



Crítica literaria como crítica de la cultura. Literatura e identidad latinoamericana¹

Carlos-Germán van der Linde

Instituto Caro y Cuervo. Bogotá, Colombia.

Resumen

El presente estudio abordará la novela de Sylvia Iparraguirre, *La tierra del fuego*, en sus líneas donde reelabora el ideologema “civilización vs barbarie”, desde una visión abiertamente americana. El punto dramático de la novela se teje en términos del encuentro del blanco y el indio, del racional y el bárbaro, del cristiano y el salvaje, del europeo y el aborígen; en concreto se trata del plan civilizatorio inglés en las tierras de la Patagonia. El contraste violento y radical entre unos y otros cuenta con la intermediación para el lector del personaje-narrador de Jack Guevara, quien tiene la doble condición de ser blanco e indio; puede definirse como un inglés nacido en la pampa. No obstante, nuestro personaje tiene esa hibridez no sólo en herencia biológica, sino también por idioma (hablante de español e inglés) y por educación (instruido en la literatura inglesa, pero que recorre sus pasos ancestrales en la Patagonia y termina identificándose con esta tierra americana). Jack será un Hermes para el lector, una especie de *daímon* que puede moverse entre las ideologías europea y aborígen; aunque, sea dicho de paso, se trata de una evolución que vive en tanto personaje.

Palabras clave: Iparraguirre, civilización, barbarie, otredad, periferia.

Recibido: 14-06-06 • Aceptado: 27-01-07

1 El siguiente estudio corresponde a la versión escrita de mi ponencia presentada en el «I congreso internacional de docentes de lenguaje y literatura». Mesa 4: Estudios culturales y literatura. Noviembre 25 de 2005. Evento organizado por Universidad Pedagógica Nacional y Pontificia Universidad Javeriana.

Literary Criticism as Criticism of Culture. Literature and Latin American Identity

Abstract

The present study concerns Sylvia Iparraguirre's novel, *La tierra del fuego*, in the areas where she re-elaborates the concept pair "civilization vs barbarism" from an openly American perspective. The dramatic crux of the novel is woven in terms of the encounter between white and indigenous men, the rational and the barbarian, the Christian and the savage, the European and the native; concretely, it is about the English civilizing project in the land of Patagonia. The violent and radical contrast between the two is mediated for the reader by the character-narrator Jack Guevara, who has the double condition of being white and indigenous –he can be defined as an Englishman born in the Argentinean pampas. Nevertheless, our character has that hybridization not only in his biological heritage, but also in language (as a Spanish and English speaker) and education (instructed in English literature but who retraces his ancestral footsteps in Patagonia and ends up identifying with that American land). Jack will be a Hermes for the reader, a kind of *daímon* who can move between European and Aboriginal ideologies; although besides that, the study deals with the evolution experienced by the character.

Key words: Iparraguirre, civilization, barbarism, otherness, periphery.

Presentación

La novela latinoamericana tiene el impulso histórico antilogocéntrico de la revolución mexicana de la década del 20 y de la cubana de los 60,

con lo cual se crea una ideología antipositivista. De manera que la novela moderna latinoamericana se erigió en sus líneas políticas como un contradiscurso a la hegemonía de la logocracia europea y yankee. Esto lo

vemos mayormente acentuado en la nueva novela histórica que no se satisface con simplemente ser un discurso contrahistórico y anti-oficialista sino que, mejor aún, se ganó un lugar como una reivindicación de la diferencia y de la condición periférica latinoamericana. El ideologema de identidad que surge de la literatura del *boom* de la novela latinoamericana, del realismo maravilloso y de la nueva novela histórica se puede formular en dos grandes pilares: el primero, reevaluación de los valores de la cultura eurocéntrica, que para el caso de *La tierra del fuego* es una crítica al modelo cultural y educativo londinense decimonónico y, el segundo, la revalorización de las culturas nativas y el reconocimiento de su legado para el estado actual de cultura en América.

Siguiendo los lineamientos de la crítica literaria sociológica, el problema queda planteado como sigue: El impulso civilizador que se escenifica en *La tierra del fuego* conlleva a problemáticas como la del reconocimiento de la alteridad, en rigor se debe anotar “el desconocimiento del otro”. Cuando se presenta una polaridad como la de civilización vs barbarie, se toma una radiografía de la realidad en blanco y negro, donde lo blanco y lo bueno es el punto de la polaridad donde se sitúa el *yo*, el *noso-*

tros, el centro, el sujeto productor de discurso; mientras que lo negro y lo malo es el espacio asignado al *otro*, al *ellos*, la periferia, el punto para los consumidores de discursos. *La tierra del fuego* no se satisface simplemente con plasmar esta dinámica, en ella se critica dicha estructura mostrando que el programa imperialista de la civilización es el gran teatro de occidente. Sin embargo, la finalidad de la novela, propongo, no descansa en carnavalizar esta dinámica impuesta desde el eurocentrismo, el que sin discusión ha otorgado el polo civilizado al racionalismo europeo y el polo bárbaro a los nativos americanos. El efecto comunicado versa en que las relaciones hechas a los extremos del ideologema tienen que intercambiarse, es decir, resulta menos que irónico que se connote con racionalidad y civilización a un grupo humano que —históricamente está demostrado— ha venido a estas tierras a saquear sus riquezas, violar sus mujeres y esclavizar sus hijos. Finalmente, nuestra hipótesis estriba en que la barbarie americana, tildada así por su vida más natural, simple y rupestre, será más acorde que se ubique en el polo positivo del ideologema: la barbarie americana es más auténtica que la civilización eurocéntrica.

