

Memorias invisibles.

Cuerpo indígena y orden metafórico como estrategias de argumentación

Ana Inés Leunda

CONICET - UNC

Introducción

En el libro *Culturas en conflicto*, Silvia Barei (2012: 40) ha señalado que “el texto es el lugar en el que lo invisible -el recuerdo-, se hace visible y en el que quedan archivadas grandes porciones de la memoria de la cultura, inclusive aquellas más banales de la vida cotidiana”. El cuerpo también es un texto donde se imprimen las vivencias de los sujetos y las culturas, una materialidad que registra experiencias y selecciona datos para recordar u obliterar. Decimos entonces que el cuerpo es un texto con memoria y, al mismo tiempo, también es susceptible de ser recodificado por modelizaciones primarias (las lenguas como el español, el guaraní, etc.) y secundarias (el arte y la ciencia, por ejemplo) (Lotman, 1996).

En algunos momentos de la historia, la impronta cultural imbricada en la modelización del cuerpo humano se torna visible y muestra su interdependiente relación. En diálogo con Gutiérrez Estévez (2010), afirmamos que hacia 1492 ocurrió uno de estos momentos, pues cada cultura proveniente de ambos lados del Atlántico comenzaban a vincularse con una cultura-otra extraña al extremo e incomprensible. Y por lo mismo, fue el cuerpo (antes que los sistemas de modelización primaria) el que registró las primeras impresiones del encuentro/choque intercultural. La vista y el tacto, por ejemplo, codificados mediante los sistemas de representación de cada cultura comenzaron a operar aún cuando no se conocía la lengua del otro.

Además, en el transcurso de los primeros años de conexión intercultural, el cuerpo de los participantes se fue modificando de manera profunda a través de nuevas actividades laborales y guerreras, enfermedades, nacimiento de los primeros mestizos, etc.

El pensar en cuerpos de culturas lejanas está acompañado de continuos desafíos al sentido común, a la forma común del sentir. Los sentidos de quienes pertenecen a otras culturas parecen proveerles de un tipo de percepción que para nosotros son desconocidas, incomprensibles o insensatas. Como si los límites de sus sentidos no estuvieran sujetos a las mismas constricciones biológicas que los nuestros y sus posibilidades perceptivas fueran diferentes. El cuerpo es el objeto primero de nuestras percepciones y las convenciones sobre su naturaleza, uso y significación constituyen el núcleo del sentido común. Pensar en otros cuerpos no sólo nos hace perder el sentido común, sino, además, la percepción razonable de nuestro cuerpo. (Gutiérrez Estévez, 2010: 9).

Desnaturalización del cuerpo y otredad parecen estar de la mano y 1492 puede leerse como un hito en la historia de los intercambios semióticos del cuerpo y la cultura. Específicamente, decimos con Lotman (1999) que en 1492 se produjo una explosión, pues ocurrió un evento impredecible de caos y desorden que sólo el ojo prolijo de los historiadores se encargaría (a posteriori) de ordenar en hechos discretos de causas y efectos. Sin embargo, desbordando tal pretensión organizativa puede observarse que la profundidad del estallido fue de tal magnitud que 500 años después las culturas intervinientes seguían pensando de qué manera incorporar aquel evento a la memoria cultural.

El Quinto Centenario del llamado “Descubrimiento de América” constituye un estadio (sincrónico) de la cultura que retoma el lenguaje de la historiografía pero, a diferencia del IV Centenario que estuvo signado por los festejos (Distéfano y Gorini, 1992), éste estuvo ligado a la discusión: *500 años de Hispanoamérica. “Descubrimiento y formación de un Mundo Nuevo” y El Encubrimiento. Opiniones en torno al V° Centenario*, por ejemplo, son títulos de

compilaciones de ensayos que se editaron en 1992 con la intención expresa de participar en los debates del momento y que anticipan una singular posición.

Partimos de considerar que el Quinto Centenario nos abre la puerta para pensar algunos de los modos como se construye la memoria de la cultura latinoamericana en su proceso de ordenar/desordenar el pasado acorde al presente de la enunciación. A su vez, sostenemos que la conmemoración funcionó como un excitante de la cultura que invitó a la producción de textos que visibilizaron modos soterrados de pensar la otredad/identidad de las culturas pasadas esta vez de cara al siglo XXI.

Para comenzar nuestra indagación, hemos seleccionado un ensayo de cada una de las compilaciones citadas, nos referimos a “Cinco siglos de prohibición del arcoíris latinoamericano” de Eduardo Galeano (1992) y “Para cambiar la memoria de los hombres. El Descubrimiento de América en la novela hispanoamericana contemporánea” de Alicia Sarmiento (1992). Proviene de contextos disciplinares diferentes, pero ambos estilizan fragmentos de la historiografía para modelizar aquel estallido cultural/corporal acorde a cierto modelo de mundo que se pretende sostener.

