

SÍNTESIS

Revista N° 15

S



SÍNTESIS

Revista N° 15

Autoridades

Decana

Lic. Flavia Dezzutto

Secretaria de Investigación, Ciencia y Técnica

Dra. María Laura Freyre

Subsecretario de Investigación, Ciencia y Técnica

Dr. Juan Francisco Marguch

Asistencia Técnica

Esp. Noelia García y Prof. Lucas Brochero

Comité evaluador n° 15

Mgter. Priscila Biber | Dr. José María Bompadre | Lic. Lucas Borrastero |
Dra. Adriana Canseco | Dr. Marcos Carmignani | Dr. Claudio Díaz |
Dra. Carolina Rusca | Lic. Malena Sánchez

Gestión editorial

Esp. Noelia García, Dra. María Laura Freyre, Dr. Francisco Marguch, Prof. Lucas Brochero y Lic. Florencia Bacchini

Diseño | Maquetación

Lic. Florencia Bacchini



Secretaría de
**Investigación,
Ciencia y Técnica**

Secretaría
Académica

ffyh Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC

ISSN 2314-291X | ISSN 1851-8060

Contenidos

ANTROPOLOGÍA

- La importancia del compartir en la Puna de Jujuy**
Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones **5**
Pablo Pautasso

FILOSOFÍA

- Cómo las ratas conquistaron los laboratorios**
(o cómo lxs científicxs las conquistaron a ellas) **21**
Ignacio Heredia

- Lenguaje y filosofía: la Sprachkritik de F. Mauthner**
a la luz del pirronismo **43**
Sebastián Di Tomaso

- Apuntes para una filosofía política desde América Latina:**
Democracia, poder heterárquico y construcción de universalidad **60**
Augusto Rattini

HISTORIA

- Contextualizar la trayectoria del “Chango” Rodríguez**
Una contribución a la historia de la cultura en Córdoba y Argentina (1960-1975) **76**
Ana Trumper

- De soldados a vecinos encomenderos.** Una lectura prosopográfica de las trayectorias y derroteros de los conquistadores españoles en el Tucumán (1535-1600) **90**
Florencia Plomer

LETRAS CLÁSICAS

- Los coloquialismos en el *Edipo Rey* de Sófocles: presencia y función** **105**
Magdalena Diani Wilke



LETRAS MODERNAS

Formas de volver a Marosa: Itinerarios (neo)barroc/sos para una lectura
nuestroamericana

Tomás Siac

134

DOSSIER

LO QUE QUEDÓ EN EL TINTERO. LO INVESTIGADO Y SUS MÁRGENES

Los avatares de una investigación: Enrique Lihn y el cuerpo verbal
de la poesía

Elizabeth Joy Koza Carreira

150



La importancia del compartir en la Puna de Jujuy

Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones

The importance of compartir in the Puna of Jujuy. An ethnography of strange visits and their modulations

 **Pablo Pautasso**

Departamento de Antropología
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
pablop_94@hotmail.com

Recibido: 15/07/24. Aceptado: 21/08/24

Resumen

El siguiente artículo presenta el recorrido teórico-metodológico y resultados de la investigación propuesta como trabajo final de licenciatura en antropología, denominado “Acérquese a compartir. Modos de relación con la diferencia en un pueblo puneño de Jujuy”. Esta se concentra en el problema de cómo determinadas poblaciones indígenas se posicionan y actúan ante la llegada de visitas “extrañas” al propio territorio, atendiendo a los modos de recibirlas, evaluarlas y adherirlas a sus estructuras sociales. A partir de tres apartados etnográficos se explora cómo los habitantes de la comunidad puneña de San Francisco de Alfarcito (Departamento Cochino, Provincia de Jujuy) reciben, calculan e incorporan “lo extraño” a la vida social local, considerando las mediaciones, conflictos y nociones específicas de trato con la diferencia.

Abstract

The following article presents a synopsis of theoretical-methodological research and results of my final project for my degree in anthropology. It called “Come and share. Ways of relate with the difference in a Puna town in Jujuy” and it focuses on the problem of how certain native populations position themselves and act in the face of the arrival of “strange” visitors to their own territory. It analyzes the ways in which they receive, evaluate and adhere to their social structures. Three ethnographic segments explore how the inhabitants of the Puna community of San Francisco de Alfarcito (Dpto. Cochino, Jujuy Province) receive, calculate and incorporate “the stranger” into local social life, considering the mediations, conflicts and specific notions of dealing with difference. Through this set we observe that the local concept of *compartir* is presented as a fundamental and transversal aspect both at the moment of establishing, evaluating

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Pautasso, P. (2024). La importancia del compartir en la Puna de Jujuy. Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones *Síntesis* (15), 5-20.