El ideologema civilización vs barbarie

Por definición la civilización se opone a la barbarie, tal como la ciudad a la selva. Ésta es la causa por la cual el programa civilizador del capitán Fitz Roy estaba condenado al fracaso. La distancia entre los horizontes de cultura de los ingleses y los yámanas no sólo era abismal sino que, sin un ejercicio de transculturación, sería insalvable: «Algo era evidente: a medida que Button recuperaba su mundo, se alejaba de nosotros» (Iparraguirre, 2001:192). Los hechos estaban predestinados a este desenlace porque en ningún momento los blancos intentaron descubrir y penetrar en el horizonte de cultura yámana, es más, actuaron como si éstos carecieran de alguno, como si fueran unos hombres *in tabula rasa* a los que únicamente les faltaba la evangelización para ser plenamente humanos. El experimento del Capitán y la posterior Misión a cargo del reverendo Despard se olvidaron de que los nativos no eran meros cuerpos a la espera de ser llenados con civilización y/o religión. Los indígenas para “civilizarse” debieron pasar por un programa transculturador que contemplara al menos las siguientes etapas, que en mi consideración son indispensables para la

modificación de todo horizonte de cultura: (i) contacto de los horizontes culturales, (ii) selección de los elementos del horizonte donante, (iii) importación de los elementos al horizonte receptor y (iv) asimilación o nacionalización de dichos elementos. El punto final de la plasticidad cultural se obtiene cuando los elementos seleccionados e importados ya no se sienten extraños. Ilustremos el proceso con el siguiente préstamo lingüístico: (i) contacto de lenguas, v.gr., castellano y francés, (ii) selección de ciertas palabras del francés, (iii) préstamo de la palabra *bistouri* para el castellano y (iv) la palabra “bisturí” se incluyó en el sistema de la lengua castellana. Sincrónicamente nadie duda que bisturí es una palabra castellana, claro está de origen franco, es decir, diacrónicamente procede de otro sistema de lengua tal como ocurre con la palabra “taxi”, que procede del griego o con “almohada” que viene del árabe *al-muhadda*, etc.

El narrador-personaje de *La tierra del fuego* acierta al calificar el programa civilizatorio de “experimental”. Los blancos nunca abandonaron su horizonte de cultura y pensaron que instaurar la civilización en América iba a ser tan fácil como lo leído en su literatura de exotismo aborigen. En la novela se lee que visto desde afuera el experimento

era plausible, pero quedó muy bien dicho que «a miles de millas de distancia, la idea era una cosa aceptable y hasta loable...» (Iparraguirre, 2001:192-193), pues la distancia no es sólo geográfica, incluso esto carece de importancia, la brecha se abre porque es una mirada desde el centro del poder, a saber, Londres. Así, el proyecto no podría ser más que tentativo, más aún, artificial, por eso «cuando la idea se materializó en el lugar», es decir, cuando se llevó a la concreción en la realidad periférica, la idea «se hizo absurda»:

—Palabra de mi gente para la tuya —dijo Button. Pálala: pueblo incomprensible. No sirven aquí las cosas de los blancos. Barco muy grande, no sirve para pescar; casa de madera, no aguanta fuego, botas resbalan en las piedras... (Iparraguirre, 2001: 191).

Por otra parte, es preciso anotar que el proceso civilizatorio es un fenómeno de desarraigo de lo nativo. El sociólogo Norbert Elias (1996) explica que el proceso de civilización tiene etapas como la centralización del poder, por ejemplo en las cortes y posteriormente en las capitales; la urbanización, es decir, por un lado, abandonar la vida rupestre y, por otro, vivir cerca de los centros de poder; la industrialización para participar de las mecánicas capitalistas de producción tecnificada; y las coacciones que imponen los nuevos

estilos de vida adoptados, llegando al punto que las coacciones dejan de ser externas y se vuelven autocoacciones, es decir, la máscara se hace carne. El proceso tiene otros puntos y precisiones que desarrollarlos nos llevaría muy lejos, bástenos con agregar que el desarraigo del anterior estilo de vida rupestre es tan profundo que se llega al punto que un regreso a él significaría la desaparición del sujeto.

En *La tierra del fuego*, a diferencia de lo expuesto por Elias, Button sí recupera sus raíces, en este documento justificamos el hecho de la siguiente manera: el proceso civilizatorio inicialmente surge por la presión de un poder, entonces hablamos de una civilización instrumental, pero los yámanas, a diferencia de las aristocracia guerrera de Francia de finales del siglo XVI y comienzos del XVII, no eligieron por voluntad propia inscribirse en el juego de las coacciones. Según el aborigen, pertenecer a la “sociedad civilizada” no representaría ningún valor simbólico como sí lo fue la vida cortesana para la aristocracia guerrera estudiada por Elias. Para los yámanas no hubo el momento de interiorización de ese estilo de vida y por tanto el proceso civilizatorio en ellos siempre estuvo en una instancia artificial, en otras palabras, nunca se llegó al nivel (iv) de transculturación: nacionalización de los elementos importa-

dos. Con el siguiente pasaje que reproduzco se entenderá a cabalidad las anteriores palabras de Jack, *a medida que Button recuperaba su mundo, se alejaba de nosotros*, una vez más se insiste en que la distancia entre los horizontes de cultura resulta infranqueable:

Lo que vimos nos dejó mudos. Una canoa se acercaba por estribos [...] En proa, de pie, venía un hombre. Desnudo, flaco, el pelo apelmazado e informe. Sobre sus hombros, una piel de foca apenas más grande que un pañuelo de manos era lo único que lo reparaba del viento. La cara pintada de negro estaba corrida por dos líneas blancas paralelas [...] Era Jemmy Button. Su aspecto asustaba y tuve la clara noción de que aquella pintura que imaginé de guerra o de intimidación lo transfiguraba y ejercía sobre el adversario, en caso de que el adversario fuera un hombre como yo, un blanco, el instintivo impulso de defensa (Iparraguirre, 2001: 198-199).

Ante la evidencia, el experimento civilizador únicamente podía declararse fracasado. Escuchamos decir a *La tierra del fuego*, en diálogo con

Facundo de Domingo Faustino Sarmiento, que el fracaso se debe también a que la llamada cultura bárbara es una cultura mucho más genuina que la civilizada y si, en efecto, en estas tierras existen bárbaros es producto del proceso educativo aculturador. Las sociedades capitalistas y el logocentrismo producen degeneraciones en sus propias calles, v.gr., los “insignificantes” de la Londres de suburbios nocturnos, continuadores del primer bárbaro producto de las sociedades de consumo “civilizadas”, a saber, Facundo, el siniestro caudillo de Sarmiento: «Es el bárbaro, no más, que no sabe contener sus pasiones, y que, una vez irritadas, no conoce freno mi medida» (Sarmiento, 1974: 81)².