Orden metafórico del cuerpo-otro-indígena

El ensayo, en tanto sistema de modelización secundaria, concentra gran cantidad de información que es organizada de manera tal que permite la fundamentación de una tesis necesariamente discutible, y por lo mismo, se presenta como un género válido a la hora de indagar una zona de la cultura en debate. Como señala Mattoni (2001), este género ha sido altamente avalado por la academia aún cuando se entreteje en la frontera borrosa de los cruces y

las indefiniciones, es decir, se ubica en una zona *entre* la argumentación y la estilización, *entre* la ciencia y el arte.

De acuerdo con una Retórica de la Cultura (Barei, 2008) de base lotmaniana (1996), afirmamos que un procedimiento clave que realizan los textos de la cultura es el de meta-forizar los sentidos, es decir, desplazarlos *más allá* a partir de la rearticulación innovadora de datos previos. No nos interesan tanto los rasgos de las metáforas aisladas, sino más bien las redes de metáforas que migran de un orden de la cultura a otro resemantizándose de acuerdo con los contextos espacio-temporales en los cuales se insertan (Barei, 2008). Así, las metáforas de la vida cotidiana pueden haber fosilizado su primera carga de innovación informativa, pero vuelven a actualizarse cuando son utilizadas en nuevas argumentaciones que buscan cierta estilización.

En “Cinco siglos de prohibición del arcoíris en el cielo latinoamericano”, Eduardo Galeano sitúa la problemática de la temporalidad pasada, presente y futura desde los parámetros de la cultura occidental (los cinco siglos), pero puesta en diálogo con una otredad plural (el arcoíris prohibido). Esto ya nos posiciona en cierto horizonte interpretativo, pues la construcción metafórica tiene una marca axiológica que implica traducir lo silenciado, denunciar lo negado. Adensando el presente, a partir de una incorporación del pasado, enuncia Galeano (1992):

El 16 de diciembre de 1942, Colón lo había anunciado en su Diario: los indios sirven *para les mandar y hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo que fuese menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres*. Secuestro de los brazos y robo del alma: para nombrar esta operación, en toda América se usa, desde tiempos coloniales, el verbo *reducir*. El indio *salvado* es el indio *reducido*. Se *reduce* hasta desaparecer: vaciado de sí, es un no-indio, y es nadie (74).

En este texto, el *secuestro de los brazos* vincula la identidad indígena al ámbito laboral y al lugar de subordinación social, cuestión que se habría acuñado a partir de los primeros vínculos

interculturales, según la cita del diario colombino. Los europeos habrían pretendido reducir la identidad indígena a ser “mano de obra barata” (Galeano, 1992: 74) anulando las singularidades de una cultura-otra. Para el autor, la búsqueda de normalización del *vestido* y las *costumbres ajenas* surgió desde el arribo de Colón y se mantiene hasta el presente de la enunciación. La supuesta *salvación* sólo sería en realidad un “otrocidio” (Galeano, 1992: 71), un intento de negar al indígena, de tornarlo *nadie* y, al mismo tiempo, usar su fuerza de trabajo.

En nuestros días, no hay mano de obra peor pagada: los indios mayas reciben 65 centavos de dólar por cortar un quintal de café o algodón o una tonelada de caña. Los indios no pueden ni plantar maíz sin permiso militar y no pueden moverse sin permiso de trabajo. El ejército organiza el reclutamiento masivo de brazos para las siembras y cosechas de exportación. En las plantaciones, se usan pesticidas cincuenta veces más tóxicos que el máximo tolerable; la leche de las madres es la más contaminada del mundo occidental (Galeano, 1992: 77).

Las metáforas tejen una red de sentidos que permite modelizar una relación injusta pasada que se perpetúa en el presente. El aspecto económico impregna estas relaciones que es necesario rediseñar, pues a futuro los hijos de esas madres necesitarán un nuevo lugar en la cultura latinoamericana. “En esa identidad prohibida y despreciada fulguran todavía algunas claves de otra América posible. América ciega de racismo no la ve” (Galeano, 1992: 71). Algunas de las pistas que podrían ayudar a construir un futuro diferente están ligadas a sistemas económicos alternativos que podrían evitar la desertización de la tierra y las hambrunas actuales:

Resultaría absurdo retroceder cinco siglos en las técnicas de producción: pero no menos absurdo es ignorar las catástrofes de un sistema que exprime a los hombre y arrasa bosques y viola la tierra y envenena los ríos para arrancar la mayor ganancia en el plazo menor [...] Si desde la tierra venimos, y hacia la tierra vamos, ¿acaso no nos mata cualquier crimen que contra la tierra se comete? La tierra es cuna y sepultura, madre y compañera [...]. El sistema desprecia lo que ignora, porque ignora lo que teme conocer. El racismo es también una máscara del miedo (Galeano, 1992: 81).

