero llamar la atención sobre la condición de relato que necesariamente adquieren las crónicas al aproximarse a la historia hasta confundirse con ella; “del seco informe temporal” pasamos a un relato cuyas significaciones son ampliables también a la perspectiva ideológica, a las valoraciones y, en la medida en que la modernidad se afianza, darán mayor cabida a la subjetividad.

En el siglo XVII, cuando el interés se desplaza hacia las historias particulares sustituyendo así a las generales, naturales y morales, el relato también ha de detenerse en la ponderación de los medios empleados para la recuperación de las finalidades y propósitos; la coherencia y el orden de los tiempos es también de radical importancia para el Inca. Pero, además, pone el acento en la distinción de la verdad que conlleva la historia frente a las fábulas o ficciones, entre los libros “de verdad” y los libros “de ficción”.

TEXTOS DE APOYO nº 3, 4, 5 y 6: El concepto de “alteridad” ha sido estudiado por la Filosofía, la Antropología, el Psicoanálisis, etc. y resulta fundamental para rastrear las figuraciones identitarias en los textos coloniales. En la interrelación que se plantea entre yo / otro, las connotaciones de este segundo término en estos textos se deslizan entre los calificativos de “bárbaro”, “salvaje”, “pagano”, “extranjero”, “caníbal”, “sodomita”, según se refieran al campo de la cultura, la religión, la lengua o la sexualidad. Amenaza, extrañeza, estigma o condena surgen ante el contacto de la diferencia y sirven, a menudo, para justificar la conquista del territorio americano y sus habitantes o para neutralizar la puesta en crisis de la subjetividad que esta diferencia desencadena.

Los siguientes textos, desde distintas perspectivas, ayudan a perfilar este concepto que atraviesa el programa de la asignatura.

TEXTO DE APOYO nº 3: definición de ALTERIDAD, tomada del *Diccionario de Filosofía latinoamericana* de la Universidad Autónoma de México:

http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/1_presentacion.htm

- 1- Observa cómo este concepto abarca desde la constitución identitaria individual hasta los imaginarios colectivos, en tanto el “yo” se integra en un “nosotros”.
- 2- La definición plantea en el carácter “imaginario” de estas “representaciones” ¿en qué sentido?
- 3- Para delimitar un “yo” o un “grupo” resulta fundamental trazar una línea con lo que ese “yo” o “grupo” no se identifica, con lo que no es. ¿Cómo lo formula el texto? Busca ejemplos de esta situación.
- 4- Después de un planteamiento más general, el texto se refiere al caso latinoamericano.
- 5- ¿Por qué esta concepción “supone todo un enfrentamiento con el humanismo clásico occidental en el que el hombre es concebido como conciencia de sí y libertad”?
- 6- ¿Cómo explicarías la expresión “comunidad ética”?
- 7- Relaciona el concepto de “empatía” con el “alteridad”

“Este término se aplica al descubrimiento que el “yo” hace del “otro”, lo que hace surgir una amplia gama de imágenes del “otro, del “nosotros”, así como visiones del “yo”. Tales imágenes, más allá de múltiples diferencias, coinciden todas en ser representaciones —más o menos inventadas— de gentes antes insospechadas, radicalmente diferentes, que viven en mundos distintos dentro del mismo planeta.

El hombre percibe su finitud, entre otras cosas, porque depende del encuentro con lo otro, con lo que no es él. El yo en cuanto yo se topa con su vaciedad o falta de contenido. Sin contacto con los objetos, con lo que se enfrenta y opone, no pasaría de ser una autorrealización vacía que sería ciertamente capaz de pensarse, pero a la que tendríamos que designar como un pensamiento vacío. En esta perspectiva la máxima oposición se da en el encuentro con el “otro”, que es la forma suprema y más apropiada de participación del hombre en lo otro, la relación “intersubjetiva” o “interpersonal”. El enorme influjo de la relación intersubjetiva en la formación del yo

podría mostrarse en el fenómeno del lenguaje, la tradición, el trabajo, etcétera. Lo que nosotros hacemos a los otros y éstos nos hacen a nosotros, eso es lo que somos. Uno de los problemas fundamentales que surgen ante la presencia de la alteridad es que según el “yo” se imagina o concibiera a esas gentes, antes radicalmente desconocidas, así habría luego que comportarse con ellas; hasta el grado que al “otro” se le puede negar su propia realidad subjetiva, cultural, idiomática, etcétera. Surge así el problema del otro o de la alteridad. En el caso concreto de América Latina, al encontrarse por vez primera hombres que radicalmente se desconocían entre sí, tuvieron que forjarse, unos y otros, imágenes mutuas. Era necesario comprender o inventar, en medio del asombro y la duda, quiénes eran esos que así, de pronto, se les tornaban presentes. Surge así una amplia gama de imágenes mutuas que se forjaron europeos y amerindios y, más tarde, africanos y asiáticos. El dominico Diego Durán expresó en forma elocuente y concisa este hecho: “hallándose los unos con los otros, no se entendían ni sabían qué se responder”. El problema del otro o de la alteridad ha sido tratado de forma preferente y esmerada por la filosofía latinoamericana, que ha tomado sus elementos de la filosofía moderna y contemporánea. Entre los filósofos que han influenciado en pensamiento latinoamericano hay que nombrar a Ortega, Zubiri, Aranguren y Pedro Laín Entralgo, quienes pusieron de relieve la importancia de la alteridad en la significación de la persona y de la sociedad. El intento de redefinición del hombre en el pensamiento latinoamericano como sujeto metafísico y ético fundamentado en el concepto de alteridad, supone todo un enfrentamiento con el humanismo clásico occidental en el que el hombre es concebido como conciencia de sí y libertad. La alteridad ética del otro da paso a una comunidad ética que ésta constituida no por una suma de egos autónomos e intercambiables, sino por un “nosotros”. Las aportaciones surgidas de este campo se pueden formular de la siguiente forma: lo recíproco es un elemento constitutivo del ser de la persona; es un elemento originario en la constitución del sujeto moral y, por tanto, de la conciencia moral y, finalmente, es un elemento que está indisolublemente vinculado a su madurez y a su desarrollo integral. Importancia fundamental han tenido en el tratamiento del problema del “otro” términos como “diálogo”, “comprensión”, “encuentro” y otros similares, que resumen de alguna manera la filosofía y la praxis de la alteridad”.

TEXTO DE APOYO nº 4: tomado de TODOROV, T., *La conquista de América. El problema del otro*, [primera edición en francés 1982], Buenos Aires, SXXI, 2003, p. 13.