Reconversión del ideograma civilización vs barbarie: Un intento de identidad latinoamericana desde su literatura

La soberbia occidental se fundamenta desde su misma religión, tomándose muy pegado a la letra el

2 Contrario al primer experimento, esta vez vendrá de forma masiva y a cargo de los propios europeos; hago referencia a las políticas de inmigración argentina a partir de 1853 y del, no tan oficial, plan de exterminio de nativos para que la educación se siembre en dichas tierras. Una versión de estos acontecimientos, desde la visión de los inmigrantes italianos y su proceso de transculturación a lo largo de las cuatro generaciones de Dominiconelle, es narrada en *El santo oficio de la memoria*, de Mempo Giardinelli.

mandato de que el hombre fue hecho para gobernar sobre la tierra y sobre los animales de mar y de tierra y sobre los que se arrastran y vuelan. En la novela se dice que a los blancos no les importa matar crías y madres de focas y patos, cuando la ley yámana manda respetar los animales porque son la garantía de la especie. Los yámanas sostienen que a raíz de lo ocurrido grandes desgracias correrán sobre ellos, afirmación que se vuelve objeto de burlas y que los blancos tomarán, tal vez, por superstición. Pero acaso en su misma logocracia no hay presencia de lo mismo cuando Moisés pide al faraón de Egipto que deje libre al pueblo israelita so pena de siete plagas sobre las tierras egipcias. Probablemente está dentro de este mismo orden de cosas el que, por bendición de Dios, el mar Rojo separara sus aguas y diera paso al éxodo israelita, y quizá se puede decir lo mismo para el caso de Sodoma y Gomorra que por desobediencia de las leyes fueron devoradas por el fuego celestial. Los pocos casos que acabo de citar son aceptados sin riesgo de nigromancia por el solo hecho de ser producidos desde un centro de poder simbólico como lo son las Escrituras, ahora, la ley natural de los yámanas al no estar legitimada y/o validada desde el logocentrismo católico no es tomada en cuenta ni mucho menos respetada.

Esto comprueba que, en términos de Todorov, es muy distinto el sistema de comunicación que sostienen los civilizados con la naturaleza, la cual queda sujeta a explotación y capitalización. En las sociedades capitalistas ella se objetiva y pasa a ser objeto de instrumentalización y consumo; contamos con un buen indicativo de modernidad: se abre una distancia entre hombre y mundo tal como la existente entre sujeto y objeto, entre palabras y cosas. Mientras que para los salvajes (en el sentido más etimológico del término) la comunicación con la naturaleza es de intimidad, de modo que hombres entre sí y mundo entretejen la común-unidad. Existe una relación embrionaria entre el sujeto y medio ambiente, pues el nativo se define como 'sujeto de la naturaleza', llegando a la visión de ésta como madre, v.gr., *pachamama*. En las mitologías precolombinas cosmogónicas es una mujer la que da a luz el mundo y esta mujer es la naturaleza. La realidad mencionada es bien sabida ya para los yámanas y quienes hablan en la voz de Button cuando dice que los intrusos blancos no conocen la naturaleza. A partir de esta sentencia comenzamos en este documento a sistematizar la reconversión del ideologema civilización vs barbarie. Nuestra novela hace su evaluación desde múltiples planos y en diversas situaciones, nuestro propó-

sito consiste en sistematizar estos momentos y perfilarlos para reconstruir cómo queda en definitiva el ideograma y, sobre todo, que así presentado se constituye en un intento de Sylvia Iparraguirre de darnos una ideología de identidad latinoamericana. Iniciemos la reconversión desde su punto de crítica desconstructiva:

Las enseñanzas sobre los blancos dicen que hay que temerles y apartarse [cuenta Omoy-lume] porque vienen a robar y a violar mujeres y muchachitas que no son todavía mujeres. Dicen que matan, masacran manadas de focas, crías y madres; destruyen todo. Intrusos no conocen la naturaleza. Última palabra de mi padre y otros padres y los ancianos: los perversos blancos no pueden establecerse aquí, en nuestra tierra. (Iparraguirre, 2001:153).

A este punto de barbarie legítima se llega como resultado de una sociedad capitalista que dinamiza básicamente sobre dos principios, a saber, la producción y el consumo de esa producción. Extremando esos principios se desplaza de la producción a la explotación indiscriminada y del consumo al consumismo antropófago. En *El capital*, Karl Marx denuncia ese estado de cosas como el paso del “valor de uso” al “valor de cambio”. Dicho de otra manera, el capitalismo ciego llevó a la cosificación de la producción (conocida como acumulación de bienes) y a la

reificación del hombre, la que conduce a la miseria espiritual y a la instrumentalización del ser humano en tanto de mano obra bruta. En este sentido, si un *yo* se cree superior al *otro*, el último quedará ubicado en un plano inferior y, por ende, será fuente de riquezas. De este modo, los perfiles de los horizontes culturales son del todo distintos: el occidental es pragmático y utilitarista, mientras que el aborígen es espiritual y solidario. Cuando Button y Jack se preguntan mutuamente por sus horizontes salta a la vista el perfil cultural de cada uno. A la pregunta ¿cuáles son tus enseñanzas? Jack responde: «Aprendí a domar caballos, a entropillar, a cazar nutrias, a navegar un barco...», insatisfecho Button lo interrumpe haciendo un gesto de desaprobación con la cabeza al tiempo que dice «Guevara no entiende, falta entender». La pregunta fue asumida por Omoy-lume de forma trascendental, de ahí que responda:

Te digo sólo algunas, Jack. Es algo que se enseña en lugar secreto del bosque o de la isla, en el gran wigwan, y de allí no sale. Hace tres años yo entré en el gran wigwan. En el *ciexaus*, mujeres y hombres muy jóvenes aprenden: el cuerpo ayuna muchos días, la cabeza manda sobre el cuerpo. Resistencia, obediencia. Educación... es dura —buscó unos instantes la palabra—. Severa, muy severa.

Es gran secreto, pero Jack es mi amigo (Iparraquirre, 2001: 151-152).

