

n.º 25

TINKUY

Boletín de Investigación y Debate



Tinkuy

Boletín de Investigación y Debate

n.º 25

Agosto-Diciembre 2020

ISSN 1913-0481

Département de littératures et de langues du monde

Faculté des arts et de sciences

Université de Montréal

Correo electrónico: revista.tinkuy@gmail.com

https://ilm.umontreal.ca/recherche/publications.html

Fundador

Juan Carlos Godenzzi

Director

Luis Fernando Rubio

Director de redacción

Óscar Zabala

Consejo consultivo (Université de Montréal)

Anahí Alba de la Fuente

Ana Belén Martín Sevillano

Olga Nedvyga

Enrique Pato

Coordinador del número

Óscar Zabala

Diseño

Carolina Barbosa Luna

Corrección y estilo

David Arias

Eduardo González

Anahí Martínez

Óscar Zabala

Traducción

Daphné Morin

Comité editorial

David Arias

Eduardo González

Anahí Martínez

Daphné Morin

Ruben Pérez

Jacqueline Avila Alvarez

Luis Fuentes

Luis Rubio

Marie-Pierre Arsenault

Óscar Zabala

Comité científico

Carola Mick (Université de Paris, Ceped), Azucena Palacios (Universidad Autónoma de Madrid), Guillermo Soto (Universidad de Chile), Aldo Olate (Universidad de la Frontera, Temuco), Marleen Haboud (Pontificia Universidad Católica del Ecuador), Angelita Martínez (Universidad Nacional de la Plata, Argentina), Adriana Speranza (Universidad Nacional de Moreno, Argentina), Catherine Poupény-Hart (Université de Montréal), Nicolas Beauclair (Université de Montréal), Ana María Davis (Universidad de Sevilla), Philipp Dankel (Universität Basel), Felipe Hasler (Universidad de Chile), Mauro Mendoza (Universidad Nacional Autónoma de México), Jéssica Romero (Pontificia Universidad Católica del Perú), Rocío Caravedo (Pontificia Universidad Católica del Perú), Álvaro Ezcurra (Pontificia Universidad Católica del Perú), Laura Morgenthaler-García (Ruhr Universität Bochum), Ricardo Andrade (University of Pennsylvania), Raúl Bendejú Araujo (Freie Universität Berlin), Piero Costa (Universidad de Verona), Adrián Freja de la Hoz (Universidad Tecnológica y Pedagógica de Tunja [UPTC]), Iván Vicente Padilla Chasing (Universidad Nacional de Colombia), Juan David Escobar (Universidad Nacional de Colombia), Marco Antonio Lovón (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Andrés Napurí (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Liz Moreno Chuquen (Universidad del estado de Idaho)

El contenido de esta revista cuenta con una licencia de Creative Commons de “reconocimiento, no comercial”, Internacional 4.0 que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>





Boletín de Investigación y Debate

n.º 25
Agosto-Diciembre 2020

Contenido *Contenu* *Contents*

Artículos *Articles* *Articles*

10 Nombrar para existir: identidades disidentes en la narrativa breve puertorriqueña actual

Nommer pour exister : identités dissidentes dans la nouvelle portoricaine contemporaine

Naming to Exist: Dissident Identities in Contemporary Puerto Rican Short Stories

Sabina Reyes de las Casas

Universidad de Sevilla

26 Figuras femeninas en dos novelas de la selva: La vorágine de Rivera y Los pasos perdidos de Carpentier

Figures féminines dans deux romans de la jungle : La vorágine de Rivera et Los pasos perdidos de Carpentier

Feminine Figures in Two Rainforest Novels: La vorágine by Rivera and Los pasos perdidos by Carpentier

Leonardo Ordóñez Díaz

Universidad del Rosario

43 Utopía, milenarismo y mesianismo en los Andes

Utopie, millénarisme et messianisme dans les Andes

Utopia, Millennialism and Messianism in the Andes

Luis Millones

Profesor emérito de la Universidad de San Marcos y Miembro numerario de la Academia Nacional de Historia del Perú

60 La ville et le langage : trajectoires et points de vue de locuteurs à Santiago du Chili

La ciudad y el lenguaje: trayectorias y puntos de vista de los hablantes en Santiago de Chile

City and Language: Trajectories and Perspectives of Two Speakers in Santiago de Chile

Juan Carlos Godenzi

Université de Montréal

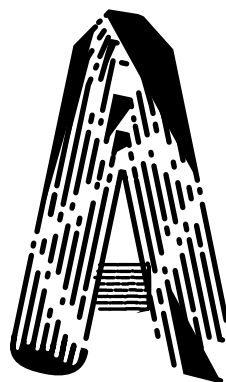
75 Pluricentrismo versus panhispanismo en la cultura lingüística hispánica

Pluricentrisme versus panhispanisme dans la culture linguistique hispanique

Pluricentrism versus Panhispanism in Hispanic Linguistic Culture

Virgina Sita Farias

Universidade Generale de Rio de Janeiro



Artículos
Articles
Articles

Nombrar para existir: identidades disidentes en la narrativa breve puertorriqueña actual

Sabina Reyes de las Casas
sreyes2@us.es
Universidad de Sevilla, España

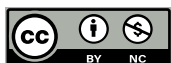
Resumen

Del mismo modo que en el Puerto Rico del siglo XX la literatura sirvió como forma de construcción de la identidad nacional a partir de los planteamientos propios del nacionalismo cultural, la narrativa breve puertorriqueña actual va camino de consolidarse como un mecanismo de reivindicación de identidades sexuales o de género que rompen con el orden social tradicionalmente establecido. Partiendo de que aquello que no se nombra no existe, en este trabajo ofrecemos un panorama general de la presencia de estas identidades disidentes en los géneros narrativos breves utilizando como ejemplo la obra de Yolanda Arroyo Pizarro y Luis Negrón.

Palabras clave: Literatura puertorriqueña, literatura *queer*, identidad sexual, identidad de género, narrativa breve, Yolanda Arroyo Pizarro, Luis Negrón

Cómo citar (MLA): Reyes de las Casas, Sabina. “Nombrar para existir: identidades disidentes en la narrativa breve puertorriqueña actual”. *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n.º 25, 2021, págs 10-25.

ISSN 1913-0481



Résumé

De la même manière que la littérature portoricaine du XX^e siècle a servi de forme de construction de l'identité nationale basée sur l'approche du nationalisme culturel, la nouvelle portoricaine actuelle est en passe de se consolider en tant que mécanisme de revendication des identités sexuelles et de genre qui rompt avec l'ordre social traditionnellement établi. Partant de l'idée que ce qui n'est pas nommé n'existe pas, nous proposons dans cet article un panorama de la présence de ces identités dissidentes dans les genres narratifs plus courts, comme la nouvelle, en utilisant à titre d'exemple l'œuvre de Yolanda Arroyo Pizarro et de Luis Negrón.

Mots clés : Littérature portoricaine, littérature *queer*, identité sexuelle, identité de genre, nouvelle, Yolanda Arroyo Pizarro, Luis Negrón

Abstract

In the same way that, in 20th century Puerto Rico, literature was used to construct the national identity based on the approach of cultural nationalism, present day Puerto Rican short stories are establishing themselves as a mechanism of sexual and gender identity recognition that breaks away from the traditionally established social order. Based on the idea that what isn't named doesn't exist, this paper offers a panorama of these dissident identities' presence in the short story genre, exemplifying said phenomenon through the work of Yolanda Arroyo Pizarro and Luis Negrón.

Keywords: Puerto Rican literature, *queer* literature, sexual identity, gender identity, narrative, Yolanda Arroyo Pizarro, Luis Negrón.

1. Introducción

La literatura puertorriqueña contemporánea ha destacado gracias a una importante proliferación de ejemplos de narrativa breve, entre los que ocupa un lugar destacado el cuento, probablemente el género más conocido y analizado, tanto dentro de la Isla como fuera de ella. Como señala Ana Belén Martín Sevillano en el “Prólogo” de su *Puerto Rico indócil: Antología del cuento puertorriqueño del siglo XXI*, “al igual que en el resto de Hispanoamérica, en Puerto Rico el cuento es un género consolidado a mediados de los años cincuenta del siglo pasado [...] los autores de la generación del 70 [como Ana Lydia Vega, Rosario Ferré o Luis Rafael Sánchez] [son] quienes ponen a Puerto Rico en el mapa de la literatura internacional” (8). En este sentido, podemos decir que el cuento puertorriqueño no solamente da a conocer la literatura insular más allá de sus propias fronteras, sino que su mismo auge favorece la proliferación de autores y temas diversos. Así, podríamos afirmar que “es precisamente esta diversidad de autores la que viene a demostrar que el cuento ocupa un lugar medular en la literatura puertorriqueña, y que es por ello representativo de la literatura nacional en su conjunto” (Martín Sevillano 9).

Sin lugar a dudas, los trabajos ya clásicos de María Caballero Wangüemert sobre la narración puertorriqueña son textos de consulta obligada cuando queremos trazar un panorama general de la narrativa puertorriqueña del siglo XX.¹ Sin embargo, muy poco se ha escrito sobre los cambios que el género del cuento ha experimentado en Puerto Rico con la llegada del siglo XXI, momento en el cual se produjo un importante desarrollo de la literatura *queer*:

No podemos perder de vista que la cuestión del género y de la sexualidad se ha ido instalando progresivamente en las investigaciones académicas, donde cada vez encontramos más trabajos que ponen en duda la existencia de una identidad u orientación sexual basada en diferencias biológicas y prefieren optar por considerarlas como una construcción social.² De hecho, en el caso concreto de la literatura puertorriqueña, las marcadas relaciones existentes entre literatura, sociedad, historia y política han favorecido nuestro interés por recurrir a la teoría *queer* dentro del análisis:

The tensions between history and its uses for life, especially queer life, have been a generative force both for documenting and broadening our understanding about queer, lesbian, gay, and bisexual modes of living and social practices— as well as for rigorously analyzing the paradigms of historical reasoning itself. (McCallum y Tuhkanen 4)

Partiendo de la base de que aquello que no se nombra no existe, un grupo cada vez más numeroso de autores utiliza la literatura para defender la pluralidad y diversidad de la sociedad puertorriqueña, una sociedad basada tradicionalmente en los valores de la Iglesia y, por tanto, defensora de la imagen del hombre blanco, católico y heterosexual en detrimento de la figura de la mujer, del negro y de otras identidades sexuales (o

1 Nos referimos a trabajos como *Ficciones isleñas: estudios sobre la literatura de Puerto Rico*, publicado en 1999 por la Universidad de Puerto Rico, o *El Caribe en la encrucijada: la narración puertorriqueña*, publicado en 2014 por la editorial Iberoamericana-Vervuert.

2 Un estudio muy completo sobre estas cuestiones lo podemos encontrar en *Gender outlaws: the next generation* editado por Kate Bornstein y Bear Bergman (2010).

de género) que no encajan en ese patrón tradicional tan marcado.³ En consecuencia, consideramos que, durante los años que han transcurrido del presente siglo, la literatura puertorriqueña se ha convertido en un mecanismo imprescindible de reivindicación y lucha en diferentes ámbitos sociales.

Teniendo en cuenta el auge del género en los últimos veinte años, la configuración de un corpus para el análisis no es tarea fácil. Para configurarlo nos hemos basado en dos antologías imprescindibles dentro de la narrativa breve puertorriqueña actual: por un lado, *Los otros cuerpos: antología de temática gay, lésbica y queer desde Puerto Rico y su diáspora* (2007), obra de la que hablaremos en el siguiente apartado de este trabajo, y *Puerto Rico indócil: Antología de cuentos puertorriqueños del siglo XXI* (2015). Además, hemos consultado estudios específicos sobre la literatura *queer* puertorriqueña reciente, como el propuesto por Moisés Agosto en la obra *Cartografías queer: Sexualidades y activismo LGBT en América Latina* (2011). Así, el cotejo de estas diversas fuentes nos permitió establecer una nómina de autores para realizar una primera aproximación al tema. De entre todos estos autores, seleccionamos a los dos que tienen mayor reconocimiento y proyección, tanto nacional como internacional: Yolanda Arroyo Pizarro y Luis Negrón.

A partir de este contexto, el objetivo de nuestra propuesta es el comprobar en qué medida encontramos esas identidades disidentes dentro de la narrativa breve puertorriqueña más reciente, analizando tanto su valor artístico-literario, como su importancia histórica y social dentro de la obra de Yolanda Arroyo Pizarro y Luis Negrón. Conviene puntualizar que cuando en este artículo utilizamos el término “identidades disidentes” nos estamos refiriendo a la presencia de identidades *queer* que cuestionan discursos y prácticas heteronormativas. Como consecuencia, este planteamiento nos lleva a explorar qué dimensiones puede adoptar esta identidad en estos relatos, pues frecuentemente “lo *queer* funciona como una forma de ubicarse en los debates sobre sexualidades y género y observar sus ‘márgenes’, normas y hegemonías” (Viteri, Serrano y Vidal-Ortiz 47).

Asimismo, partimos también de las propuestas de Judith Butler sobre la *performatividad* del género y *materialidad* del cuerpo. Para Judith Butler “el ‘sexo’ es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo” (18). Esto conlleva la necesidad de que se reiteren las normas regularizadoras que permiten dicha materialización y, por tanto,

[...] que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras. (Butler 18)

3 No podemos dar aquí una imagen parcial que nos llevara a pensar que antes de este período no existieron creaciones literarias que reivindicasen estos elementos a los que nos acabamos de referir, pero estas obras son minoritarias si las comparamos con la visión dominante. Destacan, por ejemplo, las novelas de Alejandro Tapia y Rivera, *Póstumo el Transmigrado: historia de un hombre que resucitó en el cuerpo de su enemigo* (1872) y *Póstumo el Envirginado o la historia de un hombre que se coló en el cuerpo de una mujer* (1882) o, ya en el siglo XX, algunos versos de Julia de Burgos como los de “Yo misma fui mi ruta”, poema recogido en *Poema en veinte surcos* (1938) y que constituye uno de los hitos en la defensa de los derechos y libertades de la mujer puertorriqueña.

Como consecuencia, consideramos que el título propuesto para este artículo, “Nombrar para existir”, entronca directamente con el concepto de *performatividad* propuesto por Judith Butler, la cual “debe entenderse, no como un *acto* singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterada y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (18) o, en otras palabras, “ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone” (19).

En definitiva, todos estos elementos nos permitirán desentrañar cómo, por qué y para qué se formulan las subjetividades *queer* en la obra de los autores que forman parte de nuestro corpus en un contexto en el que la literatura se ha convertido nuevamente en un espacio de resistencia frente a realidades consideradas injustas y de lucha de colectivos minorizados y/o marginalizados.

2. Panorama de la literatura *queer* puertorriqueña en el siglo XXI

Los orígenes de la literatura *queer* puertorriqueña deben buscarse en autores que forman parte de la diáspora. En este sentido, deberíamos tener en cuenta que en Puerto Rico esta variable no es exclusiva de la literatura disidente, sino que afecta al conjunto de la literatura insular, hecho que ha generado un amplio debate en torno a cuestiones como las siguientes: ¿Qué consideración debemos darles a los textos de los puertorriqueños que han emigrado a Estados Unidos o a los de los hijos de los inmigrantes boricuas que han nacido directamente allí? ¿Los incluimos en el conjunto de la literatura nacional o los obviamos? ¿Qué sucede si estos autores utilizan el inglés como lengua de creación literaria en lugar del español? ¿Y si emplean el espanglish? ¿Deberíamos considerar literatura nacional puertorriqueña solamente aquella escrita en español desde el ámbito insular?⁴ Aunque somos conscientes de que este tema complejiza todavía más el panorama de la narrativa puertorriqueña actual y, por consiguiente, no podemos entrar aquí en una cuestión que excede los límites de este trabajo, nos limitaremos a señalar que el estudio de la literatura *queer* puertorriqueña de la diáspora ha sido magníficamente llevado a cabo por Lawrence La Fountain-Stokes en su trabajo *Queer Ricans. Cultures and Sexualities in the Diaspora*. En este trabajo, se plantea:

4 A pesar de que este debate sigue suscitando aún algo de polémica, lo cierto es que nos ha dejado muchas reflexiones y opiniones sumamente interesantes, como la Carmen Dolores Hernández, postura con la que nos mostramos totalmente de acuerdo: “No podemos, no debemos, so pena de privarnos [sic] de una fuerza cultural fundamental que nos demuestra el comportamiento de la *siquis* [sic] puertorriqueña puesta en la frontera, descartar como ajenas y no-puertorriqueñas estas manifestaciones, aunque no se hayan expresado en español. [...] No hay cuerpo —ni siquiera literario— que no cambie, se desarrolle y se regenere, so pena de anquilosarse. Nuestra literatura es también algo vivo y no debe olvidar, en su horizonte de referencias literarias, a esa variante de gran importancia e impacto. Al igual que el padre no olvida a un hijo que se aleja —no voluntariamente, como el pródigo, sino que más bien fue colocado, a pesar de sí, en una situación extraña, en la primera línea de fuego de un conflicto cultural— así los puertorriqueños de la isla podemos y debemos reclamar a nuestros escritores y artistas de los Estados Unidos. Podemos, además, aprender de ellos, que han demostrado la posibilidad de supervivencia de nuestra cultura aun cuando se encuentra bajo asedio directo. La supervivencia de ‘ellos’ puede preconizar también la nuestra como pueblo” (215-216).

In order to fully understand queer migration, it is useful to acknowledge the profound violence and intolerance that marks some (but not all) people's lives, most notably those of individuals whose divergent sexual practices or gender identities provoke widespread criticism and censure. That this is the case should come as no surprise, as daily ritualized performances of gender and sexuality are one of the most common spaces for the negotiation and establishment of social and cultural norms, of what is perceived or understood to be adequate, acceptable, or desired. These performances generally entail the enactment of heterosexual virile manhood and feminine womanhood, in a context where the enforcement of dominant norms often occurs through violence. (30)

Si nos circunscribimos al ámbito propiamente insular, sin ignorar la existencia de voces pioneras que abrieron el camino, como las de René Marqués y Manuel Ramos Otero,⁵ podemos afirmar que en Puerto Rico se ha producido un importante desarrollo de la literatura *queer* en el siglo XXI:

Una nueva generación que quiere y actúa para romper las etiquetas que tratan de definirla, incluyendo las generacionales o canónicas. [...] Estos escritores se integran orgánicamente al mero hecho de existir y asumirse como iguales y distintos, y desde ahí escriben y producen cultura. (Agosto 116)

Justo en el año 2000, la escritora Mayra Santos-Febres, autora interesada en narrar los rasgos propios de la caribeñidad urbana, publicó su primera novela, *Sirena Selena vestida de pena*, en Barcelona, con la editorial Mondadori. Esta obra que ahonda en el travestismo y la transexualidad es un ejemplo paradigmático de este aumento del interés hacia la construcción de subjetividades *queer* en la narrativa breve puertorriqueña más reciente. Cuando en una entrevista concedida a *The Barcelona Review: Revista Internacional de Narrativa Breve* en su número 17 (año 2000) le preguntan a Santos-Febres por qué explora ese universo marginal y si hay alguna historia verdadera de fondo, ella responde lo siguiente:

Yo no creo en marginalidades fijas, quizás porque pertenezco a varias. Soy mujer, negra, caribeña y quién sabe qué otras cosas más que me colocan en un margen. Pero he observado que este margen siempre es móvil. A veces estoy en el centro (por cuestiones de educación, de clase quizás) y a veces soy la abyecta (por razones de piel, por pertenecer a un país colonizado por EE.UU.). Precisamente por esa movilidad me doy permiso para transitar por varios mundos, por varios márgenes, a veces hasta por el centro. Y así me conecto con la gente que, como yo, anda visitando por ahí, transgrediendo fronteras sociales.

Mi novela no está basada en una historia real, sino en una vivencia propia. Trabajé por algún tiempo en ACT-UP Puerto Rico, una organización que intentaba llevar información a las comunidades de alto riesgo de infectarse de SIDA. A causa de este trabajo descubrí «El Danubio Azul,» un antro travestí de mala muerte en donde conocí y me hice amiga de muchas muchachas del ambiente. De sus historias salió la Sirena. En cierta manera, todas ellas son sirenas cantándome en la noche, seduciéndome con sus tonadas al arrecife de fantasía en donde viven y desde el cual se reinventan.

Vemos aquí una idea que aparecerá en muchos de los cuentos de Yolanda Arroyo Pizarro y Luis Negrón que comentaremos en este trabajo: la marginalidad y/o la disidencia es una cuestión múltiple y variable que va más allá de la sexualidad.

5 Para saber más sobre los orígenes y el desarrollo de la literatura (y la crítica) puertorriqueña en torno a la homosexualidad, conviene consultar la tesis de Alejandra Pagán Vélez titulada *La construcción del travesti en Sirena Selena vestida de pena* (2005).

A pesar de que el contexto era relativamente favorable, tendríamos que esperar hasta 2007 para que viera la luz la primera antología de temática *queer* en la Isla: *Los otros cuerpos*, compilada por David Caleb Acevedo, Luis Negrón y Moisés Agosto. En 2010 se publicaría *Cachaperismos*, antología gestada por Yolanda Arroyo Pizarro que recogía una muestra de poesía y narrativa lesboerótica de un total de catorce autoras puertorriqueñas. Avanzando un año más, en 2011 Moisés Agosto, uno de los compiladores de esa primera antología, señalaba la existencia de “una comunidad de escritores residentes y autoidentificados, quienes comienzan a producir literatura que podría etiquetarse como ‘disidente’, ‘gay’, ‘lésbica’ y/o ‘queer’.” (108). Además, alude también a la creación del Colectivo Literario Homoerótica, un grupo que persigue “apropiarse de un lugar en el espacio de la producción cultural puertorriqueña, congregarse y ejercitar la cultura dando por sentado desde el comienzo que existen y se nutren de la diversidad, para derribar las fronteras de lo identitario” (Agosto 114); además, adelanta también algunas ideas del “Manifiesto literario del centro disperso” en el que dicho colectivo estaría trabajando (Agosto 115).

Por otro lado, el Colectivo Literario Homoerótica publicó también varios números de la revista *Corpóreo*. En el primer volumen, publicado en febrero de 2011, podemos conocer a través de las palabras del editorial de Marlyn Cruz Centeno las intenciones y reivindicaciones del colectivo y de la revista:

Corpóreo, es una revista que busca sumarse a la misión que hace dos años emprendió el Colectivo literario Homoerótica de promover la visibilidad, el empoderamiento y el diálogo. Proporcionará un espacio donde la voz de nuestros escritores y nuestras escritoras cobre protagonismo, esta vez, a través de entrevistas y ensayos.

Esta revista se materializa como el primero de muchos buenos proyectos y buenas noticias que se irán desvelando poco a poco [...]. Esta primera edición de febrero es una innegable celebración del grupo y de las leras. Celebración de nuestra Voz y del espacio que ocupamos. (Cruz 3)

Sin embargo, la página web del colectivo ya no está disponible y nos ha resultado prácticamente imposible encontrar cualquier información sobre su actividad en los últimos años. Como consecuencia, no podemos evitar preguntarnos si se habrá producido la desintegración de este colectivo sin que ese “Manifiesto” del que hablaba Moisés Agosto llegase a ver la luz. En cualquier caso, esto no minimiza su importancia en el contexto de desarrollo y consolidación de una literatura *queer* puertorriqueña en la primera década del presente siglo.

3. La construcción de las subjetividades *queer* en la literatura puertorriqueña actual: Una propuesta de análisis de la narrativa breve de Yolanda Arroyo Pizarro y Luis Negrón

Como ya hemos señalado, nuestra investigación pretende contribuir a la construcción de un mapa de la representación de identidades disidentes o subjetividades *queer* en la narrativa breve puertorriqueña actual. Aunque por cuestiones de espacio no podemos presentar aquí un análisis pormenorizado de todos los resultados encontrados, señalaremos algunos ejemplos extraídos de la cuentística de Yolanda Arroyo Pizarro y Luis Negrón para ilustrar nuestros planteamientos.

No hay duda de que la obra de la escritora Yolanda Arroyo Pizarro no puede separarse de su activismo político y social:

Siempre fui una inconforme, una protestante. Siempre protestaba por todo”[...]. Con el tiempo, la inconformidad ante las injusticias sirvió de arranque para una fructífera vida literaria. Fue así como en 1989, participó en un certamen de narrativa, que ganó con el cuento “Vimbi Botella”. Era la historia de una mujer alcohólica, dispuesta a todo con tal de obtener dinero para comprar ron. [...] Y así, siempre he buscado lo que no se atreve a decir la gente para decirlo yo. (Arroyo León 4)

En sus textos, esta autora utiliza la literatura como un mecanismo para alterar el imaginario dominante y plasmar unas realidades que muchas veces incomodan a una parte del público lector o de la sociedad, pues mediante sus creaciones literarias sitúa en el espacio público una serie de identidades tradicionalmente silenciadas. Además, es importante que tengamos presente que la mayor parte de su obra constituye un buen ejemplo de literatura autoficcional, pues ella misma ha reconocido que sus textos siempre parten de sus propias experiencias vitales.⁶

En su relato “Changó”, publicado en España en el año 2017 dentro del volumen *Transcaribeñx*,⁷ Arroyo Pizarro nos cuenta la historia del personaje que da título al relato, una persona migrante (un *indocumentado*, según el término que utiliza la autora en la historia) que no tiene suficiente dinero para pagar el pasaje de República Dominicana a Puerto Rico y, por ello, se ve forzado a mantener relaciones sexuales con el hombre encargado de realizar el transporte ilegal para así lograr una rebaja:

A Changó Almonte le han dicho que ofrezco mis servicios de acarreo desde Isabela hasta Cataño con rebajas sustanciales a cambio de actividad sexual. Me lo sugiere en voz murmurada luego de haberse bajado de la yola junto a los demás indocumentados. (Arroyo Pizarro, “Transcaribeñx” 15)

La escritora nos va dejando diferentes pistas que se incorporan a la historia de forma progresiva, indicios que servirán para que el lector adquiera el papel activo que se espera de él en este tipo de relatos breves, para que vaya encajando todas las partes del rompecabezas y logre al fin descifrar la auténtica situación de este personaje:

Ambos fumamos, tendidos sobre la cama.

- ¿Te puedo hacer una pregunta? —dice la deidad.

- Las que quieras—contesto yo.

- ¿Cómo es que no tienes tetas?

- Me las operé.

El silencio se vuelve incómodo para él, no para mí, que he descubierto con los años sentir bastante goce con el interrogatorio poscoital.

6 Pudimos escuchar a Yolanda Arroyo Pizarro hablar de este tema en un encuentro titulado “Yolanda Arroyo Pizarro: La reescritura de la Historia” que tuvo lugar el 28 de marzo de 2019 en el Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. En este encuentro la escritora puertorriqueña compartió su experiencia escritural y respondió a las preguntas de un grupo de estudiantes de dicha universidad.

7 En Puerto Rico este cuento se había publicado en el volumen *Transmutadxs* (2016). Se trata de un cuento de unas 11 páginas (en la edición de 2017) que sigue la estructura lineal y el planteamiento clásico de introducción, nudo y desenlace.

- ¿Te puedo hacer otra pregunta?

Digo que sí.

- Si me fueras a penetrar, qué usarías.

- Ese tema te tiene ansioso, musito.

- Sí, un poco...no puedo imaginar cómo una mujer...

- No soy una mujer.

- Perdón. Es cierto. Mala mía.⁸

(Arroyo Pizarro, “Transcaribeñx” 25)

Como vemos, la reflexión acerca de la identidad de género es una de las claves de este relato de Yolanda Arroyo Pizarro. Sin embargo, a finales de 2019, la propia autora hizo pública en sus redes sociales su decisión de no incluirlo en futuras reimpresiones o reediciones del volumen:

Leyendo las auténticas opiniones de les hermanes trans y no binaries me he convencido de que aquello que estubo bien antes, ya no funciona. Es tiempo de transmutar y revisarme. Si la comunidad Trans no siente justicia de que otros cis o heteros estemos contando sus historias, no seré yo quien los injurie.

Es por ello que el libro “Transcaribeñx” ya no incluirá en 2020 ni el cuento “Changó”, ni ningún otro texto que incomode o no esté a la altura de la realidad trans de nuestros días. (Arroyo Pizarro, “Cuando publiqué”)

Según la escritora puertorriqueña, a pesar de que en su momento el relato tuvo sentido, considera que no está a la altura de la realidad ni de las reivindicaciones actuales de la comunidad transexual. Aunque esta decisión está claramente marcada por su activismo social y político, característica de su personalidad y su obra a la que ya nos hemos referido aquí, su intención nos invita a reflexionar acerca de hasta qué punto los artistas pierden el control sobre sus obras una vez publicadas: ¿Tendríamos que dejar de analizar este cuento de la autora y hacer como si nunca lo hubiera publicado porque esa es ahora su voluntad? Desafortunadamente, y a pesar del deseo expresado en este caso por la autora, una vez que un texto literario ve la luz adquiere una vida propia e independiente de su creador.

En cualquier caso, y dejando a un lado debates que más corresponderían resolver a un teórico de la literatura, lo verdaderamente interesante sería preguntarse por qué Yolanda Arroyo Pizarro toma esa decisión de eliminar su relato “Changó” en futuras ediciones. Ya hemos señalado aquí los argumentos que ella misma dio en sus redes sociales, pero nos gustaría dar un paso más allá. Desde nuestro punto de vista, es probable que su compromiso político y social con el contexto en el que surgió “Changó” la hicieran caer en lo que podemos denominar la homonormatividad del discurso literario; es decir, en “la institucionalización de una identidad gay hegemónica que se puede convertir en una postura tan excluyente y opresiva como los discursos y prácticas heteronormativas” (Martínez-San Miguel 1040). Por eso, su relato ya no tendría ese compromiso

⁸ La expresión ¡mala mía! es una interjección muy utilizada en el español coloquial de Puerto Rico y “expresa una justificación por haber hecho algo sin intención” (*Tesoro lexicográfico del español de Puerto Rico*. Academia Puertorriqueña de la Lengua. 1 de octubre de 2019).

político y social si lo trasladamos el contexto actual, en tanto que el discurso *queer* no está solamente en contra de la heteronormatividad, sino también en contra de la idea de que las identidades no-heteronormativas pueden aglutinarse formando un todo homogéneo (Arboleda 120).

En otro de sus relatos, “Los niños morados”, encontramos de nuevo esta temática con un personaje que también pasa por un proceso de reasignación de sexo, en este caso para eliminar las características físicas del sexo masculino con las que nació y adoptar las propias del sexo femenino que se correspondería con su identidad de género:

- Necesito tu consejo –digo nerviosa.

- ¿Qué quieres saber? [...]

- ¿Por qué no te quiebras? ¿Cómo lo haces?

Él mastica goma de mascar y juega con el cohítre⁹ del suelo.

- No hay nada a que renunciar, Elena. Uno es como es.

[...] Digo que sí con la cabeza. Luego, pregunto:

- ¿Aunque le peguen a uno, y se burlen?

Ricardo me mira de arriba abajo. Suspira y comenta:

- Me gustabas más cuando parecías niño. Te veías más valiente.

(Arroyo Pizarro, “Transcribeñx” 70)

Por tanto, consideramos que estos relatos se convierten en un ejemplo de la complejidad que presentan los conceptos de sexualidad y género dentro de la obra de Yolanda Arroyo Pizarro, elementos que nos remiten nuevamente a algunos de los planteamientos de Judith Butler:

Es importante destacar que aunque la heterosexualidad opera en parte a través de la estabilización de las normas de género, el género designa un sitio denso de significaciones que contienen y exceden la matriz heterosexual. Aunque las formas de la sexualidad no determinan unilateralmente el género, es sin embargo esencial mantener una conexión no causal y no reductora entre la sexualidad y el género. (Butler 333-334)

En otro texto (que es en gran medida autobiográfico), “Final de Leticia”, a través del monólogo interior, vemos cómo el personaje realiza un recorrido vital que viene a confirmar que estas cuestiones atraviesan toda la narrativa de Yolanda Arroyo Pizarro:

La recordaré porque también Cortázar marcó el final de un gran miedo en mi vida: salir del armario como afrolesbiana en un país del Caribe tradicionalmente machista y culturalmente racista. La recordaré porque también tú has sido mi primera travestida, una mujer encantadora que parece un atractivo hombre. La recordaré porque a mí también me haces partícipe de la práctica exótica aquella de leerme *Axolotl* o *La noche bocarriba* antes de empezar a besarme. (Arroyo Pizarro, “Transcribeñx” 32)

⁹ El *cohítre* es una “Planta herbácea de hasta 75 cm de longitud, de tallos frágiles, hojas ovaladas, moradas por la cara inferior y verde por la superior; se le atribuyen propiedades medicinales” (“Tesoro lexicográfico”). La fragilidad y el color morado de esta planta conectan con el título del relato: “Los niños morados”.