- 1- La cita recoge el objetivo del libro de Todorov que ya hemos tenido ocasión de comentar. Observa las continuidades respecto al texto anterior, especialmente en cómo el concepto de “otro” se refiere tanto a una instancia subjetiva como intersubjetiva.
- 2- Observa cómo el autor concreta el concepto en relación a otros significantes: hombre / mujer, pobres / ricos, locos /normales.

Quiero hablar del descubrimiento que el yo hace del *otro*. El tema es inmenso. Apenas lo fórmula uno en su generalidad, ve que se subdivide en categorías y en direcciones múltiples, infinitas. Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos: sujetos como yo, que solo mi

punto de vista, para el cual todos están *allí* y solo yo estoy *aquí*, separa y distingue verdaderamente de mí. Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo; o bien como un grupo social concreto al que *nosotros* no pertenecemos. Ese grupo puede, a su vez, estar en el interior de la sociedad: las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, los locos para los "normales"; o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, que será, según los casos, cercana o lejana: seres que todo acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico; o bien desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie. Esta problemática del otro exterior y lejano es la que elijo, en forma un tanto cuanto arbitraria, porque no se puede hablar de todo a la vez, para empezar una investigación que nunca podrá acabarse.

TEXTO DE APOYO nº 5: Luis Villoro “Iguanas y dinosaurios: América Latina como utopía del atraso” en *Efectos personales*, Barcelona: Anagrama, 2001, pp. 87-93.

Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/04703956466806984532268/index.htm>

- 1- Luis Villoro relata en primera persona la vivencia de la otredad, en una versión contemporánea. ¿En qué momentos del texto detectas esa experiencia y con qué calificativos se designa?
- 2- La “demanda de exotismo” a la que alude el autor es una versión contemporánea de este concepto ¿a qué se refiere? Comenta el fragmento: “El exotismo existe para satisfacer la mirada ajena. Uno de los resultados más graves y más sutiles del eurocentrismo es que, en busca de lo «auténtico», privilegia lo pintoresco”.
- 3- ¿A qué alude en el guiño “los años en los que cumplí con las expectativas de la escuela me convirtieron en un autor del realismo mágico”?
- 4- Comenta: “En aras del respeto a la diversidad, ciertos discursos postcoloniales europeos incurren en un curioso fundamentalismo del folklor. Las novelas, las películas, los grabados y las instalaciones del tercer mundo se convierten en meros vehículos de identidad nacional. En esta perspectiva, los relatos de la otredad son significativos en tanto documentos: un argentino atrapado en un elevador o un boliviano deprimido en un Kentucky Fried Chicken sólo merecen tener historia si, de manera directa o simbólica, se relacionan con el rico arsenal de «lo latinoamericano», es decir, con las preconociones de diseño europeo”.
- 5- Busca la referencia que alude a la «retórica de la culpa» de Edward Said.
- 6- Comenta, en relación a las crónicas, el siguiente párrafo: “El aborigen no es un ser inferior, sino distinto. Sin embargo, está obligado a ser distinto en forma unívoca, como custodio y garante de la alteridad. No se espera que Viernes haga sumas y restas más precisas que las de Robinson, sino que lo adoctrine con saberes trascendentes, desconocidos, seductoramente prelógicos. El mito de Viernes sufre así una inversión antropológica: su superioridad se funda en la rareza”.
- 7- ¿Qué significa que la cultura europea tenga “la necesidad de incluir una barbarie controlada en su imaginario”?

A los cuatro años me encontré ante una disyuntiva que decidió mi vida. En el Colegio Alemán de la ciudad de México fui sometido a una prueba que no

recuerdo pero que provocó que yo quedara en el Grupo A, es decir, en el de los alemanes. Durante nueve años sólo llevé una materia en español: Lengua Nacional. En las clases de matemáticas había que resolver problemas de este tipo: «La abuela de Udo tiene en el sótano de su casa cinco frascos de manzanas que cultivó en su huerta. Con ellos piensa hacer *apfelstrudel*. Si para cada pastel se requiere una manzana y media y en cada frasco hay quince, ¿cuántos puede hacer la abuela de Udo?». Además de las imposibles matemáticas, me desvelaban otros enigmas: en México las casas no tienen sótano y las abuelas no cultivan manzanas ni preparan *apfelstrudel*. La escuela logró que el conocimiento me pareciera una insuperable forma de la dificultad. Como mi primer idioma leído y escrito fue el alemán, saber algo significaba saberlo en extranjero. Esta educación extravagante tuvo dos resultados: nada me gusta tanto como el español y detesto cualquier idea reductora de la identidad nacional.

El origen de mis padecimientos escolares se debió a una disposición del Colegio, acaso inducida por nuestra Secretaría de Educación Pública: evitar el racismo y la segregación en los salones.

Debuté en las aulas del saber en 1960, cuando la segunda guerra mundial todavía alimentaba las principales películas de acción. El Colegio Alemán había sido cerrado durante la contienda por su filiación nacionalsocialista, y se hablaba de un mítico sótano en el que se guardaban archivos del Tercer Reich. Como tantas escuelas bilingües, la nuestra siempre había tenido un grupo foráneo. Después de la guerra, el miedo al pangermanismo y el deseo de guardar las apariencias provocaron que en cada aula alemana hubiera dos o tres mexicanos capaces de garantizar la mezcla de culturas. Durante nueve años, mis malas calificaciones fueron toleradas por los maestros porque, a fin de cuentas, yo representaba a la sufrida raza vernácula que desconocía, no sólo el arte de transformar los sentimientos en *apfelstrudel*, sino las declinaciones del dativo y las frases con verbo al final. En ciertos días, los maestros me consultaban como si fuese un oráculo de las tradiciones populares: ¿tu abuela se frota mariguana en las piernas?, ¿es cierto que ustedes se ríen en los velorios?, ¿alguno de tus tíos saca su pistola en las fiestas y lanza tiros de alegría?, ¿por qué las sirvientas se van sin avisar, los policías piden limosna y los plomeros aciertan en el día pero no en el mes en que fueron llamados a una casa inundada? La vida tumultuosa, incomprensible y mexicana que rodeaba al Colegio llegaba en estas preguntas a los delegados folklóricos de cada salón. Con el tiempo, los temas aumentaron de complejidad: a los once años me sentí en la obligación no sólo de explicar sino de defender los sacrificios humanos de los aztecas. Puesto que yo representaba la otredad, nada podía beneficiarme tanto como las rarezas. Mientras más picaran nuestros chiles, mejor sonarían mis informes. Los maestros gozaban con las truculencias de su país de adopción. Su demanda de exotismo me hizo describir una patria exagerada, donde mis primos desayunaban tequila con pólvora, mis tías se encajaban espinas de agave para castigar sus malos pensamientos y sangraban por la casa, como si posaran para Frida Kahlo, mi abuelo era fusilado en la revolución y por todo legado dejaba el ojo de vidrio con el que yo jugaba a las canicas.