A partir de este momento se inicia la denuncia de *La tierra del fuego* sobre los subproductos humanos que generan las sociedades capitalistas, muy al contrario de las sociedades comunitarias tal como se presenta con la yámana. «El poder genera malnacidos que abusan de los indigentes en todas partes del planeta», escribe Jack reflexionando sobre los antropófagos de la civilización imperialista y, con respecto a la sociedad aborigen, añade: «su vida comunitaria está por encima del individuo, por lo que no hay engaños ni explotación ni desprecio» (Iparraquirre, 2001: 139). Para ellos lo obtenido por un miembro pertenece a la comunidad y no cazan con la finalidad de acumular, únicamente toman lo que verdaderamente necesitan. El sentimiento de atesoramiento no vive en ellos y mucho menos entienden el valor que se le puede dar al dinero (elemento instrumental de todo capitalismo). Me permito tomar un extenso pasaje de nuestra novela para cederle la voz y, así, ustedes vean desde ella misma cómo quedan contrastados críticamente el valor de uso y el valor de cambio, es decir, la diferencia de conciencia que existe entre los valores esenciales y los materiales o mundanos:

El acto de intercambio lo comprendí mucho antes de que termináramos nuestros pomposos ademanes. Otra cosa era *el poder abstracto del dinero; la idea de su posesión por sí misma pertenecía a un universo de valores inmateriales*, de influencia misteriosa, que Button jamás pudo asimilar. O de alguna manera sí, como lo prueba lo siguiente.

Caminábamos por las atestadas calles cercanas al puesto. El Capitán le había regalado unas cuantas monedas que colocó en su bolsillo. Eran a título de prueba, para ver si se le ocurría comprar algo. Button las sacó del bolsillo y se entretenía en lustrarlas contra su chaqueta y en arrojarlas al aire y volverlas a atrapar, como había visto que hacía yo. Una se le escapó y salió rodando por los adoquines, en el acto, una turba de chicos harapientos se levantó de los portales y se arrojó sobre la moneda. Esto lo dejó atónito y maravillado. Entre gritos, las caras flacas y sucias se volvieron hacia nosotros esperando más. Con auténtico regocijo, él arrojó una segunda moneda al aire, lo que produjo un escándalo. Button se reía junto a aquellas criaturas que ahora lo rodeaban y le tironeaban la ropa. Cuando vi que su intención era tirar a la calle todo lo que tenía, le sujeté el brazo, pero él se soltó sin violencia.

—Muy divertido, Jack —decía riéndose—. ¡Muy divertido!

Así perdió Button el único dinero que poseyó nunca, pero ganó una experiencia extraordinaria: *alcanzó a concebir la idea abstracta del poder que otorga la riqueza.*

De allí en adelante, para lo único que pedía monedas era para tirarlas en la calle.

Para un yámana, la idea de comprar un objeto o alimento era inconcebible; en el Cabo de Hornos cada uno obtiene lo que necesita y lo demás es de todos, *pero esto, como muchas otras cosas, nadie se había preocupado por averiguarlo* (Iparraguirre, 2001:118-119).

He subrayado las líneas que, en mi sentido, demuestran el significado del valor de uso desde el cual Button se acercó al simbolismo del dinero. La acumulación *per se* no tenía lugar en el horizonte yámana y no solamente la posesión del dinero sino toda posesión en general, como queda anotado en las últimas líneas de la cita. En el fragmento queda registrado que la acumulación *per se* pertenece a un marco de valores ‘inmateriales’, donde por inmaterial entendemos valores no concretos que no logran ser ubicables en una escala trascendental de conducta, es decir, en este caso inmaterial no es sinónimo de espiritual sino de abstracción incomprensible. Los yámanas no encontraban ninguna finalidad en el hecho de acumulación o atesoramiento; de ahí que la utilidad que encontró Button en el poder abstracto de la riqueza fuese el de otorgar felicidad a los niños harapientos. Esta es pues, la simplicidad y autenticidad de las culturas “bárbaras”. En consecuencia, se alcanza

que la Tierra del Fuego (y por extensión toda América) es el *locus amænus* adánico, a pesar de su vida rústica, agreste y precaria, a diferencia de la vida refinada de Londres (y por extensión, todas las ciudades de Occidente), lugar que deviene *locus miserrimum*:

Londres me mostraba una miseria que yo no conocía [escribe el narrador-personaje]. En mi país eran tal vez más bárbaros y pobres, pero me atrevía a pensar que más felices. En Londres yo recordaba las tormentas que limpiaban la pampa y se llevaban lejos pobreza y pestes. En aquellos barrios, la enfermedad y la miseria se habían estancado sobre los adoquines (Iparraguirre, 2001:121).

En contraste con el sujeto ciudadano, el sujeto americano llámesele aborigen, salvaje, bárbaro o selvático se erige como *símbolo*, por un lado, en tanto objeto estético, puesto que representa un modelo de fuerza instintiva, de comunión con la naturaleza, en suma, representa un ideal de pureza; por otro lado, en cuanto objeto social y político, pues, representa al mártir de la colonización, al héroe de la resistencia a las deformaciones eurocéntricas, racionalistas, civilizadoras y logocéntricas. En fin, se constituye en símbolo de un sentir continental. Sin miedo a equivocación, se afirma aquí que José María Arguedas fue uno de los primeros, sino el primero, en plasmar

al indígena quechua en esta doble condición de objeto estético y social. Sostengo esto desde su situación híbrida americana; porque en el siglo XVI, don Alonso de Ercilla y Zúñiga hace de los indígenas chilenos en *La Araucana* (1569-1589) una figura literaria en el plano estético como también un símbolo de resistencia antiespañola, sólo que no desde una situación transculturada como, en efecto, sucede con el peruano. En esta perspectiva se pueden ubicar las obras de Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, que se concentra en la cultura indígena centroamericana y en especial la mexicana, y de Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, donde se habla de la América negra caribeña, para el caso del imperialismo francés. Esto es muy importante a la hora de pensar la condición humana, objeto de interés de la literatura universal y sobre todo a partir de la decimonónica, v.gr., *Ilusiones perdidas* y *La comedia humana*, de Honoré de Balzac; *La educación sentimental*, de Gustav Flaubert; *El idiota* y *Crimen y castigo*, de Dostoievski; *Rojo y negro*, de Stendhal; y más recientemente *La condición humana*, de André Malraux y *El hombre sin atributos*, de Robert Musil. De América Latina solamente retomemos *Cien años de soledad*, de García Márquez y su valoración de la condición soli-

taria del hombre y *El santo oficio de la memoria*, de Memo Giardinelli y la condición humana de la memoria y el recuerdo, en un acto de recuperar el tiempo perdido. De forma bastante tentativa arriesgamos la siguiente hipótesis: en casi todo el campo de la literatura latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX (si acaso no de todo el siglo) la condición humana del sujeto latinoamericano se basa en su sentimiento de desarraigo. Nuestra novela no es ajena a este interés; en atención a ello presentamos un nuevo nivel en la sistematización que realizamos.