Más allá de la cuestión del travestismo o la transexualidad a la que ya nos hemos referido, nos interesa destacar también la utilización del término *afrolesbiana*, pues su empleo apunta nuevamente a la idea de que la marginalidad u otredad del sujeto que nos habla en primera persona es en realidad múltiple. Asimismo, no podemos dejar de señalar la presencia de referencias intertextuales tanto explícitas como implícitas que enriquecen el texto desde el punto de vista literario, referencias que están presentes ya desde el título y que se irán sucediendo a medida que avanza el relato.

Por otro lado, en nuestro análisis de los textos de Yolanda Arroyo Pizarro, nos hemos encontrado con dos ejemplos interesantes dentro de *Perseidas* (2011). Sin lugar a dudas, fue una sorpresa enfrentarnos a un volumen que estaba catalogado como poemario y encontrar en él textos que poco encajaban con la idea tradicional de *conjunto de poemas*. Así, al analizar el volumen nos dimos cuenta de que varios de los textos en los que se aborda la construcción de identidades sexuales disidentes o no-heteronormativas estaban más cercanos al poema en prosa o al microrrelato. Nos referimos a textos como “Tamarindo” o “Fahrenheit”. De este último, incluimos aquí un fragmento:

Bajaré la voz. Lo diré en un susurro. Te llamaré Walter, y cerraré los ojos cuando te bese. [...] Les contaré a mis amigas de tu Hombría, de lo guapo que eres [...]. Llevaré tu perfume de Hombre siempre en mi memoria. Esencia de macho posesivo de mí. [...] Diré a los familiares que trabajas demasiado, que esos días de fiesta estás ocupado, que quisieras conocerlos pero se te hace imposible. Evitaré nuestros públicos encuentros. Veré cuanto me dura. [...]. Mentiré. [...] Esconderé el secreto. (Arroyo Pizarro, “Perseidas” 31)

La necesidad de ocultar las relaciones lésbicas en una sociedad heteronormativa se hace evidente: la única solución posible para la mujer es mentir e identificar a la pareja como Hombre (Walter) en conversaciones con amigos y familiares, evitando hipotéticos encuentros mediante todo tipo de excusas. Además, en este texto encontramos un buen ejemplo de la naturaleza híbrida del texto desde el punto de vista formal y de cómo realmente cada día es más evidente que en la literatura actual se están difuminando las fronteras entre los distintos géneros literarios. En “Fahrenheit”, hay brevedad (no supera el espacio de una página) y encontramos una clara narratividad, pero hay también un componente lírico que no deberíamos pasar por alto.¹⁰

Por su parte, la violencia, el maltrato y los abusos pueblan el *Mundo cruel* de sexodiversidad normalizada creado por Luis Negrón, una compilación de cuentos publicada por primera vez en 2010. Sobre este autor dirá con gran acierto Jorge Joaquín Locane que:

[...] llega a la escritura [...] como un modo de activismo cultural en principio en favor del empoderamiento de subjetividades no reguladas por la norma sexual dominante. En este sentido, Negrón escribe con un fin específico, conducido por un motivo que lo involucra como sujeto definido por rasgos particulares, y no simplemente por mero ejercicio estético. (Locane 32)

Al igual que sucedía en el caso de Yolanda Arroyo, nos encontramos con un autor que está comprometido con la realidad en la que vive, dejando completamente a un lado la defensa kantiana del *Ars gratia artis*.

10 Como muy bien ha señalado Lauro Zavala, “en todos los estudios sobre minificción hay coincidencia en el reconocimiento de que su característica más evidente es su naturaleza híbrida. La minificción es un género híbrido no sólo en su estructura interna, sino también en la diversidad de géneros a los que se aproxima” (73).

En primer lugar, nos interesa destacar aquí el relato “La Edwin” en el que un personaje llama por teléfono a otro para contarle todas las novedades sobre un tercer personaje que está pasando por un mal momento en el plano amoroso. A lo largo de esta aparente conversación telefónica (y decimos aparente porque solamente conocemos las palabras de uno de los interlocutores), hay un constante juego con los géneros gramaticales de las palabras, moviéndose continuamente entre masculino y femenino, elemento que sirve para romper el binarismo hombre-mujer:

¡Ajá!... Oye, cambiando el tema, ¿te llamó la Edwin?... Sí, Edwin. La que se cree hombre. Nena, la del grupo de apoyo... [...] Bueno, me llamó anoche, bo-rra-cha... Diciéndome que se sentía solo, que para él era difícil bregar con esta pendejía, refiriéndose a la patería¹¹... Yo la dejé hablar... Para que se desahogara. (Negrón 52)

En cierto sentido, en su trabajo *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos de “sexo”*, Judith Butler ya había apuntado algo que desde el punto de vista lingüístico-literario nos propone aquí Luis Negrón mediante ese juego de alternancias genéricas que acabamos de comentar:

Así como es necesario afirmar las demandas políticas recurriendo a las categorías de identidad y reivindicar el poder de nombrarse y determinar las condiciones en que deba usarse ese nombre, hay que admitir que es imposible sostener este tipo de dominio sobre la trayectoria de tales categorías dentro del discurso. (Butler 32)

La temática de la homosexualidad es recurrente dentro de la narrativa breve de Luis Negrón. De hecho, todos los relatos de *Mundo Cruel* tienen algún vínculo con lo que hemos denominado identidades disidentes. Para Locane, en *Mundo cruel* “todos los relatos escenifican [...] algún tipo de experiencia homoerótica, como si la ‘desviación’ fuera en realidad la norma” (34). Sin embargo, “al recorrer cada uno de los cuentos, el lector se enfrenta a un repertorio de retratos y escenas que como resultado final arroja un interrogante sobre la homogeneidad de la comunidad protagónica” (34). Por tanto, estamos de nuevo ante un reflejo de la sexo-diversidad que contrasta con la homonormatividad institucionalizada.

En relación con este tema, mencionaremos también el relato “Junito”, pues, al igual que “La Edwin”, está escrito utilizando como técnica narrativa la apariencia de falso diálogo, ya que solamente conocemos las palabras del personaje que se encuentra con Junito y todo lo que le cuenta sobre su inminente traslado a Estados Unidos:

Pues sí, mano, ¡Ah!, pues se besan y to, y tú ves a los tipos normales; si tú los ves por la calle y ni te das cuenta que son del otro lao. Es que allá afuera hay más libertá pa eso... Yo creo que hasta se casan... y tienen nenes y to. (Negrón 60)

Al igual que sucedía en el relato anterior, somos los lectores los que debemos completar (o imaginar) los diálogos ausentes. Además, es interesante la técnica narrativa utilizada, pues de nuevo se nos ofrece la descripción de un personaje cuya voz no escuchamos en ningún momento, a pesar de que en ambos casos son los que dan título al relato y, por tanto, son los protagonistas *in absentia*.

11 El término *patería* se utiliza en Puerto Rico coloquialmente para referirse a la homosexualidad (“Tesoro lexicográfico”).

Por otro lado, es fundamental que señalemos el hecho de que los personajes que habitan el *Mundo cruel* de Luis Negrón no son solamente reflejo de la sexodiversidad, sino que son personajes que encarnan o se relacionan con diferentes clases sociales o realidades socioculturales, proporcionándonos así una fotografía en movimiento de la realidad puertorriqueña que no se limita exclusivamente a las identidades sexuales disidentes, algo que también hemos podido ver en los relatos de Yolanda Arroyo Pizarro comentados aquí. Desde nuestro punto de vista, esta idea entronca con los planteamientos de Paola Arboleda, quien considera que los modelos *queer* importados en América Latina no se corresponden con una realidad que aglutina otros elementos con los que se establece un necesario diálogo o retroalimentación:

A pesar de la miopía crítica de las teorías *queer* desarrolladas en Europa y Norteamérica, un número importante de artistas, intelectuales, académicos y académicas homosexuales y lesbianas latinoamericanas y de autores latinos nacidos en los Estados Unidos (como Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga) articulan la subjetividad y buena parte de su propuesta intelectual, no solo en relación a su disidencia sexual, sino además, de cara a múltiples sistemas de opresión (clase, raza, ideológica, etc.). (Arboleda 113)

Por ejemplo, en el relato “El Jardín” la homosexualidad de los personajes protagonistas no se presenta como una situación conflictiva, sino que una parte importante del conflicto de la historia narrada gira en torno a las diferencias de clase:

Pasó días encargándome discos que tenía que ir a buscar a la Parada 15. No me molestaba ir. Antes de estar con Willie había vivido cerca de Sagrado, donde estudiaba biología ya ni sé por qué. Me sentía cómodo en aquellas calles. Río Piedras me daba miedo. La Plaza del Mercado, que tanto amaba Sharon, me aterraba. Tanta gente loca en las calles, tanta joyería, tanto altoparlante repitiendo lo mismo. Solo en la casa de Willie me sentía cómodo. (Negrón 82-83)

En definitiva, estos ejemplos que hemos comentado aquí pretenden ilustrar cómo la narrativa puertorriqueña breve más reciente se ha venido haciendo eco tanto de los cambios que tienen lugar en la sociedad actual, como de la discriminación y la lucha por la inclusión de algunos colectivos. Por ende, de la misma forma que, en Puerto Rico durante gran parte del siglo XX, la literatura se constituyó como un mecanismo para construir la identidad nacional, a día de hoy, se ha consolidado como una forma de reivindicación de la propia identidad sexual y/o de género.

4. Conclusiones

Aunque las subjetividades *queer* se abordan desde géneros literarios diversos, podemos decir que en la literatura puertorriqueña actual destacan los ejemplos procedentes de lo que podríamos englobar bajo el concepto de géneros narrativos. En concreto, en la narrativa breve encontramos las que probablemente sean las mejores muestras del desarrollo de la literatura *queer* en el ámbito insular, pues son muchos los escritores que plasman en sus textos esas realidades que la sociedad puertorriqueña negaba y perseguía como, por ejemplo, la homosexualidad o la transexualidad.

Como hemos podido comprobar en este trabajo, la narrativa breve puertorriqueña es una escritura de resistencia y de lucha que con frecuencia suele incluir en sus páginas una reflexión acerca de la identidad, planteamiento, que en la literatura actual, se refleja en el surgimiento de relatos que abordan cuestiones más

concretas como la identidad de género, la orientación sexual o el cuestionamiento de la identidad binaria hombre-mujer. En este sentido, no debemos perder de vista que en el caso de estas producciones discursivas en el ámbito literario “el alcance de su significación no puede ser controlado por quien la pronuncia o escribe, pues esas producciones no pertenecen a quien las pronuncia. Continúan significando a pesar de sus autores y, a veces, en contra de las intenciones más preciadas de sus autores” (Butler 338). Así, el carácter performativo del sexo que ha servido para sostener el paradigma de la heterosexualidad se articula en la narrativa breve puertorriqueña actual como una forma de dar carta de naturaleza a las realidades *queer* mediante el empleo predominante de la primera persona, algo que hemos podido ver en relatos como “Changó”, de Yolanda Arroyo Pizarro, o “La Edwin”, de Luis Negrón. Por otro lado, consideramos que los distintos ejemplos analizados reflejan que la representación de subjetividades *queer* en el contexto caribeño no puede separarse de la de otras realidades sociales como las diferencias de clase, el racismo, la inmigración, el abuso o el sexilio, temas que han sido también social y literariamente silenciados en Puerto Rico y que los autores Yolanda Arroyo Pizarro y Luis Negrón tratan de visibilizar a través de creaciones como “Los niños morados” o “Junito”.

A pesar de que hemos tratado de arrojar un poco de luz en un terreno prácticamente inexplorado, somos conscientes de que queda mucho trabajo por delante. Como ya hemos señalado, faltan recopilaciones y estudios sobre la literatura *queer* puertorriqueña actual, recopilaciones que también deberían tener en cuenta tanto las creaciones de la diáspora, como aquellas que circulan por Internet, pues quizás ahí podríamos encontrar nuevos ejemplos de un tema que tradicionalmente se ha movido en los márgenes (o más allá) de los mecanismos canónicos de producción y difusión literaria. Por esta razón, creemos que nuestro análisis y nuestras conclusiones deben verse como una obra en marcha que necesita ser completada mediante la publicación de futuros trabajos.

Referencias

- Agosto Rosario, Moisés. “Mapa de la literatura queer, gay, lésbica y trans en el ejercicio literario puertorriqueño del siglo xxi: Literatura en ciernes de identidades múltiples, disidentes, desplazadas e interdependientes.” Comp. Daniel Balderston y Arturo Matute Castro. *Cartografías queer: sexualidades y activismo LGTB en América Latina*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2011: 107-130.
- Arboleda Ríos, Paola. “¿Ser o estar *queer* en Latinoamérica? El devenir emancipado en: Lemebel, Perlongher y Arenas. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 39 (2011): 111-122.
- Arroyo León, Pablo. “El planeta de Yolanda”. *Corpóreo* (Revista del Colectivo Literario Homoerótica), 1 (2011): 4-7.
- Arroyo Pizarro, Yolanda (ed.). *Cachaperismos: poesía y narrativa lesboerótica*. Carolina: Boreales, 2010.
- Arroyo Pizarro, Yolanda. *Perseidas*, 2ª ed. Carolina: Boreales, 2011.
- Arroyo Pizarro, Yolanda. *Transcaribeñx*. Egales: Barcelona, Madrid, 2017.
- Arroyo Pizarro, Yolanda. “Cuando publiqué el libro ‘Transmutadx’s’ lo hice por razones muy políticas.” *Facebook*. 22 de diciembre de 2019. [1 de septiembre de 2020], <https://www.facebook.com/yolandaarroyopizarro/posts/10162766300975204>.
- Bornstein, Kate, y S. Bear Bergman, ed. *Gender outlaws: the next generation*. Berkeley: Seal Press, 2010.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Caballero Wangüemert, María. *Ficciones isleñas: Estudios sobre la literatura de Puerto Rico*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1999.
- Caballero Wangüemert, María. *El Caribe en la encrucijada: la narración puertorriqueña*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2014.
- Corpóreo* (Revista del Colectivo Literario Homoerótica), 1 (2011).
- Cruz Centeno, Marlyn. “Editorial”. *Corpóreo* (Revista del Colectivo Literario Homoerótica), 1 (2011): 3.
- Hernández, Carmen Dolores. “Escribiendo en la frontera”. Ed. Mercedes López-Baralt. *Literatura puertorriqueña del siglo XX: Antología*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 2004: 209-216.
- La Fountain-Stokes, Larry. *Queers Ricans. Cultures and Sexualities in the Diáspora*. Mineápolis: Universidad de Minesota, 2009.
- Locane, Jorge Joaquín. “Interseccionalidad y polifonía. Para una aproximación a la narrativa de Luis Negrón.” *Revista Iberoamericana*, 258 (2017): 31-39.

- McCallum, Ellen Lee. y Mikko Tuhkanen (eds.). "Introduction. Becoming Unbecoming: Untimely Mediations". *Queers Times, Queer Becomings*. 2011. Albany: State University of New York Press, 2011: 1-21.
- Martín Sevillano, Ana Belén, ed. *Puerto Rico indócil: Antología de cuentos puertorriqueños del siglo XXI*. Sevilla: Algaida, 2015.
- Martínez-San Miguel, Yolanda. "Más allá de la homonormatividad: Intimididades alternativas en el Caribe hispano". *Revista Iberoamericana*, 225 (2008): 1039-1057.
- Negrón, Luis, David Caleb Acevedo y Moisés Agosto Rosario, eds. *Los otros cuerpos: antología de temática gay, lésbica y queer desde Puerto Rico y su diáspora*. San Juan, Puerto Rico, Editorial Tiempo Nuevo, 2007.
- Negrón, Luis. *Mundo cruel*, 4ª ed. San Juan: AC Libros, 2017.
- Pagán Vélez, Alejandra. *La construcción del travesti en Sirena Selena vestida de pena*, 2005. Tesis.
- Santos-Febres, Mayra. *Sirena Selena vestida de pena*. Barcelona: Mondadori, 2000.
- Tesoro lexicográfico del español de Puerto Rico*. Academia Puertorriqueña de la Lengua. Web. Última consulta: 1 de septiembre de 2020.
- The Barcelona Review: Revista Internacional de Narrativa Breve Contemporánea*, 17 (2000). En línea. Última consulta: 1 de septiembre de 2020.
- Viteri, María Amelia, José Fernando Serrano y Salvador Vidal-Ortiz. "¿Cómo se piensa lo 'queer' en América Latina? Presentación del Dossier". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 39 (2011): 47-60.
- Zavala, Lauro. *Cartografía del cuento y la minificción*. Sevilla: Renacimiento, 2004.

Fecha de recepción: 07/09/2020

Fecha de aceptación: 01/12/2020

Figuras femeninas en dos novelas de la selva:
La vorágine de Rivera y *Los pasos perdidos* de Carpentier

Leonardo Ordóñez Díaz

leonardo.ordonez@urosario.edu.co

Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia

Resumen

Desde tiempos inmemoriales se ha vinculado la fertilidad de la tierra con ciertas figuras femeninas: Gaia, Mahimata, Tonantzin, Pachamama y otras diosas de las mitologías antiguas así lo atestiguan. La persistencia actual de un nexo simbólico entre las mujeres y el mundo natural es indiscutible, aunque sus rasgos y sus funciones han cambiado. El presente artículo retoma el tema mediante el análisis de los personajes femeninos en dos obras claves de la literatura hispanoamericana del siglo XX: *La vorágine* de José Eustasio Rivera y *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier. Estas novelas relatan sendos viajes a la selva amazónica en los que las mujeres, si bien no son protagonistas, juegan un rol esencial en el desarrollo de la trama. El análisis mostrará las implicaciones que acarrea la feminización de la selva para la interpretación de ambos relatos.

Palabras clave: naturaleza, novelas de la selva, personajes femeninos, Rivera, Carpentier.

Cómo citar (MLA): Ordóñez, Leonardo. “Figuras femeninas en dos novelas de la selva: *La vorágine* de Rivera y *Los pasos perdidos* de Carpentier”. *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n.º 25, 2020, págs. 26-42

ISSN 1913-0481



Résumé

Il y a des lustres qu'on relie la fertilité de la terre à certaines figures féminines : Gaia, Mahimata, Tonantzin, Pachamama et d'autres déesses des diverses mythologies anciennes en témoignent. La persistance d'un lien symbolique entre les femmes et la nature est indéniable, quoiqu'il y ait eu des changements dans ses traits et ses fonctions. Le présent article récupère ce thème à travers l'analyse des personnages féminins de deux œuvres centrales de la littérature hispanoaméricaine du XX^e siècle : *La vorágine*, de José Eustasio Rivera, et *Los pasos perdidos*, d'Alejo Carpentier. Ces romans racontent deux voyages dans la jungle amazonienne dans lesquels les femmes, sans pourtant être des protagonistes, jouent un rôle central dans le développement de la diégèse. L'analyse démontrera l'incidence de la féminisation de la jungle sur l'interprétation des deux récits.

Mots clés : nature, romans de la jungle, personnages féminins, Rivera, Carpentier.

Abstract

Since ancient times it is usual to link the earth's fertility with certain female goddesses: Gaia, Mahimata, Tonantzin, Pachamama, for example. The current persistence of a symbolic tie between women and the natural world is undeniable, even if its characteristics and functions are now very different. This article explores the subject by analyzing the female characters in two key novels of 20th century Latin American literature: *La vorágine*, by José Eustasio Rivera, and *Los pasos perdidos*, by Alejo Carpentier. These works narrate travels to the Amazonian rainforest in which women are not protagonists, but nevertheless have a central role in the structure of the texts. Our analysis will clarify how the authors' portrayal of the forest as a woman impacts the interpretation of these novels.

Keywords: nature, rainforest novels, female characters, Rivera, Carpentier.

1. Introducción

La selva amazónica es un tema recurrente en la literatura hispanoamericana. Desde *Cumandá* (1879) de José León Mera hasta *La serpiente sin ojos* (2012) de William Ospina, la lista de obras ambientadas en la Amazonía es bastante nutrida. En este corpus, en el que los personajes femeninos abundan (aunque raras veces ocupen un rol protagónico), los autores establecen a menudo un vínculo entre la feminidad y el entorno selvático. Se advierten allí los ecos de un viejo simbolismo de la procreación y de la fertilidad cuyo influjo es perceptible en la mayoría de las religiones antiguas. Bien sea para exaltar su capacidad germinativa, para destacar el ambiguo poder de seducción que la caracteriza o para otros fines narrativos, la selva de los novelistas ostenta unos rasgos marcadamente femeninos.

Mi propósito aquí no es abarcar un tema de tal magnitud, sino retomarlo mediante el análisis de las figuras femeninas en dos obras claves de la narrativa hispanoamericana de la selva, a saber, *La vorágine* (1924) del colombiano José Eustasio Rivera y *Los pasos perdidos* (1953) del cubano Alejo Carpentier. Si bien el rol de las mujeres en estas obras ha sido objeto de amplia atención por parte de la crítica (Renaud; Salamanca; Magnarelli; Sommer), la óptica comparativa que guía el presente trabajo arroja nuevas luces sobre las implicaciones narrativas de la feminización de la selva. Publicadas con una distancia de casi 30 años, estas novelas encarnan dos modos ejemplarmente contrapuestos de representar el entorno selvático. Sin duda es posible subrayar ciertos nexos de continuidad entre el relato de Rivera y el de Carpentier. Así, León Hazera afirma que la odisea de Arturo Cova en *La vorágine* presagia “el viaje mítico del protagonista de *Los pasos perdidos*” y muestra cómo el estilo de ambas obras se vincula “por su descripción de la naturaleza amenazadora y primitiva” (216-217). Empero, lo más notable es el contraste entre la selva voraz de Rivera y la selva redentora de Carpentier; en esta línea, Moreno sugiere que *Los pasos perdidos* puede ser vista como “*La vorágine* al revés” (37), mientras que Aínsa titula su trabajo sobre el topos de la selva en Rivera y Carpentier con esta pregunta elocuente: “¿Infierno verde o Jardín del Edén?” (9).

Afinidades y diferencias de este tipo afloran igualmente cuando fijamos la atención en los personajes femeninos de ambas novelas. En particular, me interesa subrayar los siguientes paralelismos: (1) Los dos relatos están narrados en primera persona desde la perspectiva de un personaje-protagonista masculino que escribe un diario o unas notas de viaje y a cuyo alrededor gravitan tres figuras femeninas –Alicia-Griselda-Zoraida en el caso de Arturo Cova en *La vorágine*; Ruth-Mouche-Rosario en el caso del narrador de *Los pasos perdidos*–. (2) En los dos casos, por tanto, la imagen que se nos ofrece de las mujeres –y de la selva– está sesgada por la visión que de ellas tiene el protagonista varón, una visión matizada por las relaciones de afectividad que entran en juego en cada caso. Si bien el tratamiento que Carpentier y Rivera le dan al elemento mítico en sus obras atestigua una notable diferencia de enfoques, en ambos relatos la feminidad y el entorno selvático tejen un entramado simbólico articulado alrededor de figuras femeninas arquetípicas.

De tales paralelismos se deriva la estructura de este artículo. Así, en las secciones uno y dos analizaré los roles desempeñados por la tríada de personajes femeninos de cada novela; en la tercera perfilaré los arquetipos míticos que operan en el nivel simbólico y que sustentan el vínculo entre naturaleza y feminidad.

2. Violencia, machismo y misoginia en el infierno verde

La atmósfera sobrecogedora que describe Rivera en *La vorágine* se caracteriza por la violencia desatada de un mundo patriarcal en el que el imperio de la ley y la protección del Estado brillan por su ausencia (Tittler 2010; French 2005). La travesía de Arturo Cova cruza las llanuras de Casanare y Vichada y desemboca en la selva amazónica del sur de Colombia. En esas vastas regiones, situadas lejos de la capital, aún perviven a comienzos del siglo XX prácticas heredadas de los tiempos de los conquistadores. El propio Cova relata sus andanzas en términos que subrayan ese trasfondo histórico: “Por aquellas intemperies atravesamos a pie desnudo, cual lo hicieron los legendarios hombres de la conquista” (Rivera 144). Ahora bien, un elemento clave de dicha herencia es el machismo. La profesora Guerra Cunningham ha mostrado cómo, bajo las condiciones atípicas suscitadas por la Conquista, el estereotipo del Don Juan fomentó en América Latina un machismo “con dos características básicas: a) el poder para seducir al sexo femenino y b) la capacidad para ser agresivo y violento frente a la naturaleza y a los otros hombres” (14). Estos son justamente los dos rasgos que definen la personalidad de Arturo Cova.

Desde el inicio del relato Cova describe a Alicia, la mujer con la que sale huyendo de la capital, en forma despectiva: “Alicia me estorbaba como un grillete. ¡Si al menos fuera más arriscada, menos bisoña, más ágil!” (Rivera 13). Según Cova, las actividades favoritas de Alicia son “la pintura, el piano, los bordados, los encajes” (57), a tono con su origen citadino –Alicia es bogotana– y con la formación recibida en el colegio. Para Cova, los roles femeninos se definen en los términos típicos de una sociedad conservadora y tradicionalista. Por eso, cuando Cova habla bien de Alicia, la describe como un trofeo digno de ser exhibido: “Alicia, ¿en qué desmerecía? ¿No era inteligente, bien educada, sencilla y de origen honesto?” (27); “En verdad no es linda, mas por donde pasa, los hombres sonríen” (52). Por lo demás, la manera de describir a las mujeres en el texto fluctúa según los cambios del estado anímico de Cova, y cómo este se torna más prepotente a medida que entra en la selva, las mujeres aparecen cada vez más a menudo tipificadas como meras *hembras*; así, para Cova, Griselda “no era más que una hembra, y una hembra vulgar” (52); después, en un rapto de despecho por la huida de Alicia, Cova se pregunta: “¿Qué perdía en Alicia que no topara en otras hembras?” (129); cuando conoce a Zoraida Ayram, Cova la pinta como “una hembra adiposa y agigantada, redonda de pechos y de caderas” (254), y luego como una “hembra bestial y calculadora, sedienta de provechos” (258). Así, las tres amantes que jalonan la odisea de Cova están hermanadas por su común condición de objetos sexuales: ellas son más o menos deseables según las circunstancias, pero van marcadas siempre con un estigma de inferioridad.

Varios críticos han advertido que las mujeres desempeñan en *La vorágine* un rol casi enteramente subordinado a las iniciativas de los hombres. Renaud, por ejemplo, afirma que en *La vorágine* “la mujer, pese a la diversidad de figuras a la que da pie, no pasa de ser un elemento secundario en un mundo objetivamente marcado por las empresas masculinas” (52). La estructura del relato confirma esta aseveración, ya que Cova, a medida que cuenta sus peripecias, les cede la palabra en repetidas ocasiones a otros hombres para que cuenten las suyas, pero nunca les da ocasión a las mujeres de expresar sus puntos de vista. La dominación de los hombres sobre las mujeres se evidencia en este monopolio de las voces masculinas a expensas del silenciamiento de las voces femeninas. En un luminoso ensayo sobre la mujer y la naturaleza en *La vorágine*, Magnarelli ha descrito el modo en que Cova ejerce “el control del lenguaje y lo usa para su propio provecho. Alicia, por el contrario, es por esencia silenciosa y rara vez dice algo” (348). Y así como las acciones de Alicia,

Griselda y Zoraida aparecen siempre al trasluz de la perspectiva misógina de Cova, sus voces solo figuran en segundo plano, en diálogos breves y dispersos. No obstante, por momentos el lector alcanza a entrever el afloramiento del punto de vista femenino que ha sido ignorado por el narrador. Como advierte con perspicacia Renaud, “la desvalorización de la mujer por parte de Cova encubre la inconsciente e irritante comprobación de la fuerza, de la entereza, de la capacidad del sexo femenino para arrostrar victoriosamente situaciones desestabilizadoras para los mismos hombres” (53). Buena muestra de ello es el siguiente contraste: al inicio, Cova ve con malos ojos la creciente intimidación de Alicia con la llanera Griselda (teme que esta le contagie a aquella su vulgaridad, que se refleja ante todo en su forma tosca de hablar) y se llena de celos enfermizos porque piensa que Alicia quiere abandonarlo para irse con Barrera; sin embargo, al final la misma Griselda le revela a Cova lo que realmente pasó: “¡Y huyendo, eya de vos y yo de Fidel, nos vinimos solas ponde pudimos: a buscá la vida en el Vichada!” (310). Enseguida añade, a propósito de su relación con Alicia:

Afortunadamente, la enseñé a amarrarse las naguas, a sabé portarse. No la desamparaba en tóo el camino: si salíamos del bongo, salíamos juntas, si dormíamos en la playa, una contra otra, bien tapáas con la cobija. El Barrera taba chocao, pero sin atreverse a ser abusivo. Una noche entre el bongo, destapó boteya pa emborracharnos. ¡Como náa le recibíamos, les mandó a los bogas sacarme a empeyones, y se lanzó a forzá a la niña Alicia; pero ésta desfondó la boteya contra la borda, y le hizo al beyaco, de un golpe, ocho sajaduras en plena cara! (310-311)

Frente a la violencia de sus hombres, Alicia y Griselda huyen, no para entregarse a otros hombres (Alicia enfrenta a Barrera con una entereza que contradice por completo el retrato que Cova ha trazado de ella como una mujer débil, ligera y algo infantil), sino para buscar la vida en el Vichada (recordemos que Griselda es llanera de pura cepa, fuertemente unida a su tierra). Y la amistad de Griselda no vulgariza a Alicia, sino que la fortalece, la adapta a la dureza de la vida rural y crea entre ambas un lazo de solidaridad que las capacita para afrontar juntas los peligros del camino.

La visión machista de Cova se manifiesta con especial crudeza en su modo de referirse a Zoraida. Esta sin duda es una mujer fuerte y muy hábil, puesto que no solo compite de igual a igual con los hombres en un ambiente brutal y despiadado, sino que se ha hecho un nombre y cuenta con poder y con recursos allí donde tantos hombres se arrastran en la miseria. Pero estos logros, en vez de despertar el respeto de Cova, nutren su resentimiento: “Cual se agota una esperma invertida sobre su llama, acabó presto con mi ardencia esta loba insaciable, que oxida con su aliento mi virilidad. Y la odio y la detesto por calurosa, por mercenaria, por incitante, por sus pulpas tiranas, por sus senos trágicos” (292). Zoraida aparece aquí como la mujer fatídica que, a semejanza de la selva, succiona poco a poco el vigor de los hombres y consume sus energías. La asimilación de Zoraida con el ambiente selvático es obvia por el hecho de que, como advierte Salamanca, esta “mujer-selva tiene características de la fauna y la flora amazónicas” (67). Ya vimos que, por la redondez y adiposidad de sus pechos y caderas, Zoraida parece un ídolo paleolítico de fertilidad, mientras que sus brazos “pulposos y satinados como dos cojincillos para el placer” evocan el aspecto viscoso y envolvente de las anacondas (254). El propio Cova subraya la afinidad de Zoraida con el elemento acuático y la vegetación cuando añade que ella “tiene el aspecto de una cascada”, porta un collar que se descuelga “desde su seno, cual una madre selva” y navega en su canoa “por los ríos más solitarios, por las correntadas más peligrosas” (254-258). Zoraida es descrita, por tanto, como una especie de ninfa de los ríos amazónicos: con ella cristaliza la asimilación de mujer y paisaje natural que ya se esbozaba en las figuras de Alicia y Griselda. Simplificando un poco y matizando los análisis que hace Salamanca de dicha asimilación (60-68), la red semiótica que se teje alrededor de los tres personajes femeninos se puede esquematizar en la tabla 1.

Tabla 1

Red semiótica de los personajes femeninos

	Alicia	Griselda	Zoraida
Paisaje real	El altiplano (el centro)	La llanura (transición)	La selva (la periferia)
Paisaje simbólico	El cielo	El purgatorio	El infierno
Elemento	El aire, la ligereza	La tierra, la esperanza	La vegetación, los ríos
Raza	Blanca (¿mestiza?)	Mestiza, llanera	De origen turco
Tipo	La damisela educada	La campesina rústica	La madona lúbrica

Incluso los nombres de los personajes, confirman esta repartición semántica: *Alicia* evoca los vientos fríos que descienden de las alturas en verano; *Griselda* evoca el color gris y la imagen de una celda en la que se purga una falta; *Zoraida* hace pensar en una zorra, con su doble connotación de animal astuto que vive en la espesura del bosque y de hembra libidinosa. Si bien las tres mujeres son descritas en términos despectivos por Cova, Alicia retiene todavía ciertos rasgos positivos mientras que Griselda y sobre todo Zoraida encarnan las facetas más oscuras de la tentación perversa que arrastra a los hombres, en una espiral irresistible, a la sima del infierno verde.