«Ach so!», exclamaba el profesor al enterarse de que no había hecho la tarea

porque pasé el día de muertos dedicado a comer una inmensa calavera de azúcar que llevaba mi nombre. Lo estrafalario siempre convencía. Los años en los que cumplí con las expectativas de la escuela me convirtieron en un autor del realismo mágico. Sin embargo, cuando empecé a escribir relatos no pensé que tuviera obligación de ser típicamente mexicano. De nueva cuenta, fue la mirada europea lo que me recordó la existencia de los patriotismos literarios.

Los encuentros internacionales de escritores suelen ser una comedia de malentendidos culturales. En una ocasión participé en un congreso en Alemania y conocí a uno de los numerosos Helmut que creen que América Latina es una oportunidad de ser gozosamente irresponsable. Lo primero que supimos de él fue que se había liberado de la condena europea de ser puntual. Nos hizo esperar una hora en el aeropuerto, a punto de desmayarnos por el *jet-lag*. En los siguientes cuatro días, Helmut nos convidó a deshoras un tequila japonés que venía en una botella en forma de pirámide y nos forzó a cantar Cielito lindo al final de cada reunión. De sobra está decir que hicimos el ridículo. A todas partes llegamos tarde, pero fuimos presentados por Helmut con un descaro desafiante, como si Europa nos debiera la invención del chocolate. Nuestro anfitrión estaba harto de los agravios sufridos por América Latina, esa selva insolada donde la cabeza sólo se soporta gracias a las aspirinas que vienen de Alemania. Cuando le dijimos que teníamos la vaga impresión de haber sido demasiado informales, nos vio con estudiado gesto guevarista y recordó que no teníamos por qué rendirle cuentas al racionalismo colonial. El público esperaba magia de nosotros. Con la mejor intención del mundo, Helmut convirtió nuestra estancia en un infierno en el que nos comportamos como los desmedidos personajes que yo inventaba en el Colegio Alemán.

El exotismo existe para satisfacer la mirada ajena. Uno de los resultados más graves y más sutiles del eurocentrismo es que, en busca de lo «auténtico», privilegia lo pintoresco. No estamos ante los personajes de Kipling o Conrad donde lo blanco o lo occidental supera a lo aborigen, sino ante algo más complejo. En aras del respeto a la diversidad, ciertos discursos postcoloniales europeos incurren en un curioso fundamentalismo del folklor. Las novelas, las películas, los grabados y las instalaciones del tercer mundo se convierten en meros vehículos de identidad nacional. En esta perspectiva, los relatos de la otredad son significativos en tanto documentos: un argentino atrapado en un elevador o un boliviano deprimido en un Kentucky Fried Chicken sólo merecen tener historia si, de manera directa o simbólica, se relacionan con el rico arsenal de «lo latinoamericano», es decir, con las prenociones de diseño europeo.

La «retórica de la culpa», como la llama Edward Said, ha provocado un peculiar viraje del eurocentrismo donde el respeto a lo otro pasa por nuevas y más complejas distorsiones. Viernes no se somete a Robinson sino que le vende chaquira y le enseña a meditar como un chamán. El aborigen no es un ser inferior, sino distinto. Sin embargo, está obligado a ser distinto en forma unívoca, como custodio y garante de la alteridad. No se espera que Viernes haga sumas y restas más precisas que las de Robinson, sino que lo adoctrine con saberes trascendentes, desconocidos, seductoramente prelógicos. El mito

de Viernes sufre así una inversión antropológica: su superioridad se funda en la rareza.

Atraídos por lo singular, numerosos espíritus bienpensantes desdeñan la ruta ilustrada de Alexander von Humboldt y se niegan a tocar con la razón un territorio que prefieren incomprensible. En nombre de la diversidad, América Latina es vista como un vivero del color local. En cambio, en Latinoamérica importa poco que un dibujante sueco refleje su condición escandinava en cada trazo. Desde un principio, estamos acostumbrados al arte que viaja y se mezcla; la geografía de nuestra imaginación supone por lo menos dos orillas: la cultura del origen y las muchas cosas venidas de lejos.

Durante tres años trabajé en Berlín oriental como agregado cultural de mi país y en una ocasión recibí el encargo de organizar una muestra de serigrafías de Sebastián, quien se ha servido de la herencia de Josef Albers y la escuela Bauhaus. El director de la galería contempló los cuadros constructivistas con enorme escepticismo: «me gustan, ¿pero qué tienen de mexicanos?», preguntó. En un arranque de desesperación, dije que los triángulos aludían al arco de las pirámides mayas; los rectángulos, a las grecas aztecas, y los colores, a las direcciones del cielo de la cosmogonía prehispánica. El curador cambió de opinión: Sebastián era un genio.

Pero no sólo el eurocentrismo es responsable del folklor que sale de América Latina. Ante la demanda de un arte con legítimo pedigrí latino, ciertos artistas procuran ser propositivamente autóctonos. Gabriel García Márquez y Alejo Carpentier no concibieron estrategia alguna para encandilar a la crítica extranjera; sus obras son el resultado natural de sus apuestas literarias. *Cien años de soledad* y *Los pasos perdidos* representan momentos culminantes del idioma y poderosas reinenciones de la realidad. Nada sería tan mezquino como regatearles méritos. Sin embargo, es innegable que a la sombra de estas ceibas de fábula han florecido «plumas tutti-fruti» -para usar la expresión de Cabrera Infante- que desean repetir una fórmula de éxito, iluminar por números el desorbitado paisaje americano. La situación se presta para una farsa de las autenticidades cruzadas. En mi novela *Materia dispuesta* una compañía de teatro mexicana es invitada a una gira europea. Antes de la partida, el promotor hace una recomendación: para tener éxito en ultramar, deben lucir más mexicanos. Los actores caen en un vértigo de la identidad: ¿cómo pueden disfrazarse de sí mismos? El director contrata a unos percusionistas caribeños, que nada tienen de mexicanos, pero que en Europa parecerán salvajemente oriundos, y los actores se someten a sesiones de bronceado para ser dignos representantes de la «raza de bronce». En un travestismo cultural, los actores de la novela integran una nueva tribu, de pieles infrarrojas, pigmentadas para no decepcionar a los extranjeros. Estamos ante la más absurda autenticidad artificial.