Galeano busca así no sólo señalar la presencia de una estructura hegemónica, sino criticar dicho orden al que, como hispanohablante, también pertenece. Se convierte en un traductor cultural que busca visibilizar un mundo que si bien ha sido sojuzgado aún mantiene una vida potencialmente rica que podría alimentar a ambas comunidades. Hay un desplazamiento de las metáforas del cuerpo indígena hacia una personificación de la cultura en tanto espacio físico-simbólico (la tierra) que no es sólo continente de los sujetos que la habitan sino que también coexiste y es parte de sus habitantes. “Las llamadas *culturas primitivas* resultan peligrosas porque no han perdido el sentido común. Sentido común que es también, por extensión natural, sentido comunitario” (Galeano, 1992: 81). En este contexto argumentativo, es coherente que la historia sólo sea una versión que cambie “según la voz que cuenta. [...] No es la voz de los indios la que ha contado, hasta ahora, la historia de América”. Acaso si hablaran los indios las metáforas profundizarían su creatividad y exigirían una ruptura de ese miedo que hasta el momento paraliza y mantiene la injusticia y la muerte. Intercalando su voz a la de un profeta maya concluye Galeano:

Un profeta maya, que fue boca de los dioses, había anunciado: *Al terminar la codicia, se desatará la cara, se desatarán las manos, se desatarán los pies del mundo*. Y cuando se desate la boca, ¿qué dirá? ¿qué dirá la voz jamás escuchada? (Galeano, 1992: 78 y 79).

La red de metáforas fósiles (como *mano de obra barata*) o más creativas (como *secuestro de brazos*) permite visibilizar un conflicto con raíz en el pasado pero aún con plena vigencia. La apertura hacia la modelización de la *tierra* como *madre y compañera* posibilita, a su vez, incorporar una lógica-otra que se aleja de lo lineal que subyace a la nominación del tiempo a través de siglos para dar lugar a lo cíclico (la vida y la muerte) y al proyecto colectivo que

incorpora el futuro como espacio de posibilidad. El discurso mítico refuerza esta apertura en donde el logos occidental (la palabra del ensayo) explora modos-otros de construir una realidad que no se clausura y que tampoco reniega de una posición ética, cuestión de vital relevancia en el contexto de la discusión.

Por su parte, Alicia Sarmiento (1992) modeliza el cuerpo indígena en una estructura de cajas chinas: refiere a la producción novelística hispanoamericana y, a través de ella, a su propia concepción de la otredad indígena y del “Descubrimiento”. Específicamente, retoma *Los perros del paraíso* (1987) de Abel Posse para afirmar que el autor construye una mirada nihilista del pasado sin dejar lugar para el futuro. Considera que la obra es una mera “síntesis de todos los tópicos de la Leyenda Negra” (Sarmiento, 1992: 197) en contra de España. Esto implicaría un desplazamiento del “correcto camino de la Historia” hacia la nada. Para la autora, descalificar “el impulso hispánico, encarnado en los Reyes católicos, la Religión Católica, la figura del Descubridor, el sentido religioso, guerrero y heroico de la posterior conquista” implica una autodenigración, ya que el autor es hispanoamericano.

También cae bajo su descalificación la condición mestiza de América no solo como mezcla de sangre hispánica e indígena: “Reaparecieron bellísimos adolescentes servidores [...] carne para esa nueva raza que nacería de la violación, del estupro, de la indecente violencia al servicio doméstico”. (Sarmiento, 1992: 207)

Tanto el impulso hispánico “encarnado” en las figuras nombradas como la identidad mestiza afincan en una modelización de lo corporal. El mestizaje como fusión de la sangre de dos razas es también una construcción metafórica del vínculo intercultural que parte del lenguaje biológico para dirigirse a las ciencias sociales y humanas. Tanto las citas de la novela como las palabras de

Sarmiento refieren a estas concepciones “encarnadas” del pasado miradas a la luz del presente. Sin embargo, la concepción de Sarmiento es el espejo invertido de la de Posse: el autor refiere al estupro, a la violación a la *indecente violencia* y la autora lee estas modelizaciones de la ficción como una descalificación de la identidad mestiza pasada y presente. “Si el Descubrimiento es un error y un abuso y los que lo realizan son indeseables; si la raza que surge del mestizaje es espúrea, ¿qué queda como resultado? Sin duda nada que sirva: América.” Por lo tanto, para la autora hay un error en la construcción ficcional que realiza Posse, pues éste denigraría la identidad americana, es decir, la suya propia.