En este rancio imaginario patriarcal, la opresión que los hombres ejercen sobre las mujeres (y sobre los indios, y también sobre otros hombres de su misma raza) está ligada a la voluntad férrea de dominar y explotar la selva. Esta es percibida al comienzo como una fuente inagotable de riquezas, como una oportunidad para la obtención de ganancias fáciles y rápidas. A la larga, sin embargo, son las fuerzas telúricas de la selva tropical las que se imponen. Lejos de enriquecerse, Cova acaba su odisea sumido en el infortunio. Es cierto que una de sus aspiraciones se cumple: al final logra vengarse de Barrera, entregándolo a la voracidad de las pirañas. Sin embargo, esta venganza resulta tan atroz que lo convierte a él mismo en casi una bestia, antes de que la selva a su vez lo devore, así como a su hijo recién nacido, a Alicia, a Griselda y a los otros integrantes del grupo. ¿Puede acaso imaginarse una derrota más completa?

3. Mujeres arquetípicas de la ciudad y de la selva

También el narrador-protagonista de *Los pasos perdidos* acaba derrotado, pero por otras razones y en circunstancias en que las mujeres juegan roles de otro tipo. Si bien en la novela de Carpentier, como en la de Rivera, la imagen de las mujeres está filtrada por la percepción que de ellas tiene el narrador, la perspectiva misógina de Cova da paso a una mirada distinta, más compleja, abarcadora y rica en matices. Dicha evolución es fruto de una confrontación deliberada de Carpentier con el antecedente ineludible que constituye *La vorágine* en relación con el tema de la selva. Así, interrogado al respecto, Carpentier afirma en una entrevista que *La vorágine* es una obra maestra en la que, sin embargo, Rivera “se limita a esbozar los perfiles del machismo latinoamericano, quedándose en la superficie de su Arturo Cova, que pudo ser un personaje gigantesco, un

arquetipo” (Chao 121). Desde luego, Carpentier sopesa estas insuficiencias en el momento de escribir *Los pasos perdidos*, como se nota en su depurada técnica de construcción de los personajes, siempre en procura de infundirles una dimensión arquetípica, y en su meticuloso tratamiento de los tiempos y los ambientes del relato, siempre en procura de conferirles el máximo poder abarcador.

Un indicio de la vocación totalizante de Carpentier es la estructura circular de su relato. En él el narrador viaja desde una ciudad norteamericana hasta una remota aldea amazónica, y al cabo torna al punto de partida, vencido y a la vez enriquecido por las experiencias vividas. Pero la historia del narrador no es solo un viaje en el espacio, sino “una travesía en el tiempo” (Shaw 43); su itinerario lo conduce desde la modernidad urbana e industrial de mediados del siglo XX hasta el Paleolítico y el Génesis, y aún más allá, a zonas de la selva situadas fuera del alcance de las cronologías históricas. Para realizar esta proeza el narrador no requiere una máquina del tiempo; de hecho, no es él quien remonta la corriente temporal hacia el pasado, sino que son más bien las diversas épocas históricas del pasado las que le salen al encuentro por el camino. En el trayecto, las relaciones del narrador con su esposa Ruth y sus amantes Mouche y Rosario son claves y jalonan los puntos de quiebre del desarrollo de la trama. En consonancia con el carácter espacial-temporal del viaje, los personajes femeninos aparecen ligados a lugares y ambientes específicos y a sus temporalidades respectivas.

En el primer y último capítulos de los seis que componen su diario, el narrador describe la gran ciudad contemporánea en la que ha vivido muchos años como un mundo decadente y artificial, desconectado de los ritmos naturales y que desgasta a las personas, sometiéndolas a una rutina asfixiante; los sujetos que circulan por sus calles tienen algo de autómatas, y el propio narrador, aunque percibe el sinsentido de lo que hace y es consciente del fracaso de su matrimonio, está atrapado en un estilo de vida que desprecia pero al cual se ha acostumbrado. Como bien lo dice el narrador, “habíamos caído en la era del Hombre-Avispa, del Hombre-Ninguno, en que las almas no se vendían al Diablo, sino al Contable o al Cómite” (73). Ruth y Mouche pertenecen a este mundo moderno urbanizado, industrializado y tecnificado. Los capítulos centrales del diario describen, a su vez, la entrada del viajero en un mundo distinto, caracterizado por la imponente exuberancia de “una naturaleza fuerte, honda y dura” (209) y por la autenticidad de la vida de sus pobladores. El impacto que siente allí el narrador es tan fuerte, que decide abandonar su vacía existencia anterior y quedarse a vivir en Santa Mónica de los Venados, la aldea recién fundada en el interior de la selva. Este es el mundo al que pertenece Rosario. La novela de Carpentier se basa entonces en un contraste entre la ciudad moderna y el mundo selvático, que se expresa en la oposición de Ruth y Mouche –prototipos de una feminidad de signo más bien negativo– con Rosario –su contrapunto positivo–.

En la ciudad, la vida amorosa del narrador oscila entre el hastío de su vida conyugal con Ruth y la satisfacción compensatoria que obtiene en los encuentros nocturnos con su amante Mouche. Con ninguna de estas mujeres tiene el narrador una relación plena. Tiempo atrás, Ruth había soñado con hacer una brillante carrera como actriz de teatro, pero la monotonía de representar a un mismo personaje una y otra vez a lo largo de los años desgasta su talento y acaba convirtiendo su habilidad para fingir en una segunda naturaleza. Para colmo de males, el narrador ve reflejado en el fracaso de su esposa su propio fracaso como músico: “Mi esposa se dejaba llevar por el automatismo del trabajo impuesto, como yo me dejaba llevar por el automatismo de mi oficio” (69). A ello se suma el desfase entre sus agendas de trabajo, de modo que pasan muy poco tiempo juntos. De hecho, luego de su fugaz intervención al inicio del diario, Ruth solo resurge al final, cuando el narrador vuelve de la selva y descubre que fue ella quien movilizó la expedición de búsqueda gracias a la cual una avioneta dio con su paradero en la espesura selvática. En esta parte, el narrador se refiere a su esposa con

condescendencia –“Ruth no había sido una mala mujer, sino la víctima de su vocación malograda” (293)– o con ironía –Ruth “es Genoveva de Brabante, vuelta al castillo; es Penélope oyendo a Ulises hablarle del lecho conyugal; es Griseldis, engrandecida por la fe y la espera” (302)–, pintándola como una mujer afanada ante todo por guardar las apariencias y por encarnar, como lo insinúa su nombre bíblico, el papel de esposa fiel.

Mouche comparte con Ruth el anclaje en la modernidad urbana –“se había formado intelectualmente en el gran baratillo surrealista” (92) – y la tendencia al fingimiento –“era de las que pasaban de fingir a creer lo fingido” (143) –. En su índole hay algo atrayente, pese al empeño del narrador en ridiculizarla y subrayar sus defectos. Son numerosos los pasajes en los que la describe como una mujer frívola e incapaz de pensar por cuenta propia. El narrador dice que los juicios de Mouche “siempre respondían a una consigna estética del momento” (134) y se complace en mostrar que, pese a ser una astróloga que se gana la vida escribiendo horóscopos, Mouche no puede precisar la posición de las constelaciones en la bóveda celeste durante una noche despejada (115). Como lo insinúa su nombre/apodo, Mouche tiene algo de artificioso y maquillado (en uno de sus usos en francés, el término *mouche* designa los lunares postizos), y su conducta conlleva una cierta suciedad moral y sexual. Es ella quien le sugiere al narrador la idea de engañar a los patrocinadores del viaje con unos instrumentos musicales primitivos falsificados –proyecto que al cabo no se realiza. Y el carácter impúdico y escabroso de su sexualidad se anuncia desde el inicio, cuando el narrador cuenta que, en los momentos de placer amoroso, Mouche adoptaba “un idioma de ramera” (92). Más adelante, cuando Mouche hace alardes de mujer desprejuiciada sentándose entre las prostitutas de una de las fondas en el camino a la selva, y le hace insinuaciones al griego Yannes, el narrador la califica de “hembra alborotosa y rencillosa” (170). A esto se suman sus inclinaciones lésbicas, que le cuestan una paliza el día en que le hace proposiciones a Rosario.

Esta sistemática caracterización de Mouche como una mujer torcida, inauténtica y disipada la convierten poco a poco en la encarnación de los males que, según el narrador, aquejan a la civilización progresista. Hay que advertir, empero, que la mayoría de tales rasgos se aplican también, con justeza, al propio narrador, que no es ningún modelo de rectitud moral, ni de conducta sexual intachable, ni de autenticidad. Como dice con acierto Caplan, la figura de Mouche está recargada “con una serie de rasgos negativos que son redundantes con respecto al simbolismo del que ella es portadora, a fin de reforzarlo: su frivolidad, su debilidad física, su sexualidad provocadora e irresponsable” (166). El nexos entre Mouche y la civilización occidental decadente es acentuado por el hecho de que, a medida que se aleja de su ambiente habitual y se interna en el país del sur al que viaja acompañando al narrador, su figura parece cada vez más desteñida y fuera de lugar. No en vano el narrador constata “cuán falsas o desafortunadas eran sus reacciones ante este país que nos agarraba de sorpresa” (134) y lamenta que la sensibilidad de Mouche sea epidérmica y poco receptiva, incapaz de percibir las diferencias o negándose a valorarlas porque no coinciden con sus expectativas. Pero, de nuevo, cuando llegan al borde de la selva y ella cae enferma, el narrador la descalifica sin notar que sus palabras son igualmente válidas para describir su propio caso. Ese día, el narrador anota en su diario: “Mouche, aquí, era un personaje absurdo... Su tiempo, su época, eran otros” (209-210). ¿Pero qué decir del narrador en Santa Mónica de los Venados? ¿Acaso no es allí que, mientras el Adelantado, Marcos, fray Pedro, Rosario y los indios pasan toda clase de trabajos para sacar adelante la aldea, él se dedica a componer una pieza musical cuyos resortes íntimos, saturados de referencias histórico-literarias, nadie puede entender en la selva, donde la única música que cuenta son los cantos populares que se interpretan con una guitarra, a la manera de un juglar y al calor de una hoguera? ¿Quién es, después de todo, el más absurdo de los dos? El creciente fastidio que el narrador siente por Mouche durante las primeras etapas del viaje en el fondo expresa su insatisfacción por ser tan pare-

cido a ella, tan occidental como ella –del mismo modo que su descripción admirativa de Rosario expresa su profundo deseo de dejar de ser quien ha sido para transformarse en alguien distinto, alguien verdaderamente sano, puro y libre.

Frente a la gravitación de Mouche, quien se aferra al narrador como un lastre que le impide dejar atrás las facetas más bajas y mezquinas de su propio ser, Rosario representa la posibilidad de la redención, como lo sugiere de hecho la connotación religiosa de su nombre. No en vano es en las alturas de la cordillera que el narrador encuentra a Rosario por primera vez. Las neblinas del páramo en el que ella aparece forman una especie de zona gris que es preciso atravesar para acceder a un mundo distinto. A partir de ese momento los lazos entre Rosario y el narrador se hacen cada vez más estrechos, mientras aquellos que lo unían con Mouche se debilitan y al fin se rompen cuando ella cae enferma y él la deja abandonada justo antes de internarse en la selva. Esta transición entre la atmósfera viciada que representa Mouche y la atmósfera sanadora que representa Rosario es remachada por la feroz escena del primer coito entre esta última y el narrador. Ello ocurre justo al pie de la hamaca donde yace Mouche con fiebre. Primero, el narrador y Rosario se traban en “un abrazo rápido y brutal, sin ternuras, que más parece una lucha por quebrarse y vencerse” (212), o, si se quiere, un choque de impulsos primarios. Luego de un breve reposo, el claro de luna entra en la cabaña y cuando ambos se disponen a unirse de nuevo bajo su luz, la cara de Mouche se asoma sobre ellos “crispada, sardónica, de boca babeante con algo de cabeza de Gorgona en el desorden de las greñas caídas sobre la frente. ‘¡Cochinos! –grita–. ¡Cochinos!’”. Desde el suelo, Rosario dispara golpes a la hamaca con los pies, para hacerla callar” (212). Entonces, mientras Mouche recae en el delirio, Rosario envuelve al narrador en su abrazo y le “impone su ritmo”. El narrador apunta: “Nada nos importa ya la mujer que estertora en la oscuridad. Pudiera morir allí mismo, aullando de dolor, sin que nos conmoviera su agonía. Somos dos, en un mundo distinto. Me he sembrado bajo el vellón que acaricio con mano de amo” (212). En la singular batalla entre dos mundos que aquí se libra, la civilizada Mouche, al ver a su amante infiel y a su rival autóctona revolcándose en el suelo, los acusa de recaer en la animalidad, comparándolos a unos cerdos. A ellos, sin embargo, les tiene sin cuidado lo que dice la mujer agonizante. La fuerza de la naturaleza se impone y hace callar a Mouche, así como el ritmo de Rosario se impone al narrador, iniciándolo a los misterios de un mundo aparte, a la cadencia de una música distinta. Todo sucede como si el pulso afiebrado de la modernidad de la que vienen Mouche y el narrador retrocediera ante un ritmo diferente, acompasado con la tierra. También como si las raíces del narrador fuesen trasplantadas y sembradas en una tierra nueva –aunque él mantiene aún la ilusión machista de ser el dominador, el amo.

La tierra nueva es la selva y es también Rosario, la mujer sin dobleces que cifra lo más auténtico del mestizaje americano: “Era evidente que varias razas se encontraban mezcladas en esa mujer, india por el pelo y los pómulos, mediterránea por la frente y la nariz, negra por la sólida redondez de los hombros y una peculiar anchura de la cadera” (147). Frente a ella, el narrador toma conciencia del exotismo de sus propios códigos culturales, de la distancia que separa su propia cultura libresca de la de ella, afincada en costumbres y en creencias ancestrales que él desconoce: “Mi formación, sus prejuicios, lo que le habían enseñado, lo que sobre ella pesaba, eran otros tantos factores que, en aquel momento, me parecían inconciliables” (171). Nótese que el narrador escribe: *Mi formación, sus prejuicios*, y no: *Su formación, mis prejuicios*. Si bien el narrador reconoce que la forma de vida de Rosario es tan válida como la suya (un relativismo afín al de la antropología de la primera mitad del siglo XX), al mismo tiempo considera que es ella quien tiene prejuicios, mientras que su propio punto de vista es fruto de la educación. Y, sin embargo, es Rosario quien lo guiará y protegerá en la iniciación a la vida selvática, es ella quien marcará para él una especie de renacimiento, como lo insinúa el narrador el día en que ella lo llama por su nombre por primera vez: “mi nombre, en su boca, ha cobrado una

sonoridad tan singular, tan inesperada, que me siento como ensalmado por la palabra que más conozco, al oír la tan nueva como si acabara de ser creada” (216). En el retrato un tanto idealizado que de Rosario traza el narrador, ella simboliza la protección maternal –la tarde en que la canoa en la que viajan está a punto de zozobrar en medio de una tormenta, es ella quien lo acoge a él en su regazo (231)–, la fertilidad –es ella quien sugiere la posibilidad de tener un hijo (287)–, los saberes tradicionales y la cercanía con la naturaleza –ella conoce como nadie los secretos de las yerbas, y las plantas hablan por su boca (149)–, todo en concordancia con roles que la cultura popular tradicionalmente le atribuye a las mujeres. El rol de esposa, en cambio, no aparece en la lista, como lo indican las ideas de Rosario al respecto, presentadas así por el narrador luego de que ella rechaza tajantemente su propuesta de matrimonio:

Según ella, el casamiento, la atadura legal, quita todo recurso a la mujer para defenderse contra el hombre. El arma que asiste a la mujer frente al compañero que se descarría es la facultad de abandonarlo en todo momento, de dejarlo solo, sin que tenga medios de hacer valer derecho alguno. La esposa legal, para Rosario, es una mujer a quien pueden mandar a buscar con guardias, cuando abandona la casa en que el marido ha entronizado el engaño, la sevicia o los desórdenes del licor. Casarse es caer bajo el peso de leyes que hicieron los hombres y no las mujeres. En una libre unión, en cambio –afirma Rosario, sentenciosa–, “el varón sabe que de su trato depende tener quien le dé gusto y cuidado”. Confieso que la campesina lógica de este concepto me deja sin réplica. (283-284)

Este es uno de los varios pasajes en los que narrador, que cree controlar los hilos de la situación, constata que en realidad son las mujeres que lo rodean quienes marcan la pauta. Él piensa que Rosario aceptará sin dudarle su oferta de casamiento, pero ella desenmascara el carácter patriarcal de la institución matrimonial y le muestra al narrador (no solo con palabras, sino también en los hechos) que una mujer puede preservar su libertad sin renunciar por ello a vivir con un hombre. En el mundo selvático, la atribución de los roles de género no es dictada por las leyes sino por las necesidades naturales; se trata de un mundo que, a diferencia de la modernidad occidental, discurre fuera de los carriles de la historia, en el Valle del Tiempo Detenido; un mundo en el que el narrador, al igual que Mouche, está fuera de lugar. Aunque es cierto que él decide rehacer su vida en la selva, la fuerza de los lazos que lo atan a la aborrecida civilización sale a relucir cuando el papel y la tinta escasean y ya no puede seguir escribiendo su música. Entonces se revela que el triunfo del ritmo de Rosario ha sido transitorio –al igual que la derrota del ritmo de Mouche, el cual recobrará su ascendiente sobre el narrador en cuanto este retorne a la civilización (315-316). En efecto, aprovechando la llegada de la avioneta que lo anda buscando por la selva, el narrador decide viajar a la gran urbe en busca de los materiales que su inspiración requiere. Su idea es acopiar provisiones suficientes de tinta y papel para volver una vez más a proseguir su obra en la aldea selvática, al lado de Rosario. Este plan, empero, no se cumple, pues al cabo de unos meses el narrador ya no halla el camino de vuelta a la aldea, y además se entera por boca del minero griego de que Rosario, lejos de estar aguardando su regreso, es ahora la mujer de Marcos, quien la ha preñado: “Ella no Penélope. Naturaleza mujer aquí necesita varón” (328). El terrible golpe que significa esta noticia para el narrador muestra bien que, mientras estuvo en la selva, él no supo entender a Rosario; ella le había explicado con claridad las razones por las que prefería la unión libre al matrimonio, así que era obvio, que no anclaría en la espera de un hombre cuya partida era enigmática y cuyo regreso era incierto. Solo cuando su derrota está sellada el narrador reconoce que nunca perteneció en realidad al mundo selvático, en el que creía haber encontrado el antídoto para su condición de hijo moderno de Sísifo. Así, mientras el narrador se sume en el desarraigo de quien quiere pero no puede escapar a su propio tiempo, Mouche y Rosario siguen sus vidas en el mundo en el que cada una de ellas está sólidamente asentada: Mouche de retorno a la gran ciudad, Rosario esperando un bebé en el corazón de la selva.

Los anteriores análisis no agotan desde luego la riqueza de matices que le da tanta fuerza a los personajes femeninos de *Los pasos perdidos*, sobre todo a Mouche y a Rosario. La tabla 2 recoge apenas algunos rasgos definitorios útiles para el ejercicio de síntesis que viene a continuación.

Tabla 2
Rasgos definitorios entre personajes femeninos

	Ruth	Mouche	Rosario
Rol	La esposa fiel	La amante europea	La amante mestiza
Tiempo	La historia, siglo XX		Fuera de la historia
Espacio	La gran urbe moderna, la civilización occidental		La naturaleza, la selva
Carácter	El fingimiento, el culto a las apariencias	La disipación moral y sexual, la frivolidad	La autenticidad, la entereza, la cultura popular autóctona

4. Aporías de la feminización mítica de la selva

Al repasar los resultados del análisis de las novelas de Rivera y Carpentier, se nota que los contrastes entre Alicia y Zoraida en *La vorágine* y entre Mouche y Rosario en *Los pasos perdidos* ocupan el primer plano, mientras las figuras de Griselda y Ruth pasan a un segundo plano. La oposición predominantemente espacial que establece *La vorágine* entre la capital del país (el *centro* de donde procede Alicia) y las regiones selváticas (la *periferia* en donde habita Zoraida), es sustituido en *Los pasos perdidos* por la oposición a la vez espacial y temporal entre la *ciudad moderna* (el mundo de Mouche) y la “selva primigenia” (el mundo de Rosario), marcando así el tránsito del regionalismo telúrico de los años 20 y 30 a la perspectiva más global que se perfila en los años 50. En este marco, y contra lo que podría esperarse, *Los pasos perdidos* no representa una superación del contraste entre civilización y barbarie que gravita en *La vorágine*, sino más bien una inversión de sus términos: la barbarie ya no está en la selva, aunque sí en el seno de la civilización, en la jungla de asfalto en que se han convertido las grandes urbes, mientras la selva aparece revestida de valores positivos, como si ella contuviera las claves necesarias para curar los males que afligen a la modernidad. Los términos se invierten, pero el planteamiento de los problemas en el marco de la dicotomía *naturaleza / civilización* queda intacto, y la selva redentora/curativa de *Los pasos perdidos* aparece como la otra cara de la selva agresiva/castigadora de *La vorágine*.

¿Cómo es que el tratamiento novelesco del tema de la selva arriba a este resultado? El análisis de los roles femeninos arroja luces al respecto. Recordemos que, en *La vorágine*, la figura de Alicia retiene valores positivos ligados a su educación y origen ciudadanos, al tiempo que la capital del país constituye el núcleo civilizado al que Cova quisiera poder regresar una vez que sus pasos se han extraviado en los llanos y en la selva. El peso de la barbarie recae por ende en la figura de Zoraida y en el entorno selvático –llamado a veces “cárcel”, a veces “infierno”– del cual ella es el emblema viviente. Tal repartición, empero, es problemática, ya que la denuncia social de los crímenes ocasionados por el boom cauchero (principal objetivo de Rivera al escribir la novela) se disuelve en el seno de la feminización mítica de la selva como diosa terrible y agresora que devora a los hombres y los arroja “hacia el vórtice de la nada” (125). Por esta vía, los desastres causados por la acción humana y por el avance de la historia son *naturalizados* y, por tanto, quedan absueltos de entrada,

como lo ilustra esta idea de Cova: “la selva trastorna al hombre, desarrollándole los instintos más inhumanos: la crueldad invade las almas como intrincado espino; y la codicia quema como fiebre” (173-4). Según tal premisa, la explotación despiadada que diezma la población indígena de la región en el fondo es consecuencia de una fuerza irresistible de la naturaleza, la cual se apodera de los colonos y los convierte en una plaga arrasadora que desangra por igual los troncos de los árboles de caucho y los cuerpos de los indios. Estos últimos, de hecho, se confunden con la propia naturaleza, puesto que solo son tribus “rudimentarias y nómades” que “no tienen dioses, ni héroes, ni patria, ni pretérito, ni futuro” (136). La personificación de la selva en la figura de una mujer seductora y devastadora a la vez opera como una especie de pararrayos que absorbe las fuerzas de la historia y las licúa en los ciclos eternos de la vida y la muerte: “¡Tú misma pareces un cementerio enorme donde te pudres y resucitas!” (122). En este marco, la relación de los humanos con la naturaleza se vuelve un duelo a muerte en el que los humanos llevan las de perder: “mientras el cauchero sangra los árboles, las sanguijuelas lo sangran a él. La selva se defiende de sus verdugos, y al fin el hombre resulta vencido” (173). En el marco de este imaginario, los actos de agresión contra la selva y sus pobladores están justificados de antemano como legítima defensa: si la selva es *sádica*, ¿no es apenas lógico que los colonos hagan lo posible por anticiparse a las amenazas que representa una rival tan peligrosa? En el párrafo siguiente Cova advierte que, al cabo, “es el hombre civilizado el paladín de la destrucción”, pero esto parece ser el resultado de una lucha titánica en la que colonos tienen “a la selva por enemigo” (229). Así, el hecho de concebir la naturaleza como una rival implacable tiene dos graves implicaciones: primero, la barbarie humana se transfigura en impulso natural; luego, las acciones humanas pierden peso ético, bien porque se las considera como el resultado de dicho impulso natural irresistible, o porque se las ve como reacciones justificadas en una lucha a muerte por la supervivencia.

La principal figura femenina de *La vorágine* a la postre resulta ser la propia selva, cuya condición de diosa terrible queda magníficamente subrayada por la leyenda popular que Helí Mesa, uno de los mestizos que viaja con Cova, les cuenta a sus compañeros. Me refiero a la historia de la indiecita Mapiripana (154-156), la “celadora de manantiales y lagunas” que “vive en el riñón de las selvas” y que le chupa la sangre al misionero que, enviado a esas regiones a combatir la superstición, pretende quemarla viva “como a las brujas”. La indiecita, de rostro peludo como un orangután, rinde al infeliz misionero y queda encinta de él, dando a luz “dos mellizos aborrecibles: un vampiro y una lechuza”, que persiguen y acosan a su propio padre cuando este trata de huir. Al final, el misionero muere de fiebres en la misma cueva en la que la indiecita lo ha tenido acorralado. El vínculo entre selva y feminidad que rige la simbología de *La vorágine* es así apuntalado con una leyenda que, como señala Moreno Durán, “define toda la naturaleza de la selva y, por ende, del libro” (441). La razón por la cual *La vorágine* continúa siendo el arquetipo de novela de la selva es justamente esa: Rivera logra que, relegando a segundo plano las figuras de Arturo Cova, Clemente Silva, Alicia o Griselda, la selva al fin gane el rango de protagonista. Como señala Tittler, “el problema básico de Cova es que cree que él mismo es el protagonista, o peor aún, el héroe de su propio libro. En realidad –como Cova descubre a pesar de sí mismo– él no es más que una bocina ampulosa y vociferante” (21). La última palabra la tiene la selva, cuyo dictamen condena a los humanos a vagar movidos por la misma fuerza que amenaza con engullirlos.

La vorágine desemboca entonces en un callejón sin salida. Uno de los méritos de *Los pasos perdidos* consiste en proponer una relación distinta, en la que los humanos recobran su autonomía y su dimensión histórica sin que la selva pierda protagonismo. La estrategia consistirá en invertir los términos valorativos

asociados a la naturaleza y la civilización. En la novela de Carpentier son Mouche y la ciudad moderna las que aparecen cargadas de matices negativos como los que Rivera atribuía a la selva; no en vano para el narrador la ciudad es el lugar de los “hacedores de Apocalipsis” (329). Rosario y la selva se enaltecen en cambio con una serie de valores positivos ligados a la promesa curativa del retorno a los orígenes, a un escenario anterior a los desastres y acarreo de la civilización. El problema con esta inversión es que genera a su vez una nueva aporía: la selva se transforma en un ámbito aparte, envuelto en una nube de misterio que lo torna inaccesible —o, si se prefiere, en un paraíso perdido uterino que se recuerda con nostalgia pero al que no es posible regresar. Hay un pasaje de la obra que resulta pertinente a este respecto, pues asimila la selva a la vez a un ámbito secreto y a una matriz descomunal. Cuando el narrador encuentra en una taberna al Adelantado, este le dice que la selva, pese a su inmensidad, era “un mundo compacto entero, que alimentaba su fauna y sus hombres, modelaba sus propias nubes, armaba sus meteoros, elaboraba sus lluvias: nación escondida, mapa en clave, vasto país vegetal de muy pocas puertas. Algo así como el Arca de Noé, donde cupieron todos los animales de la tierra, pero solo tenía una puerta pequeña” (189). La selva es por ende un enorme ecosistema que permanece cerrado sobre sí mismo y solo revela sus misterios a ciertos iniciados. A lo largo del relato, y pese a la cercanía que nuevas tecnologías del transporte como la avioneta hacen posible, naturaleza y civilización parecen compartimentos estancos; el narrador es el único personaje que tiende un puente de comunicación entre ambos, pero luego, cuando pierde los pasos, queda dividido entre la evocación melancólica del paraíso y el mutismo del iniciado que no puede revelar los secretos a los que, por un privilegio especial, ha tenido acceso.

¿Cuál es la raíz de este mutismo? Al final del diario, en la gran urbe, el narrador toma conciencia de los obstáculos que le impiden comunicar su experiencia. Por un lado, los periódicos han convertido su viaje en noticia de primera plana y se empeñan en presentarlo ante el público como “un mártir de la investigación científica, que torna al regazo de la esposa admirable” (298), imagen en la que, por supuesto, el narrador no se reconoce, pero que, por la amplitud de su difusión mediática, adquiere una fuerza difícil de contrarrestar. Por otro lado, el narrador le vende a un periódico “cincuenta cuartillas de mentiras” con un relato ficticio de su viaje en el que incluye detalles y datos tomados de “una novela famosa, de un escritor suramericano”, a fin de darle mayor verosimilitud. ¿Cuál es la justificación de tal patraña? He aquí la respuesta: “No puedo revelar lo que de maravilloso ha tenido mi viaje, puesto que ello equivaldría a poner los peores visitantes sobre el rumbo de Santa Mónica y del Valle de las Mesetas” (300). Este argumento tiene sentido: desde hace siglos la naturaleza americana viene siendo descrita como tierra de maravillas, y esos relatos han atraído sobre ella oleadas siempre renovadas de colonización y explotación. Con ello aflora el que quizá sea de hecho el obstáculo más profundo: la selva de la que el narrador retorna en realidad yace enterrada bajo múltiples capas de lenguaje superpuestas, en una suerte de palimpsesto en virtud del cual cada nuevo intento de verbalizarla tiende a teñirse enseguida del exotismo propio de un jeroglífico (un riesgo al que la escritura de Carpentier no se sustrae). Como advierte con justeza González Echevarría:

En vez de la presencia inmediata que persigue en su viaje a la fuente del tiempo y la historia, Carpentier descubre que la ruta de vuelta del paraíso está cubierta de textos que constituyen una memoria densa e inflexible de la cual no hay escapatoria. Está atrapado en la paradoja de hallarse “en las entrañas de la virginal América”, frutode una concepción sin intermediario, sin padre; producto de una originalidad que reniega de la anterioridad, mientras que su propio texto afirma a cada paso que es una repetición —una nueva versión, quizá, pero una cuyo linaje puede rastrearse. Su intento de inscribir su “Yo” autobiográfico sobre un presente-pasado sin historia se convierte en un exhaustivo repaso de las infinitas variaciones del mito de orígenes. (“Alejo Carpentier” 222-223)

Esto es algo que el narrador no advierte realmente. De hecho, su diario despliega con insistencia cierta visión estereotipada de la naturaleza americana como un mundo impoluto a la espera de un Adán que lo bautice y le ponga su nombre a cada elemento del paisaje. Por fortuna, el texto brinda a la vez las herramientas para desmontar esa visión, con toda su carga de europeísmo y sus penosas resonancias coloniales/patriarcales. Por ejemplo: si bien el narrador, a tono con la feminización del mundo natural, se refiere a la selva como a una naturaleza virgen o a un mundo virgen las páginas del diario muestran al mismo tiempo que esas tierras han sido recorridas y descritas una y otra vez por buscadores de fortuna, hombres de ciencia, frailes, aventureros de toda laya y, antes que todos, por sus milenarios pobladores indígenas. El problema con la naturaleza americana no es que no haya sido verbalizada y se necesite un nuevo Adán que la nombre, sino más bien que los estratos de lenguaje que de hecho la envuelven nos impiden nombrarla, o para ser más precisos, nos hacen nombrarla al trasluz de proyecciones míticas e históricas de vieja data. Buena muestra de la forma como el narrador contribuye a perpetuar este tipo de encubrimiento verbal es la disputa en la que le pide a Ruth el divorcio. Al hablarle a su esposa de la amante que (eso cree él) lo espera en la selva, cómicamente describe a Rosario “como algo remoto, singular, incomprensible para los de acá, pues su explicación requería la posesión de ciertas claves... un ser sin asidero para nuestras leyes, que sería inútil tratar de alcanzar por los caminos comunes; un arcano hecho persona”, rodeado de “una decoración de Paraíso Terrenal” (305). En consecuencia, el lector de *Los pasos perdidos* tiene que distinguir dos niveles distintos de verbalización de la selva: de un lado, emisiones lingüísticas en las que la selva es encubierta o falseada adrede (el relato ficticio que el narrador le vende a la prensa, su descripción de Rosario a Ruth, la versión que Mouche da de los hechos), lo que acentúa la dificultad de comunicar en la ciudad la experiencia vivida durante el viaje; por otro lado, los extensos pasajes del diario en los que el narrador ofrece su versión “auténtica” de los hechos, pero que lejos de constituir una palabra “fundadora”, se inscriben en una añeja tradición de crónicas y de relatos de viajes a la Amazonía.