Cada público tiene derecho a sus pasiones y nada sería tan arbitrario como proponer una tiranía del buen gusto. En un mundo que ha inventado formas de satisfacción que van de los cantos gregorianos a los calzones comestibles, no resulta particularmente escabroso que los lectores europeos pidan de América Latina generales que vivan 168 años, jaguares con ojos de jade o ninfas que levitan en los manglares. Lo grave es que la visión de conjunto de América Latina se someta a estas prenociones: el realismo mágico como explicación de

un mundo que no conoce otra lógica.

El imperio del tiempo

El contacto con América Latina no significa una amenaza directa para la ciudadela europea. Los peligros migratorios están en otras partes: los rusos que en el invierno de su descontento pueden esquiar de Moscú a Berlín, los árabes en busca de refugio y empleo, los chinos prósperos deseosos de conocer París y reservar medio millón de habitaciones. América Latina queda más lejos y llega en los cambiantes y coloridos envases de sus granos de café y sus discos de salsa. Esta lejanía hace que en el campo cultural satisfaga una curiosa necesidad del imaginario europeo: la utopía del atraso. Nada más sugerente en un mundo globalizado que una reservación donde se preservan costumbres remotas. Si los norteamericanos viajan a hoteles que les permiten sentir que Ghichén Itzá es como Houston, pero con pirámides, los europeos suelen ser sibaritas de la autenticidad. Curiosamente, este apetito por lo original puede llevar a un hedonismo arqueológico, donde la miseria y la injusticia se convierten en formas del pintoresquismo. La selva común de las iguanas es vista como el fascinante hábitat de los dinosaurios, un Parque Jurásico que permite excursionar al pasado.

Tanto en las guías de viaje que recomiendan no beber el agua de nuestras tuberías como en las superproducciones de Hollywood donde «el mexicano» es alguien de bigote ejemplar que se ríe mucho cuando mata a su mejor amigo, México semeja un parque de atracciones fuera del tiempo, un hirviente *melting pot*, ya olvidado por las naciones que sólo conocen las etnias y las razas por los anuncios de Benetton.

Uno de los negocios más seguros del momento sería la construcción de una Disneylandia del rezago latino donde los visitantes conocieran dictadores, guerrilleros, narcotraficantes, militantes del único partido que duró setenta y un años en el poder, mujeres que se infartan al hacer el amor y resucitan con el aroma del sándalo, toreros que comen vidrio, niños que duermen en alcantarillas, adivinas que entran en trance para descubrir las cuentas suizas del presidente.

Estamos ante un colonialismo de nuevo cuño, que no depende del dominio del espacio sino del tiempo. En el parque de atracciones latinoamericano, el pasado no es un componente histórico sino una determinación del presente. Anclados, fijos en su identidad, nuestros países surten de antiguallas a un continente que se reserva para sí los usos de la modernidad y del futuro. Conviene insistir en que la exigencia de una cultura que despida la turbadora fragancia de la guayaba no se basa en el egoísmo europeo sino en una peculiar distorsión de los «otros», en la necesidad de incluir una barbarie controlada en su imaginario. En *El salvaje en el espejo*, Roger Bartra estudia la función que en la Europa medieval desempeñó el mito del salvaje, el homúnculo cubierto de pelos y dominado por bajos instintos que animaba las novelas de caballería, el repertorio de los trovadores, los gobelinos donde aparecían princesas amenazadas, y que, por riguroso contraste, refrendaba la superioridad del hombre civilizado. De acuerdo con Bartra, el descubrimiento de América tuvo un efecto disolvente en esta tradición. Ante los «salvajes reales», no se requería de una figura de leyenda que amarrara doncellas de

los árboles. El europeo podía medirse contra los incas o los aztecas. Con todos los matices del caso, es en esta línea donde se inscribe la sobrevaloración cultural del atraso latinoamericano.

Durante nueve años salí de aprietos en el Colegio Alemán haciendo que las iguanas vulgares parecieran dinosaurios de feria. Mi infancia fue un país exótico por partida doble. Estaba preocupado por el *apfelstrudel* que sólo comía en la imaginación y por el folklor que debía garantizar en clase. No fue una enseñanza modelo, pero me dejó la certeza de que la única patria verdadera se asume sin posar para la mirada ajena.

TEXTO DE APOYO nº 6: Roger Bartra: “El mito del salvaje” en *Ciencias*, octubre-marzo, nº 60-61, 2001. Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México pp. 88-96.

Disponible en:

<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/644/64406114.pdf>

- 1- Este texto de Roger Bartra (autor recomendado en la Bibliografía) puede servirte de guía para sus libros. En ellos realiza un rastreo de las fuentes culturales europeas que han contribuido a la configuración y transmisión del “mito del salvaje”, una de las figuras primordiales de la alteridad (“El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje”, afirma el autor).
Lee atentamente las hipótesis que plantea, que van más allá de la imagería que rodea a este mito y llega a plantear cuestiones como las siguientes:
 - “La cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial.
 - “La estructura del mito puede descubrirse gracias a que una estructura similar existe en el espíritu del mitógrafo. (...) Lo inquietante no es que el mito medieval funcione como lo prevén los antropólogos, sino que el “pensamiento salvaje” que atribuyen a los hombres primitivos sea similar al mito del salvaje codificado en la Europa del siglo XII, sobre la base de antiguas tradiciones grecolatinas y judeocristianas”.
 - “Ante los obstáculos de un *logos* que no logra explicar cabalmente al *mythos*, es necesario realizar un viraje drástico, que puede parecer —aunque no lo es— un retorno: intentar explicar el *logos* por el *mythos*”.
- 2- ¿Cómo explicarías la siguiente afirmación: “La otredad es independiente del conocimiento de los otros”?
- 3- Busca los atributos de las figuras del salvaje a las que Bartra se refiere: *agrios* griego, *homo sylvestris* y *homo caudatus*.
- 4- Explica la valoración que aparece de Rousseau en el texto, particularmente: “Rousseau saca al hombre salvaje de las cuevas marginales y lo instala en el altar central del iluminismo”.
- 5- Aporta otros ejemplos del “proceso de primitivización del hombre medieval” que vivimos en la actualidad.
- 6- Relaciona los temas y problemas de este texto con los contenidos referidos a los cronistas de la conquista.