La tierra del fuego no indaga por una condición humana esencialista idéntica para todos los grupos humanos de toda la historia y en todas partes del mundo, es decir, no le interesa una de corte trascendental o predeterminista. Ella se concentra en una condición humana existencialista, la que debemos entender como una a la que se llega al estar-en-el-mundo. (El tiempo gramatical de esta fórmula debe ser presente, pero un presente no estanco sino uno en proceso, en desarrollo, en constitución, por eso se debe anotar su temporalidad y modo así: “estando-en-el-mundo”.) *La tierra del fuego* se preocupa por una condición humana de época, la cual está sujeta a unas prácticas sociales bien establecidas, a saber, la sociedad acorte-

sanada de la primera mitad del siglo XIX, en concreto entre 1829 y 1860.

En voz de Jack Guevara escuchamos la denuncia “el poder imperialista genera malnacidos”, para él —en tanto que conciencia ética de la autora, sin querer decir que se confunden— la condición humana de una sociedad capitalista no se encuentra tras los perfumes, el maquillaje, los trajes y joyas, de la corte; se encuentra en el subproducto humano de las calles nocturnas de la Londres suburbial. Los *insignificantes* son el verdadero cuerpo de la condición humana de esa época, quienes devienen hombres sin rostro propio, en consecuencia carecen de identidad. Son el “fulano” o el “pepito” que no merece ser llamado por su nombre. Las gentes emperifolladas y educadas han aprendido a enmascarar su condición humana; aquí el verbo enmascarar es en verdad ilustrativo porque las (auto)coacciones cortesanas no la eliminan, eso sería el exterminio del sujeto, únicamente la encubren, la disimulan. Me atrevo a sostener que la condición humana que se evalúa en *La tierra del fuego* es una plenamente postmoderna, si con postmoderno no incurro en anacronismo en el espacio-tiempo de la narración. La postmodernidad se encuentra en el desvinciamiento del individuo moderno, en su pérdida de rostro, esto es, en su anonimato. El sujeto producto de las sociedades

capitalistas es materia informe dentro de la masa amorfa de la ciudad:

En lugar del silencio y horizonte chato de la pampa, un hervidero de cuerpos y caras formaban un ser múltiple metido en el mismo vértigo. Sólo mucho más tarde, la cruda luz de la mañana restituía a aquellos suburbios y a aquellas calles su verdadera condición. Mientras tanto, allí, a unos pasos del manso Támesis, se suspendía por unas horas de angustia amarga de saber que la vida era como una trampa de la que muy pocos lograban escapar. Esa juega de la desesperación creaba un aura vibrante, la reverberación de la miseria, como en los mástiles del barco los fuegos de San Telmo durante la tempestad. Era el punto de reunión de los que sobreviven como sea, de los que no tienen nada que perder, una ralea cuya misma sordidez y fealdad me fascinaron, porque empezaba a saber, mister MacDowell o MacDowness, de un modo que no alcanzo a explicar, que esa y no otra era la condición humana. No el Capitán, no el contraamaestre, no esos caballeros de piel rosada y afeitada y trajes limpios y decentes, no los educados maestros y damas orgullosas con las que los señores que frecuentaban la casa del Capitán hablaban en los porches bebiendo té. La condición humana no se percibía allí, tal vez por un exceso de ropas o de acicalamiento o de maneras. [Se le percibiría] vagando por las calles de Londres, sumergido entre la multitud, en esa corriente anónima de cuerpos, seguramente con bastante vino bajo el cinto... (Iparraguirre, 2001: 137).

La parte final de nuestra sistematización se fundamenta sobre el momento que se sentencia al capitalismo como barbarie legitimada y la sociedad aborigen queda definida por su espíritu comunitario e intersubjetivo como genuina y mejor lograda desde sus valores morales³. La cuestión que resulta ineludible es ¿quiénes son los beneficiarios de las empresas expansivas de los imperios? ¿la leyenda inspiradora para todos los conquistadores del Gran Khan, a quién terminó favoreciendo? ¿acaso no sostenían similar circunstancia de marginalidad tanto los lugares expropiados como la urbe suburbial y anónima? En conclusión, las sociedades capitalistas –en su concreción de consumismo, explotación y reificación del hombre– quedan profundamente vapuleadas cuando son contrastadas con sociedades más primitivas pero más auténticas y solidarias. Volviendo sobre las enseñanzas que discutían Jack y Button, encontramos que sus partes más aleccionadoras son las que siguen: el respeto por los ancianos, el amor a los niños, la atención al forastero, los bienes son

comunales, cuidar la naturaleza, renunciar a los excesos, en definitiva «hombres y mujeres, debemos ser buenos y útiles a la comunidad» (Iparraguirre, 2001: 152). Se puede apreciar que las enseñanzas yámanas no se encuentran tan lejanas ni son tan ajenas a la ley de Moisés, hasta cierto tono pastoral se percibe en las páginas que hablan de las enseñanzas en el *ciexaus* (Cfr., Iparraguirre, 2001: 150-154).