La feminización de la naturaleza y de la selva en *La vorágine* y en *Los pasos perdidos* se inscribe entonces dentro de una lógica de escrituras acumuladas cuyos estratos, según ha detallado con rigor González Echevarría, continúan barajándose y reacomodándose hasta hoy (“Myth and archive” 1-43). Roach, por su parte, ha detallado de manera convincente la tremenda fuerza que siguen teniendo en la cultura popular contemporánea los discursos en que la naturaleza aparece “como una mujer” o como “una madre”, bien sea “nutricia y dadora de vida”, o bien “caprichosa y peligrosa”, o bien “frágil y necesitada de protección masculina” (27). Ahora bien, si en *La vorágine* asistimos a una satanización de la selva, que la asimila a la figura de una mujer peligrosa y vengativa, en *Los pasos perdidos* la selva es idealizada como una fuerza genésica, imponente y aún aterradora en su majestuosa grandeza, pero, en todo caso, acompasada a un ritmo cósmico que los hijos de la civilización descarriada han olvidado y que ahora yace fuera de su alcance. En principio, es Rosario quien asume los rasgos típicos de una madre fuerte y protectora. Muestra de ello es el episodio en el que, durante una tormenta, el narrador aterrorizado busca refugio en su regazo, pues la canoa en la que viajan está a punto de naufragar: “Me abrazo de Rosario, buscando el calor de su cuerpo, no ya con gesto de amante, sino de niño que se cuelga del cuello de su madre [...] Con los dientes apretados, resguardando mi cabeza como se resguarda el cráneo del hijo nacido en un trance peligroso, Rosario parece de una sorprendente entereza” (231). En cuanto a la selva, es la faceta arcana y misteriosa la que prevalece, volviéndola algo así como un cofre sellado. La misma Rosario a menudo resulta misteriosa para el narrador, por ejemplo, cuando la escucha explicando detalladamente las propiedades de las yerbas, a las que ella se refiere en términos animistas, “como si se tratara de seres siempre despiertos en un reino cercano aunque misterioso, guardado por inquietantes

dignatarios” (149). Este énfasis en lo secreto y lo oscuro se acentúa en el nivel simbólico, con eficacia tanto mayor si tenemos en cuenta que el relato mítico subyacente (el descenso de Orfeo al reino de los muertos en busca de Eurídice) parece operar en un nivel inconsciente. Pelegrín ha mostrado en un magnífico trabajo que, mientras las alusiones a los mitos de Sísifo, Prometeo y Ulises abundan en el texto de Carpentier, el mito de Orfeo apenas si es mencionado, aunque probablemente sea el eje clave en la organización de la diégesis:

Los dos héroes, Orfeo y nuestro músico, en el marco de un viaje iniciático reciben el privilegio de violar las prohibiciones, de ver lo invisible, de escuchar lo nunca oído, de decir lo nunca dicho, de cantarlo. Pero si ellos logran vencer los obstáculos exteriores, son incapaces de vencerse a sí mismos: víctimas de su propia insuficiencia, su fracaso final los retorna a su incompletitud inicial, mutilados para siempre de la otra parte de sí mismos que creían haber reconquistado. (66-67)

El encuentro del narrador-Orfeo con su amante Rosario-Eurídice en *Los pasos perdidos* expresa entonces la posible reconciliación del hombre civilizado con la naturaleza perdida, pero la derrota final del héroe expresa la imposibilidad de tal reconciliación. Nacido y criado en el marco del tiempo occidental, histórico y fechado, el narrador no logra acomodarse al mundo de Rosario, ajeno a la historia y a las cronologías. De ahí la insistencia del texto en el carácter secreto, hermético, misterioso y arcano de la selva. Esta encierra maravillas, pero, precisamente, las mantiene encerradas, y los colonos que la exploran solo encuentran por doquier aquello que ellos mismos han proyectado antes sobre ella. Cuando Berchenko dice que *Los pasos perdidos* es “la afirmación, frente a la civilización occidental, de un universo cultural marcado por el mestizaje y la hibridación” (228), no podemos sino estar de acuerdo con él. Pero las preguntas incómodas subsisten: ¿por qué afirmar la especificidad americana en el marco del contraste maniqueo entre una civilización occidental viciada y una naturaleza maravillosa? ¿La añoranza de una vida en contacto con la naturaleza no es acaso el fruto típico de una civilización que, como la occidental, presiente que ya ha ido demasiado lejos por el camino del progreso? ¿La noción de la naturaleza como una madre pura y sanadora no es ella misma, por ende, una proyección ilusoria de la civilización corrompida que hace falta sanar?

En suma, tanto Rivera como Carpentier quedan atrapados en las redes de la feminización mítica de la selva y del dualismo entre naturaleza y civilización. Si *La vorágine* nos conduce a un callejón sin salida, *Los pasos perdidos* nos deslumbra con un mundo maravilloso, un útero arcano cuya puerta se abre por un breve lapso antes de cerrarse en forma irreversible. Sin embargo, la novela de Rivera compensa sus limitaciones mediante la articulación de una pluralidad de voces que relativiza la unilateralidad del punto de vista del narrador principal y abre un abanico de miradas posibles sobre la selva que será explorado por otros narradores. La novela de Carpentier, por su parte, va más allá de sí misma al reunir y al desplegar en su tejido verbal los múltiples estratos de la escritura sobre la realidad americana, iluminando los imaginarios de la naturaleza y los procesos de sedimentación histórica que silenciosamente apuntalan su permanencia en el tiempo. De este modo, el rigor con el que Carpentier y Rivera nos ayudan a enfrentar las aporías del naturalismo occidental es un aporte crucial para superar la estrechez del pensamiento binario que modela aún nuestra percepción de la selva.

Referencias

- Aínsa, Fernando. “¿Infierno verde o Jardín del Edén? El topos de la selva en *La vorágine* y *Los pasos perdidos*”, en *La représentation de l'espace dans le roman hispano-américain*. Néstor Ponce (coord.). Nantes: Éditions du Temps, 2002, p. 9-36.
- Berchenko, Pablo. “La fonction narrative de l'hôtel, des auberges et d'autres lieux d'étapes dans *Los Pasos Perdidos* d'Alejo Carpentier”, <http://gsite.univ-provence.fr/gsite/Local/etudes-romanes/dir/12-%20Pablo%20%20Berchenko.pdf>. Consultado el 15 de diciembre de 2012.
- Caplan, Raúl. “Types et stéréotypes dans *Los pasos perdidos*”, en *La représentation de l'espace dans le roman hispano-américain*. Néstor Ponce (coord.). Nantes: Éditions du Temps, 2002, p. 153-166.
- Carpentier, Alejo. *Los pasos perdidos*. Madrid: Cátedra, 1985. Edición de Roberto González Echevarría.
- Chao, Ramón. *Palabra en el tiempo de Alejo Carpentier*. La Habana: Arte y literatura, 1985.
- French, Jennifer. “*La vorágine*: Dialectics of the Rubber Boom”, en *Nature, Neo-Colonialism, and the Spanish American Regional Writers*. Hanover: Dartmouth College Press, 2005, p. 112-154.
- González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive. A theory of Latin American narrative*. New York: Cambridge UP, 1990.
- González Echevarría, Roberto. *Alejo Carpentier, el peregrino en su patria*. México: UNAM, 1993.
- Guerra Cunningham, Lucía. *Mujer y sociedad en América Latina*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1980.
- León Hazera, Lydia de. *La novela de la selva hispanoamericana. Nacimiento, desarrollo y transformación*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1971.
- Magnarelli, Sharon. “La mujer y la naturaleza en *La vorágine*. A imagen y semejanza del hombre”, en *La vorágine: Textos críticos*, compilación de Monserrat Ordóñez. Bogotá: Alianza, 1987, p. 335-352.
- Moreno, Fernando. “*Los pasos perdidos*: ¿*La vorágine* al revés?” en *La représentation de l'espace dans le roman hispano-américain*. Néstor Ponce (coord.). Nantes: Éditions du Temps, 2002, p. 37-50.
- Moreno Durán, Rafael Humberto. “Las voces de la polifonía telúrica”, en *La vorágine: Textos críticos*, compilación de Monserrat Ordóñez. Bogotá: Alianza, 1987, p. 437-452.
- Pelegrín, Benito. *Alejo Carpentier : écrire, décrire l'Amérique : partage des eaux et des cultures*. Paris : Ellipses, 2003.
- Renaud, Maryse. “Las mujeres, la selva, el enigma en *La vorágine* y *Los pasos perdidos*”, en *La représentation de l'espace dans le roman hispano-américain*. Néstor Ponce (coord.). Nantes: Éditions du Temps, 2002, p. 51-58.
- Roach, Catherine. *Mother/Nature. Popular Culture and Environmental Ethics*. Bloomington: Indiana UP, 2003.
- Rivera, José Eustasi. *La vorágine*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946.
- Salamanca, Néstor. “Trois femmes, trois paysages, un seul destin : *La vorágine*”, en *La représentation de l'espace dans le roman hispano-américain*. Néstor Ponce (coord.). Nantes: Éditions du Temps, 2002, p. 59-70.
- Shaw, Donald. *Alejo Carpentier*. Boston: Twayne Publishers, 1985.
- Sommer, Doris. “El género deconstruido: Cómo releer el canon a partir de *La vorágine*”, en *La vorágine: Textos críticos*. Monserrat Ordóñez (comp.). Bogotá: Alianza, 1987, p. 465-487.

Tittler, Jonathan. "Ecological Criticism and Spanish American Fiction: An Overview", en *The Natural World in Latin American Literatures. Ecocritical Essays on Twentieth Century Writings*. Adrian Taylor Kane (ed.). Jefferson: McFarland & Company, 2010, p. 11-36.

Fecha de recepción: 15/10/2020

Fecha de aceptación: 18/01/2021

Utopía, milenarismo y mesianismo en los Andes

Luis Millones

atoqmillones@gmail.com

Profesor emérito Universidad de San Marcos

Miembro numerario de la Academia Nacional de Historia del Perú

Resumen

La construcción de una utopía en sociedades colonizadas es un fenómeno frecuente, que tiende a recurrir a un pasado idealizado que precedió a la ocupación que se está sufriendo. En el caso peruano, el regreso al tawantinsuyu fue la utopía recurrente. No se trataba de repetir las instituciones que existieron en tiempo de los incas, pero sus líderes o mesías rescataron algunas de las características precolombinas para crear la esperanza de la intervención divina, que castigaría a los opresores y recrearía un mundo libre de sufrimientos. A ese tema apuntan los casos descritos en este artículo.

Palabras clave: Tawantinsuyu, Milenarismo, Utopía, Andes.

Cómo citar (MLA): Millones, Luis. "Utopía, milenarismo y mesianismo en los Andes". *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n.º 25, 2020, págs. 43-59.

ISSN 1913-0481



Résumé

La construction d'une utopie dans les sociétés colonisées est un phénomène fréquent, qui tend à avoir recours à un passé idéalisé ayant précédé l'occupation dont souffrent ces dernières. Dans le cas du Pérou, l'utopie récurrente a été celle du retour au tawantinsuyu. Il ne s'agissait pas de reproduire les institutions qui existaient à l'époque des Incas; cependant, les leaders ou messies ont récupéré certaines des caractéristiques précolombiennes pour susciter l'espoir d'une intervention divine qui punirait les oppresseurs et recréerait un monde libre de souffrance. C'est à ce thème que réfèrent les cas décrits dans cet article.

Mots clé : Tawantinsuyu, Millénarisme, Utopie, Andes.

Abstract

The construction of a utopia in colonized societies is a frequently observed phenomenon, which tends to resort to the idea of an idealized past previous to the occupation. In the case of Peru, the recurring utopia was that of the return to the tawantinsuyu. The goal was not to reproduce the institutions that existed in the time of the Incas; however, leaders or messiahs made use of certain pre-Columbian characteristics to raise hopes of a divine intervention which would punish the oppressors and recreate a world void of suffering. The cases described in the present article refer to this topic.

Keywords: Tawantinsuyu, Milenarism, Utopia, Andes.

1. Palabras iniciales

Para el quehacer académico, milenio y milenarismo se acuñaron como calificativos de un espacio temporal, cuyo inicio y final se podrían definir en función de transformaciones sociales que afectarían a quienes proponían y aceptaban esos términos, abandonando el sentido bíblico y extendiendo su significado en líneas muy generales.

En tal marco de creencias milenaristas, el mesianismo constituye un caso particular; alguien -un héroe, un mensajero divino- tendrá por función instaurar en el mundo una sociedad perfecta. Han existido movimientos que no eran dirigidos por un mesías y en cuyo marco un mesías no hubiera tenido lugar. Una colectividad puede buscar el Milenio dirigida por un grupo de ancianos o de jefes señalados por elección. No será mesiánica si no es liderada por un jefe sagrado, un contacto directo con el más allá. La creencia mesiánica no imagina únicamente un mundo del futuro; sobre todo describe al jefe sagrado que debe venir para instaurarlo a fin de que los fieles puedan reconocerlo y seguirlo.

El mesianismo constituye, pues, una rama de los movimientos milenaristas. El mesías es siempre el que anuncia e introduce un reino celeste; es el que trae la redención a la comunidad (Pereira de Queiroz 23).

Suele suceder, sin embargo, que el mensajero de la buena nueva, en el transcurso del movimiento, se descubra como el mesías. Tal es el caso de lo sucedido en Lircay (Huancavelica) en 1811, como veremos más adelante.

También hay cierta recurrencia en las narraciones de los mitos de expectativa mesiánica con respecto al lugar de proveniencia o de refugio de los seres divinos que vendrán a salvar el mundo, o, para acudir al repertorio mesoamericano, al lugar donde están ocultos los *reyes subterráneos*. Como es el caso de Juan Tutul Xiu en territorio maya, quien expulsó a los tres primeros blancos que llegaron y que lo habían ofendido, quienes no tardaron en regresar con numerosas tropas y contaron, además, con el apoyo de algunos nobles. Tutul Xiu fue derrotado y logró huir ocultándose en un reino subterráneo, prometiendo que regresaría (López Austin 39). Como bien lo indica el mismo autor, el mito mesiánico de Inkarrí podría ser añadido a la larga lista de reyes subterráneos dispuestos a regresar (López Austin 55-56).

Generalmente en sociedades colonizadas, las novedades anunciadas combinan los presupuestos del milenio (sin necesariamente anunciar un espacio de tiempo determinado) y la intervención divina. Además, se encuentran descritas en tal forma que la transformación suele tener muchas de las características de la época previa a la colonización, a las que se suman algunos beneficios vistos y envidiados en la sociedad que los domina. El reclamo primero de la comunidad o comunidades sometidas es la desaparición de los colonizadores, su misión siempre está ligada a su derrota o desaparición.

Si aplicamos lo dicho a la historia del Perú, es fácil descubrir que no tenemos en nuestros días (2020) una investigación suficiente, como para cubrir todas las acciones que podríamos calificar de mesiánicas. Para acercarnos al tema usaremos circunstancias similares en otra sociedad latinoamericana, que tiene ciertas similitudes (en tiempo y proceso de colonización) con el Taki Onqoy, que es el tema central de este trabajo. Antes de llegar a eso, analizaremos otras dos situaciones mesiánicas ocurridas en el Perú: el movimiento de Lircay en 1811 y el mito de Inkarrí, divulgado en la década de 1960 en la sierra central del Perú.

2. Persiguiendo El Dorado o el país de los césares

El mesianismo puede tomar muchas formas, si bien sus principios son evidentes, un caso contemporáneo al primer movimiento mesiánico del Perú (*Taki Onqoy*) es el que se desarrolló en el Chaco, ocupado por los indígenas pertenecientes a la familia lingüística tupí-guaraní, que ocupaba un área inmensa a la llegada de los conquistadores. Prácticamente todo el Este de Sudamérica, desde el Norte del Amazonas hasta el Río de la Plata, y de la costa del Atlántico hasta la región del Chaco. Nos interesa justamente esta región, extremadamente seca, difícil de ser habitada. Los lugareños saben que las escasas lagunas, pozos de agua o incluso corrientes de agua, pueden secarse en cualquier momento, y que es necesario buscarlos en otro lugar, que les resulte más o menos conocido. Esta escasez ha sido la razón por la que su exploración ha sido demorada, motivo mucho más importante que la hostilidad de sus habitantes (Metraux 199; Mineiro 64).

La región del Chaco por sí misma fue, entonces, poco importante como espacio de expansión política o militar, su rol histórico se debe al hecho de haber sido la portada para lo que se consideraba el territorio fabuloso del Oeste, la entrada al espacio andino. Los guaraníes habían tenido noticia de objetos de oro y plata de esa procedencia a través de los españoles, que, por más de medio siglo, intentaron llegar allí desde el Río de la Plata en busca del mítico país del *metal y rey blanco*.

Cuando en 1548 el conquistador Domingo Martínez de Irala finalmente logró este anhelo, fue demasiado tarde: las riquezas de las tierras del Oeste habían caído en las manos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro. Sin embargo, el primer hombre que cruzó el Chaco y llegó al imperio de los Incas fue el marinero portugués Alejo García, un sobreviviente de la armada de Juan Díaz de Solís (1515-1516). Entre 1521 y 1525, García se unió a una partida de guaraníes que ingresaron al territorio incaico y llegaron saqueando los lugares a su paso hasta Charcas (actual Bolivia), pero el portugués fue muerto a su regreso por el botín y prisioneros que llevaba consigo (Metraux 99-100).

También nos interesan los tupí-guaraní por la frecuencia de acciones mesiánicas, notables en la tribu tupinambá y guaraní. En principio, funcionó una precaria alianza con los españoles, que estaban explorando el Paraguay desde la década de 1520, pero los indígenas se rebelaron varias veces. El líder más conocido de ellos fue Oberá (que en español quiere decir ‘resplandor’), quien prometió a sus seguidores el apoyo sobrenatural y la restauración de los tiempos felices, luego de la expulsión de los blancos.

Oberá, que había sido bautizado por la Iglesia Católica, proclamó ser hijo de Dios, nacido de una doncella virgen, lo que indica de una manera clara la recomposición de los mitos indígenas bajo la presión de la evangelización cristiana (Wilson 207; Metraux 69-94). Los indios lo seguían, y allí por donde pasaba reunía muchos guerreros con los que arrasaba el país. Abandonó su patria y su residencia para ir a predicar en el interior. No había indio que no siguiera sus palabras y órdenes. Las proclamaciones impías y sus razonamientos funestos habían revuelto la región. Nadie prestaba los servicios que debía, pues Oberá prometía a todos la libertad. Les ordenaba cantar y bailar con tal empeño que los desgraciados no hacían otra cosa y cesaron de sembrar y cosechar, según su costumbre. En medio de las danzas, morían de hambre mientras cantaban las

alabanzas y la gloria del maldito Oberá y sus poderes. Entre otros cantos que les hacía cantar, el más célebre y conocido era *Oberá, Oberá, Oberá, paytupa, yandebe, hiye, hiye, hiye*, lo que quiere decir ‘resplandor, resplandor, resplandor del Padre, también Dios nuestro, alegrémonos, alegrémonos, alegrémonos’ (Metraux).

El hijo de Oberá se llamaba Guiraró, lo que quiere decir ‘madera amarga’, y lograba la gloria en su calidad de Papa [en la comunidad de su padre]. Oberá decía: “descargo en él la gran obligación que me incumbió, confiriéndole el cargo de pontífice”. Es él quien bautiza y cambia los nombres”. Otro hijo de Oberá fue nombrado emperador, y ostentaba el poder secular castigando a los fieles que cometían alguna falta.

Oberá fue inmediatamente una amenaza para los establecimientos españoles de Paraguay. Su influencia se extendía desde los alrededores de Asunción, y de todas partes llegaban indios para engrasar su grupo de fieles y adoradores, Juan de Garay, gobernador de la provincia [1577-1578], se puso a la cabeza de una escuadra de 120 soldados para dispersar a esta banda de fanáticos y capturar a su profeta. Subiendo el Paraguay, desembarcó en la confluencia con el río Jejuy, y por tierra alcanzó las fuentes del Ypané. Las hostilidades comenzaron por un singular combate entre dos famosos guerreros guaraníes y dos soldados españoles. La derrota de sus campeones fue interpretada por los indios como mal augurio. Algunos jefes, desmoralizados, se sometieron y, para atraerse la gracia de Garay, le prestaron su ayuda en la expedición que dirigió contra los poblados rebeldes. Oberá intentó recuperar su prestigio con ceremonias que no dieron otro resultado que su desprestigio. Finalmente, abandonado por su gente, debió llevar una vida errante hasta que se pierde su rastro (Barco Centenera 285-286; citado y revisado por Metraux 16-18).

La situación se repitió en territorio brasileño, con la presencia de los jesuitas, que se establecieron desde 1549 en Bahía (hoy uno de los veintiséis estados de Brasil), pero fue en la isla de San Vicente y en Sao Paulo (1554) donde tropezaron con la agitación de los pobladores guaraníes. Los *pagés* (autoridades civiles y religiosas de las aldeas) “iban de un lugar a otro predicando la llegada de los tiempos nuevos, afirmando que eran la encarnación del héroe civilizador, o bien sus emisarios; incitando a los indios a abandonar el trabajo de la tierra y consagrarse a la danza, para encontrar el camino del paraíso de sus antepasados. Una vez que se anunciaba la llegada de un *pagé* a una aldea, los indios limpiaban los caminos y los recibían danzando y cantando. Los *pagés* les revelaban que en la ‘Tierra sin Mal’ las plantas crecían solas; las flechas partían solas a cazar a la selva; se haría gran cantidad de prisioneros, sin lucha; los viejos se volverían jóvenes; y todas las mujeres serían bellas. A las mujeres, sobre todo, las impresionaba mucho aquellos sermones y caían al suelo en trance” (Pereira de Queiroz 191).

Obsérvese la importancia del bailar para que el cuerpo del creyente sienta que las divinidades toman posesión de su persona. El fenómeno se repetirá en los Andes peruanos y bolivianos con el Taki Onqoy.

3. Pedro Alanya como “pongo” de Illapa

En el Perú, el desarrollo del pensamiento mesiánico cubre toda su historia, y estuvo teñida por la evangelización católica, que ejerció el control formal sobre las poblaciones indígenas y una vigilancia conveniente sobre las propias autoridades españolas, de las que la Iglesia era también parte interesada. La lectura de la Biblia solo era accesible al clero y a un reducido sector de civiles europeos, por lo que la superposición del cristianismo en los andinos nació casi estrictamente de la prédica de los doctrineros. La contraparte indígena

se asentaba en los sistemas de creencias que tenían características similares a lo largo de la cordillera de los Andes, pero existían las variantes regionales, que reaparecieron cuando cayó el Cuzco y, por tanto, el poder de su élite, que ya no pudo exigir una versión oficial de su historia y su religión, que eran partes de un solo discurso.

La notable duración de una primera síntesis alcanzada probablemente a fines del siglo XVII se registra aun en nuestros días, como lo muestra la etnografía contemporánea. Para dar una primera noticia de este engranaje social, bastaría poner nuestra atención en los siglos XIX y XX, allí encontraremos ejemplos que prueban la vigencia de esta actitud. Más adelante, iremos a los primeros momentos de este penoso encuentro en el siglo XVI, que hará más visible las bases del mesianismo en los Andes.

Para empezar, no podemos dejar de mencionar situaciones como la que ocurrió en Lircay en 1811, época de plena efervescencia latinoamericana por la emancipación. Como se sabe, pensadores y líderes revolucionarios y sus seguidores fueron generalmente criollos, denominación despectiva con que fueron calificados por las autoridades coloniales y que luego fue adoptada por los rebeldes. Las primeras proclamaciones de independencia surgieron en el año 1810, en México encabezada por Hidalgo y Costilla y en Buenos Aires, por Cornelio Saavedra.

Ajeno al pensamiento criollo, en Lircay (Huancavelica), un año después de las proclamaciones de México y Buenos Aires, el indígena Pedro Alanya y un numeroso grupo de creyentes decidieron llevar su culto a la ciudad, luego de un largo tiempo de reuniones con las comunidades de altura en ceremonias religiosas, en las que se invocaba a las montañas o *wamanis* y con la presencia del dios Illapa (al que también se conocía como Santiago). El nombre del Apóstol fue el grito de batalla de los españoles que fue inmediatamente asociado por los indígenas con el dios del rayo, trueno y relámpago al que se conocía como Illapa, que era una de las divinidades más importantes del Tahuantinsuyu. Para establecer esta relación, fueron vitales el sonido de los cañones y el de los arcabuces, así como las chispas del estallido de sus armas, desconocidos hasta entonces por los indígenas (Millones y Mayer 33- 56).

Eligieron como lugar de proclamación la Iglesia de Lircay e intentaron que Alanya celebre misa y se proclamara *pongo*; es decir, ‘servidor’ elegido por Illapa desde el púlpito. Los comuneros fueron dispersados por las milicias convocadas por el sacerdote, espantado por tan atrevida intromisión, y Pedro Alanya fue tomado prisionero y encadenado. El castigo no sirvió de mucho, tal como el líder indígena lo anunció al momento de ser apresado, él era el mensajero de una divinidad y, como tal, no podía ser detenido. De inmediato escapó para seguir predicando que no solo era un representante de Illapa, sino que él mismo era el dios de origen precolombino, porque había llegado el momento de anunciar el regreso de los incas. Pedro no volvió a ser capturado, reapareció varias veces usando indistintamente los nombres de Illapa y Santiago para alentar a sus creyentes (Pease 221 -229; Huertas 1-11).

Nos interesa resaltar que, mientras en México y Buenos Aires la rebeldía contra el coloniaje tenía una dirección razonada de acuerdo al desarrollo político del mundo moderno, en Perú la respuesta indígena, en la misma fecha, era un movimiento mesiánico.

4. El mito de Inkarrí

De mucha mayor difusión fue el mito mesiánico de Inkarrí, divulgado por los antropólogos Oscar Núñez del Prado, Efraín Morote Best, José María Arguedas y Josafat Roel Pineda, a mediados de la década de 1950 y, sobre todo en los años sesenta, a partir de trabajos de campo en Puquio (distrito de Lucanas, Ayacucho) y de la comunidad de Q'ero (Paucartambo, Cuzco)

A continuación, reproducimos el texto narrado en quechua por Mateo Garriaso, traducido por José María Arguedas:

Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre, dicen que fue el Padre Sol... Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el Padre Sol.

El Rey Inka tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en Agnu. En la pampa de Qellqata está hirviendo el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarrí arreó a las piedras con un azote ordenándolas. Después fundó una ciudad.

Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco.

Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró el viento en el Osqonta, el grande. Y en el Osqonta, el pequeño, amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.

Después cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima del Osqonta, el grande. "Si podrá caber el Cuzco", diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta la lanzó hacia adentro. No quepo, diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, la conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí. No sabemos dónde.

Dicen que solo la cabeza existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro, dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva. (Arguedas 227-228)

En notas a pie de página Arguedas explica lo necesario para hacer el texto más explícito:

Agnu: Vestidos ceremoniales o lugar donde se realizan las ceremonias, según el Vocabulario de González Holguín (1989: 16). La pampa de Qellqata es una meseta, a 4,000 metros de altura, se encuentra a unos 30 kilómetros de Puquio, Todos aseguran que en la pampa existe una manantial hirviente de aguas termales.

Osqonta: Montaña al Este de Puquio. Se asegura que hay ruinas en la cima. (Arguedas 227-228)

Conviene recordar que a mediados de la década de 1950 empieza a ser visible una migración proveniente de la Sierra en la misma capital, dado que el crecimiento comercial (materias de exportación) demanda servicios. Se hacen espacios para trabajadores que ocupan los pocos espacios urbanos libres y empieza el crecimiento de lo que más tarde se llamaría conos urbanos. Esta presencia despertó el interés por el conocimiento de una población que en décadas anteriores estaba olvidada por la investigación social, sobre todo porque la reacción de los gobiernos, todos muy conservadores que se sucedieron a partir de 1956, fue de rechazo a los migrantes, el cual se hizo muy visible.

En el año 1961, la población censada de Lima alcanzó la cifra de 1'845,910 habitantes de los cuales los migrantes eran 822,598, lo que nos dice la importancia del fenómeno y la urgencia de contrarrestar la ceguera

de los gobernantes con respecto a la simple expulsión como medida represiva.

Entre mediados de los años sesenta y 1990 la población de Lima creció de dos a seis millones, generalizándose los cinturones de miseria en sus alrededores. Otras ciudades, mayormente en la costa, como Trujillo, Chiclayo, Chimbote, Piura e Ica, y más recientemente en la selva (Satipo, Tarapoto, Tingo María, Pucallpa), también incrementaron su población rápidamente. El Perú iba convirtiéndose en un país urbano más que rural, gracias a una población que se trasladaba a las ciudades en búsqueda de educación, servicios de diverso tipo y mejores ingresos. Pero esto ocurría sin que la economía urbana creciera en el ritmo necesario para dar empleo a esta nueva población.

[...]

El régimen militar que se instauraría desde 1968 devolvió la iniciativa política al Estado [cuyo régimen anterior estaba desbordado por el movimiento social]. Fue éste el que marcó el paso de los cambios, desconcertando continuamente a los actores sociales, que al comienzo solo atinaban a preguntarse cuál sería la siguiente movida de los militares. El programa de reforma del país de los militares no correspondía claramente a los intereses de un grupo social específico; ello lo llevó a que el “carácter” del gobierno fuera uno de los temas de constante y a veces estéril, discusión en los años setenta entre los intelectuales de izquierda. La expresión de “estado corporativo” o “bonapartista” fue una de las soluciones propuestas. Con ella quería aludirse al hecho que más que representar los intereses de una clase social determinada, el gobierno militar encarnaba un proyecto autoritario de modernización “dirigida” del país. (Contreras y Cueto 325-326)

En este contexto, la elección de Tupac Amaru II, como símbolo de las Fuerzas Armadas, y la alusión constante de la reivindicación de la población indígena en los discursos de su dirigencia, así como algunas decisiones del gobierno (Reforma Agraria, etc.) muy bien publicitadas, dieron al mito de Incarrí inevitables tintes políticos, tanto más si su aparición en el ambiente académico había coincidido con la revolución de Fidel Castro en Cuba, lo que propició especial atención entre los intelectuales y partidos de izquierda.

El golpe militar de agosto de 1975 marcó cambios decisivos en el gobierno del país y los militares decidieron que la fase de profundización del proceso había concluido y, en medio de una agitación social, las propuestas del gobierno anterior se fueron abandonando y con ellas cayeron los símbolos que las acompañaban. La guerra interna, que se hizo visible en los años ochenta, debió significar cambios fundamentales en la ideología de mundo indígena que todavía no han sido estudiados. Los gobiernos que sucedieron a las Fuerzas Armadas decidieron ignorar la magnitud del movimiento subversivo originado en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, y tuvo que llegar a la ciudad de Lima para que se asumiera la gravedad de la situación.

En la década de 1980, la presencia de Sendero Luminoso debió influir en la recomposición del mito, esta vez recogido por José Carlos Vilcapoma, en Parinacochas, provincia situada en el extremo Sur de Ayacucho. En esta nueva versión se narra que:

[...] cuando los blancos llegaron al pueblo de Pausa [...] mataron al Inca y le cortaron la cabeza, lo hicieron con un cuchillo y lo volaron con dinamita [...] Entonces vinieron otros hombres y les dijeron que si querían que reviva el Inca tenían que colocar la cabeza en una olla y recién la deberían abrir a los nueve meses... Empero hubo alguien que extrañando al Inca la abrió a los seis meses... entonces el Inca murió para siempre. (Vilcapoma 27)

Es posible que acontecimientos posteriores, como la pandemia que sufrimos en este año o el regreso a la normalidad cree las condiciones para versiones diferentes de este mito mesiánico, pero el sueño del retorno a una época feliz volverá a componerse.

5. Taki Onqoy

En las primeras páginas de este texto, anunciamos la importancia de los movimientos mesiánicos en los primeros años del contacto con la sociedad española. Tenemos felizmente la cuidadosa descripción del Taki Onqoy descubierta en el Archivo de Indias en el año 1963, cuya primera noticia se publicó el año siguiente, para dar paso a la publicación completa de las informaciones de servicio de Cristóbal de Albornoz en 1971. Otras ediciones han sido necesarias en fechas posteriores; para este artículo usaremos la de 2007 (Millones “Un movimiento nativista”; “Las informaciones”; “El retorno”). Nos interesa describir la propuesta de los líderes del movimiento que, como toda actitud mesiánica, dé cuenta de su percepción del universo en los momentos en que nace (alrededor de 1560), así como la decisión de las divinidades andinas de transformar la sociedad en busca de erradicar los males de manera drástica y premiar a los creyentes de la buena nueva, dictándoles la manera de disciplinar su vida para alcanzar los beneficios de los cambios anunciados.

El escenario fue “especialmente en los repartimientos de Chocorvos, Soras e Lucanas” (Millones, “Taki Onqoy” 105). El centro de las acciones del mesianismo correspondería hoy al actual departamento de Ayacucho y parte del departamento de Huancavelica. Su líder más culpado se llamó Juan Chocne o Chono, que “traía consigo ‘a un dios que ellos no veían, el cual le explicaba lo que debía decir [a sus seguidores]’, este ser sobrenatural andaba en una canasta en el aire” (Millones, “Taki Onqoy” 206-249). Albornoz también menciona ciertas indias que se “hacían santas y se nombraban Santa María y María Magdalena” (Millones, “Taki Onqoy” 125).