El mito del hombre salvaje proviene de un estereotipo que arraigó en la literatura y el arte europeos desde el siglo XII, y que cristalizó en un tema preciso fácilmente reconocible. Sin embargo, este mito desborda con creces los límites del Medioevo; si examinamos con cuidado el tema, descubrimos un hilo mítico que atraviesa milenios y que se entretiene con los grandes problemas de la cultura occidental.

Esta extraordinaria continuidad ofrece singulares problemas metodológicos para comprender las raíces del mito y su larga evolución; al mismo tiempo, nos ofrece una gran oportunidad para explorar ampliamente las condiciones y procesos que han auspiciado el surgimiento de la idea (y la praxis) de civilización, tan estrechamente vinculada a la identidad de la cultura occidental.

El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro; pero se ha creído que la imaginaria del Otro como ser salvaje y bárbaro —más o menos distorsionado— de las poblaciones no occidentales es una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elaboraba una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores. Yo pienso, por el contrario, que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes. Además, los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho de forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea.

El salvaje permanece en la imaginación colectiva europea para que el hombre occidental pueda vivir sabiendo que hubiera sido mejor no haber nacido o, más bien, para poner en duda a cada paso el sentido de su vida. En esta forma, paradójicamente, el salvaje es una de las claves de la cultura occidental.

La historia del salvaje europeo hasta el siglo XVI muestra la asombrosa continuidad de un mito preñado de resonancias modernas. Tal vez lo más notable es la lección que nos da esta suerte de prehistoria del individualismo occidental: la otredad es independiente del conocimiento de los otros. Fue necesario buscar en la historia antigua y medieval los hilos esenciales que bordaron al salvaje en la tela de la imaginación europea; sólo así fue posible comprender que la historia moderna del hombre salvaje —descubierto por los colonizadores, exaltados por la ilustración, estudiado por los etnólogos— es también el desenvolvimiento de un antiguo mito: el salvaje sólo existe como mito. Pero fue preciso mirar atrás, muy lejos en la historia, para desembarazarnos de las telarañas que envolvían al salvaje con la ilusión de una presencia avalada tanto por la dominación colonial como por las ciencias sociales especializadas en su estudio: el salvaje, mártir y al mismo tiempo objeto de la otredad. Pensar que la otredad del hombre salvaje era un fruto de la imaginación europea parecía una audacia inadmisibles que ofrecía el peligro de ocultar tanto el etnocentrismo occidental como la dominación colonial. Sin embargo, el mito del hombre salvaje —como hemos visto— no es simplemente una emanación ideológica del colonialismo: su larguísima historia atestiguan la presencia de un mito de largo alcance cuya naturaleza es polivalente y difícil de explicar. Por ello fue necesario hacer la historia precolonial de los salvajes europeos, en una búsqueda por comprender su naturaleza mítica.

Uno de los resultados de esta búsqueda ha sido la reconstrucción de la larga historia de un mito pleno de claves para interpretar la cultura occidental. El mito del hombre salvaje alberga una gran riqueza metafórica y es un terreno abonado con múltiples significados. Me inclino menos por interpretar los orígenes de la idea de una civilización occidental. Por ello he desdeñado un tanto el contexto para dar prioridad a la continuidad del mito. En cada época las funciones de las leyendas y mitos sobre los hombres salvajes fueron diferentes; sin embargo, hubo ingredientes comunes que permitieron su continuidad. Ahora bien, hay que reconocer que estos eslabones que articulan la continuidad no fueron necesariamente —en cada etapa— los elementos que definían los vínculos del mito con la sociedad que le servía de soporte. Creo que el eslabón que une una leyenda con otra a través del tiempo debe entenderse más a través del momento posterior que en función del momento previo.

Esta relativa autonomía del mito podría parecer sustentada en el engañoso postulado que establece la existencia de un vehículo o lenguaje permanente e indeleblemente impreso en el espíritu humano, cuya función mediadora fundamental aparecería a cada momento de la historia de la mitología. Este postulado estructuralista no es convincente, como tampoco la idea según la cual habría una estructura mitológica originaria que se fue expandiendo gracias a ciertas cualidades o virtudes intrínsecas de un “primer motor” mítico creado por un destello, genial o accidental, humano o divino: una especie de *Big Bang* mitológico.

Al rechazar la presencia de una estructura permanente o de una fuerza trascendente, y al no aceptar tampoco la explicación de un impulso original fulgurante, nos enfrentamos al problema desde otra perspectiva: la concatenación mitológica milenaria tiene una estructura lógica más clara si la leemos al revés, de atrás hacia adelante, a contrapelo del fluir de la historia. Por ejemplo, desde la perspectiva moderna podemos decir —y ha sido dicho— que el mito del hombre salvaje es una expresión del contrapunteo entre la cultura y la naturaleza. Pero este contrapunteo, que no es sólo una forma racional, sino también uno de los más caros mitos de la cultura occidental, es un mito que contribuye a dar coherencia a la larga cadena del ser salvaje. Cada época, como hemos visto, elabora su hombre salvaje, con sus peculiaridades distintivas. El *agrios* griego es muy diferente al *homo sylvestris*; la idea hebrea de salvajismo no coincide con la noción renacentista. Y no obstante, estos mitos forman parte de una cadena, están vinculados entre sí.

Los mitos, tal como se presentan en cada horizonte cultural, no parecen contener las causas de su evolución y concatenación: por el contrario, todo parece conspirar para condenarlos a la inmutabilidad y, por tanto, a perecer si el contexto que los rodea cambia. Lo que permite comprender su supervivencia es el hecho de que algunos elementos de los mitos —con frecuencia aspectos marginales— se adaptan a las nuevas condiciones. En este sentido, la evolución de los mitos presenta puntos de articulación similares a esos equilibrios interrumpidos que puntúan la evolución biológica de las especies —como el modelo propuesto por Niles Eldredge y Stephen Jay Gould—, o a esas redes imaginarias del poder político que generan texturas de legitimación capaces de atravesar largos periodos de tiempo.

Ciertas facetas del mito del salvaje medieval, posiblemente marginales en su época, fueron rescatadas por la imaginería renacentista para definir con ironía el nacimiento de un nuevo tipo de hombre; lo mismo había ocurrido con el *homo sylvestris*, que tomó del salvaje trágico de los griegos elementos para dibujar el perfil del sentimentalismo amoroso. De esta forma, rasgos que podrían haberse perdido en la noche de los tiempos son rescatados por una nueva sensibilidad cultural, para tejer redes mediadoras que van delineando los límites externos de una civilización gracias a la creación de territorios

míticos poblados de marginales, bárbaros, enemigos y monstruos: salvajes de toda índole que constituyen simulacros, símbolos de los peligros reales que amenazan al sistema occidental.