El interrogante crítico que surge frente a la evaluación de *La tierra del fuego* es si finalmente el pedido de la novela radica en que se retorne a la vida rupertre. Responder afirmativamente es desconocer su evaluación. Su propósito se satisface, en parte, dando una justificación al por qué fracasó el programa civilizatorio con los yámanas; concretamente al explicar la constitución híbrida o transculturada del sujeto latinoamericano y esa es precisamente la función del personaje de Jack Guevara. Por lo demás, nuestra novela no se consuela con el solo hecho de dar el balance “el sujeto latinoamericano es mestizo”, al contrario

3 Ezequiel Martínez Estrada, en su libro *Sarmiento*, observa que la denominación que hace Sarmiento tanto en *Facundo* como en *Conflictos y armonías de las razas de América* acerca de la cultura bárbara, resulta ser que ésta es una cultura verdaderamente genuina, tomemos para el caso la figura de Omoy-lume. El estado de cosas se presenta de esta manera en oposición a una cultura heteróclita (para este caso Jack Guevara encarna esa representación) que se le denominará ‘bastarda’, primero, por lo que atañe a su constitución híbrida entre salvaje y civilizado y, segundo, por lo impositivo de su accionar, a saber, barrer con la cultura local. Cfr. Martínez 1969: 61-64. Vid. también Chiampi, 1983: 138-139.

su punto central estriba en crear un ideologema de identidad propia, lo que implica –como en el caso de Jack– un viaje en el tiempo para re-descubrir las raíces y, así, sembrar la incomodidad en una situación transnacional, pues, el sujeto latinoamericano no es civilizado ó salvaje, no es europeo ó aborígen, ni es racional ó bárbaro⁴. La identidad se establece justamente en esa doble circunstancia, aunque paradójica resulta definitoria. Carpentier define la identidad americana como tensionante y contradictoria: barroquismo telúrico. El sujeto latinoamericano es lo uno y lo otro al mismo tiempo, a raíz de eso Sarmiento habló de una cultura bastarda compuesta de elementos heteróclitos y por la misma razón Fernando Cruz Kronfly habla de simultaneidad temporal en nuestra cultura, de manera que el sujeto en cuestión es premoderno, moderno y postmoderno a un mismo tiempo. Se trata de superposiciones de épocas que permite que desplazamientos por el territorio sean experimentados como viajes por el tiempo y se recuperen pasos perdidos sin deshacerse de los recorridos en el presente, el sujeto cultural americano es una especie de suma histórica (cf. Cruz Kronfly 1998: 15-17).

Perspectiva: El reconocimiento del otro

En *La tierra del fuego* repetidas veces se leen calificativos como bárbaro o salvaje sin que cause ningún asombro en el lector. Lo anterior es indicativo de que en nuestra visión de mundo se acepta este orden de ideas. Sin embargo, vale formularse lo siguiente ¿a quiénes se les llama salvajes?, ¿quiénes lo dicen? y ¿por qué lo dicen? Libremente brotan las respuestas: ¡pues los indios, claro! La segunda pregunta se cuestiona por el lugar desde donde se produce el discurso, es decir, por el sujeto y condición de producción de imaginarios: el sujeto de este discurso segregacionista es el europeo –responde de alguna manera la novela–, quien es un sujeto recubierto del simbolismo de lo que significa ser blanco, cristiano, racional y, por antonomasia, civilizado. En la misma perspectiva Enrique Dussel nos brinda, para el caso hispano, una premisa que resulta en todo aplicable al inglés: «Pueblo hispánico y cristianismo se identifican casi. Esta identidad es absoluta -casi siempre- en el caso del conquistador: para él, ser español y cristiano es idéntico» (Dussel, 2001: 93). Sobre esta base su condición de producción de dis-

4 Tildo el conector “o” para indicar el carácter de disyunción exclusiva con que lo empleo.

cursos e imaginarios es privilegiada, algunos sociólogos dirán que la misma base hace que se legitime cualquier producción discursiva suya; se obtiene la estructura básica del logocentrismo: un círculo vicioso de poder que genera y sustenta nuevo poder y así sucesivamente. A la última pregunta ¿por qué lo dicen?, responde claramente la novela que se debe, primero, a una reacción a la alteridad: los indígenas son extraños, esto quiere decir “diferentes” al yo; segundo, al miedo que produce la diferencia y el desconocimiento del *otro* que no se semeja a *mí*. El miedo ante lo extraño y desconocido hace parte de las pasiones más profundas del género humano, los lugares y personas ajenas al *nosotros* resultan, por mera reacción instintiva, enemigos, salvajes y adversos (este último en su sentido más literal, a saber, una visión de mundo opuesta a la mía). En el horizonte de expectativas occidental estaba el encontrar bárbaros en el Nuevo Mundo, porque su supuesta situación privilegiada así lo legitimaba:

Si estos mismos borrachos, estas prostitutas, estos mendigos entre los cuales yo creía sentir la verdadera condición humana, se hubiesen encontrado frente a frente con los Button desnudos del Cabo de Hornos, sin duda los habrían apedreado, llamándolos canbales, sin importarles que hubiera una niña entre ellos, los habrían echado al mar sintién-

dose con derecho a hacerlo por la sola razón de sentirse superiores (Iparraguirre, 2001: 138-139).

Si se quiere ver bárbaros entre los aborígenes, sencillamente, se verán de ese modo. Resulta muy cómodo, desde la confianza de la propia cultura, mirar y juzgar las prácticas sociales de las otras. Semejante comodidad ha sido llamada en esta ponencia “ceguera occidental”. La ceguera cultural radica en no preocuparse por comprender el espíritu que anima a las otras organizaciones humanas:

El español se escandaliza —sostiene el teólogo Dussel— por ejemplo, de los sacrificios humanos (uno de los usos prehispanicos) sin comprender la significación teológica de tal acto: era el rito esencial de la «renovación cósmica», puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo. El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sin-sentido, arremetió globalmente contra la civilización americana prehispanica. Por otra parte, es necesario decirlo, no encontró un interlocutor adulto como Ricci pudo encontrarlo en China. Las civilizaciones estaban haciéndose y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos «núcleos ético-míticos» (del indio al hispanico). Además, la multiplicidad lingüística, cultural, impedía al conquis-

tador asumir la riqueza de todos los pueblos conquistados (Dussel, 2001: 92).