Los testigos de las Informaciones de Servicio de Albornoz titulan al movimiento de dos formas: *Taki Onqoy*, lo que literalmente podría traducirse como ‘enfermedad del canto’; también, usaron la denominación *Aira*, especialmente los testigos que declaran en la región de Ayacucho, sobre la que tenemos una interesante interpretación, gracias a Ladislao Landa. Luego de citar extensamente el vocabulario de Ludovico Bertonio, de 1612, Landa nos dice:

[...] me inclino a leer Ayra como un verbo o una expresión que apunta a la descripción de un movimiento, por tanto habría que explorar en principio el lexema/ay/. En efecto, ay estaría relacionado con movimiento. Al parecer esta raíz o lexema del aymara permite la formación de verbos, dentro de los cuales está precisamente ayra y sus derivaciones importantes para nuestro estudio como son qayra, ayla e incluso ayma. Y si no fuera exageración podríamos decir incluso que ésta podría ser la raíz de expresiones como ayni y ayllu. Correspondería entonces a los lingüistas y filólogos avanzar por este terreno. Ayra parece referirse a ciertos movimientos rítmicos (tanto en la agricultura como en el tejido) que puede haberse prestado también para representar ciertas formas coreográficas propicias a las cuales posiblemente se articuló la acción política del Taki Onqoy [o como sostiene el propio Landa: Taki Unquy sería más apropiado llamarlo]. (Landa 21)

El citado autor refuerza la relación de las acciones sociales con las danzas contemporáneas:

Argumentamos que Ayra o Qayra es un género de canto practicado aún en varias comunidades de la provincia de Lucanas, pero sus reminiscencias pueden hallarse en gran parte del departamento de Ayacucho y en parte de Apurímac. Se trata de un canto acompañado de danzas ejecutadas por jóvenes que improvisan coplas relacionadas con el enamoramiento y conquista amorosa; se realizan en ocasiones festivas y en períodos de cosechas... La danza chullchukus parece tener mayor consistencia en cuanto a su coreografía, y se asemeja a la de los danzaq (danza de tijeras) pues se trata de performances individuales, pero su acompañamiento musical mantiene instrumentos prehispánicos como la caja y el pito, mientras los danzaq de hoy son acompañados por arpa y violín, que

son instrumentos de origen europeo. Los pocos estudios sobre chullchukus, mencionan que aún subsisten en las partes altas de la provincia de Parinacochas [Ayacucho], en los caseríos de Paucaray, Calpamayo y Pomacocha y presenta una vestimenta sencilla, aunque semejante a los danza. (Landa 26-27)

Si regresamos a la propuesta mesiánica del siglo XVI, debemos indicar que sus profetas la iniciaban explicando que era falso que las huacas (seres sobrenaturales en forma de montañas o piedras o cualquier objeto o ser vivo de apariencia extraña) habían desaparecido o perdido su poder por la persecución sufrida desde que llegaron los españoles. Chocne y sus seguidores inmediatos tenían la misión de anunciarles que las huacas habían resucitado y estaban hambrientas por el olvido de quienes se habían hecho cristianos o dejado de rendirles su debido homenaje. Justamente, la relación precolombina con los dioses familiares y comunales se basaba en un intercambio ceremonial que, generalmente, consistía en preparar comidas y pequeñas ofrendas, para ser enterradas o quemadas, con invocaciones, rezos y gestos de muy antigua tradición, alimentando a las divinidades locales, habitualmente representadas por el cerro más próximo a la comunidad o bien por el promontorio de rocas, laguna, cueva etc., que la tradición o el especialista religioso señalaba como espacio de origen o padre y patrón del pueblo. Una cuidadosa descripción y etnografía de los espacios donde se desplazó el movimiento, y las fuentes primarias que lo mencionan, puede leerse en la tesis doctoral y posteriormente libro de Ranulfo Cavero (2001).

Este culto nacía de la ubicación del lugar de origen de la comunidad. Existía la convicción de que sus ancestros o antepasados surgieron bien de la cumbre o caverna del cerro o promontorio ya mencionados, o bien de un lago o laguna ubicada en las inmediaciones. Este espacio sagrado era la expresión local de la Madre Tierra (*Pachamama*) que era la diosa general más importante de los Andes, desde mucho tiempo antes de la formación del estado incaico. Los gobernantes del Cuzco no dieron (hasta donde sabemos) a la Pachamama la categoría de divinidad oficial, que no tuvo templos ni altares en el circuito sagrado del Cuzco, ni representación en el Coricancha, posiblemente por mantener como dioses del estado a los que eran parte de su historia particular, y calzaban de mejor manera con su conducta política. Una diosa omnipresente e incontrolable por su vastedad no encajaba en el paraíso de los Incas. Sin embargo, en el relato recogido por los cronistas españoles e indios cristianizados, Wiraqocha había sido el dios creador de la humanidad quien hizo a los hombres y mujeres de piedras y pintó sus vestidos y tocados de cabeza, para diferenciar los grupos étnicos. Una vez terminado su trabajo, los había enviado bajo la superficie para brotar (*paqariy*) en el lugar donde a cada comunidad se le había destinado (Betanzos 51-52).

Al narrar así el episodio de la creación, el estado se apropiaba del culto a la Tierra, dándole un nombre conveniente (*Wiraqocha*) para su manejo ceremonial y acciones políticas. De esta manera, dado que cada comunidad o confederación de comunidades reconocía su “pacarina” (de *paqariy* = ‘aparecer’) o lugar donde surgieron sus ancestros, los Incas resultaban ser quienes habían elaborado el discurso que explicaba el milagro, gracias al dios que, junto con el Inti (‘sol’) e Illapa (‘rayo, trueno y relámpago’) los cronistas consideran haber sido la trinidad sagrada del Tawantinsuyu (López Austin y Millones 162-176).

Chocne no menciona a ninguno de los Incas de la lista que los españoles recogieron de la élite cuzqueña, lo que nos está indicando que el movimiento no busca un retorno al gobierno del Cuzco, ni tiene conocimiento o interés de vincularse con el refugio de Manco Inca y sus sucesores en Vilcabamba. Los muchos testimonios

que recogió Albornoz para obtener la compensación del dinero y trabajo empeñados en su labor de extirpador de idolatrías no mencionan ninguna relación del Taki Onqoy con los descendientes cristianizados de la dinastía cuzqueña.

El movimiento estaba encabezado por “sesenta o setenta huacas”, nos dice Bartolomé Berrocal, notario apostólico de la audiencia eclesiástica de la ciudad del Cuzco, y también testigo de Albornoz quien menciona algunos de sus nombres que corresponden a elevaciones notables como Chimborazo, volcán de Ecuador, situado a 150 km al SO de la ciudad de Quito (6,263 m.s.n.m.). Otras huacas son centros ceremoniales prehispánicos, como Tiahuanaco y Pachacamac, y no falta el lago Titicaca entre las huacas que habían recobrado su poder cuando llegaron los dioses extranjeros, pero ahora los tenían ya derrotados (Millones, “Taki Onqoy” 119). Esto nos está diciendo que los creadores de este discurso mencionaban lugares sagrados que iban de un extremo a otro del Tahuantinsuyu, lo que demuestra un conocimiento fuera del alcance de un campesino, generalmente dedicado solo a sus tareas de subsistencia.

El triunfo estaba asegurado, porque las huacas no estaban confinadas a su espacio geográfico y si bien desde el tiempo de los Incas podían incorporarse en las “piedras, árboles o fuentes”, ahora “se metían en el cuerpo de los indios y los hacían hablar y de allí tomaron a [bailar y] temblar diciendo que tenían a las huacas en el cuerpo” (Millones, “Taki Onqoy” 204). Quienes entraban en trance y mostraban estas características eran llevados por los creyentes a espacios cercados luego de pintar sus caras de color rojo. El uso de estas pinturas no puede sorprendernos, antes de la llegada de los invasores, también se usaba el color rojo aplicado al rostro de los niños que se sacrificaban en las alturas de los Andes, como parte de la ceremonia llamada Qapaqocha (Castro y Ceruti 435, 439, 441, 463). El ejemplo más significativo ha sido ubicado en las alturas del nevado El Plomo, en las cercanías de la ciudad de Santiago de Chile:

El niño tenía su rostro con pintura roja, y sobre este color se dibujaron cuatro líneas diagonales de color amarillo que convergen hacia la nariz y la boca. Tanto allí como en el Taki Onqoy, el color que llevaban los identificaba como ofrendas entregadas a los dioses. (Mostny 32)

Una vez ubicados en el lugar señalado por los profetas de la *enfermedad del canto*, los indios del lugar y vecindades acudían a verlos y rendir culto a las huacas alojadas en sus cuerpos. Es así como les sacrificaban camélidos y ovejas y les llevaban ropa, plata, maíz y otras ofrendas. La predicación de los Taki Onqoy también se dirigía a los indios cristianizados contra los que desatarían toda clase de enfermedades o bien los convertirían en vicuñas, guanacos o venados y los precipitarían desde las montañas al abismo para morir sin remedio.

Chocne y su equipo dirigente, nos parece tener la educación suficiente, como para haber construido la doctrina que divulgaban, incluso en sus prédicas se atrevían a confrontar la religión católica, retando a los indios cristianizados: “¿Queréis ver como lo que nosotros decimos es verdad? Mira como todos los que son bautizados y los que no los son entre en la iglesia; pues si fuera verdad lo que dicen los cristianos, [los no cristianos] no podrían entrar en la iglesia” (Millones, “Taki Onqoy” 272). Más aún, los predicadores del Taki Onqoy llevaban a los incrédulos a una casa donde hablaban con las huacas que respondían a su llamado. Luego, colocaban una cruz diciendo que era simplemente un palo, que no podía responder a los creyentes, ni tenía poder alguno.

En realidad, la comunicación con las montañas y con las piedras, que, por su tamaño o forma, eran excepcionales (*wankas*), es una de las características más relevantes de la religión andina. Previo ofrecimiento de objetos y alimentos consagrados, el especialista religioso se cubría con una *yacolla*, o ‘manta tejida’, generalmente de lana, y conversaba con la divinidad mientras los espectadores escuchaban dos o más voces diferentes. Esta actividad fue una de las más perseguidas en los períodos de la extirpación de idolatrías. Usar la cruz como contraparte fue un recurso convincente para una población que conocía y respetaba esa práctica de comunicación con los dioses. Naturalmente, los españoles serían las víctimas propicias de la ira de los dioses andinos. Chocne y su gente anunciaban que había acabado la “mita” (su tiempo de permanencia en este mundo) y serían arrojados al mar, sin que quedase ninguno en territorio indígena (Millones, “Taki Onqoy” 89).

Estudiar el Taki Onqoy nos abre la posibilidad de entender los espacios de contacto y comprensión de la presencia europea y la selección del pasado precolombino que valía la pena preservar. La erradicación de los españoles, mostrada de manera drástica al ser arrojados al océano, no implica necesariamente el desprecio del total de su cultura. Si fuera así, no habría explicación para la adopción de los nombres de Virgen María o María Magdalena o la de un dios personal que nadie puede ver, salvo Chocne, a manera de ángel de la guarda, que instruye al líder del movimiento. Como dijimos páginas atrás, hablar con los *wamanis* o montañas, como hicieron Pedro Alanya y otros casos considerados idolatrías, se presentó como ceremonias públicas, pero nada parecido al dios que volaba en una canasta y conversaba solo con Chocne.

Estas novedades no impiden la persistencia de tradiciones arraigadas en la sociedad indígena, como la manera en que se purificaba el seguidor de la nueva religión: no debería usar sal ni ají, ni tener relaciones sexuales con su pareja. Esta era una forma de penitencia usada por los Incas en los períodos ceremoniales, pero que debieron heredarlos de las sociedades que los precedieron. Conviene agregar que Cristóbal de Molina, el cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del Hospital de los Naturales del Cuzco, fue uno de los testigos que presentó Albornoz en esa ciudad en 1584 para certificar sus méritos como extirpador de idolatrías y fiel cumplidor de sus labores eclesiásticos.

Como es sabido, Molina es autor de la crónica que hoy conocemos como *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Se trata de un precioso documento sobre la religión andina y probablemente de algún otro texto del siglo XVI, que desgraciadamente está perdido. Nos interesa porque dedica unas páginas al Taki Onqoy, al que califica como “ynventiva que tuvo el demonio para derivar a estos pobres” (Molina 95-98). Aunque en esas cuatro páginas hace una excelente presentación, a pesar de ser un recortado resumen de los que acabamos de escribir, nos ayuda a explicar que el movimiento se hizo notorio en 1565, y hace visible la participación de otro de los testigos que también declararon a favor de Albornoz, me refiero al vicario Luis de Olivera.

Molina menciona como peligrosa la coincidencia que en ese año estuviera aún vigente el refugio de Vilcabamba, gobernado entonces por Titu Cusi Yupanqui, que, en 1566, firmó con los españoles el tratado de Acobamba, reconocido como válido por Lope García de Castro, presidente de la Audiencia de Lima, que había asumido el control del virreinato ante la muerte de su predecesor, el virrey Conde de Nieva. Aparte de esta coincidencia cronológica, no hay ninguna evidencia de que pudiera haber existido conexión alguna entre el movimiento mesiánico del Taki Onqoy y los incas de Vilcabamba, que no vacilaron en recibir doctrineros en sus precarios dominios y ser bautizados. Más aún, la crónica que dictara el propio Titu Cusi Yupanqui nos dice

que “aquí comienza la manera y modo por la vía que yo don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui [nombre que tomó una vez bautizado], vine a tener paz, por la voluntad de Dios a quien antiguamente llamavamos Viracochan, vine a ser cristiano [...]” (Cusi Yupanqui 144).

El retorno de las huacas soñado por las Santas (María y María Magdalena, indígenas) y organizado en sus preparativos por Juan Chocne no era de este mundo. Como todos los movimientos mesiánicos, tenía una apreciación precisa de los males que afligían a sus seguidores y su visión era completamente irreal con respecto a sus soluciones.

Para la antropología, el Taki Onqoy es una excelente presentación de la resistencia de los andinos, que no han dejado de soñar en una sociedad más justa, aun en nuestros días. Además, está la recreación de la danza que los poseídos por las huacas solían realizar en medio de temblores y cubiertos los rostros de color rojo. Los danzantes de tijeras se han proclamado descendientes de los creyentes del Taki Onqoy. Por la peculiaridad de su baile, sus vestidos, el uso del instrumento que llaman *tijeras* y su prestigio como representantes de lo sobrenatural, no sorprende que hayan asumido con seriedad a los que llaman ancestros y son, ahora, difusores de su baile a lo largo de todo el país (Tomoeda y Millones 129-159).

El culto del Taki Onqoy no permaneció confinado al Obispado de Cuzco. En 1588, el R.P. Bartolomé Álvarez, doctrinero del pueblo de Aullagas al S.O. del lago Poopó, descubrió que “[los indios] tienen...en veneración como a hombres dedicados a su diabólico culto; llaman a este ejercicio en lengua aymará *talausó* y en lengua del Cuzco *taquiongo*, que quiere decir ‘canto enfermo’” (Álvarez).

Tan lejos como pueda estar el corregimiento de Paria (hoy en Bolivia) de Huamanga, no impidió que la *secta* haya tenido reverberaciones en lo que hoy es territorio boliviano, mucho más allá de donde se pensó que estuvo confinado el movimiento, en lo que pudo ser importante para la distribución del grupo étnico soras que estaba presente en ambos países. El padre Bartolomé Álvarez, doctrinero del pueblo indígena de Aullagas, al S.O. del lago Poopó escribió entre 1578 y 1588 a su rey, Felipe II, un extenso memorial en el que revela la vigencia del hallazgo de los extirpadores del Cuzco:

Tienen [...] en veneración, como a hombres dedicados a su diabólico culto; llaman a este ejercicio en lengua aymará *talausó* y en lengua del Cuzco *taquiongo*, que quiere decir “canto enfermo”. Cuando se comenzó a entender la maldad de los indios [de] que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que del disparate morían algunos, el remedio que a esto se puso fue tan liviano que no bastó a que cesase; y, si en algo cesó, no fue más que en la publicidad [...] porque en lo secreto se hace como en todas las otras cosas que he contado. Y así en la confesión lo he sacado que como es ordinario en ellos confesar los pecados ajenos y callar los suyos, si se hallaron con otros que hacían ese canto diabólico o mirando u obrando, dicen lo que vieron y no lo que hicieron.

Es la fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan -y a veces uno o dos solos que quieren hacer la cerimonia- comienzan a cantar un cantar que no es palabras ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Sólo suena “u,u,u,u”: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo [...] haciendo con las manos, los puños cerrados, menando la cabeza de un lado a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran [...] en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más lo que las fuerzas duran, que no cesan si no es que les venga la necesidad de hacer cámaras [defecar] o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la tahona del demonio.

No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella: lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanear con la cabeza, a que –desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, faltos de aliento y fuerza- caigan en aquel suelo entre los otros; los cuales todos están casi de aquella figura, de suerte que poco a poco van cayendo hasta que todos tumban [...] Tienen por más honrado y valiente y mejor a que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano la muerte. En efecto algunos acaban [mueren] en su ejercicio... como si hubiesen sido deificados [...] dicen pues; cómo no veis que quiero morir porque ya estoy de partida? ¿porqué no me ofrecéis alguna cosa, ni me dais cosa alguna de los que se suele ofrecer a los que hacen el tala? [de la voz aymara thala = sacudida, nota de los editores del cronista]. (Álvarez 126-127)

Es evidente que, cuando es conocido en lo que hoy es territorio boliviano, el ritual de espera ha perdido el vigor de la agresiva prédica de veinte o veinticinco años atrás o al menos eso no fue lo que recogió al doctrinero Álvarez, pero lo que quedaba como ritual fragmentario bastó para despertar su alarma.

La lectura de este documento nos acerca aún más a la propuesta de Landa, con respecto a la danza y la festividad clandestina en un principio, que se manifiesta quizás fragmentariamente en nuestros días. Además, veo con simpatía el interés de los danzantes de tijeras de nuestros días, al asumir la condición de descendientes de los *taquiongos* (Tomoeda y Millones 132-137).

Me interesó la danza de tijeras desde los años que trabajé en Huamanga como docente de la universidad y, luego, con las investigaciones auspiciadas por el Museo Nacional de Etnología de Osaka, acompañando a mi recordado colega Hiroyasu Tomoeda. Me fascinaron desde su vestido hasta las cuadrillas, que incluía en Ayacucho la presencia de un capataz armado de un látigo que nunca vi usar; así como cierto halo de misterio en su preparación los días previos a sus actuaciones y la declaración de un cura pueblerino que me dijo con enojo que “esos no entran a mi iglesia”, situación que se repetía en algunos otros templos, aludiendo al pacto con el demonio, que, de acuerdo con los acusadores, les permitía hacer las pruebas de equilibrio e infligirse torturas durante sus presentaciones. También mantuve relación con músicos y danzantes de tijeras en la familiaridad con Arguedas, ya que solían visitarlo en el reducido departamento que compartía con Sybila Arredondo, donde en más de una ocasión José María debió negarse a que le bailen una *agonía* (paso de baile extremadamente difícil) por la estrechez del espacio. Fue allí cuando escuché por primera vez el reclamo de ser descendientes del Taki Onqoy. Sorprendido por la familiaridad que tengo con la documentación, interrogué en varias oportunidades a quienes lo sostenían, quienes no vacilaron en reiterar su improbable relación. Aún así, los danzantes de tijeras contemporáneos, incluso los ya acomodados en la capital, no dejan de ser una manera de acercarse a la danza como ritual, devenido en labor de festivales y coliseos. Aprender sobre su historia y quehacer contemporáneo han sido tareas que necesitan nuestro mejor esfuerzo, tal como lo realizado por Arce Sotelo.

Como en otras regiones del Perú, esta construcción de memoria, historia y ficción, también prueba el interés en redimir una identidad que sea más cercana al paisaje que los vio nacer.

Referencias

- Albornoz, Cristóbal de. *Mesianismo y utopía en América. Perú. Siglo XVII*. Ladislao Iandla (editor). Lima: Yolanda Carlessi, ediciones, 2018.
- Alvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Polifemo, 1998.
- Arce Sotelo, Manuel. *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y PUCP, 2006.
- Arguedas, José María. “Puquio una cultura en proceso de cambio”. En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Prólogo de José María Arguedas. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Ediciones Ceres, 1984.
- Barco Centenera, Martín. *La Argentina o conquista del Río de la Plata. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de la Plata. Tomo II*. Buenos Aires: Pedro de Angelis, 1910.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas. Edición de María del Carmen Martín Rubio*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2004.
- Castro, Victoria y María Constanza Ceruti. “Los incas y el culto a las montañas de los Andes”. En: *El Imperio Inca*. Izumi Shimada, editor. Lima: PUCP, 2015.
- Cavero, Juan Ranulfo. *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y Centro de Pesquisa en etnología indígena. Unicamp, 2001.
- Cusi Yupanqui, Titu. *History of how the Spaniards arrive in Peru*. Dual-language edition [English and Spanish]. Translated, with an introduction by Catherine Julien. Indianapolis: Hackett Publishing Company, inc., 2006.
- Huertas Vallejos, Lorenzo. “Yanan Illapa, Santiago, y el Huamani”. En: *La Gaceta. Boletín informativo de la sociedad científica andina de folklore*, n°11/12, año VII, Huancayo, Perú, Agosto 2000-junio 2001.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.
- López Austin, Alfredo y Millones, Luis. *Dioses del norte y dioses del sur. Religiones y cosmovisión de Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones ERA, 2008.
- López Austin, Alfredo. “Los reyes subterráneos”. En: *La queue du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Homage à Michel Graulich*. Dirs. Nathalie Ragot, Sylvie Peppersdtraete y Guilhem Olivier. Paris: Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses), 2011.

- Metraux, Alfred. "Ethnography of the Chaco". En: *Handbook of South American Indians. Volumen I. The marginal tribes*. Julian H. Steward, editor. Washington: Government printing office, 1946.
- Metraux, Alfred. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Valencia: Aguilar S. A. 1973.
- Mineiro Scatamacchia, María Cristina. "Las migraciones tupí-guaraní en América Sur-oriental". En: *Historia comparada de las migraciones en las américas*. Coord. Patricia Galeano. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas/Instituto Panamericano de Historia y Geografía, 2014, págs. 3-18.
- Millones, Luis. "Un movimiento nativista: el Taki Onqoy". En: *Revista peruana de cultura*, n°3, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1964, págs. 134-140
- Millones, Luis. (ed.). *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Onqoy*. Cuernavaca: CIDOC, 1971.
- Millones, Luis. (ed.). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.
- Millones, Luis. "Relación de las cosas que yo alcanzo". En: *La persecución del demonio. [atribuida a fray Juan de San Pedro]*. Málaga (México): Algazara y Centro Andino de Estudios Interdisciplinarios, 1992, págs. 141-167.
- Millones, Luis (comp.). *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.
- Millones, Luis. *Después de la muerte*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.
- Millones, Luis y Mayer Renata. *Santiago apóstol combate a los moros en el Perú*. Lima: Taurus, 2017.
- Molina, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Paloma Jiménez del Campo (ed.). Paloma Cuenca Muñoz (trans.). Esperanza López Parada (coord.). Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2010.
- Pease, Franklin. "Un movimiento mesiánico en lircay, huancavelica (1811)". En: *Revista del Museo Nacional*, vol. XI, Lima, 1974.
- Pereira de Queiroz, María Isaura. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI Editores, S. A. 1969.
- Tomoeda, hiroyasu y Millones, Luis. "El mundo del color y del movimiento: de los takis precolombinos a los danzantes de tijeras". En: *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii (eds.). Osaka: National Museum of Ethnology. 1998, págs. 119-142.

Vilcapoma, José Carlos. *Mito y religión en parinacochas*. Lima: Argos editorial, 2015.

Wilson, Bryan. *Magic and the millenium*. Frogmore, St. Albans: Paladin, 1975.

Fecha de recepción: 25/11/2020

Fecha de aceptación: 21/12/2020

La ville et le langage : trajectoires et points de vue de locuteurs à Santiago du Chili

Juan C. Godenzzi
juan.carlos.godenzzi@umontreal.ca
Université de Montréal

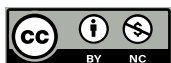
Résumé

Cet article étudie le cas de deux locuteurs provenant de milieux hautement différenciés de la ville de Santiago du Chili pour s'intéresser au langage depuis le point de vue du sujet parlant. À travers le récit du parcours linguistique de chacun des participants, on découvre la forte intuition qu'ils possèdent quant au pouvoir de la parole et à sa relation symbiotique avec l'espace urbain, la ville et le parler apparaissant dans leur discours comme étant perméables l'un à l'autre. On en retire que le locuteur ordinaire possède une compréhension surprenamment complète du langage et fait preuve d'une grande perspicacité quant à son interaction avec et dans l'environnement tant physique que social; et que, par conséquent, sa perspective est susceptible d'alimenter la linguistique telle que vue par les linguistes.

Mots clés : locuteurs, mobilité urbaine, pratique langagière, Santiago du Chili

Cómo citar (MLA): Godenzzi, Juan Carlos. "La ville et le langage : trajectoires et points de vue de locuteurs à Santiago du Chili". *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n.º 25, 2020, págs. 60-74.

ISSN 1913-0481



Resumen

Este artículo estudia el caso de dos hablantes provenientes de dos medios sociales fuertemente diferenciados de Santiago de Chile para acercarse al lenguaje desde el punto de vista del hablante. A través del relato del recorrido lingüístico de los participantes, se descubre que poseen una fuerte intuición con respecto al poder de la palabra y a su relación simbiótica con el espacio urbano, puesto que su discurso expresa una permeabilidad entre la ciudad y el hablar. Se concluye que el hablante ordinario tiene una comprensión sorprendentemente completa del lenguaje y es sumamente perceptivo en cuanto a la interacción de este con y dentro del ambiente tanto físico como social. Por tanto, su perspectiva tiene el potencial de alimentar la lingüística de los lingüistas.

Palabras clave: hablantes, movilidad urbana, práctica del lenguaje, Santiago de Chile

Abstract

This article addresses the case of two speakers of strongly differentiated social standing in Santiago de Chile. Its goal is to study language from the speakers' point of view. Through the participants' telling of their linguistic trajectory, we discover that they possess a strong intuition regarding both the power of words and their symbiotic relationship with the urban space: indeed, their discourse depicts the city itself and the act of speaking as being permeable to each other. Our conclusion is that the ordinary speaker demonstrates a surprisingly complete understanding of language and is incredibly perceptive as to its interaction with and within the social and physical environment, therefore putting forward a point of view that has the potential to enrich the field of linguistics as seen by linguists.

Keywords: speakers, urban mobility, language practice, Santiago de Chile

Si la ville est une entité matérielle et un construit socio-économique, elle est aussi un récit permettant l'articulation entre les deux (Morin 197). De là la pertinence de prêter attention à ce que les citoyens racontent sur la ville, mais aussi sur la manière de parler en ville. Le fait de penser la ville et le langage à partir de l'expérience propre peut devenir source d'une réflexion autre et sur la ville, et sur l'activité langagière, susceptible d'entrer en dialogue avec l'urbanisme des urbanistes et avec la linguistique des linguistes. Dans cet esprit, le présent article cherche à connaître la manière dont les locuteurs expriment leur expérience d'habitation de la ville et du langage.

Dans ce qui suit, nous allons d'abord préciser le cadre théorique et méthodologique, pour ensuite nous centrer sur les parcours et les points de vue de deux habitants appartenant à deux milieux très différenciés de Santiago du Chili.¹ Ensuite, nous effectuerons une analyse pour dégager les caractéristiques de la vision et les jugements que les habitants portent sur la ville et sur le parler; et enfin, nous ferons un bilan interprétatif pour rendre explicite la manière dont la vie urbaine s'imbrique et s'entremêle avec l'activité du langage.

1. Cadre théorique et méthodologique

Cette étude trouve son cadre conceptuel dans la *phénoménologie du langage* telle que formulée par Merleau-Ponty, qui remet en question la séparation dichotomique que la linguistique moderne avait établie entre 'langue' et 'parole' ainsi que l'idée que l'expérience de la parole n'a rien à nous enseigner sur 'l'être du langage'. Il affirme plutôt : « Dès qu'on distingue, à côté de la science objective du langage, une phénoménologie de la parole, on met en route une dialectique par laquelle les deux disciplines entrent en communication » (140). La phénoménologie du langage nous enseigne que la langue du linguiste est aussi intégrée chez chaque locuteur, avec les particularités que celui-ci y ajoute, ce qui constitue « une nouvelle conception de l'être du langage, qui est maintenant logique dans la contingence, système orienté, et qui pourtant élabore toujours des hasards, reprise du fortuit dans une totalité qui a un sens, logique incarnée » (142). Au lieu de s'opposer à la langue, la parole « est ce moment où l'intention significative encore muette et tout en acte s'avère capable de s'incorporer à la culture, la mienne et celle d'autrui » (149). Dans cette même perspective, il a été signalé que la *tension* entre la question des formes ou des structures, d'une part, et la question de l'expérience, de l'autre, s'avère très féconde dans le domaine de la philosophie et des sciences sociales, car deux régimes d'intelligibilité sont mis à travailler ensemble (Descola 727). En somme, cette conception phénoménologique du langage va nous permettre d'insérer la langue des linguistes dans la parole des locuteurs, ainsi que la structure de la langue dans l'expérience urbaine des citoyens. Le retour au sujet parlant va donc permettre de resituer la structure dans l'écosystème de l'activité langagière.

¹ Ces personnes font partie d'un ensemble d'une vingtaine de locuteurs interviewés dans le cadre d'un projet pilote subventionné par l'UdeM-CRSH. Les entretiens ont été réalisés entre octobre et décembre 2016 avec des locuteurs appartenant aux différentes couches sociales de Santiago. Le prénom des interviewés a été changé. Cet article développe la communication faite lors du 85^e Congrès de l'ACFAS, Université McGill, Montréal, 8-12 mai 2017.

Les données sur lesquelles est basée cette étude ont été collectées en 2016, à Santiago du Chili. Cette ville est constituée de 35 quartiers (*comunas*) socialement différenciés. Dans cet ensemble, trois zones peuvent être identifiées : la zone A, celle des quartiers habités par les *groupes favorisés* (Las Condes, Vitacura, Lo Barnechea); la zone B, celle des quartiers habités par les *classes moyennes*; et la zone C, celle des quartiers habités par les *groupes défavorisés*. Pour les besoins de cet article, nous avons choisi deux locuteurs : Hernando, qui habite dans la zone C (San Bernardo), et Sara, qui habite dans la zone A (Las Condes).² L'entretien qui a été pratiqué avec chacun d'eux a eu une durée de 60 minutes et a eu recours à un seul registre : la situation d'enquête. Chaque locuteur était invité à raconter sa propre trajectoire de vie et son expérience urbaine et langagière actuelle.

2. Parcours et points de vue

2.1 Un migrant mapuche à Santiago

Hernando, qui avait 49 ans au moment de l'interview, est né dans une communauté mapuche, dans la région de l'Araucanie (IX Région), au sud du Chili. Enfant, il a été élevé par ses deux grands-mères, qui ne parlaient que le mapudungun, la langue du peuple mapuche. Après ses études à l'école primaire de sa communauté, il a dû s'investir davantage dans les travaux agricoles. En raison de la pénurie de terres et de bétail, ainsi que du bas prix des produits agricoles, Hernando s'est vu obligé de quitter sa communauté pour aller chercher du travail à la capitale. Arrivé à Santiago avec un espagnol assez élémentaire, il a d'abord travaillé dans le domaine de la construction, pour ensuite devenir employé de services dans un établissement universitaire. Lorsque des étudiants et des professeurs de l'université ont découvert qu'il parlait mapudungun, il a été invité à enseigner sa langue et à recevoir des leçons de grammaire. Il a appris la méthode d'enseignement des langues secondes et, avec la collaboration de jeunes étudiants, il offre maintenant des cours de mapuche dans plusieurs institutions, dont trois universités. Il est ainsi devenu professeur et aussi activiste de la revitalisation du mapudungun. Il a huit enfants et habite le quartier populaire de San Bernardo, où il n'est pas très à l'aise à cause du climat d'insécurité qui règne. Il exprime que son souhait serait de retourner dans sa communauté, mais que les conditions ne sont pas favorables pour le faire.

Dans l'extrait suivant, Hernando raconte sa *trajectoire sociolinguistique*. Au départ, dans sa famille, il était monolingue : il ne parlait que le mapudungun. Au sein de sa communauté, il a commencé à être exposé à une modalité particulière d'espagnol, celle qu'il appelle « un espagnol très *campesinado* », qui est le résultat de la « création propre » des mapuches pour parler « un espagnol » :

- (1) [...] en mi niñez yo era monolingüe. No sabía... no... no... mis dos abuelas que me criaron solamente... ella[s] eran mapuche[s] monolingüe[s]. Claro, no sabían español. Bueno, eh... yo aprendí el español en el contacto. Lo poco y na[da] que se sabe, ¿cierto? Y porque era una comunidad, eh... se habla un español igual muy básico. Un español muy campesinado. Hasta puedo atreverme a decir que ello[s] hacen su propio... propio... propia creación para hablar un español.