El mito prefigura al concepto científico.

El descubrimiento de que los *homines agrestes* medievales prefiguran con asombrosa nitidez muchos de los rasgos de los grupos étnicos primitivos definidos por la antropología moderna es uno de los aspectos más sorprendentes de su estudio. Es un hecho extraordinario que es necesario investigar, ya que el hombre salvaje de la Edad Media es una criatura imaginaria que sólo existió en la literatura, en el arte y en el folclore como un ser mítico y simbólico. Así como el estudio de esos hombres que G. P. Murdock llama “nuestros contemporáneos primitivos” obliga al hombre moderno a meditar sobre las relaciones entre la cultura y la naturaleza, igualmente la etnografía imaginaria del *homo sylvaticus* enfrentó a la sociedad del Medioevo al inquietante problema de la relación entre el hombre y la bestia.

A primera vista, el mito del hombre salvaje parece ser un ejemplo perfecto para ilustrar la conocida definición estructuralista: “la finalidad del mito es proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción”. En efecto, el rígido y jerarquizado sistema cristiano impedía pensar en una continuidad entre el hombre y las bestias; sin embargo, el hombre salvaje era un ser mítico ubicado a medio camino entre lo animal y lo humano; era una bizarra mezcla de bestialidad y civilización cuya lógica aterradora —y simbólica— permitía pensar en, y sobre todo sentir, los estrechos nexos que unen la naturaleza con la cultura. En este sentido, el mito establece una mediación entre los polos de una contradicción irresoluble en el interior del sistema cristiano (un ejemplo del paralelismo entre los salvajes modernos y los medievales lo da Lévi-Strauss cuando plantea que el totemismo implica una actitud mental incompatible con la exigencia cristiana de una discontinuidad esencial entre hombre y naturaleza). Pero hay otra interpretación posible: que la fórmula estructuralista sea una manifestación moderna del antiguo mito sobre el salvaje, la prolongación de una estructura mítica que establece un modelo analógico para pensar y sentir la oposición entre la naturaleza y la cultura. De esta manera, la ciencia no explicaría al mito; sino a la inversa; el antiguo mito occidental del salvaje explicaría, al menos, en parte, a la ciencia moderna. En el interior de la etnología moderna subsistiría, agazapado, un viejo mito.

Cuando afirmo que el *homo sylvaticus* medieval es una prefiguración del hombre primitivo de la era colonial y moderna uso intencionalmente una noción medieval. La estructura figural, como la ha analizado con maestría Auerbach, permitía establecer una relación fuera del tiempo y del espacio entre dos acontecimientos o personas; era la forma en que se interpretaban las sagradas escrituras: el Antiguo Testamento era visto como una sucesión no de episodios históricos, sino de figuras: de prefiguraciones de la venida de Cristo. La antropología estructuralista, en gran medida, plantea una interpretación similar, provocando el peligro —señalado por Auerbach— de que los episodios queden sofocados “por la espesa red de las significaciones”. Mientras que en la interpretación figural las conexiones históricas y geográficas eran sustituidas por la providencia divina, en la interpretación estructuralista —al menos en la versión de Lévi Strauss— la relación intemporal es establecida por el espíritu humano que deja su impronta tanto en el mito como en la ciencia moderna. Entre el mito y el mitógrafo se establece una conexión, de tal manera que la estructura del mito puede descubrirse gracias a que una estructura similar existe en el espíritu del mitógrafo. De momento sólo me interesa plantear el problema: lo inquietante no es que el mito medieval funcione

como lo prevén los antropólogos, sino que el “pensamiento salvaje” que atribuyen a los hombres primitivos sea similar al mito del salvaje codificado en la Europa del siglo XII, sobre la base de antiguas tradiciones grecolatinas y judeocristianas.

La ciencia del buen salvaje

Una de estas vertientes la constituye la deslumbrante visión del hombre salvaje que Jean-Jacques Rousseau nos ha legado. Conviene preguntarnos si para construir esta luminosa imagen Rousseau orientó su mirada hacia la lejanía, para escrutar más allá de los límites de la civilización, o bien dirigió los ojos hacia su interior, para examinar el fondo de su alma y de su corazón. Se ha creído que Rousseau miró el horizonte para descubrir el amanecer la historia y que con los ojos de los viajeros observó a los hombres primitivos de África y América. Pero también se afirma que fue iluminado por el sol primigenio de su propia infancia y que con los ojos de la mente desnudó a los hombres civilizados de su tiempo. Quienes han considerado a el fundador de la etnología, evidentemente han privilegiado la idea de un pensador capaz de dirigir su mirada hacia los Otros y hacia la alteridad de la naturaleza; es una interpretación que revela su carácter paradójico al tomar como ejemplo a un escritor que fue el gran restaurador del sentimiento místico y del viaje introspectivo en el siglo que se caracterizó por exaltar las luces de la razón.

Es la misma paradoja fascinante del pensamiento de Rousseau, que retoma la antigua imaginaria del hombre salvaje, con todas sus contradicciones, para reinscribirla al más alto nivel en la cultura europea moderna. Rousseau saca al hombre salvaje de las cuevas marginales y lo instala en el altar central del iluminismo. Los hombres salvajes de Rousseau no son los otros: son los mismos que ya conocemos. No vienen del exterior de la cultura europea: son sus criaturas. Su hombre salvaje no es el otro: es él mismo. En este sentido Rousseau no puede ser considerado como el fundador de la antropología, sino como el gran reconstructor de un antiguo mito. Que este mito se haya alojado posteriormente en el seno de la antropología moderna es otro problema, que sin duda también debe inquietarnos. Robert Darnton se refiere a la paradoja de considerar a Rousseau como el inventor de la antropología al afirmar que lo hizo de la misma manera en que Freud inventó el psicoanálisis: practicando consigo mismo. La práctica de buscar salvajes y monstruos dentro de uno mismo (y de la cultura propia) es muy antigua y no estoy seguro de que muchos antropólogos modernos la aceptarían como el origen de su ciencia. Por mi parte, estoy convencido de que ése es justamente el origen de la antropología, y que sus terribles limitaciones (como las del psicoanálisis) provienen del hecho de que es, en gran medida, un ejercicio de introspección con altas dosis de etnocentrismo y egocentrismo.