Un momento que invita a hacer conciencia del reconocimiento de la otredad y el lugar desde donde se producen los imaginarios se encuentra en la siguiente evaluación: a los pocos días de permanecer en Londres, los yámanas se encontraban confundidos y miedosos, y «su instinto les decía que debían permanecer juntos, sin moverse, porque estaban en territorio extraño y alrededor se alzaba un enemigo desconocido y salvaje» (TF: 112). Este breve pasaje resulta especialmente significativo por cuanto que la reacción ante un territorio desconocido es la de “permanecer junto” a los semejantes y pasar desapercibido “sin moverse”, esto es, disimular las diferencias que podrían entrar en conflicto; por otro lado, los mal llamados salvajes son ahora quienes, por su miedo, califican de “salvaje” y “enemigo desconocido” a la ciudad de Londres. Esta paradoja queda resuelta desde el punto del reconocimiento que se hace del otro, pues, el reconocimiento se realiza desde los miedos o prevenciones, desde centros de producción simbólica como la religión, desde la lengua y desde un horizonte de cultura que se impone instrumentalmente, es decir, sin un debido proceso de transculturación.

En resumidas cuentas, la problemática estriba en el reconocimiento

de la alteridad: “la aceptación del otro”. Los yámanas al ser distintos al blanco se definen desde la negación de todos los atributos predicables al eurocentrismo, en otras palabras, el *otro* al ser distinto a *mí* es, en consecuencia, mi negación. El otro queda definido desde todo lo que el *yo* no es. En este punto se debe dejar bien claro que el *yo* se define como el productor y poseedor del discurso. El *yo* es el centro de la hegemonía. Decir “yo” es pronunciarse como el sujeto del discurso y, por ende, ofrecer una óptica de las cosas. Decir “yo” es situarse en el vórtice de la realidad; ésta queda dicha *desde* el yo discursivo como en una visión perspicua, no se debe perder de vista que tan sólo es una versión del mundo. Para continuar hilando la problemática se debe cuestionar ¿qué es ser salvaje? Consecuentemente con el logocentrismo anteriormente expuesto debe decirse: es no ser europeo, es el no ser cristiano, el no ser racional, el no ser blanco, no ser “civilizado”. Pero ser salvaje también es la figura que representa los miedos, el salvaje está en la base de nuestro reconocimiento, es decir, el salvaje es la imagen negativa del nosotros que se proyecta sobre el otro y que ésta refleja como un espejo:

Los yámanas estaban furiosos con la Misión, que pretendía llevarse a su gente: que él mismo, Parker Snow, había pre-

senciado una aparición escalofriante: había visto a Button más salvaje que ninguno, pintada la cara y cuerpo cubierto de rayas y puntos blancos, pasearse la playa como una fiera sabiendo que los blancos estaban requisando su gente en el barco, y que a una seña de él, los que estaban a bordo se que quitaron las ropas, se arrojaron al agua y subieron a las canoas dejando todo lo que traían en cubierta. Había una gran hoguera y se vía a Button, una silueta negra recortada contra el resplandor en la playa, con sus trescientos hombres atrás iluminados por el fuego y con unas cincuenta canoas amarradas y dispuestas. En su tono exaltado, Snow dijo que había sentido pánico. Levó anclas y volvió a la Misión para prevenir sobre esto, pero nadie le hizo caso (Iparraguirre, 2001: 219-220).

Atendiendo a lo dicho, la categoría de salvaje no sólo cobija a los aborígenes, sino que también abarca a los asiáticos, a los musulmanes, a los negros, a cualquier cultura primitiva y, en general, a todos los excluidos del centro o centros de producción simbólica. Si se hiciese el ejercicio de pormenorizar la incipiente lista bosquejada, daría como resultado que la categoría de salvaje es mucho más abarcante de lo que a primera vista pudiera parecer. Acogiendo un criterio cuantitativo y extensivo, la extrañeza tendría que ubicarse del lado eurocéntrico, sin embargo ¿por qué no sucede esto? Pues,

porque el poder está reconcentrado en la minoría y el criterio versa en un aspecto cualitativo. Una demostración de que en efecto es así se encuentra en el siguiente pasaje de la novela:

...Unas horas más tarde, sólo quedaban unos gritones. Los yámanas habían constituido para ellos el escándalo del día y se resistían a dejarnos en paz. Decidí bajar a buscar algo de comer. Me esperaba una sorpresa. Uno de los que querían nuestro escarmiento estaba al acecho al pie de la escalera.

Era un tipo insignificante, de traje negro raído y mugriento; le asomaban unas mechales escuálidas por debajo del sombrero y llevaba grandes patillas. Empezó a dar gritos en cuanto me vio.

—¡Bajen a los caníbales! ¡Echen a esa gentuza! —Se me acercó y escupió el suelo.

La posadera se hizo la desentendida. *El insignificante* volvió a la carga.

—¡Caníbales, a la cárcel! ¡Que se pudran en un pozo! ¡Hay que llevarlos a la cárcel ahora mismo! (Iparraguirre, 2001: 113).

De este pasaje he subrayado los atributos que indican desde qué condición socio-económica se están emitiendo el juicio contra los yámanas. Se trata de un “insignificante” que ni siquiera posee los recursos para vestirse aceptablemente o al menos estar debidamente aseado; luego es un ser marginal y desde esta condición se juzga y condena la alteridad. De ma-

nera que se infieren cosas semejantes a “el sujeto más marginal del centro se cree superior y aun con el derecho –otorgado por el aura del centro– de condenar al otro, por el simple hecho de ser distinto”. Lo anterior es un indicativo de que la periferia no es una categoría sistemática o formal si no una relativa. El sujeto “insignificante” es un ser marginal dentro de la estructura londinense (dentro de la estructura que rige el centro), no obstante con relación a un indígena el insignificante se baña de centralismo y superioridad. El insignificante aquel, por más pordiosero, borrachín, despreciable, nocturno y anónimo que sea, nunca perderá su condición de hombre dentro del sistema urbano, mientras que la mirada desde adentro pone en duda el estatus de humanidad para los aborígenes. Ellos pertenecen a una categoría intermedia entre animal y hombre, a raíz de esa mirada se les considera “salvajes”.