Sin embargo, cabe preguntarse qué posibilidades hay de construir una identidad “que sirva” cuando no se pueden mencionar conflictos que existieron en el pasado. Recordemos que ya hacia 1992 existía una tradición de pensamiento que criticaba el concepto de mestizaje como “producto de la mezcla de sangres”, pues invisibilizaba conflictos pasados vigentes en el presente (Cornejo Polar, 1982 y Rama, 1984, entre otros). E incluso el concepto mismo de raza (que implica una distinción cultural que se materializa en el cuerpo) era ya era puesta en entredicho por las Ciencias llamadas “Exactas” tal como lo evidencian los títulos de los libros del biólogo Richard Lewontin [et. al.] *No está en los genes* (1987/2009) y *Biology as Ideology: the doctrine o DNA* (1991).

Si la cultura oscila entre la creación y la conservación de información está claro que Sarmiento tiende hacia la segunda de estas duplas. Hay una visión esencialista de los hechos pasados que implica pensar la ficción como tergiversación exagerada y nociva. La Historia no cambia según la voz del que cuenta, como mencionaba Galeano sino que es fiel reflejo de la realidad pasada:

El texto de Posse quiebra la tensión entre las expectativas del lector que ya conoce la Historia y el personaje de la ficción, porque su ficcionalización es de tal grado, por efecto del deslizamiento, que acaba desvinculando definitivamente al personaje real histórico de esta textualización literaria (Sarmiento, 1992: 204)

Para nosotros, por el contrario la división tajante entre ficción/verdad histórica carece de sustento, pues el lenguaje mismo ya es un “deslizamiento” de sentidos que no suponen una tergiversación de la verdad sino un modo de funcionamiento: “No existe [anticipó Nietzsche] la naturalidad no retórica del lenguaje” (Citado por Angenot, 2010: 160). Desde nuestra perspectiva, la ficción literaria y la historia responden a dos órdenes de la cultura o convenciones sociales, ambas modelizan en segundo grado el mundo circundante y ninguna permite el acceso a la realidad en términos absolutos.

La autora reconoce su filiación teórica y, por ello, afirma que los lectores de la novela que hayan abandonado la Historia por la Genealogía se encargarán de descifrar y podrán descubrir “las máscaras del carnaval histórico” (Sarmiento, 1992: 210), y, explicitando su posición afirma:

Pero hay otros lectores entre los cuales me incluyo, a los que el efecto de la dislocación paródica de la Historia en la novela difícilmente les provoque el **reconocimiento** que Aristóteles consideraba como fundamento del placer estético y, mucho menos la catarsis. Si algo provoca el amargo reconocimiento de la trivialización del hecho original y originario del Descubrimiento es el gran rechazo, no del pasado histórico sino de esta obra literaria.

Esta obra es apenas un signo de las fuerzas centrífugas o desintegradoras que sacuden el fin de siglo. Por eso, sin ánimo de utopías, considero que habrá que esperar, tal vez contra toda esperanza, un tiempo más propicio para que las letras celebren el Descubrimiento de América (Sarmiento, 1992: 210. Negrita original).

Como se ve, para Sarmiento el pasado histórico es una esencia que la literatura no ha sabido respetar. Los indígenas como otredad sólo son parte de la amalgama del pasado, en su texto ni

quiera se alude al presente de estas comunidades. No hay conflictos para revisar, logos para ampliar o sistemas económicos que cuestionar. La sangre indígena e hispana y el producto del mestizaje son datos ubicados en el ámbito de la constatación, la obviedad o quizás el deseo de una celebración truncada por la novela. Cualquier crítica del pasado se lee como una denigración del presente. La memoria es para ella un constructo inmodificable, pretender cambiarla es “deslegitimar la Historia” y “quebrar necesariamente” la identidad.

De acuerdo con nuestra perspectiva, la *historia* es un lenguaje de las *ciencias humanas* que recorre distintos estadios de Occidente buscando *ordenar* la experiencia (a menudo caótica) de las comunidades. Constituye un componente de la *memoria*, entendida como mecanismo semiótico de funcionamiento básico (datos que se conservan) imprescindible para la producción de información. La diferencia se evidencia cuando pensamos en las comunidades indígenas (pasadas o presentes) que pueden no tener *historia*, pero que necesariamente poseen *memoria*.