Muchas alusiones al salvaje noble de Rousseau parten de la engañosa creencia de que esta imagen refleja o simboliza a los pueblos primitivos descubiertos en América y en África. Esta interpretación se ha vuelto un lugar común profundamente arraigado —es la creencia que subyace en muchos autores, como por ejemplo Urs Bitterli, Michèle Duchet, Claude Lévi-Strauss, Tzvetan Todorov y Geoffrey Symcox—, a pesar de que los importantes avances de los estudios y las reflexiones sobre Rousseau en los años recientes han permitido acercarse a la idea del hombre salvaje desde nuevas perspectivas. En contraste, yo he llegado a la conclusión de que el hombre salvaje de Rousseau es europeo, tiene su origen en el mito del *homo sylvestris*, reproduce sus estructuras y responde a un proceso de larga duración que expresa las tensiones propias de la cultura occidental. La aplicación de la poderosa imagen del hombre salvaje a las sociedades “exóticas” de América y África es un fenómeno derivado, es un fruto de la

larga evolución del mito en Europa; a pesar de la espectacularidad de las descripciones de costumbres exóticas hechas por viajeros, colonizadores y misioneros, el mito del hombre salvaje se preservó como una estructura conceptual europea que funcionaba más para explicar (y criticar) las peculiaridades de la civilización moderna que para comprender a los otros pueblos, a las culturas no occidentales.

La búsqueda del salvaje maligno

Los viajeros han rastreado insistentemente el mal fuera de las fronteras de su patria. Los europeos, a lo largo del siglo XIX, todavía buscaban en todos los rincones del mundo los testimonios de seres malignos ubicados a medio camino entre el hombre y la bestia. Uno de los casos más fascinantes fue el de los niamniams, una tribu de caníbales negros que, según los informes, eran unos extraños hombres dotados de cola que habitaban más allá de las míticas fuentes del Nilo. Se trata de un ejemplo del *homo caudatus*, cuya presencia en la imaginaria occidental es antigua. Los antropólogos del siglo XX no están tan lejos como quisieran de este tipo de construcciones imaginarias, especialmente cuando especulan sobre la existencia de una entidad única denominada “sociedad primitiva” o “salvaje”. Cuando, por ejemplo, Pierre Clastres afirma contundentemente que la violencia guerrera es inmanente a lo que llama el “universo de los salvaje, en realidad continúa y renueva la vieja tradición de los viajeros que descubrieron al *homo caudatus* entre los niam-niams de África central. La diferencia es que Clastres descubre al *homo necans* entre los guaicurú en América del Sur: la esencia del salvaje, dice, es la violencia guerrera. Si leemos con cuidado sus generalizaciones no será difícil comprender que estamos, en gran medida, ante un curioso proceso de primitivización del hombre medieval; los grupos de salvajes que describe habitan en unas comunidades del Medioevo europeo en las que hubiesen desaparecido las jerarquías, los poderes, las riquezas y la moral religiosa. Sin señores feudales ni iglesia, ¿qué es lo que queda? Comunidades esencialmente unificadas en las que domina la guerra contra los extraños, la pasión por la gloria y el ansia de prestigio (en realidad los grupos estudiados en la Amazonia y en el Chaco no son sociedades primitivas, sino remanentes marginales y colonizados de civilizaciones antiguas que se derrumbaron).

Un filósofo francés, Gilles Lipovetsky, apoyado en estas especulaciones que recuerdan a Hobbes, nos expone aún con más nitidez esta primitivización de la Edad Media: concluye que todas las sociedades salvajes están reguladas esencialmente por dos códigos, el del honor y el de la venganza. Tal vez deberíamos también entender estas transposiciones como una neomedievalización del mundo primitivo y salvaje, una tendencia que podemos observar asimismo en otros ámbitos de la cultura, como por ejemplo en el cine y los cómics —el ejemplo más evidente es la serie de cómics *The Savage Sword of Conan the Barbarian*. Me temo que en estos ejemplos la antropología europea corre el riesgo de encerrarse en su propia cárcel hermenéutica, como un Ulises que hubiese optado por taparse los oídos con cera, como hicieron sus marineros, para sólo escuchar las voces de su propia cultura.

Así, para comprender a los salvajes primitivos de la Amazonia o del Chaco sería mejor, además de los paseos etnográficos, una buena lectura de Hobbes. Lo más gracioso es que en uno de estos paseos, al sur del Orinoco, el etnólogo francés Pierre Clastres fue tomado por una rara especie peluda de hombre y exhibido por los matowateri ante toda la aldea, donde especialmente las mujeres le jalaban el vello y otras cosas para comprobar que no era artificial.

La imagen medieval del hombre salvaje ha sido usada también por “salvajes”

americanos para referirse a otros grupos étnicos cercanos considerados peligrosos; los indios tzeltales de Bachajón en Chiapas, como da cuenta Antonio García de León, se presentan durante el carnaval a otros indios supuestamente fieros y salvajes como “lacandones”, mediante el típico disfraz del *homo sylvestris* medieval, traído a América por los conquistadores españoles, cubriéndose “de una pelambre de hojas y pita deshilada y provistos de nudosos garrotes”, atributos imaginarios que nada tienen que ver con los lacandones reales. Por otro lado, una deliciosa leyenda venezolana de la región de Lara se refiere a un salvaje que se roba a las mujeres, las lleva al bosque, las sube a los árboles y les lame las plantas de los pies hasta el punto de dejarles la piel tan sensible que ya no pueden huir; un cuento popular se refiere a uno de estos salvajes que se llevó a una dama a su árbol, le lamió los pies y después tuvo un hijo con ella llamado Juan Salvajito, un ser de fuerza sobrenatural.