² Le prénom des deux locuteurs a été changé.

Dès son enfance, il a vécu l'expérience de la diversité idiomatique et de la possibilité d'entrer dans l'espace d'une autre langue, tout en découvrant que les langues n'ont pas la même valeur sociale et institutionnelle. Cela transparaît lorsqu'il raconte ce qui s'est produit quand il a commencé à fréquenter l'école, lieu où le mapudungun était banni :

- (2) Yo estudié cuando había [...] un colegio [...] en la comunida[d] donde yo vivo y... a ver... eh... ahora me doy cuenta de que fue una... que el estado chileno por ejemplo... [...] no es que se haiga dad[o] cuenta, sino que eh... no preparó bilingüe, profesores bilingüe[s] para que enseñara[n] los dos idioma[s], español y mapuche. [...] Y fue terrible complica[d]o eso para mí porque [...] no avanzaba en mi[s] estudio[s], [...] ¿no? tenía otro... otro concepto, otro chip como se dice la gente.

Après son arrivée à Santiago, il a dû s'accommoder d'abord à la façon de parler des travailleurs de la construction, puis à la modalité linguistique universitaire. De ce fait, il constate son déplacement à travers trois modalités d'espagnol : celle qui est parlée à la campagne, celle qui est parlée par les travailleurs de la construction et celle qui est parlée par les 'académiques' de l'université. Sa mobilité migratoire et professionnelle a donc entraîné des changements linguistiques dont il est bien conscient. Il affirme que « la langue se parle selon le territoire »:

- (3) La migración mapuche en la ciuda[d] no es casualida[d], sino e[s] que la usurpacione[s], la pobreza, ¿no es cierto? No[s] arrinconaron y no[s] dejaron un pedacito de tierra [...]. [...] me vine a trabajar a Santiago en una construcción. Y cuando llego a la construcción eh..., el lenguaje también eh... e[s] otro lenguaje, otro lenguaje del español. Otro lenguaje del español que yo no escuchaba en el campo. Claro, porque [...] la lengua se habla de acuerdo al territorio, igual. En toda[s] la[s] lengua[s] como... como... la lengua mapuche como de cualquier idioma, se habla territorialmente. [...] Hablaban como parábola [en la construcción], una palabra así para decir otras cosas. Como decir, estaba trabajando un maestro y dice: "mire este, lorea, lorea cómo lo está haciendo. Lorea mire". Y entonces[s] llegái[s] acá... no podí[s] hablar así po... e[s] la univervdad. Entonces[s] son tre[s] lenguaje[s] diferente[s] que yo alcancé... que yo... que yo conozco. "Putá que estái[s], estái[s] grande vos", ¿ah?, en el campo, "putá que estái[s] grande", ¿ya? [...] Y... en la construcción "shhhh que ha crecido", "shhhh que ha crecido" y le pone el shhhh.

D'après son expérience, Hernando exprime que « la langue est communauté », c'est-à-dire une activité historique et sociale particulière, et que le fait de parler génère des liens communautaires. Parler en mapudungun avec quelques apprenants de cette langue à Santiago a signifié pour lui faire naître une nouvelle petite communauté, tel qu'il le mentionne en (4). Pourtant, la force intégratrice du langage peut être bloquée par une « barrière économique », notamment entre les migrants mapuches et le groupes habitant les quartiers chics de la ville, comme en témoigne le fragment (5) :

- (4) [...] todo ser vivo tiene un lenguaje y... y la lengua es comunida[d]. Claro, o sea que si... por ejemplo, yo aquí hice comunida[d], aquí no se hablaba mapuche... porque e[s] una universida[d], ¿ah? No le... [...] para ello[s] el mapudungun era historia en el baúl del recuerdo, eran lo[s] mapuche[s] eso[s] hablaban, eso[s] bailaban, eso[s] comían, ¿ya? Y llego y digo: "no, lo[s] mapuche[s] sentimo[s], nosotros[s] hablamos, [...] tenemo[s] nuestro lenguaje, tenemo[s] nuestra cosmovisión, nuestra lengua". Entonces[s] lo[s] niño[s]... nadie decía decía "mari mari", e[s] decir, 'hola' en mapudungun. [...] Y hoy día todo[s] lo[s] que están en el curso, me ven acá y me dicen "mari mari, peñi". ¿Por qué? Porque yo hice comunida[d].

(5) Entrevistador (E): ¿Qué parte de Santiago conoce?, ¿conoce todo Santiago uste[d]?

H: Eh, sería mentiroso si dijera que sí porque hay lugares que nosotros no entramos. ¿Por qué? Por la barrera económica. [...] aquí hay lugares parcializados, ¿ya? Por, por el socioeconómico, intelectual y todo.

E: ¿Qué [...] lugares o qué comunas o qué barrios no conoce?

H: Como el Barrio Alto por ejemplo.

E: ¿Ese es de clase alta?

H: Clase alta. Y ellos por socioeconómico, intelectualmente son... viven en su mundo. [...] Y hay islas lingüísticas también. Porque existe esto. Hable para conocerte, para saber si [...] puedo ser tu amigo.

La cohabitation entre Chiliens et migrants étrangers est aussi l'occasion soit d'établir de nouveaux liens, soit de ne pas le faire. Hernando fait référence à la façon amusante dont le lien social commence à se construire entre les Haïtiens et les gens des quartiers populaires, ce qui l'amène à dire que « celui qui parle féconde », tandis que « celui qui ne parle pas meurt » :

(6) E: He visto [...] que hay mucho eh haitianos ahora, ¿no?

H: Claro eh, mire, lo mismo que le iba a comentar un poco eh... el que habla, fecunda, ¿sí? El que habla fecunda, y el que no habla muere. Resulta que yo conozco un vecino haitiano, y es bueno pa[ra] conversar, es bueno para transmitir su lenguaje y de repente gente de la población saliendo y diciendo “*masisi*”, “*masisi*”.

E: ¿Qué significa?

H: Maricón, ¿ah?, ¿se da cuenta? Y como a la gente le encanta la insolencia, le encanta eso y todo[s] gritando en calle, y cuando ven un haitiano: “*masisi*”, pero no lo hacen por [...] de[s]pectivo, sino... no sé, entonces e[s] una cosa que... que... he estado pensando y mire me dije: “e[s] increíble cómo e[s] la lengua... increíble”. Y yo pregunté, le pregunté: “¿qué significa ‘*masisi*’?” “Significa que soy *gay*?” [...] Pero, ¿se da cuenta? Y él empezó a difundir su lengua y a hablar, ¿no es cierto? Aunque sea con insolencia, pero, pero quiere él marcar espacio en el... en la vida del ser humano.

2.2 Une jeune femme dans un milieu aisé

Sara est née à Santiago. Au moment de l'entrevue, elle avait 26 ans. Quand elle en avait 4, sa famille a déménagé à Osorno, au sud du Chili. Plus tard, lorsqu'elle en avait 17, sa famille est retournée à Santiago. Elle appartient à une famille favorisée et ses activités se déroulent notamment dans les quartiers chics de la ville. En 2016, elle faisait une licence en design graphique à l'Université Catholique et envisageait de faire une maîtrise à l'étranger. En plus de l'espagnol, elle parle le français et l'anglais. Elle a visité plusieurs pays d'Amérique du Sud et du Nord ainsi que d'Europe; elle est même allée en Chine.

Pour Sara, parler, c'est faire quelque chose de nouveau, c'est dire ce qui n'a jamais été dit auparavant. Les locuteurs « créent du langage nouveau ». Et si tous les échanges langagiers sont créateurs, il est normal qu'il y ait une grande diversité de façons de parler : une pluralité des langues, de variantes selon les groupes, voire de variantes idiolectales. Voici son témoignage :

- (7) E: Todos los seres humanos hablan, ¿pero por qué hay como seis mil, siete mil lenguas en el mundo? ¿Cómo te explicas la diversidad de lenguas?

S: No sé, qué difícil [risas].

E: Haz tu hipótesis.

S: Yo creo que... como el afán de querer siempre explicando las cosa[s], siempre hay algo nuevo que uno quiere explicar o expresar, entonces[s] van a estar siempre expli... como inventando esta[s] palabras nuevas, y en relación a la otra persona uno siempre está creando lenguaje nuevo[s] también. Yo tengo amigas con las que no[s] comunicamos de manera distinta que con otras, o las personas en pareja también se comunican de manera distinta entonces[s], si eso es de chi... o sea, desde a dos persona[s] hasta de arriba. Yo creo que de ahí como que la gente e[s] creativa entonces e[s] como normal que, que hayan tanta variante[s] me imagino. [...] yo creo que la misma persona tiene variante[s] de su propio lenguaje. [...] porque hay veces, y uno tiene que estar todo el tiempo como, como siendo creativo. Entonces uno quiere decir algo, pero no quiere que el otro sepa, o que no escuche todo lo que uno dijo pero que, o que entienda alguna parte pero no entienda todo entonces cómo lo dijo y [risas]. También uno no se da cuenta de estar pensando todo eso pero sí lo está haciendo.

Sara constate que chaque groupe a sa façon de s’habiller, de s’adresser aux autres, de dire les choses, ou de donner un ton à son discours, tel qu’exprimé en (8). Ces différences sont souvent appréhendées à travers des catégories construites par les gens, telles que celles de *cuico* et de *flaite*, que Sara se charge de définir en (9) :

- (8) E: ¿Notas que la gente también en Santiago habla de maneras distintas?

S: Sí, y que me reconocen a mí como distinta cuando llego a otro lugar. [...] A veces no sé si es porque también uno es mujer o porque, o por cómo me visto, pero por la manera de hablar, me tratan más de señorita y muy educado[s], entonces[s] al tiro entablan un trato en que, como que uno fuera más delicada, [riendo] entonces parecía, entonces yo trato de ser más educada y, y no faltar el respeto y, y de tratar de ser respetuosa, no sé.

E: Ya ya. ¿Y en qué radicaría la diferencia en esas maneras de hablar? ¿Son palabras nada más?

S: Uhm, son palabra[s], pero los tonos. [...] la, la forma de ser más directa, o menos directa a decir la cosas, también.

- (9) En el caso de “cuico” es algo que está asociado con la clase alta. Ehh, con no sé, con personas de alto[s] recurso[s], pitucos, eh, de muy buena educación, eh, que pueden ser muy pretenciosos, más soberbios, eh muchas veces asociado[s] a gente de derecha, no sé. Y que todo eso tiende a asociarse en Chile, y que estamos segraga[d] o[s] con... o sea con barrios donde se vive, universidades donde se estudia, colegios donde estudiaste, ropa que usas, gente con la que te juntas. Y en lo mismo el “flaite” es, es como, no es exactamente el pobre, porque no es, no es justamente el antagonista del “cuico”, no, porque una persona puede ser pobre pero no necesariamente ser “flaite”. El “flaite” es como, ya la persona de más bajos recursos, pero que tiene una actitud, que e[s] el que va a robar, o que e[s] medio violento, él que anda con el cuchillo, él que te va a asaltar y te va a robar en la micro, él que anda rayando cosas de la calle, él que va a las marchas y te roba cosa[s], él que tira piedra en la marcha, ese es como... Entonces[s] “flaite” tiene una connotación negativa, como por, como el oportunista, el violento, no necesariamente el pobre.

Aucun de ces groupes n’est tout à fait homogène, car on est *cuico* ou *flaite* à différents degrés et selon certaines modalités. Parmi les *cuicos*, par exemple, un groupe particulier composé seulement de filles dites *pelo lais* a pris forme il y a quelques années. Voici ce que Sara en dit :

- (10) La[s] “pelo lais” partió porque eran, que toda[s] la[s] niña[s] a veces uno, que no son necesariamente los “cuico[s]”, porque los “cuico[s]” como todos tienen plata pero... Era que como algunas de estas niñas que eran las más bonitas todas tenían el pelo rubio porque como ya sabrás en Chile las clases sociales están segmenta[d] a[s] por cómo se ven las persona[s]. Entonces to[d]as parecen ser europea[s] o estadounidense[s]. Son to[d]a[s] rubia[s]. Y de pelo liso hasta el piso y to[d]as parecen modelo[s], entonces parte por el pelo liso de las “pelo lais”. Entonces ahora se asocia ser “pelo lais” con ser “cuico”, ser bonita, y ser un poco hueca, también.

2.3 Distinctions et hiérarchisations

Lorsque Sara a fait son retour à Santiago après avoir passé son enfance et son adolescence à Osorno, elle a été choquée par les marqueurs et la stratification régissant le comportement des groupes appartenant à l'élite. À l'intérieur de cette sphère, elle s'est rendu compte que les manières de se comporter ou de parler non ajustées aux normes produisaient des irritations ou des sanctions :

- (11) [...] la gente tenía un trato muy distinto, ehh porque había mucho, mucho más eh, como prejuicios y, y clases, y, y formas estructurados de ser, y grupos separa[d]os, y forma establecidas en cómo la gente tenía que comportarse, y cómo no, y con quién juntarse, y con quién no, cosa así que en Osorno no pasaban. [...] en Osorno habla[b]amos de una manera muy, o sea que, nos molestaban en Santiago, a mí y a mis amigos de Osorno, por las palabras que usábam[s], y además porque entre mis compañero[s] de Osorno [riendo] habla[b]amos de una manera particular que, que solamente hablam[s] con nuestro[s] amigo[s] y que [en]tonce[s] nos costó má[s] cuando... que no, acá no[s] molestaban, en Santiago.

Sara rapporte que son groupe social, celui d'une classe aisée, n'utilise pas le mot *cenar* ni l'expression *tomar once*, mais plutôt *comer* et *tomar té*, respectivement. Au niveau de la prononciation, elle dit que les groupes favorisés préfèrent prononcer [tʃ], par exemple *Chile* [tʃile] ou *ocho* [otʃo], tandis que les secteurs populaires préfèrent *Shile* [ʃile] ou *osho* [oʃo]. Elle-même en offre un témoignage :

- (12) A mí me sale la ‘tch’, que es de “cuico”, ‘chilenos’. [...] es como de... más “flaite”, el ‘osho’. Y el ‘otcho’ es de más “cuico”.

Chaque groupe peut adopter quelques formes linguistiques particulières plus ou moins durables, comme c'est le cas de l'expression *como que*, utilisée par des jeunes femmes *cuicas* – d'après Sara, par influence de l'anglais :

- (13) ¿Sabe[s] qué es lo que me he dado cuenta últimamente? Que, que toda[s] mi amiga[s] hablan con el “que”, se nos quedó pegado el “que”, el “como que”. [...] Y eso, es viene del, he vi[s]to que los inglese[s], o sea los de Est-, lo[s] gringos dicen “like” todo el tiempo. Te está hablando y dicen [imitando] “I’ve been like”, “like”, entonces es que todo el tiempo... [...] [en]tonces que todo que todo lo que están diciendo se relativiza, porque tóo pasa a ser un “como que” pero nada “es”. “Como que fui a una fiesta”, “como que no me gustó”. ¿Pero fuiste o no fuiste a la fiesta? ¿Pero te gustó o no te gustó? Pero y es todo, ¡y es impresionante! Se nos pegó a todos. O sea a mí también se me pegó un tiempo. Tuve que, tuve que conscientemente dejar, eh, y presentaciones de taller, reuniones, todos hablando así. [...] “Como que”, y yo no sé cuál fue, qué es el efecto pero, pasó a ser que todo el discurso, o sea además[s] que la persona estaba hablando mal [risas], porque no estaba estructurando independiente de las palabras que use, y que tal vez puede ser que, eh, que claro, puedo usar “cenar” o “comer”, pero el discurso está estructura[d]o. Acá no, perdía el hilo. Entonces yo empecé, empecé a desesperarme, y ya no podía escuchar una historia entera. Yo a la L. no la podía escuchar hablando, porque usaba el “como que”

cuarenta y ocho veces en una sola frase y a mi[s] amiga[s] también. Entonces fijate porque es raro ese fenómeno. [...] Es una muletilla. [...] no estás comparando na[d]a. Pero se ha usa to[d]o el tiempo y viene del “like”, en los gringos que lo usan todo el tiempo también, los gringos ¿no? lo, los gringo[s].

Dans les interactions en face à face, et tout dépendant du degré de proximité ou des relations hiérarchiques entre les interlocuteurs, les formes de traitement peuvent varier, tel qu’il est suggéré par Sara : le *voseo* verbal (*¿cómo estai?*) correspond à une relation très proche et horizontale; le *tú*, à une relation assez proche et horizontale; le *usted*, en revanche, peut correspondre à une relation respectueuse, mais souvent distante ou asymétrique :

(14) E: Tú dices “¿cómo estai?”

S: Sí. [...] o sea, cuando, cuando yo tengo un poquito de confianza, porque igual soy confianzuda, ya parto con el “¿cómo estai?”, pero si es primera vez que conozco a alguien o en una tienda, o estoy tratando con un cliente, no, ahí no. [...] El “usted” siempre me complica, nunca sé cuándo usarlo. A veces lo uso en la misma frase le digo “tú” y “usted”, y me paso de uno al otro, [en]tonces con mi suegra nunca sé cómo decirle. Me, me complico siempre.

Lorsque le langage sert à discriminer socialement, il ne le fait pas toujours de façon explicite, mais parfois sous des formes voilées ou euphémistiques, tel qu’il est exprimé par Sara en (15) pour le cas des *cuicos* envers les personnes de groupes moins favorisés. Mais la discrimination se fait dans tous les rangs de l’échelle sociale et sous différentes formes. En (16), Sara rend compte des conflits engendrés par la lutte pour les postes de travail entre les travailleurs chiliens et les migrants externes, notamment les Haïtiens :

(15) Yo creo que... se usa mucho acá el... y sobre todo aquí en Chile... Yo creo que como las cosas nunca se dicen de manera directa, el lenguaje es clave, porque se usa mucho eufemismo todo, entonces acá... en vez de la... y la gente como de más poder o tergiversa los discursos, o en vez de decir. Siempre, como que te pasa un efecto raro. Que nunca lo sabría explicar bien, pero es como en vez de asumir y decir, eh hay el pobre no dice nada, y hay él que e[s] más humilde, él que tiene una casa más pintoresca. Pero y [en]tonce[s] tratan con eufemismos de, de parecer simpático[s] y empático[s], pero en verdad no lo están siendo. Entonce[s] es como doble discurso, que no aporta pero no se, no se asume, [riendo] entonces con el lenguaje manipulan la situación, porque, ehh...

(16) E: Leí en alguna parte un artículo que decía “Santiago está cambiando de piel”, en el sentido de que ahora hay más gente de otros sitios.

S: Ah claro.

E: Eh ¿[...] tú te has dado cuenta de eso, a través de tus, de los años?

S: Sí, es bacán. Como me toca mucho moverme, por, por to, por distintas comuna[s], ehh, por lo que te decía antes. He visto sobre todo este año, la cantidad de gente de otro[s] paíse[s], es *heavy*. Entonces yo lo encuentro bacán, como ahora está lleno de haitiano[s], de colombiano[s], venezolano[s], eh, sobre todo como en el área de servicios y construcción, que son donde me muevo entonces, ehhh es bacán, pero también me da susto, como veo que se está enfrentando po, entonces por ejemplo voy a barrios que son de trabajadores, no sé del cuero, y donde están llegando mucho[s] haitiano[s] a trabajar; y como están trabajando mejor, echan a los chileno[s], y traen, lo[s] contratan a ellos, entonce[s] aparte los chilenos se empiezan a enojar, entonce[s] después veo afiches pega[d]o en la calle como, [imitando] “negros, váyanse” no sé qué. Y me enoja y lo[s] [riendo] empiezo a borrar porque me dan rabia. Pero me parece bien que, que que empieza a mezclarse má[s], pero me da susto que... que... no lo[s] reciban bien, como ojalá que se maneje mejor, de lo que parece que está manejando ahora.

3. Analyse et interprétation

Les témoignages d'Hernando et de Sara montrent qu'ils pensent le langage comme une pratique sociale où les expériences de déplacement spatial et de mobilité urbaine sont inséparables de l'expérience de parler et de la manière de le faire. Dans ce qui suit, nous allons d'abord analyser séparément les caractéristiques de la ville et du parler telles qu'elles se dégagent de leurs témoignages pour ensuite essayer de les intégrer.

3.1. *Sur la ville*

Dans son récit, Hernando offre sa vision de la ville. Pour lui, la ville est un ensemble fragmenté empêchant la mobilité quotidienne d'un individu ou d'un groupe. Les barrières sont à la fois économiques, sociales et culturelles. Chaque groupe ou classe sociale vit dans son propre monde (« *viven en su mundo* ») (5), de manière que la ville peut être vue comme une juxtaposition de mondes ou comme un archipel (« *y hay islas lingüísticos también* ») (5). Grâce à son travail, et malgré tous les obstacles, il a réussi à avoir une modeste maison à San Bernardo, quartier où il y a une coprésence de gens provenant de différentes régions chiliennes et de la migration étrangère, et où des liens sociaux et culturels sont en train de se tisser. Malgré cela, Hernando considère que son environnement à San Bernardo est hostile et dangereux à cause de la délinquance et la violence, à tel point qu'il voudrait quitter Santiago et retourner dans sa communauté. La tension entre le lieu d'origine et le lieu où l'on habite fait partie de la condition migrante, tel que le signalent Antileo y Alvarado en se référant à la migration mapuche à Santiago : « Pareciese que en el imaginario mapuche convivieran dos territorialidades nostálgicas : la del sur despojado y la de la ciudad intervenida » (154). En bref, pour Hernando, la ville apparaît à la fois comme un espace de cohabitation où des solidarités sont construites et comme un espace de divisions et de conflits sociaux; comme un espace d'opportunités, mais aussi de menaces et d'insécurité.

Pour Sara, la ville est un espace fortement codifié. Elle signale que les gens des milieux favorisés sont très marqués par des normes et des préjugés sociaux; que des catégories ont été construites pour distinguer et hiérarchiser les groupes ou classes; et que ces groupes ou classes sont définis par un type d'associations hétérogènes. Ainsi, par exemple, la notion de *cuico* incarne l'association d'une personne à son appartenance à une classe sociale haute, à un quartier chic, à une bonne instruction, à un collège ou à une université déterminés, au type de vêtements qu'elle porte, au type de gens qu'elle fréquente, à une option politique de droite, parfois à une attitude hautaine.³ Celle de *flaute* naît de l'association d'une personne à son appartenance à une classe sociale non favorisée, à un manque d'instruction, à un quartier populaire, à un comportement de voyou, à une attitude transgressive et violente. Les *pele lais* sont de jeunes filles associées à leur appartenance au groupe *cuico*, aux quartiers chics, à la finesse et à la beauté, aux cheveux longs, lisses et blonds, et parfois à une certaine superficialité. Dans sa mobilité quotidienne, Sara sort souvent de son quartier chic et se rend compte de la présence

³ Une autre interviewée appartenant cette fois à la classe populaire offre sa propre définition de *cuico*, laquelle va dans le même sens : « Los que miran por debajo a la gente, corbata y zapato, los que miran a la gente en menos, la mirada 'yo soy más que tú'. »

grandissante des migrants provenant de Colombie, du Venezuela ou d'Haïti, notamment dans les quartiers habités par la classe des travailleurs (services, construction, cuir, etc.), ce qui contribue à créer une société plus 'mélangée', ouverte et multiculturelle, mais aussi à générer des tensions, de la discrimination et des conflits, tel que symbolisé par l'écriteau qu'elle a pu observer et qu'elle mentionne en (16) : « *Negros, váyanse* » (« Nègres, foutez le camp » [Notre traduction]). La ville apparaît donc pour Sara comme un espace où certaines associations hétérogènes – linguistiques et non linguistiques – sont construites pour baliser la vie sociale, et aussi comme un espace avec des secteurs très denses et divers où se posent incessamment les problèmes de la traduction interculturelle, de la lutte pour les postes de travail et des accommodements non conflictuels.

3.2. *Sur le parler*

Parler est une activité à la fois créatrice et structurante. Une analyse des fragments (1) et (7) nous conduit à affirmer que le parler est une activité à la fois créatrice et structurante, ce qui implique que la 'langue' n'est pas un code extérieur au parler, mais bien quelque chose de dynamique à l'intérieur même du parler. En effet, en (7), Sara laisse entendre que *parler* est une activité qui est constamment en train de se renouveler (« *en relación a la otra persona uno siempre está creando lenguaje nuevo[s]* »), trouvant donc que la variation et le changement de la *langue* ne sont pas une anomalie, mais plutôt une conséquence de cette activité créatrice (« *la gente e[s] creativa entonces e[s] como normal que, que hayan tanta variante[s]* »). Une idée clé s'en dégage : il n'y a pas de dichotomie entre le parler et la langue; la langue est l'aspect systématique du parler. On retrouve cette même idée chez Hernando. En effet, en (1), il se réfère à la façon dont les paysans d'une communauté mapuche parlent espagnol : étant donné qu'ils maîtrisent peu les ressources linguistiques de l'espagnol (« *lo poco y na[da] que se sabe* »), ils mobilisent quelques-unes de ces ressources pour faire leur propre création discursive (« *propia creación para hablar un español* »). Bien qu'il se réfère à une situation limite particulière, ce fragment révèle le mécanisme général à travers lequel le savoir linguistique (c'est-à-dire le répertoire de ressources linguistiques pouvant appartenir à plus d'une tradition idiomatique) est mobilisé par les locuteurs pour façonner leur parler. Il est suggéré de ce fait que la 'langue' n'est pas un objet total et complet, immobile et séparé de l'activité du 'parler', mais plutôt le moment structurant du parler qui consiste à mobiliser de ressources pour modeler le discours.

Parler est une activité associative. L'analyse des fragments (4) et (6) nous amène à affirmer que le parler est une activité qui tisse des liens. En effet, en (4), Hernando explique que le fait d'enseigner le mapudungun à Santiago a contribué à créer une communauté (« *me ven acá y me dicen "mari mari, peñi" "bonjour, mon frère" [Notre traduction] ¿Por qué? Porque yo hice comunida[d]* »), ce qui l'amène à affirmer que « la langue est communauté ». Il s'aperçoit que le fait de parler porte en lui-même un pouvoir associatif. De même, en (6), lorsqu'il rend compte du processus d'intégration des migrants haïtiens et des Chiliens dans son quartier, il raconte que son voisin haïtien a enseigné aux gens un mot du créole – *masisi*, qui signifie 'transgenre, homosexuel déclaré' – et que ce terme s'est diffusé, étant maintenant utilisé pour établir de liens de voisinage entre ces deux groupes. D'après Hernando, ce migrant haïtien a su trouver dans ce mot un moyen pour marquer sa présence (« *Aunque sea con insolencia, pero, pero quiere él marcar espacio* ») en même temps que son désir d'entrer en relation avec les autres (« *El que habla fecunda, y el que no habla muere* ») dans un contexte urbain

multiculturel. Le terme *masisi* est un ‘intraduisible’ en ce sens qu’il n’y a pas de mot espagnol équivalent pour le traduire, les catégories n’étant pas transposables telles qu’elles d’une langue à l’autre.

Parler est une activité territoriale. L’expérience d’Hernando l’amène à affirmer, en (3), que « la langue se parle selon le territoire » (« *se habla territorialmente* »). Obligé de quitter son territoire mapuche, Hernando va trouver un autre territoire, celui des langues et des dialectes qu’il apprend à habiter à chaque étape de son parcours; et ce, toujours de manière incomplète, ce qui nous fait penser à la « langue fuyante » de Canetti (1977), celle qui substitue au territoire qu’on est en train de perdre. Hernando fait d’abord sa traversée du mapudungun à un espagnol campagnard; ensuite, il passe à un espagnol de la construction, puis à un espagnol académique. Une dynamique territoriale s’instaure : le locuteur et ses ressources langagières doivent chaque fois se déterritorialiser et se reterritorialiser. Ceci nous fait penser qu’en réalité, c’est toute l’activité du langage qui est affectée de l’intérieur par le territoire où elle se déploie. Étant une partie du langage, la langue aussi, en tant que structure, suit ce jeu incessant de métamorphose territoriale.

*Parler en est une activité indicielle.*⁴ En (5), Hernando suggère que la ville est un espace stratifié où l’on trouve de multiples barrières socio-économiques et culturelles (« *hay lugares que nosotros[s] no entramos[s]* ») qui se traduisent aussi par l’instauration de quelques traits socio-indiciels capables d’actualiser les distinctions et les inégalités (« *hable para conocerte, para saber si [...] puedo ser tu amigo* »). De ce fait, les rencontres entre groupes déterminés sont évitées et des murs invisibles sont érigés, notamment entre les migrants mapuches et les groupes habitant les quartiers chics de la ville. Chaque groupe s’enferme dans son propre monde (« *viven en su mundo* ») en parlant son propre sociolecte (« *y hay islas lingüísticos también* »). Sara aussi parle de la stratification qui marque la différence entre les groupes socio-économiques. En (8), par exemple, elle dit que la manière de s’habiller et de parler marque la différence entre elle et le groupe des travailleurs. Lorsqu’on lui demande si la différence dans le parler est une question de vocabulaire, elle signale qu’il y a aussi d’autres indicateurs très significatifs : l’intonation et le style du discours (« *son palabra[s], pero los tonos. [...] la, la forma de ser más directa, o menos directa a decir la cosas, también* »). Cette affirmation suggère que, pour elle, la pertinence linguistique ne se limite pas aux phonèmes et à leurs allophones ou à la syntaxe de l’énoncé : elle inclut aussi les éléments prosodiques et les tournures des énoncés, puisqu’ils portent la signification sociale pouvant produire des distinctions et des hiérarchies. Cela revient à dire, à un niveau plus profond, que le parler est une pratique sociale pouvant à tout moment marquer et reproduire les distinctions et les inégalités sociales. Lorsque Sara dit que « le langage manipule la situation » (15), elle suggère que le langage est un acteur politique qui n’a cessé d’agir au sein de la vie sociale. Mais les distinctions et fragmentations sociales ne se dessinent pas seulement entre groupes socio-économiques très différenciés : elles peuvent aussi apparaître à l’intérieur même de chacun de ces groupes. En (11), Sara rend compte des distinctions entre membres d’un même groupe social aisé se diffé-

4 Nous reprenons le concept d’indexicalité tel que défini par Blommaert : « [...] we need to think of linguistic signs as being indexically organized, where indexicality stands for the projection of sociocultural function onto semiotic form. Such projections of functions may be widely diverse, and the range of possible functions for linguistic signs is far larger than just their conventional linguistic functions » (2010).

renciant selon leur mobilité. Ceux qui ont toujours vécu à Santiago peuvent vouloir se différencier de ceux qui ont passé quelques années dans une autre région du pays. Un des vecteurs de cette différenciation est le langage (« *nos molestaban en Santiago, a mí y a mis amigos de Osorno, por las palabras que usábamo[s]* »).

Un ensemble de termes désignant des catégorisations sociales saillantes de la ville a émergé. En (9) et en (10), Sara précise la signification de quelques-uns de ces termes couramment utilisés : *cuico* ‘*persona de altos recursos, con buena educación, que puede ser muy pretenciosa*’; *flaite* ‘*persona de menos recursos asociada a la delincuencia*’; *pelo lais* ‘*muchacha de la clase alta, bonita, algo superficial, de pelo lacio y rubio*’. De cette manière, le langage permet aux locuteurs de se référer au monde social tout en différenciant des groupes et des positions relatives, et en y inscrivant les habitants de la ville. Quelques traits linguistiques sont devenus des marqueurs d’appartenance à certains groupes sociaux. En (12) – (14), Sara en donne quelques exemples. Pour désigner ‘le repas du soir’, les *cuicos* utilisent le mot *comer*, tout en évitant et, parfois, en stigmatisant le mot *cenar*, qui est plutôt utilisé par les classes moyennes et populaires. La haute fréquence de la béquille *como que* ‘comme que’ distingue les jeunes femmes *cuicas*. De même, l’expression *tomar once* ‘prendre du thé ou café le soir’, très généralisée dans les secteurs moyens et populaires, est soigneusement évitée dans les secteurs aisés. Les formes de traitement (*usted está bien / tú estás bien / estoy bien*) sont un enjeu constant dans l’interaction des gens, car elles expriment ou une horizontalité, ou une verticalité dans les relations; ou une proximité, ou une distance affective; ou une proximité, ou une distance sociale.

3.3. Sur la ville dans le parler

Nos deux locuteurs parlent de la ville, mais on pourrait également dire que c’est la ville qui parle à travers eux. La ville a besoin du langage pour continuer à fonctionner. De plus, les deux locuteurs parlent sur le parler en ville, tout en révélant que le parler a besoin d’un environnement pour produire du sens. De ce fait, à la manière de la bande de Moebius, la dynamique urbaine se prolonge dans le langage; et le langage, dans la dynamique urbaine. La ville n’est donc pas la superficie extérieure sur laquelle on parle. Il existe plutôt une relation d’interdépendance : entre la ville et le langage, il y a une symbiose.