Conclusión

Como hemos podido ver en los ejemplos mencionados la explosión semiótica ocurrida hacia 1492 se traduce hacia 1992 en órdenes/desórdenes metafóricos y corporales que tejen redes y migran de un orden de la cultura a otro. En el caso de Sarmiento, la sangre como metonimia y el mestizaje como amalgama feliz se convierten en invisibilizaciones de conflictos propios de una comunidad latinoamericana culturalmente heterogénea. Estas modelizaciones del cuerpo y de la cultura que tienden a la conservación implican una cierta revitalización de modelos pasados en donde la identidad-otra es acallada. Como explican Arán y Barei (2002: 132), “La conservación no supone estancamiento sino actualización sobre la base de ciertas invariantes de sentido y de codificación que les hace mantener una identidad, ser reconocidos pese a las transformaciones ininterrumpidas y regulares”.

Sin embargo, y como ya hemos mencionado, la memoria no tiende sólo a la conservación sino también a la creación. Galeano utiliza una red de metáforas más o menos innovadoras o fósiles para in-corporar la otredad indígena pasada y presente en el eje de la discusión por el sentido de los 500 años. Las metáforas del cuerpo se convierten en este texto en argumento para partir de la problematización de los aspectos laborales y económicos y llegar al cuestionamiento de un sistema o cosmogonía que es necesario transformar en el presente de cara al advenimiento de las generaciones futuras.

Decimos, finalmente, que cada texto traduce al presente un evento explosivo que estuvo signado por el caos y el azar. En los ejemplos vistos, cada modelización de 1492 construye un orden/desorden metafórico del cuerpo y la cultura que nos permite visibilizar algunas tensiones y pugnas ocurridas a la hora de constituir un modelo de memoria a comienzos de la década del 90 en América Latina. Esto implica reconocer un margen (acotado) de elecciones que cada sujeto llevó a cabo a la hora de construir su texto, es decir, nos conduce a pensar en los aspectos éticos del quehacer cultural. Cuando las producciones de información no son automáticas, dice Lotman (1998), esto es, cuando las traducciones no pueden deducirse (como un algoritmo) a partir de las condiciones iniciales (como pasa en el caso de un evento explosivo) nos encontramos con una conciencia creadora que vacila, elige y actúa: “El acto de conciencia está ligado a la elección en una situación de ausencia de predecibilidad automática [...] La existencia histórica se acerca, por una parte al mundo de la creación; por otra, a los conceptos de moralidad, inseparables de la libertad de elección” (Lotman, 1996: 248).

Bibliografía

Angenot, Marc, 2010, *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Arán, Pampa y Barei, Silvia, 2002, *Texto/memoria/cultura. El pensamiento de Iuri Lotman*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Barei, Silvia, 2012, *Culturas en conflicto*, Córdoba, Ferreyra Editor.

Barei, Silvia, 2008, «Pensar la cultura: perspectivas retóricas», en Barei, Silvia y Molina Ahumada, Pablo, *Pensar la cultura I. Perspectivas retóricas*, Córdoba, Grupo de Estudios de Retórica.

Cornejo Polar, 1982, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

Distéfano, Mariana y Gorini, Ulises, 1992, «Presentación», en Bayer, Osvaldo, et. al. *El encubrimiento. Opiniones en el V Centenario*, Buenos Aires, Fondos Cooperativos.

Galeano, Eduardo, 1992, «Cinco siglos de negación del arcoíris latinoamericano», en Bayer, Osvaldo, et. al. *El encubrimiento. Opiniones en el V Centenario*, Buenos Aires, Fondos Cooperativos.

Lotman, Iuri, 1996, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Valencia, Frónesis-Cátedra.

Lotman, Iuri, 1998, *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Valencia, Frónesis-Cátedra.

Lotman, Iuri, 1999, *Cultura y explosión*, Barcelona, Gedisa.

Gutiérrez Estévez, Manuel, 2010, «Esos cuerpos, esas almas. Una introducción», en Gutiérrez Estévez, Manuel y Pitarch, Pedro (editores) *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid, Iberoamericana.

Mattoni, Silvio, 2001, *El ensayo*, Córdoba, Epoké.

Lewontin, Richard, 1991, *Biology as Ideology: the doctrine o DNA*, Toronto, Anansi.

Lewontin, Richard, et. al., 1987/2009, *No está en los genes*, Barcelona, Crítica.

Sarmiento, Alicia, 1992, «Para cambiar la memoria de los hombres. El Descubrimiento de América en la novela hispanoamericana contemporánea», en Acevedo, Edberto et. al. *500 años de Hispanoamérica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.

Rama, Ángel, 1984, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.