La larga duración de los mitos

Otras expediciones han llevado a la imaginación occidental a buscar las huellas del hombre salvaje en el lejano oriente, ese espacio mítico que continúa siendo la tradicional fuente de muchos ensueños europeos. Por ello, el anuncio en 1971 del descubrimiento de un grupo primitivo que nunca había tenido contacto con la civilización (los tasaday de la isla de Mindanao en Filipinas) causó una gran sensación en todo el mundo; muy pronto la prensa convirtió al supuesto grupo primitivo de la edad de piedra en objeto de la curiosidad pública: los tasaday parecían ser unos gentiles salvajes que vivían en cuevas, usaban sólo herramientas de piedra y aparecían en las fotografías como unos personajes sonrientes, sanos, limpios y hermosos, casi totalmente desnudos, cubiertos apenas con sus delicados taparrabos de verdes y frescas hojas de orquídea. El hecho de que se trate de un grupo de seres primitivos inventados es una prueba más de que las estructuras culturales de la imaginación occidental siguen requiriendo la presencia de hombres salvajes; y es otra prueba más de las enormes dificultades de todo intento por escapar del círculo hermenéutico. Igualmente sintomático es el gran interés que despierta la búsqueda del “abominable hombre de las nieves”, el yeti de los Himalayas o el yeren de los bosques de Shennonjia en China. En 1990 la sección científica del New York Times publicó la noticia de las búsquedas de un hombre salvaje que podría ser descendiente de una especie extinta de homínidos, según los miembros de la Sociedad Internacional de Criptozoología, fundada por el zoólogo francés Bernard Heuvelmans; se reproducía también un cartel difundido por las autoridades chinas con el dibujo del yeren, solicitando información sobre el hombre salvaje. En esa misma época ocurrió también que un antropólogo estadounidense, Frank E. Poirier, profesor de la Universidad Estatal de Ohio, que realizaba estudios y un documental sobre el misterioso yeren en el noroeste de Hubei, mientras descansaba en la orilla de un río después de bañarse, fue tomado por los aldeanos por un hombre salvaje. ¿No es una señal de que la búsqueda del hombre salvaje rinde sus mejores frutos si investigamos los territorios que se extienden del otro lado del espejo en el que nos contemplamos?

La perspectiva evolucionista

El enigma de la larga continuidad del mito del hombre salvaje no se disuelve fácilmente. El problema radica en que la estructura mitológica del hombre salvaje es también, para la cultura moderna, el origen mismo de una civilización que se revuelve contra su cuna primigenia. Por ello el salvaje ha sido convertido en un objeto privilegiado del pensamiento y el arte modernos, y transformado en un concepto

racional y científico que pretende captar y definir la otredad de las sociedades no civilizadas. El mismo “pensamiento salvaje” señala la presencia de un universo mental regido por el *mythos* y opuesto al *logos*. El *logos* del etnólogo ha intentado explicar el *mythos* del salvaje, pero ha encontrado innumerables dificultades. Me parece que, ante los obstáculos de un *logos* que no logra explicar cabalmente al *mythos*, es necesario realizar un viraje drástico, que puede parecer —aunque no lo es— un retorno: intentar explicar el *logos* por el *mythos*.

Así, he querido buscar algunas claves de la identidad y la razón occidentales en su propia mitología, reinterpretar la idea de un pensamiento salvaje (productor de mitos) no como una noción racional, sino como un mito. De esta forma es posible reconocer la presencia de un profundo impulso mítico en el seno de la cultura occidental: un antiguo horror y al propio tiempo una gran fascinación por el salvajismo. Es preciso escapar, huir de la bestialidad natural del hombre salvaje, así como a la tentación, la atracción por el buen salvaje poseedor de tesoros y secretos invaluable.

A mi juicio es necesaria una perspectiva evolucionista capaz de hacer una historia de los mitos (o, si se prefiere, una antropología de las ideas), para comprender las largas secuencias de eventos sin dejar de apreciar la presencia de estructuras. El enfoque evolucionista intenta ir más allá de la narración secuencial, pero no se limita a la revisión formal de las estructuras mitológicas. Creo que es necesario, además, enfocar nuestra atención en ciertos momentos de transición durante los cuales se operan mutaciones sintomáticas tanto en la composición del mito como en su función, dentro de la textura cultural que la envuelve. Por este motivo me parece revelador el ejemplo de Piero di Cosimo y sus pinturas mitológicas. ¿Qué determina la peculiar composición de elementos míticos que pinta Piero? Desde el punto de vista de la historia de las ideas podríamos afirmar con Panofsky que se trata de un eslabón, desarrollado a partir de Lucrecio, en la reflexión sobre la evolución del hombre. Otra interpretación podría ser la siguiente: una estructura mítica profundamente enclavada en el espíritu humano envía señales o mensajes que son traducidos por cada cultura e individuo (en este caso, la visión renacentista de Piero di Cosimo) a formas concretas.

La primera interpretación no permite entender las razones por las que una determinada idea encarna en la obra de Piero; la segunda interpretación asume la existencia de lo que podríamos llamar un sistema de mensajes: los cuadros de Piero serían construcciones míticas cuyas peculiaridades obedecerían a la recepción codificada de ciertas “instrucciones” provenientes de una estructura profunda (una especie de gramática generativa) en la que habría cristalizado la oposición naturaleza-cultura. Esta forma de analizar los mitos dificulta la interpretación evolucionista. Para comprender esta dificultad conviene dar un salto a la biología: el código genético de los organismos no contiene, como se sabe, las instrucciones para un cambio evolutivo; los cambios y las variaciones no se encuentran programados en los mensajes genéticos. Es la estabilidad de la especie la que está programada, no su evolución. Me parece que la neurobiología evolucionista se ha enfrentado a un dilema similar; tal como lo formula Gerald M. Edelman, los mapas neuronales no se pueden explicar por la operación de códigos genéticos preestablecidos que enviarían supuestamente instrucciones sobre la manera de tejer las redes de sinapsis. Según Edelman, debemos entender la red neuronal a partir de un sistema de selección, en el cual la conexión ocurre *ex post facto* a partir de un repertorio preexistente; es decir, las conexiones no se tejen a partir de un instructivo (como en un telar o una computadora) sino a partir de un repertorio previo sobre el que opera un proceso de selección de las conexiones más funcionales. La comparación entre los fenómenos biológicos y los culturales es estimulante e ilustrativa, pero no puede

llevarse demasiado lejos. Lo que he querido señalar es el problema teórico al que se enfrenta la interpretación evolucionista: la necesidad de eliminar la contraposición cultura-naturaleza y abandonar la esperanza de encontrar un lenguaje natural universal. Mi esperanza es que, en la medida en que se comprenda la naturaleza mítica del salvaje europeo, pueda enfrentar la historia del tercer milenio, una historia cuyas desgracias previsibles e imprevisibles tal vez puedan ser atenuadas o incluso evitadas si el Occidente aprende por fin que hubiera podido no existir, sin que por ello los hombres sufrieran más de lo que sufren hoy por haber perdido tantos caminos que quedaron abandonados tan sólo para que, si acaso, la voz melancólica de algunos poetas o la curiosidad de raros eruditos los evoque. La Europa salvaje nos enseña que hubiéramos podido ser otros...