Toda afirmación de la otredad debe entenderse como el encuentro de dos mundos, el acercamiento y aceptación de dos modos de mirar, de dos horizontes de cultura. Todo-rov nos dice que la mayor problemática presentada postdescubrimiento fue la cuestión de la comunicación y el reconocimiento del *otro* como un semejante a *mí* y por lo tanto un alguien con el cual me puedo comunicar⁵. Es pertinente preguntarse si en

La tierra del fuego existe un verdadero reconocimiento del aborigen, pues, cómo explicar el hecho de que sólo hasta el final del «Cuarto pliego», o sea pasada la mitad de la obra, se revele el verdadero nombre de Jemmy Button, quien por demás recibió este nombre porque el Capitán arrancó unos botones de su chaqueta y en forma de pago los arrojó a los otros nativos. Es preciso anotar que cuando se da a conocer su nombre, se hace no por un impulso de los blancos respondiendo a una preocupación sentida por ellos; nada de eso, se descubre por iniciativa del nativo que toma de los brazos a Jack y le dice *Omoy-lume*: «Jemmy Button, no. Omoy-lume es mi nombre» (Iparraguirre, 2001: 152.) Dicho de otro modo, *La tierra del fuego* evalúa el estado de cosas presente cuestionando: ¿de qué tipo de afirmación del otro se puede hablar si puede alguien ser comparado con botones?, después de esto mucho menos va a importar su nombre. A partir de nuestra novela se afirma que realmente en el caso Inglaterra-Patagonia hubo un desconocimiento del *otro* y una imposición de un horizonte de cultura sobre otro.

Por otro lado, todos alaban la capacidad de aprendizaje entre los yá-manas: «Aprendían el inglés a una velocidad pasmosa. Su capacidad era mimética, copiaban un idioma como se copian los gestos, las acti-

tudes o las capacidades necesarias para sobrevivir» (Iparraguirre, 2001: 93). En una primera aproximación, el lector se puede sorprender y hasta alegrar por la capacidad demostrada por los indígenas, cosa que es muy loable, pero revisando con detenimiento se debe preguntar por qué se afirma esto de los nativos, es decir, algo que resulta obvio desde el texto es que los grandes atributos de aprendizaje se predicen a los yámanas y no a los ingleses, ello se debe a que los indígenas son los de la necesidad de imitar o de participar de alguna manera del centro de producción discursiva. Por esta razón, tras

un año de convivencia, los blancos aún desconocen su lengua y con ésta su horizonte cultural, v.gr., «hasta ese momento todo el esfuerzo para comunicarnos lo habían hecho ellos y lo que podíamos decirnos era gracias a su pasmosa habilidad paródica; yo apenas sabía de su lengua un par de palabras» (Iparraguirre, 2001: 112). Las cosas se presentan de ese modo porque infundadamente se cree que aprender su lengua y penetrar su horizonte cultural es tomado como síntoma de retroceso: incultura o salvajismo.

Bibliografía

- CHIAMPÍ, Irleamar. 1983. *El realismo maravilloso*, Venezuela, Monte Ávila.
- CHIAMPÍ, Irleamar. 1983. *El realismo maravilloso: Forma e ideología de la novela hispanoamericana*. Caracas: Monte Ávila.
- COLÓN, Cristóbal. 1982. *Textos y documentos completos, relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Madrid: Alianza.
- CRUZ KRONFLY, Fernando. 1998. *La tierra que atardece*. Bogotá: Ariel.
- CURCIO ALTAMAR, Antonio. 1957. *Evolución de la novela en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- DUSSEL, Enrique. 2001. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá: Ediciones USTA.
- ECO, Umberto. 1999. *Lector in fábula –la cooperación interpretativa en el texto literario*. Barcelona: Lumen.
- ELIAS, Norbert. 1996. *La sociedad cortesana*. México: FCE.

- 5 Para realizarse una verdadera comunicación crítica y constructiva –que en términos de Habermas se conoce como “acción comunicativa”– se debe aceptar al interlocutor como una alteridad semejante y próxima al yo, de manera que se pueda establecer un diálogo entre iguales, es decir, una relación bidireccional entre sujetos, constituyéndose la categoría positiva de “intersujeto”.

- FUENTES, Carlos. 1972. *La nueva novela hispanoamericana*. México: Joaquín Mortiz.
- FUENTES, Carlos. 1990. *Valiente mundo nuevo*. México: FCE.
- FUENTES, Carlos. 1993. *Geografía de la novela*. México: FCE.
- HAZERA, Lydia de León. 1971. *La novela de la selva hispanoamericana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. 1994. *Las corrientes literarias en la América hispánica*. Bogotá: FCE.
- IPARRAGUIRRE, Sylvia. 2001. *La tierra de fuego*. Madrid: Suma de Letras.
- LAVERDE AMAYA, Isidoro. 1963. *Ojeada histórico-crítica sobre los orígenes de la literatura colombiana*. Bogotá: Banco de la República-Talleres Gráficos.
- LUKÁCS, Georg. 1977. *La novela histórica*. México: Ediciones Era.
- MARTÍNEZ. 1969. *Sarmiento*, Buenos Aires, Sudamericana.
- MENTON, Seymour. 1978. *La novela colombiana: planeta y satélites*. Bogotá: Plaza & Janés.
- ORJUELA, Héctor H. 1986. *Estudios sobre literatura indígena y colonial*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- PONS, María Cristina. 1996. *Memoria del olvido*. México: Siglo XXI.
- TODOROV, Tzvetan. 1987. *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI.
- VAN DER LINDE, Carlos Germán. 2003 «La memoria de la escritura». En: Revista Académica *La Taruga*, Vol. 1, Nos. 5/6, enero-diciembre de 2003.
- VAN DER LINDE, Carlos Germán. 2005a. «El supremo recurso del patriarca –Los dictadores de novela según el modelo hacendario de gobierno–». En: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Vol. 26, No. 93, julio-diciembre de 2005. Revista de filosofía de la Universidad Santo Tomás.
- VAN DER LINDE, Carlos Germán 2005b. «El Colón de Abel Posse, un héroe hebraico». En: *Hispanista –Primera revista electrónica de los hispanistas de Brasil*. ISSN 1676-9058. No. 22, julio-septiembre de 2005. URL: <http://hispanista.com.br/revista/artigo184esp.htm>
- WHITE, Hayden. 1992a. *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós.
- WHITE, Hayden 1992b. *Metahistoria*. México: FCE.