Soulignons cette relation symbiotique telle qu’elle est exprimée ou reste subjacente dans les propos de nos interviewés. Parler en ville, pour eux, veut dire : a) faire une création discursive pour se connecter avec l’environnement urbain et pour répondre aux besoins communicatifs de la vie quotidienne; b) établir des connexions entre le parler des uns et des autres, mais surtout entre ces parlers et d’autres éléments appartenant à des ordres différents, comme le revenu, les vêtements, le lieu de résidence, le degré d’instruction, la mobilité, la préférence politique, la couleur des cheveux ou de la peau – de manière qu’un mot ou une tournure grammaticale reste ainsi enfermé dans un bloc d’associations hétérogènes; c) s’insérer dans et participer à une ou plusieurs sphères de connexions (territoires) de la ville, car en entrant et en sortant de ces sphères, ou en les traversant, les locuteurs renouvellent leurs ressources linguistiques et communicatives pour mieux s’ajuster au flux de la mobilité et des connexions; d) mettre en fonctionnement divers ordres d’indexicalité.

4. Conclusion

Nous avons pu constater qu'Hernando et Sara, en tant que locuteurs ordinaires, perçoivent des aspects linguistiques que les linguistes oublient parfois : par exemple, le caractère dynamique, pluriel, relationnel et conflictuel de l'activité du parler, ou la dimension sociale et politique de la langue. Nous avons également vu que, à partir de leurs expériences et de leurs témoignages, les locuteurs font preuve d'un savoir intuitif assez profond et complet du langage. Finalement, nous avons remarqué que le point de vue des locuteurs montre l'étroite relation entre l'usage de la langue, la perception et la valorisation des formes linguistiques, et la dynamique urbaine. Loin de séparer le langage et la ville, ils soulignent l'entrelacement de la vie urbaine et de l'activité du langage.

Références

Antileo Baeza, Enrique y Claudio Alvarado Lincopi. *Santiago waria mew. Memoria y fotografía de la migración mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2017.

Blommaert, Jan. *The Sociolinguistics of Globalization*. Cambridge University Press, 2010.

Canetti, Elias. *La langue sauvée. Histoire d'une jeunesse 1905-1921*. Albin Michel, 1977.

Descola, Philippe. « Les pliures du monde ». *Panorama de la pensée d'aujourd'hui. Entretiens*, édité par Aliocha Wald Lasowski, Fayard, 2016, p. 712-734.

Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Gallimard, 1960.

Morin, Edgar. *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*. Fayard, 2011.

Fecha de recepción: 25/11/2020

Fecha de aceptación: 21/12/2020

Pluricentrismo *versus* panhispanismo en la cultura lingüística hispánica

Virginia Sita Farias

virginiafarias@hotmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumen

Este estudio se propone trazar un panorama general de la cultura lingüística hispánica. Para ello, en primer lugar, se tratará de explicar cómo se ha llegado a hacer compatible la realidad pluricéntrica del español con la idea de una superejemplaridad. A continuación, se analizarán los problemas que supone la codificación de la llamada norma panhispánica.

Palabras claves: pluricentrismo, panhispanismo, unidad lingüística, norma/lengua ejemplar, estándar, codificación normativa.

Cómo citar (MLA): Farias, Virginia Sita. "Pluricentrismo *versus* Panhispanismo en la cultura lingüística hispánica". *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n.º 25, 2020, págs 75-93.

ISSN 1913-0481



Résumé

Cet article vise à donner un aperçu de la culture linguistique hispanique. À cette fin, nous tenterons d'abord d'expliquer comment le caractère pluricentrique de l'espagnol a été rendu compatible avec l'idée d'une superexemplarité. Ensuite, seront analysés les problèmes liés à la codification de la norme dite panhispanique.

Mots clés: pluricentrisme, panhispanisme, unité linguistique, norme/langue exemplaire, standard, codification normative.

Abstract

This article provides an overview of the hispanic linguistic culture. To do so, we will first of all attempt to explain how the pluricentrism of the Spanish language was made compatible with the idea of superexemplariness. Moving forward, we will analyze the problems entailed by the codification of the so-called panhispanic norm.

Keywords: pluricentrism, panhispanism, linguistic unity, exemplary language/norm, standard, normative codification.

1. Consideraciones previas acerca del pluricentrismo

Desde la primera aparición del término *poli-/pluricéntrico*¹ en la literatura correspondiente (Stewart) y, sobre todo, las ya clásicas aportaciones de Kloss (“Abstand”; “Die Entwicklung”)² y Clyne, mucha tinta ha corrido y mucho papel se ha impreso en largas discusiones sostenidas en torno al tema del pluricentrismo y la definición de lenguas pluricéntricas (Pöll “Le français”; Muhr/Marley). No obstante, Kailuweit, por ejemplo, hace hincapié en que el concepto clave aún requiere de precisiones teóricas. La falta de consenso sobre la definición de pluricentrismo, sin embargo, según Greusslich, es, al menos parcialmente, producto de la divergencia de perspectivas adoptadas para acercarse al problema –simbólica, política o empírica–, que, lejos de ser irreconciliables, son, en realidad, complementarias.

Desde la perspectiva empírica –o lingüística, de acuerdo con Farias (“La política”; “Pluricentrismo”)–, la delimitación y descripción de los respectivos estándares al interior de una lengua histórica constituye una necesidad primigenia para la definición de pluricentrismo. En ese sentido, Kabatek subraya que el modelo de arquitecturas pluricéntricas ya lo había esquematizado Coseriu (“Historische”; “Sentido”),³ al plantear que también la lengua ejemplar –o estándar– puede diferenciarse internamente, generando dialectos terciarios, o sea, *variedades regionales* de la lengua ejemplar, para emplear los términos coserianos.⁴

1 * Este trabajo se inserta en el proyecto “Pluricentrism and lexicographic codification: A comparative study of Spanish and Portuguese”, desarrollado durante una estancia postdoctoral en la Universität Paderborn, Alemania (2018–2019), gracias a una beca de la Fundación Alexander von Humboldt en el marco del programa de cooperación Brasil/Alemania CAPES-Humboldt.

Se ha intentado establecer una oposición entre los términos *pluricéntrico* y *policéntrico* para diferenciar, respectivamente, los casos en que se reconoce –aunque sin prerrogativas oficiales– la conformación de arquitecturas pluricéntricas, de los casos en que las normas emergidas están debidamente establecidas y codificadas (López García; Torres). Empero, convenimos con Pöll en que “[c]ette distinction étant dépourvue de valeur heuristique” («Le français» 19). En la presente ocasión, para efectos de simplificación, adoptamos los términos *pluricéntrico/pluricentrismo*.

2 Aunque suele atribuirse la primera mención escrita del término a Stewart, su difusión y popularización, según Pöll (“Le français” 17-19), se debe, sobre todo, a los trabajos de Kloss.

3 El modelo coseriano es perfectamente idóneo para explicar el fenómeno de la variación y fragmentación, incluso en el nivel terciario de la lengua ejemplar. Coseriu, sin embargo, probablemente a raíz de sus convicciones político-ideológicas, no ha tratado abiertamente, en su extensa obra, el tema del pluricentrismo. La respuesta a la diversificación y posibilidad de fragmentación terciaria de las lenguas –a partir de la cual se generarían las situaciones pluricéntricas– sería, según el autor, el restablecimiento de la unidad en el ámbito político-cultural, o bien mediante “la constitución de una ‘superejemplaridad’, por encima de las ejemplaridades ‘nacionales’”, o bien por medio de “la unificación total o parcial de éstas” (“El español” 58). Sobre el particular, también Coseriu (“Lenguaje”), Kabatek/Murguía (“Die Sachen” 207-219), Polo y Martí Sánchez.

4 En el ámbito de la lingüística variacional (López Serena “La heterogeneidad”) = el pluricentrismo tendría un carácter eminentemente lingüístico. Sin embargo, Greusslich defiende que la conformación de situaciones pluricéntricas no sería “un fenómeno exclusivamente lingüístico sino [...] un fenómeno comunicativo”, una vez que “en el proceso multimodal que es la semiosis en la comunicación lingüística, entran también aspectos como la proxémica, gestos, cambios de turno, etc. [...]”, así como “la constitución fonético-fonológica –segmental, pero sobre todo suprasegmental– [...] de una variedad” (“El pluricentrismo” 87). Sobre el particular, también Kailuweit.

En la estela de Coseriu, Oesterreicher (“Purizentrische”) postula que una variedad regional de la lengua ejemplar, en un principio; diatópicamente diferenciada en relación con esta, podría, eventualmente; convertirse ella misma en estándar, y así desencadenar una *reordenación* del espacio variacional de la lengua histórica: por una parte, la variedad regional convertida en estándar ya no estaría supeditada a la lengua ejemplar históricamente preeminente –en otros términos: perdería su marca diatópica–.⁵ Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, pasaría a constituir un nuevo punto de referencia, a partir del cual se establecería un espacio variacional propio, con sus propias variedades marcadas diatópica, diastrática y diafásicamente.⁶ Al analizar la situación del español a la luz de esas consideraciones teóricas, Oesterreicher pone en tela de juicio la afirmación de la unidad de la lengua y plantea –de forma tentativa y sumaria– la existencia de al menos tres estándares hispanoamericanos –el mexicano, el andino y el rioplatense– de arraigo y alcances distintos (“El español”). No obstante, Greusslich recuerda que la inexistencia, por el momento, de un programa explícito de investigación empírica en el ámbito de la lingüística variacional aún no permite comprobar la existencia factual de los potenciales estándares que Oesterreicher ha intentado.⁷

Oesterreicher, sin embargo, no fue el único que planteó la conformación de variedades estándares para regiones supranacionales. Gimeno Menéndez, por ejemplo, da como un hecho la existencia de dos variedades estándares en el ámbito hispanófono, a saber, la castellana y la atlántica (1284). Tal declaración, claro está, puede convertirse fácilmente en blanco de crítica, una vez que parece confundir isoglosas dialectales con variedad estándar.

Sentado lo anterior, si bien es cierto que la emergencia de arquitecturas pluricéntricas se deriva de la variación como hecho universal e inherente a toda lengua histórica,⁸ el concepto de pluricentrismo difícilmente podría definirse en un marco estrictamente lingüístico. No extraña, pues, que Zimmermann, por ejemplo, llegue incluso a afirmar que “[l]as categorías de monocentrismo y pluricentrismo son, [...],

5 Acerca de la ubicación del estándar en la cadena variacional y la cuestión (problemática) de la ausencia de marca como criterio para su definición, Krefeld (“Sag mir”).

6 Kailuweit se muestra bastante cauto al analizar la aserción de Oesterreicher según la cual los estándares regionales carecerían de marcas diasistémicas: “Die Überlegungen, die Oesterreicher [...] zur Abwesenheit einer diasystematischen Markierung in der Plurizentrik anstellt, sind gewiss nicht falsch, müssen aber [...] modifiziert und relativiert werden” (112). Por esa razón, el autor sostiene aún que sería imposible por ahora ubicar diasistémicamente las variedades –en especial, las orales– del español americano: “Repräsentieren die jeweiligen diasystematisch markierten Vairetäten jeweils ein komplettes (nationales) Diasystem, dessen Teil sie sind? Auch das ist fraglich, da es diese kompletten Systeme vielerorts (noch) gar nicht gibt” (113).

7 Acerca de la imposibilidad de comprobación empírica de los estándares americanos, también Zimmermann (“La invención”) y Lebsanft *et al.*

8 Krefeld, empero, subraya que todavía no se ha explicado el fenómeno de la emergencia de arquitecturas pluricéntricas de manera completamente convincente. Así pues, por una parte, está la cuestión fundamental de cómo se originan, se diferencian y, a su vez, se correlacionan, respectivamente, los dialectos primarios, secundarios y terciarios: “Stammen die relativ wenigen Merkmale der tertiären Dialekte notwendigerweise aus den sekundären Dialekte desselben Raums, und sind dementsprechend alle Auffälligkeiten der sekundären Dialekte in den primären Dialekten angelegt?” (“Primäre”142). Por otra parte, aunque en estrecha relación con lo anterior, se encuentra el problema mismo de la conformación de arquitecturas pluricéntricas de cara a los más diversos procesos de (r)estandarización lingüística que puedan tener lugar en el seno de una dada comunidad: “Unklar ist vor allem die Entstehung unterschiedlicher tertiärer Dialekte und damit einer plurizentrischen Architektur auf Grund von Restandardisierungstendenzen” (“Primäre”142).

categorías glotopolíticas, y no son categorías variacionistas” (“Lexicografía” 135). El autor ya había defendido la perspectiva política al abordar el tema en un artículo anterior. En la referida ocasión –en la que se opone abiertamente a las posturas de Oesterreicher y de Gimeno Menéndez– declara que, “[s]i bien el pluricentrismo no es una concepción desligada de la variación y diversidad lingüístico-dialectal, su pretensión no es constatar si hay varios centros o solo uno [...]”, por lo cual no sería un concepto lingüístico, sino, más bien, “[...] un concepto político de aceptación de ser (hablar) diferente y de establecer una base lingüística propia” (Zimmermann, “La invención” 202).

Una de las más preeminentes hispanistas que ha tratado la cuestión desde el punto de vista político es Bierbach. La autora trata de contrarrestar los argumentos de Thompson –quien, en su ya clásico estudio, defiende que el español sería una lengua “claramente pluricéntrica” [*clearly pluricentric*], basando su afirmación en la amplia difusión espacial de la lengua y su consecuente diversificación en el nivel terciario. Bierbach, empero, presenta una serie de argumentos que la llevan a defender que el español, en los albores del siglo XXI, aún no sería una lengua auténticamente pluricéntrica. Así pues, en primer lugar, según la autora, habría que considerar la carencia de políticas lingüísticas explícitas de los Estados nación hispanoamericanos en pro de una estandarización propia de carácter endonormativo. En segundo lugar, podría mencionarse asimismo la ausencia de consenso entre los hablantes americanos y peninsulares –así como entre filólogos, lingüistas y académicos a uno y otro lado del Atlántico– sobre si el español podría o no considerarse pluricéntrico. Por último, cabría aludir a la (presunta) unidad de la lengua, reforzada por la existencia de una ortografía unificada.

Bierbach considera exclusivamente el nivel institucional. Se le ha olvidado, sin embargo, según Greusslich, que, aunque “[l]a política de los Estado-naciones es crucial a la hora de poner en efecto unas normas pluricéntricas, [...] la cuestión de si una norma se establece es siempre abierta, de resolución contingente” (73). La perspectiva glotopolítica, pues, aislada de las demás, no puede brindar una visión integrada del problema: por una parte, la manufacturación e implementación de los estándares no solo será posterior al hecho lingüístico, sino que, por otra parte, además, su éxito dependerá del arraigo que puedan tener en las respectivas comunidades –lo cual, claro está, guarda estrecha relación con cuestiones hasta cierto punto extralingüísticas, como las actitudes o representaciones de la lengua por los hablantes (Trudgill y Hernández Campoy)–. Ello nos lleva a la tercera dimensión del pluricentrismo, la simbólica –más o menos equivalente a la discursivo-ideológica propuesta en Farias (“O problema”)–.

La perspectiva simbólica está, en el ámbito hispánico, en estrecha relación con la afirmación de la unidad del español y la preocupación por su mantenimiento (Greusslich 72-74). En ese sentido, por una parte, la llamada norma panhispánica sería un ideal con valor simbólico, pero, por el momento, sin una realidad material que le corresponda (“El pluricentrismo” 73). No obstante, Greusslich y Lebsanft ven indicios de una superejemplaridad –aunque no en el mismo sentido propuesto por Coseriu (“El lenguaje”; “El español”), quien la había planteado sobre la base de la preponderancia del estándar peninsular– tanto en el respeto hacia la autoridad de los grandes nombres de la literatura de lengua española, como en la aceptación y manejo de una ortografía unificada. Aunque no se pueda apreciar el alcance efectivo de esa supuesta superejemplaridad, en la práctica, “parece estar en avance en aquellos ámbitos discursivos más afines a la internacionalización, y esto

como resultado de un proceso de koineización a nivel global que, aparte de la literatura, al menos comprende la comunicación científica” (Greusslich y Lebsanft 18).

Por último, tampoco hay que olvidar que los proyectos de codificación de estándares nacionales en Hispanoamérica –nos referimos específicamente a los casos de México y Argentina y sus respectivos diccionarios integrales– tienen un innegable valor simbólico en lo que concierne a la autoafirmación lingüística de las respectivas comunidades. Su contribución efectiva a la delimitación y descripción de los estándares correspondientes –sobre todo en el caso argentino (Lauria, “El primer diccionario”; “Diccionarios e identidad”)–, sin embargo, podría cuestionarse (Fajardo).

En las páginas siguientes se intentará dibujar un panorama sucinto de la cultura lingüística hispánica. Al conciliar las tres perspectivas presentadas *ad supra* se tratará de explicar, primeramente, cómo se ha llegado a hacer compatible la realidad pluricéntrica del español con la idea de superejemplaridad, según la han planteado Greusslich y Lebsanft, y, a continuación, se analizarán los principales escollos que plantea la codificación de la llamada norma panhispánica.

2. Pluricentrismo y panhispanismo: ¿Conceptos afines o antitéticos?

Es evidente que no se puede hacer corresponder el concepto de pluricentrismo con el de panhispanismo. Sin embargo, ambos están estrechamente relacionados, de manera que es casi imposible hablar de uno sin evocar el otro. Tal relación es, a su vez, decisiva en la configuración de la actual coyuntura de la cultura lingüística hispánica.

En este punto convendría aclarar que el concepto de cultura lingüística [*Sprachkultur*]–fundamental para un análisis consecuente de la dinámica de las relaciones que se pueden establecer entre variación, ejemplaridad y estandarización en el espacio variacional de una lengua histórica– abarca problemas concernientes al “cultivo lingüístico” [*Sprachpflege*] bien como las políticas inter- e intralingüísticas⁹ (Lebsanft “Spanische” 79-81). La cultura lingüística, pues, está íntimamente relacionada con los procesos de estandarización. En ese sentido, se puede decir que la cultura lingüística es producto de la estandarización y, a la vez, también su principal propulsora.

Sentado lo anterior, los pilares de la cultura lingüística hispánica hoy serían:

- a) La definición de pluricentrismo y el carácter pluricéntrico que suele atribuirse al español;
- b) Las políticas lingüísticas académicas de cara al pluricentrismo del español;
- c) Los discursos sobre la (diversidad y unidad de la) lengua española.

⁹ Se adopta aquí la distinción terminológica de Bergenholz y Tarp. Según los autores, la política interlingüística [*in. status planning*; al. *Sprachenpolitik*] corresponde a la planificación del estatus, mientras la política intralingüística [*in. corpus planning*; al. *Sprachpolitik*] equivale a la planificación del *corpus*.

Rivarola, desde un punto de vista teórico, defendía que el pluricentrismo solo podría considerarse factual si se hubieran descrito todas las variedades ejemplares de la lengua en cuestión –meta de la que el español está todavía muy lejos– (“Sobre variedades”). Específicamente acerca de la tradición de descripción del español americano a lo largo del siglo XX, Greusslich señala que “el registro de la variación se conjuga con la no-evaluación de las variantes detectadas, conformando un inventario de ellas sin especificar [...] su función dentro de lo que en términos coserianos denominamos ‘lengua funcional’” (69). Aunque la situación ha cambiado bastante, sobre todo en los últimos años, gran parte de los proyectos y obras dedicados a la descripción del español americano sigue reproduciendo, al menos parcialmente, esa práctica. Es el caso, por ejemplo, del Proyecto para el estudio sociolingüístico del español de España y de América (PRESEEA), que tiene por objeto la descripción del español hablado, pero sin focalizar una variedad específica. Muy distinto había sido el proyecto Estudio coordinado de la norma lingüística culta, desarrollado en el marco del Programa Interamericano de Lingüística y Enseñanza de Idiomas (PILEI). Además de haberse concentrado en la descripción de una variedad específica (la modalidad culta oral), ha desarrollado un trabajo coordinado de recolección de datos de los centros urbanos más importantes del mundo hispánico. El proyecto, empero, no ha llegado a cumplirse integralmente.

Ya desde una perspectiva política o institucional, Kailuweit recuerda que en las casi dos docenas de países donde el español es lengua oficial o cooficial hay, de hecho, academias de la lengua. Estas, sin embargo, a diferencia de la Real Academia Española (RAE), las más de las veces esquivan enfrentarse seriamente al cometido de implementar políticas lingüísticas propias que permitan llevar a cabo de manera plena una estandarización y codificación de carácter endonormativo.¹⁰ Como consecuencia, por el momento, solo sería posible hablar –y, en todo caso, con reservas– de estándares americanos endonormativamente constituidos en los casos de México y Argentina (Kailuweit 99). De hecho, se trata de los dos únicos países en Hispanoamérica que, no solo por razones económicas, sino también por su marcada y prolongada inclinación a una autoafirmación nacionalista, lograron alcanzar un nivel más o menos avanzado de autonomía normativa (Greusslich/Lebsanft 18-19), que se refleja, por ejemplo, en el desarrollo de proyectos de diccionarios integrales, respectivamente, el *Diccionario del español de México (DEM)*, publicado en 2010, y el *Diccionario integral del español de la Argentina (DIEA)*, del año 2008.

A pesar del aporte—sobre todo simbólico— que ha representado la publicación de estas dos obras, Luis Fernando Lara, director del proyecto del *DEM*, admite en una entrevista que la obra ha llegado “a un público educado en el pensamiento académico”, que “todavía no voltea a ver nuestro diccionario como su diccionario de referencia” y “va a tardar varios años para que [...] empiece a ver[lo] de otra manera” (Kamenetskaia 242).

10 Rivarola, sin embargo, justifica la aparente omisión de las academias americanas (“El español”). Según el autor, los movimientos de independencia en Hispanoamérica y la consecuente descentralización política no supusieron, obligatoriamente, una descentralización normativa, de manera que la creación de las primeras academias americanas no representaba una tendencia separatista, sino que respondía más bien a un sentimiento de “orfandad normativa” dejado por la ausencia de la RAE tras la interrupción de las relaciones entre España y las nuevas repúblicas. Además, la creación de la Asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE), bien como su cooperación con la RAE, pueden evocarse como prueba de que la independencia lingüístico-normativa americana aún no se ha concretado.

La situación del *DIEA* en Argentina es aún más delicada. El hecho de que la obra haya sido elaborada y publicada por una editorial privada no solo no ha permanecido incólume, sino que también ha suscitado muchas críticas, sobre todo acerca del recorte sociolingüístico a partir del cual se delimita el estándar descrito y su impacto en términos glotopolíticos (Lauria “El primer diccionario”; “Diccionarios e identidad”).

Ahora bien, la RAE, por su parte, se ha abocado históricamente a la tarea de planificación del español,¹¹ sobre todo en lo que concierne al *corpus*.¹² En ese contexto, la cuestión de la estandarización –y, en especial, la codificación lingüística– ha sido planteada desde diferentes perspectivas: en un primer momento se ha propuesto elaborar un estándar suministrado por una sola variedad –identificada, a lo largo de más de doscientos años, con la de la España septentrional (Moreno Fernández 91)–. Se trata de un modelo orientado hacia una ideología que se remonta al movimiento histórico panhispanista (Del Valle), y que, aparentemente, ya ha sido superada. Posteriormente, se ha concebido el estándar sobre la base de un supuesto “panespañol”, constituido por formas léxicas y estructuras sintácticas no marcadas (Demonte). Por último, un tercer modelo de estandarización sería el que, de acuerdo con Moreno Fernández (98-102), la RAE, bajo los auspicios de su “nueva política” y en cooperación con la ASALE, estaría implantando –aunque, hay que decirlo, todavía no de forma completamente exitosa (Greusslich; Farias “La política”; “Pluricentrismo”)–. La actual propuesta de estándar sería “de naturaleza ‘monocéntrica’ (norma académica única) construida sobre una realidad polinormativa (norma culta policéntrica)” (Moreno Fernández 99). Se trata, pues, de la subsistencia de una estandarización de carácter monocéntrico, cuya puesta en práctica, por lo demás, choca con numerosos obstáculos, dado que la consecución de un proyecto de esa magnitud¹³ supone la descripción de la *totalidad* de normas del mundo hispánico –lo que, considerando lo expuesto hasta el momento, aún dista mucho de la realidad–.

Aunque hay que reconocer la importancia histórica y social de la RAE, no se puede eludir el hecho de que su actuación, en muchos aspectos, sea criticable. Las críticas, sin embargo, no deberían dirigirse a su iniciativa de estandarización y codificación normativa en el ámbito hispánico –lo que, ya lo sabemos, es sumamente importante para el desarrollo de la cultura lingüística–, sino a los planteamientos que, a lo largo de los años, han fundamentado los (meta)discursos académicos en torno a la normatividad. Para tratar una cuestión tan compleja, nos permitimos empezar por retomar la distinción propuesta en Farias entre la dimensión *colectiva* –o político-ideológica– y la *individual* –o normativo-prescriptiva– de la ejemplaridad (“Puricentrismo”).

En su dimensión “colectiva” o político-ideológica, la defensa de una lengua ejemplar como –para emplear las palabras de Coseriu– “lengua común de la lengua común” se sostiene en la idea de unidad política. En lo que al español concierne, queda ya meridianamente claro que la constitución de una superejemplaridad

11 Para un breve recorrido acerca de las políticas lingüísticas en España, Langenbacher-Liebott (“El español”); para un panorama general del estado actual de las políticas lingüísticas en torno al español, Moreno Fernández (89-127).

12 Hay que añadir, sin embargo, que las editoriales y, sobre todo, los medios de comunicación masiva, particularmente a partir de mediados del siglo XX, se han convertido en agentes implicados, en mayor o menor grado, en el proceso de planificación del *corpus* y desarrollo de la cultura lingüística hispánica. Por otra parte, el Instituto Cervantes ha tenido, desde su fundación, un papel esencial en la planificación del estatus del español, especialmente como segunda lengua o lengua extranjera. Acerca de la planificación del español y sus principales agentes, Lebsanft (“Spanische Sprachkultur”) y Moreno Fernández (89-127).

13 Intentos de codificación según estos moldes están representados por la *Nueva Gramática de la Lengua Española (NGLE)* y la 23.^a edición del *Diccionario de la lengua española (DLE)*. Volveremos sobre el particular en el apartado 3.

no es un imperativo para la comunidad hispánica, dada su fragmentación política y diversidad sociocultural. Sin embargo, el discurso de la “unidad en la diversidad”, forjado en el ámbito académico, y que sigue teniendo mucho arraigo en la lingüística hispánica (ej. Torrent-Lenzen; Fajardo; Torres), demuestra lo lejos que se está de superar esa cuestión.

En lo que atañe a la dimensión “individual” o normativo-prescriptiva, la ejemplaridad atiende al “anhelo normativo” [*anseio normativo*] de la comunidad lingüística (Zanatta 81-82), que se genera en el ámbito del saber idiomático (Caseriu “La estructura”). El anhelo normativo se manifiesta sobre todo en las esferas de comunicación formal y/o de distancia comunicativa y, por lo tanto, en la lengua escrita, considerando la relación estrecha –aunque jamás exclusiva– que se establece entre formalidad/distancia comunicativa y escritura (Koch y Oesterreicher 3-19). Ello significa que las comunidades lingüísticas –de manera casi instintiva– buscan suplir su necesidad de “corrección idiomática” –que aquí, claro está, concierne al ámbito de la lengua ejemplar– mediante la codificación normativa, llevada a cabo en las ortografías, las gramáticas y los diccionarios.

Así pues, por un lado, ya no tiene sentido defender un modelo de codificación monocéntrica para el español desde una perspectiva político-ideológica; por otro lado, sin embargo, se debe considerar que la mayoría de los hispanoamericanos viven en una suerte de estado de orfandad con relación a la definición de *su* norma, y, ante la necesidad de satisfacción de su anhelo normativo, terminan por recurrir a las obras académicas. En ese contexto, se entiende por qué gran parte de la comunidad hispanoamericana acepta una norma “foránea”, por así decirlo, que, de hecho, apenas considera las variedades americanas.

En suma, la actuación soberana de la RAE a lo largo de más de dos siglos en el ámbito de las políticas lingüísticas en torno al español, sumada a la carencia de instrumentos de codificación lingüística de carácter endonormativo en Hispanoamérica –o de su poco prestigio en las comunidades que cuentan con tales instrumentos– ha permitido hacer compatible la realidad pluricéntrica del español con una codificación tradicionalmente de carácter monocéntrico –que hoy, en la estela de las nuevas políticas académicas, aspira a materializarse bajo la forma de la llamada norma panhispánica–.¹⁴ Ello, sin embargo, a la vez que reafirma, aunque siempre como medida paliativa, la necesidad de configuración de una norma ejemplar que valga a uno y otro lado del Atlántico, vuelve a plantear el problema de cómo definirla.

14 El español es tal vez una de las pocas lenguas en las que un modelo de ese tipo podría encontrar buena acogida por una parte sustancial de los hablantes. En el caso del inglés, por ejemplo, la tradición lexicográfica americana empezó a consolidarse frente a la británica aún a mediados del siglo XIX (Landau 43-97; Lara “Teoría” 47-66) –hecho que, seguramente, ha contribuido tanto al fortalecimiento de una identidad nacional y etnolingüística en Estados Unidos, como, y por consiguiente, a la configuración de un pluricentrismo más equilibrado–. El portugués, a su vez, aunque se caracteriza por un pluricentrismo más simétrico en relación con el del español, todavía no cuenta con estándares nacionales a uno y otro lado del Atlántico, lo que puede ser tanto causa como consecuencia del retraso de su tradición lexicográfica en comparación con otras lenguas de cultura (Pöll “Portugiesische” 9). Pese a eso, destaca el rechazo que le produce a la comunidad brasileña la norma descrita en sus gramáticas, que corresponde, al menos parcialmente, a una ejemplaridad europea del siglo XIX (Zanatta 2009), así como el hecho de que, en Brasil, a pesar de que se producen, en un principio, diccionarios “integrales”, éstos no siempre suelen ser consecuentes con su propósito (Farias “A questão”; “O problema”; “O estándar”).

3. La *norma panhispánica*: la *NPLP* y las obras académicas

Aunque puedan haberse desarrollado distintas ejemplaridades en Hispanoamérica, que en algunos casos funcionarían, incluso, en un nivel supranacional, estas, según lo expuesto anteriormente, por razones históricas, políticas y, en cierta medida, también económicas, no están bien discriminadas (Lüdtke), presentan diferentes grados de estandarización y/o codificación (Greusslich y Lebsanft 17-19), y, por ende, no han logrado el mismo prestigio del que goza el estándar peninsular (Pöll “Essai de standardologie” 920-923 ss.) –prestigio que, a su vez, es, al menos en parte, producto de la actuación de la RAE–.

Humberto López Morales, en su discurso pronunciado con motivo de la presentación de la 23.^a edición del *DLE*, subraya que desde 1713, año de su fundación, hasta 1871, año de la creación de la primera de las academias correspondientes en América, la RAE “llevó sobre sus hombros todo el peso de ‘limpiar, fijar y dar esplendor’ a nuestra lengua común”.¹⁵ La ideología manifestada en el primer lema de la institución madrileña se refleja en proyectos de estandarización tradicionalmente monocéntricos. Es solamente a partir del establecimiento de la Comisión Permanente del Congreso de Academias en 1951 y la posterior creación de la ASALE en 1960 que la situación empezó a dar muestras de posibles cambios.¹⁶

El documento titulado *La Nueva Política Lingüística Panhispánica (NPLP)*, publicado en 2004 y firmado conjuntamente por la RAE y la ASALE, sienta las bases del acuerdo de cooperación entre ambas instituciones. En la *NPLP* se afirma que la nueva política de “orientación panhispánica” se ha propuesto la tarea de “garantizar el mantenimiento de la unidad básica del idioma, que es, en definitiva, lo que permite hablar de la comunidad hispanohablante, haciendo compatible la unidad del idioma con el reconocimiento de sus variedades internas y de su evolución” (*NPLP* 3). Bajo el lema de “unidad en la diversidad”, el actual discurso académico, pues, se construye alrededor de dos conceptos clave: la *unidad del idioma* y el *panhispanismo*. El análisis de la *NPLP* revela, sin embargo, algunas controversias:

- a) La concepción de unidad en el documento de la RAE está en sintonía con el discurso que defiende la supuesta cohesión socio-político-cultural de la comunidad hispanófono –discurso que, hasta cierto punto, y considerando la actual coyuntura, encubre el interés en el potencial económico del español¹⁷ como posible lengua global–;¹⁸
- b) La política panhispánica, pese a los esfuerzos genuinos que se han desplegado en las más recientes obras académicas en pro del reconocimiento y legitimación de las variedades del español, vuelve a relegarlas, al fin y al cabo, a la condición de regionales, al promocionar la centralización normativa mediante la institucionalización de la norma panhispánica.

15 López Morales, Humberto. *Palabras de América*. Discurso pronunciado en Madrid, el 17 de octubre de 2014. En: <http://www.rae.es/sites/default/files/Intervencion_Humberto_Lopez_Morales_DRAE_17-10-2014.pdf> (15-01-2021).

16 Sobre el sistema de colaboración entre las academias española y americanas, Süsselbeck. Para un panorama acerca del cambio de perspectiva de la RAE, desde el monocentrismo ideológico hasta sus más recientes intentos de adaptación a los discursos acerca de la diversidad del español, Torrent-Lenzen y Torres.

17 Sobre el potencial político-económico del español, Langenbacher-Liebott (“El español”; “Die Diskussion”).

18 Para una discusión en torno a la posibilidad de concebir el español como lengua global a la par del inglés, y las complejas relaciones que se establecen entre pluricentrismo y globalización, Garrido.

La concepción académica de unidad y panhispanismo invita, pues, no sin razón, a la crítica.¹⁹ Sobre el particular, Lauria, por ejemplo, señala que la RAE, mediante la implementación de su política panhispanica, ha tratado esencialmente de mantener “su lugar privilegiado como primordial agente estandarizador en el ámbito hispánico” a través de la consolidación de “un dispositivo institucional que sirviera de base a la reactivación del ya antiguo movimiento (pan)hispanista” (“La política” 270), de tal forma que la llamada “nueva política” habría terminado por convertirse en “un tipo de posnacionalismo” (“La política” 272). El discurso panhispanico de la RAE, pues, al fin y al cabo, solo soslayaría o matizaría su ideología monocéntrica históricamente constituida.

Ahora bien, aunque el viraje ideológico oficializado con la publicación de la *NPLP* es paulatino y lento –y puede ser, incluso, cuestionado en muchos aspectos–, hay que hacerle justicia a la RAE y su esfuerzo de inclusión de las normas americanas en sus publicaciones más recientes. Nos referimos aquí, específicamente, al *Diccionario panhispanico de dudas (DPD)*, a la 23.^a edición del *DLE* y a la *NGLE*.²⁰

Haensch y Buguño Miranda consideran la publicación del *DPD* un hito en la historia académica. En su análisis de la obra, Méndez García de Paredes, sin embargo, y contrariando parcialmente las apreciaciones hechas por sus pares, no solo concluye que en el discurso metalingüístico del *DPD* subyace una concepción monocéntrica de la norma, sino también que el español peninsular sigue siendo referencia para determinarla. Así pues, a pesar de que el diccionario, de hecho, recoge muchas formas pertenecientes a variedades americanas, estas no siempre suelen registrarse adecuadamente:

- (1) *detrás* “2. Por su condición de adverbio, no se considera correcto su uso con posesivos: *detrás mío, detrás suyo*, etc. (debe decirse *detrás de mí, detrás de él*, etc.). En el habla popular de la zona andina (el Perú, Bolivia y el Ecuador) se usa con posesivos antepuestos, en construcciones precedidas de la preposición *en* (más raramente *por*): *Se colocó en su detrás. Se recomienda evitar esta construcción en el habla esmerada*” (*DPD*) [Lo subrayado es mío]
- (2) *acceder* “2. En gran parte de América, especialmente en México y el área centroamericana, se ha extendido el uso del verbo transitivo *accesar* (del ingl. *to access*) con el sentido de ‘acceder [a información o datos contenidos en un sistema informático]’: «El lector puede *accesarla* [la información] *mediante un buscador que funciona con palabras claves*» (*Nación* [C. Rica] 7.4.97). Se trata de un anglicismo innecesario, que debe sustituirse por el verbo intransitivo español *acceder*: *El lector puede acceder a la información mediante...*” (*DPD*) [Lo subrayado es mío]

19 Una crítica acérrima a los discursos académicos en torno a las nociones de unidad e hispanismo se encuentra, por ejemplo, en Moreno Cabrera.

20 Podría mencionarse, asimismo, el *Diccionario de Americanismos (DA)*. Sin embargo, aunque ha sido presentado como “[...] fruto granado de esa política lingüística panhispanica que antes ha producido el *Diccionario panhispanico de dudas* o la [...] *Nueva gramática de la lengua española* [...]” (X), las críticas a la concepción de norma que subyace en la obra no se hicieron esperar. Así pues, conforme a Zimmermann, su publicación se enmarca en “[...] una visión ideológica de construcción de dos espacios lingüísticos (el europeo y el americano) [...]”, y “[c]on eso se manifiesta una posición glotopolítica *monocéntrica* (con centro en una determinada zona de España)” (“Lexicografía” 136). Para un análisis crítico de la obra, también Lara (“Reseña”) y Lauria (“La política”).

En algunos casos se trata, efectivamente, de formas marcadas diafásico y/o diastráticamente frente a la respectiva ejemplaridad nacional/regional (ejemplo 1), y deberían registrarse como tal. Sin embargo, lo que en el *DPD* figura como uso impropio/incorrecto –designaciones que *per se* constituirían ya un equívoco– no siempre corresponde a una forma marcada diasistemáticamente (ejemplo 2), sino a lo que se considera ejemplar en otras comunidades.

En el *DLE*, por su turno, el incremento en la cantidad de las abreviaturas *Esp.* representa, sin lugar a duda, un paso muy importante. Esa marca aparece en los diccionarios académicos solamente a partir de 1992, en la 21.ª edición del *DRAE*, y en aquel entonces solo figuraba en 12 de las 83 500 entradas con las que contaba la obra (Moreno de Alba 1999). La adopción de la marca *Esp.* implica ya no reconocer los usos particulares de España como pertenecientes a una suerte de superejemplaridad por encima de las demás variedades, sino como pertenecientes a un estándar nacional en particular, en pie de igualdad con los demás, como el mexicano (*Mex.*), el argentino (*Arg.*), o el boliviano (*Bol.*). Así pues, al contrario de lo que ocurría en las ediciones anteriores, las cinco acepciones registradas en el *DLE* s.v. *flípar* figuran acertadamente con las marcas *coloq* y *Esp.* Lo mismo puede decirse del registro de *gilipollas* [malson. *Esp.*], *gilipollez* [malson. *Esp.*] y *gilipuestas* [eufem. coloq. *Esp.*]. Hay que señalar, sin embargo, que todavía queda mucho trabajo por hacer con relación al registro de los llamados españolismos, como demuestra la persistente ausencia de marca en varias entradas del *DLE* (p.ej. s.v. *molar*¹ “1. intr. coloq. Gustar, resultar agradable o estupendo”; *morro* “8. m. coloq. Descaro, desfachatez. *Tener, echarle morro*”; *polla* “2. f. malson. Pene”).

En lo que atañe al registro de los usos americanos, se advierte, asimismo, una serie de problemas:

- (3) *frutilla* “2. f. *Arg., Bol., Chile, Ec., Par. y Perú.* Especie de fresón.” (*DLE*)
- (4) *guajolote* “1. m. *El Salv., Hond. y Méx.* pavo (||ave).”; “2. m. *Méx.* Persona tonta. U. t. c. adj.” (*DLE*)

La imputación de uso s.v. *frutilla* parece acertada,²¹ pero la definición está equivocada, una vez que, al menos en la zona del Río de la Plata, *frutilla* designa la misma realidad que *fresa*.²² En la entrada *guajolote*, a su vez, la imputación de uso en la acepción 1 corresponde parcialmente a la información facilitada en el *DA* (*guajolote*, ac. *I.I.*; “*Mx, Ho, ES, Ni*”). Su uso en México se confirma, además, mediante el registro en el *DEM* (s.v. *guajolote*); la acepción 2, sin embargo, que en el *DLE* figura como mexicanismo *stricto sensu*, aparece en el *DA* (ac. *II.I.*) con la marca *PR* y ni siquiera se menciona en el *DEM*.

Por fin, la *NGLE* se propone el propósito megalómano de descripción de todo tipo de variación –geográfica, social e, incluso, de cambio diacrónico–. Su análisis, empero, revela que el registro de la variación suele limitarse a la difusión geográfica de los fenómenos (eje diatópico), absteniéndose de su debida apreciación dianormativa y diaevaluativa; como consecuencia, “se producen aporías que ponen en tela de juicio la función orientativa sobre el uso del español que la gramática como género desempeña ante el lector” (Greusslich y Leb-

21 En el *DA* (ac. 1 y 2) figuran las marcas “*Ec, Bo, Ch, Ar, Ur; Pe:S, rur.*”.

22 *Frutilla* “1 f Nombre de diversas plantas rosáceas de tallos rastreros, hojas con vello, flores blancas o amarillentas y frutos rojos, fragantes y comestibles” y “2 f Fruto de la *frutilla* [1] [...]” (*DIEA*).

sanft 20). Respecto de las críticas dirigidas a la RAE, sin embargo, Greusslich pondera, muy acertadamente, que, aunque “no carecen de fundamento, hay que tener en cuenta a la vez que para los integrantes de una institución que lleva un recorrido histórico de tres siglos auestas, es imposible deshacerse de su herencia ideológica” (59).

4. Consideraciones finales

En su análisis acerca de los discursos sobre las lenguas en España, Kabatek propone que se deslinde claramente entre el “mundo de la voluntad y de la creación de los objetos” y el “mundo objetivo de la descripción”. En el primer caso, se hace referencia a los hablantes, en general, y a los poderes públicos, en particular, quienes, sin lugar a duda, tienen todo el derecho a opinar libremente y decidir de manera soberana qué políticas lingüísticas se adoptarán. A los sociólogos, lingüistas y sociolingüistas, a su vez, y aunque serán siempre, ante todo, hablantes,²³ les incumbe el mundo objetivo de la descripción. De esa manera, su cometido será “analizar la situación en el presente y el pasado y poner las informaciones de la que se dispone a disposición del público” (Kabatek, “Dos Españas” 812).

En atención a esas consideraciones, se ha intentado ofrecer en las páginas precedentes una descripción lo más objetiva posible del panorama actual de la cultura lingüística hispánica. A lo largo del texto, se ha examinado la situación del español, teniendo en cuenta siempre tanto la perspectiva de la lingüística variacional como el contexto sociohistórico y político-ideológico que ha servido de trasfondo para su desarrollo, a fin de explicar –aunque no necesariamente justificar– cómo se ha ido engendrando la compatibilidad entre la realidad pluricéntrica del mundo hispánico y una codificación monocéntrica relativamente bien aceptada por la comunidad lingüística.

Entre los aspectos más sobresalientes del pluricentrismo en el ámbito hispánico está, en primer lugar, la malinterpretación, en el plano lingüístico, del concepto de *variedad* en la definición de *variedad nacional*.²⁴ Ese malentendido –o quizás confusión conscientemente provocada– parece verificarse en la *NPLP*, documento cuyo objetivo es, justamente, plasmar la “nueva” orientación político-ideológica de la RAE. En segundo lugar, se menciona la existencia de una academia de la lengua que, si bien no ha sido un factor decisivo para la manutención de un modelo de estandarización de orientación monocéntrica, seguramente ha jugado un papel de mucho peso. Por último, aunque no menos importante, a lo anterior se suma el hecho de que la comunidad hispanoamericana carece de instrumentos codificadores –gramáticas y diccionarios– de sus estándares nacionales, lo que obliga a que los hablantes sigan buscando modelos de corrección fuera de su comunidad cercana para satisfacer su anhelo normativo. A ese respecto, sin embargo, conviene señalar que, si, por una parte, las políticas lingüísticas en Hispanoamérica aún no cuentan con una agenda concreta,

23 Sobre la perspectiva objetiva de la descripción lingüística frente a la percepción de los hablantes, ver Kabatek (“Algunos”); acerca de la relación entre política y lingüística, ver Kabatek (“Sprachwissenschaft”), cuyas reflexiones, pasados más de 25 años, siguen siendo muy actuales.

24 Para un análisis crítico de los conceptos de *variedad* y *variedad nacional* y su relación con la definición de pluricentrismo, Heger.

y tampoco tienen direcciones claras, por otra parte, la implementación de políticas de estandarización no puede ser una imposición –y, en este caso, al menos parcialmente, desde afuera–, sino que constituye un derecho de cada comunidad lingüística, que, a su vez, podrá o no evocarlos (Greusslich y Lebsanft 17).

Teniendo en cuenta el panorama sumariamente expuesto, resultaría difícil –y tampoco sería tarea para los lingüistas– hacer predicciones acerca del futuro del español como lengua pluricéntrica. Por un lado, seguir negando o evadiendo el carácter pluricéntrico del español en pro de una presunta unidad lingüística, basándose, para ello, en argumentos sociohistóricos y/o en el temor –probablemente injustificable– a una fragmentación irreversible en el ámbito de la lengua histórica no tiene mucho sentido. Aquí valen los razonamientos de Kabatek acerca de la reducción y expansión de los espacios lingüísticos, ya que el proceso de fragmentación de una lengua suele ser, asimismo, “bien pocas veces monocausal y deriva casi siempre de un juego complejo en el que intervienen diferentes factores, simplificados, [...], en las discusiones, y [...] enriquecidos con argumentos no comprobables [...]” (“Dos Españas” 810). Por otro lado, predicar la superación de la idea de unidad, fundamentada en la existencia –que, sea dicho de paso, aún no se puede comprobar empíricamente– de estándares americanos, así como en la idea de que la norma peninsular ya no encontraría acogida en Hispanoamérica (Oesterreicher, “El español”) también debería matizarse (Lebsanft *et al.*). Por fin, mientras por razones ideológicas y/o económicas no se implementen políticas eficaces en los países hispanoamericanos que fomenten el desarrollo de estándares de carácter endonormativo debidamente codificados, la RAE, pese a todos los errores y omisiones que se le pueda imputar, seguirá teniendo una importancia crucial en el ámbito de la cultura lingüística hispánica. Se justifica, por lo tanto, al menos hasta cierto punto, la política panhispánica de la RAE en cooperación con la ASALE, así como su propósito de implementación de una codificación “pseudopluricéntrica”, concretada en la norma panhispánica –aunque ello no implica de ninguna manera defender su concepción de unidad, ni tampoco su ideal de panhispanismo–. Por el momento, no queda más remedio que aceptar la condición especial –por no decir excéntrica– del pluricentrismo del español, y, a la vez, considerando que una estandarización completa de las variedades hispanoamericanas tal vez tarde aún muchos años –si es que algún día se va a lograr–, esperar al menos a que la norma panhispánica, “de naturaleza ‘monocéntrica’ [...] construida sobre una realidad polinormativa” (Moreno Fernández 99), pueda verse *de facto* concretada en las futuras obras académicas.

Referencias

- Bergenholtz, Henning y Tarp, Sven. “Política lingüística: conceptos y definiciones”. *Fifth Symposium on Translation, Terminology and Interpretation in Cuba and Canada*, La Habana, 7-8 de diciembre de 2004. La Habana: Canadian Translators, Terminologists and Interpreters Council, 2004. p. 1-20.
- Bierbach, Mechtild. “Spanische – eine plurizentrische Sprache? Zum Problem von *norma culta* und Varietät in der hispanophonen Welt”. *Vox Romanica* 59, 2000, p. 143-170.
- Bugueño Miranda, Félix. “Reseña a: RAE/ASALE. *Diccionario Panhispánico de Dudas* (2005)”. *ABEH* 16, 2006. p.187-189.
- Clyne, Michael. *Pluricentric languages: Differing Norms in Different Nations*. Berlin: De Gruyter, 1992.
- Coseriu, Eugenio. “Historische Sprache“ und ‘Dialekt’”. Joachim Göschel *et al.* (eds.). *Dialekt und Dialektologie*. Ergebnisse des Internationalen Symposions «Zur Theorie des Dialekts“ Marburg/Lahn, 5.-10. September 1977. Wiesbaden, 1980. p.106-122.
- Coseriu, Eugenio. *Sentido y tareas de la dialectología*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas/ Centro de Lingüística Hispánica, 1982
- Coseriu, Eugenio. “Lenguaje y política”. Manuel Alvar (coord.). *El lenguaje político*. Madrid: Fundación Friedrich Ebert/Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987. p. 9-31.
- Coseriu, Eugenio. “El español de América y la unidad del idioma”. *I Simposio de Filología Iberoamericana*, Sevilla, 26-30 de marzo de 1990. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1990. p. 43-75.
- Coseriu, Eugenio. “La estructura del saber lingüístico (ordenado y dispuesto para la imprenta por José Polo).” *Analecta Malacitana* 23(2), 1990, p. 437-452.
- DA = ASALE: *Diccionario de americanismos*. 2010. Ubicado en <https://lema.rae.es/damer/?key=>>. Fecha de acceso: 15-01-2021.
- Del Valle, José. “Panhispanismo e hispanofonía: breve historia de dos ideologías siamesas”. *Sociolinguistic Studies* 5(3), 2011, p. 465-484.
- DEM = Lara, Luis Fernando. *Diccionario del Español de México*. 2009. Ubicado en <http://dem.colmex.mx>. Fecha de acceso: 15-01-2021.
- Demonte, Violeta. “El español estándar (ab)suelto. Algunos ejemplos del léxico y la gramática”. *Actas del II Congreso Internacional de la Lengua Española*, Valladolid: RAE/Instituto Cervantes, 2001. Ubicado en https://cvc.cervantes.es/obref/congresos/valladolid/ponencias/unidad_diversidad_del_espanol/1_la_norma_hispanica/demonte_v.htm. Fecha de acceso: 05-02-2021.
- DIEA = Plager, Federico. *Diccionario integral del español de la Argentina*. Buenos Aires: Voz Activa, 2008.

DLE = RAE/ASALE. *Diccionario de la lengua española. Diccionario avanzado*. Versión electrónica 23.3. Actualización 2019. Ubicado en <https://dle.rae.es/contenido/actualización-2019>. Fecha de acceso: 15-01-2021.

DPD = RAE/ASALE. *Diccionario panhispánico de dudas*. 2005 Ubicado en <https://www.rae.es/dpd/>. Fecha de acceso: 15-01-2021.

DRAE = RAE. *Diccionario de la lengua española*. 21ªed. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.

Fajardo, Alejandro. “La norma lingüística del español desde una perspectiva lexicográfica: norma nacional versus norma panhispánica”. *Normas. Revista de Estudios Lingüísticos Hispánicos* 1, 2011, p. 53-70.

Farias, Virginia Sita. “A questão da variação diatópica, diafásica e diastrática no português brasileiro e sua representação nos dicionários semasiológicos”. *Lusorama* 87/88, 2011, p. 100-155.

Farias, Virginia Sita. “La política lingüística panhispánica y su reflejo en las obras académicas. Consideraciones acerca del tratamiento de la variación diatópica y diastrático-diafásica en el DRAE”. Ana-Susan Franke y Vicente Álvarez Vives (eds.), *Romaniae Pontes. Beiträge zur Sprache in der Gallo- und Iberoromania*. Berlin: Peter Lang, 2018, p. 161-174.

Farias, Virginia Sita. “Pluricentrismo, panhispanismo y lexicografía. Análisis de la codificación normativa en los corpora y diccionarios académicos”. *Actas do XIII Congresso Internacional de Lingüística Xeral*, Vigo: Universidade de Vigo, 2018. p. 350-357.

Farias, Virginia Sita. “Pluricentrismo e políticas académicas: *State of the art* do debate no âmbito da cultura lingüística hispânica”. Jesús Rodríguez Mesquita Neto y Maria Solange de Farias (eds.), *Mosaico Hispânico: Novas perspectivas nas pesquisas em língua espanhola*. Alagoinhas: Bordô-Grená, 2019. p. 163-180.

Farias, Virginia Sita. “O problema da norma padrão no Brasil. Uma reflexão sobre pluricentrismo, constituição de variedades nacionais e codificação lingüística” Fabiano Tadeu Grazioli (ed.), *A senda nos estudos da língua portuguesa*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019. p. 25-37.

Farias, Virginia Sita. “O estándar no Brasil. Uma discussão sobre pluricentrismo, codificação normativa e o papel da lexicografia”. *Acta Semiótica et Lingvistica* 25(2), 2020, p. 22-45.

Garrido, Joaquín. “Lengua y globalización: inglés global y español pluricéntrico”. *Historia y Comunicación Social* 15, 2010, p. 63-95.

Gimeno Menéndez, Francisco. “A propósito de lengua y dialecto: el estándar”. *Archivo de Filología Aragonesa* 59 (In memoriam Manuel Alvar 1923-2001), 2003-2004, págs. 1277-1290.

Greusslich, Sebastian. “El pluricentrismo de la cultura lingüística panhispánica: política lingüística, los estándares regionales y la cuestión de su codificación”. *Lexis* 39 (1), 2015, págs. 57-99.

- Greusslich, Sebastian y Lebsanft, Franz. “Introducción: Pluricentrismo, estándares regionales, normas implícitas y medios de comunicación masiva”. En Sebastian Greusslich y Franz Lebsanft (eds.), *El español, lengua pluricéntrica. Discurso, gramática, léxico y medios de comunicación masiva*. Göttingen: V&R unipress, 2020. Págs. 11-38.
- Haensch, Günther. “Reseña a: RAE/ASALE. *Diccionario Panhispánico de Dudas* (2005)”. *Revista de Lexicografía* 12, 2006, págs. 267-270.
- Heger, Klaus. “Rezension zu M. Clyne (Ed.). *Pluricentric languages: Differing Norms in Different Nations*”. *Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik* 60 (2), 1993, págs. 211-213.
- Kabatek, Johannes. “Sprachwissenschaft und Sprachpolitik: Fortsetzung der Debatte”. *Zeitschrift für Katalanistik* 8, 1995, págs. 131-135.
- Kabatek, Johannes. “Dos Españas, dos normalidades: visiones bipolares sobre la situación lingüística en la España actual”. En Gero Arnscheidt y Pero Joan Tous (eds.), “*Una de las dos Españas...*” *Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en las literaturas hispánicas*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2007. Págs. 803-816.
- Kabatek, Johannes. “Algunos apuntes acerca de la cuestión de la ‘hibridez’ y de la ‘dignidad’ de las lenguas iberorrománicas”. En Cristian Bleorțu y David Paul Gerards (eds.), *Johannes Kabatek. Lingüística coseriana, lingüística histórica, tradiciones discursivas*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2018. Págs. 107-121.
- Kabatek, Johannes. “Linguistic Norm in the Linguistic Theory of Eugenio Coseriu”. Franz Lebsanft y Felix Tacke (eds.), *Manual of Standardization in the Romance Languages*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020. págs. 127-144.
- Kabatek, Johannes/Murguía, Adolfo. “*Die Sachen sagen, wie sie sind...*” Eugenio Coseriu im Gespräch. Tübingen: Gunter Narr, 1997.
- Kailuweit, Rolf. “*Los maestros de idiomas – Plurizentrische Sprachräume als kommunikatives Konstrukt*”. Christine Felbeck et al. (Eds.). *America Romana: Neue Perspektiven transarealer Vernetzungen*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. Págs. 97-119.
- Kamenetskaia, Sofía. “La tradición lexicográfica del español. Entrevista a Luis Fernando Lara”. *Andamios* 11, 2014, págs. 223-243.
- Koch, Peter y Oesterreicher, Wulf. “*Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch*”. 2ªed. Berlin/New York: De Gruyter, 2011.
- Kloss, Heinz. “Abstand Languages and Ausbau Languages”. *Anthropological Linguistics* 9 (7), 1967, págs. 29-41.
- Kloss, Heinz. “*Die Entwicklung neuer germanischer Kultursprachen seit 1800*”. 2ªed. Düsseldorf: Schwann, 1978.

- Krefeld, Thomas. “Sag mir, wo der Standard ist, wo ist er (in der Varietätenlinguistik) geblieben?”. Dessi Schmid, Sarah *et al.* (Hrsgn.). *Rahmen des Sprechens. Beiträge zu Valenztheorie, Varietätenlinguistik, Kreolistik, Kognitiver und Historischer Semantik*. Tübingen: Narr Verlag, 2011, págs. 101-110.
- Krefeld, Thomas. “‘Primäre’, ‘sekundäre’, ‘tertiäre’ Dialekte – und die Geschichte des italienischen Sprachraums”. Overbeck, Anja *et al.* (Hrsgn.). *Lexikon, Varietät, Philologie. Romanistische Studien*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011. Págs. 137-147.
- Landau, Sidney. “*Dictionaries. The art and craft of lexicography*”. Cambridge: CUP, 2001.
- Langenbacher-Liebgott, Jutta. “El español en la sociedad de la información. Die Bedeutung der spanischen Sprache in der Informationsgesellschaft”. *ForschungsForum Paderborn* 6, 2003, págs. 62-66.
- Langenbacher-Liebgott, Jutta. “Die Diskussion um das ‘Potential der spanischen Sprache’ – *un discurso conflictivo?*”. Klaus Bochmann *et al.* (Ed.). *Methodology of conflict linguistics/Methodologie der Konfliktlinguistik/Méthodologie de la linguistique de conflit*. Augustin: Asgard Verlag, 2003. págs. 173-181.
- Lara, Luis Fernando. *Teoría del diccionario monolingüe*. México, D.F.: El Colegio de México, 1997.
- Lara, Luis Fernando. Reseña a *Diccionario de americanismos*. *Panacea* 13 (36), 2012, págs. 352-355. Ubicado en https://www.tremedica.org/wp-content/uploads/n36-plumero_LFLara.pdf. Fecha de acceso: 15-01-2021.
- Lauria, Daniela. “El primer diccionario integral del español de la Argentina: reflexiones acerca del alcance de ‘integral’”. *Linguas e Instrumentos Lingüísticos* 29, 53-92, 2012.
- Lauria, Daniela. “Diccionarios e identidad lingüística: análisis glotopolítico del *Diccionario integral del español de la Argentina*”. En Andreína Adelstein y Laura Hlavacka (eds.). *Lexicografía, lexicografía especializada y terminología*. Mendoza: Editorial FFyL-UNCuyo y SAL, 2015. Págs. 37-56.
- Lauria, Daniela. “La política lexicográfica actual de las academias de la lengua española: el caso del *Diccionario de americanismos* (ASALE, 2010)”. *Lexis* 41(2), 2017, págs. 263-310.
- Lebsanft, Franz. *Spanische Sprachkultur. Studien zur Bewertung und Pflege des öffentlichen Sprachgebrauchs im heutigen Spanien*. Tübingen: Max Niemeyer, 1997.
- Lebsanft, Franz *et al.* “Variación diatópica, normas pluricéntricas y el ideal de una norma panhispánica”. Franz Lebsanft *et al.* (Eds.). *El español, ¿desde las variedades a la lengua pluricéntrica?* Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2012. págs. 7-18.
- López García, Ángel. *Pluricentrismo, hibridación y porosidad en la lengua española*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2010.
- López Serena, Araceli. “La heterogeneidad interna del español meridional o atlántico: variación disistemática vs. pluricentrismo”. *Lexis* v.37(1), 2013. Págs. 95-161.

- Lüdtke, Jens. “La variación en el Atlas Lingüístico de México”. Laura Morgenthaler *et al.* (eds.). *La Romania en interacción: entre historia, contacto y política*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2007. Págs. 51-72.
- Martí Sánchez, Manuel. “Con motivo de José Polo, *Entorno del universo normativo de Eugenio Coseriu*. *Cuaderno de Bitácora*, 2012”. *RSEL* 43 (1), 2013, 201-216.
- Méndez García de Paredes, Elena. “Los retos de la codificación normativa del español: Cómo conciliar los conceptos de español pluricéntrico y español panhispánico”. Franz Lebsanft *et al.* (eds.). *El español, ¿desde las variedades a la lengua pluricéntrica?* Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2012. Págs. 181-212.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos. “‘Unifica, limpia y fija.’ La RAE y los mitos del nacionalismo lingüístico español”. Silvia Senz y Montserrat Alberte (eds.), *El dardo en la Academia. Esencia y vigencia de las academias de la lengua española*. Vol. 1. Madrid: Editorial Melusina, 2011. Págs. 157-314.
- Moreno de Alba, José. *El lenguaje en México*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1999.
- Moreno Fernández, Francisco. *Las variedades de la lengua española y su enseñanza*. Madrid: Editorial Arco/Libros, 2010.
- Muhr, Rudolf y Marley, Dawn (eds.). *Pluricentric Languages. New Perspectives in Theory and Description*. Wien: Peter Lang, 2015. Págs. 13-54.
- NGLE=RAE/ASALE. *Nueva gramática de la lengua española*. 3 vols. Madrid: Espasa-Calpe, 2009/2010/2011.
- NPLP = RAE/ASALE. *La nueva política lingüística panhispánica*. Madrid, 2004.
- Oesterreicher, Wulf. “Plurizentrische Sprachkultur – der Varietätenraum des Spanischen”. *Romanistisches Jahrbuch* 51, 2000, págs. 287-318.
- Oesterreicher, Wulf. “El español, lengua pluricéntrica: perspectivas y límites de una autoafirmación lingüística nacional en Hispanoamérica. El caso mexicano”. *Lexis* 26 (2), 2002, págs. 275-304.
- Pöll, Bernhard. *Portugiesische Kollokationen im Wörterbuch: Ein Beitrag zur Lexikographie und Metalexikographie*. Bonn: Romanistischer Verlag, 1996.
- Pöll, Bernhard. “Essai de standardologie comparée: quelques éléments pour une comparaison de l’espagnol et du portugais européens et américains”. *Revue belge de philologie et d’histoire* 79 (3), 2001. Págs. 907-930.
- Pöll, Bernhard. *Le français langue pluricentrique? Études sur la variation diatopique d’une langue standard*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
- Pöll, Bernhard. “Situaciones pluricéntricas en comparación: el español frente a otras lenguas pluricéntricas”. Franz Lebsanft *et al.* (eds.). *El español, ¿desde las variedades a la lengua pluricéntrica?* Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2012. Págs. 29-46.

- Polo, José. *Entorno del universo normativo de Eugenio Coseriu. Cuaderno de Bitácora*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012.
- Rivarola, José Luis. “Sobre variedades y normas del español en el marco de una cultura lingüística pluricéntrica”. *Actas del II Congreso Internacional de la Lengua Española* (Valladolid, 16-19 de octubre de 2001). Valladolid: Instituto Cervantes, 2001, págs.1-15.
- Rivarola, José Luis. “El español en el siglo XXI: los desafíos del pluricentrismo”. *Boletín Hispánico Helvético* 8, 2006, págs. 97-109.
- Stewart, William. “A sociolinguistic typology for describing national multilingualism”. Joshua Fischman (ed.). *Readings in the sociology of language*. The Hague/Paris: Mouton, 1968. Págs. 531-546.
- Süselbeck, Kirsten. “Las relaciones institucionales entre las Academias de la Lengua Española y su colaboración en la elaboración de la norma lingüística de 1950 hasta hoy”. Franz Lebsanft *et al.* (eds.). *El español, ¿desde las variedades a la lengua pluricéntrica?*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2012. Págs. 281-311.
- Thompson, Robert. “Spanish as a pluricentric language”. Michael Clyne (ed.). *Pluricentric languages: Differing Norms in Different Nations*. Berlin/New York: De Gruyter, 1992. Págs. 45-71.
- Torrent-Lenzen, Aina. *Unidad y pluricentrismo en la comunidad hispanohablante: cultivo y mantenimiento de una norma panhispánica unificada*. Titz: Axel Lenzen Verlag, 2006.
- Torres, Antonio. “Del castellano de «un pequeño rincón» al español internacional”. *Normas. Revista de Estudios Lingüísticos Hispánicos* 3, 2013, págs. 205-224.
- Trudgill, Peter y Hernández Campoy, Juan Manuel. *Diccionario de Sociolingüística*. Madrid: Gredos, 2007.
- Zanatta, Flávia. “Breve panorama da situação da norma lingüística no Brasil”. *Lusorama* 77/78, 2009. Págs. 79-102.
- Zimmermann, Klaus. “La invención de la norma y del estándar para limitar la variación lingüística y su cuestionamiento actual en términos de pluricentrismo (mundo hispánico)”. Jürgen Erfurt y Gabriele Budach (eds.). “*Standardisation et déstandardisation./Estandarización y desestandarización. Le français et l’espagnol au XXe siècle./El francés y el español en el siglo XX*”. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008. Págs. 187-207.
- Zimmermann, Klaus. “Lexicografía diferencial y lexicografía integral”. En María Álvarez de la Granja y Ernesto González Seoane (eds.). *Léxico dialectal y lexicografía en la Iberorromania*. Madrid: Iberoamericana, 2018. Págs. 121-144.

Fecha de recepción: 30/09/2020

Fecha de aceptación: 21/12/2020



Tinkuy

*Boletín de Investigación y Debate
Universidad de Montreal
n.º.25 (2020)*



TINKUY

ISSN 1913-0481