A través de este conjunto observamos que el concepto local de *compartir* se presenta como aspecto fundamental y transversal tanto al momento de establecer, evaluar y mantener relaciones con el entorno local y los seres vivos que lo habitan, como con los visitantes desconocidos, a fin de garantizar la prosperidad y continuidad de la vida en el territorio. Estas consideraciones nos muestran que estas experiencias, centradas en la recepción, intercambio e incorporación, enriquecen sus relaciones con la alteridad, en un sentido distinto a los habituales de "Occidente".

Palabras clave: visitas; diferencia; *compartir*; etnografía; Puna (Jujuy)

and maintaining relations with the local environment and the living beings that inhabit it, as well as with unknown visitors, in order to guarantee the prosperity and continuity of life in the territory. These considerations show us that these experiences, centred on reception, exchange and incorporation, enrich their relations with otherness, in a different sense to the usual "Western" ones.

Keywords: visits; difference; *compartir*; ethnography; Puna (Jujuy)

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Pautasso, P. (2024). La importancia del compartir en la Puna de Jujuy. Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones *Síntesis* (15), 5-20.

La importancia del *compartir* en la Puna de Jujuy ***Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones***

Introducción

Siendo la antropología una disciplina que desde sus orígenes se ha interesado por los contrastes entre grupos humanos diferentes, la pregunta por los modos de resolver las situaciones de contacto, podemos decir, es primordial.

Desde sus clásicos, nos ha venido mostrando que las diversidades de respuestas a estas situaciones han sido contextual e históricamente disímiles. Así, por ejemplo, podemos aseverar que los modos de relación que sociedades modernas occidentales han propuesto para conectar con otras poblaciones distantes en sus modos de vida, responden, así mismo, a maneras específicas de relación con la diferencia. Para estas sociedades, la forma de avanzar sobre otros ha sido siempre en base a incorporar la alteridad anulando sus diferencias (Levi Strauss 1992; Chaumeil, 2010). Es decir, capturar lo distinto para transformarlo como parte de lo propio. De esto forman parte las lógicas de expansión y dominación de la alteridad que imperan hasta hoy en día, en acciones de avance que se proponen como fenómenos de progreso, globalización, universalidad, etc.

Este trabajo propone mostrar otras experiencias de relación con la diferencia que estarían atravesadas por formas por completo divergentes de concebir y percibir “naturalezas”, “culturas” y “existencias”. Con este propósito, se exploran los modos específicos en que los habitantes de la comunidad de San Francisco de Alfarcito establecen relaciones con diferentes tipos de visitas, especialmente, con aquellas que se presentan como “extrañas” en sus propósitos o modos de vida. Y, por otro lado, se analiza cómo llevan adelante los procesos de incorporación de la alteridad (Viveiros de Castro, 2013; Arnold y Yapita, 2005) cuando se entiende que estos son necesarios.

La hipótesis que aquí se defiende es que estaríamos ante formas de trato con la alteridad que, al menos en principio, para llegar a fines productivos, no implicarían mecanismos de sacrificio de la otredad, sino precisamente lo contrario: incorporar la alteridad sosteniendo las diferencias (Bastien, 1996; Lema y Pazzarelli, 2015; Pazzarelli, 2019). En esas operaciones, el concepto nativo de *compartir* ocuparía un lugar central, como un modo privilegiado de interacción con el otro, que convoca en



el intercambio un conjunto de relaciones más amplias con el espacio social local o “naturaleza”.

En nuestro trabajo final, desarrollamos esta idea a través de cuatro capítulos, de los cuales aquí presentaremos sus ejes fundamentales. En primer lugar, a través de un acápite netamente teórico, recuperamos discusiones clásicas y contemporáneas del problema del trato con extraños y su incorporación a las estructuras locales, en un cruce entre parte de la antropología europea/africanista (Pitt-Rivers y Fortes) y la americanista (Levi-Strauss), para abrir posibilidades de comparación con experiencias etnográficas sudamericanas actuales. Luego, a través de tres apartados etnográficos establecemos un itinerario que comienza por los modos cotidianos de relación de las personas con el espacio social que habitan, precisamente el de un paisaje que se presenta como potencialmente “vivo”, y por lo tanto cargado de fuerzas y extrañezas, y al cual es preciso atender adecuadamente (Mariscotti, 1966; Vilca, 2009; Bugallo y Vilca, 2016), para luego detenernos en las mediaciones elegidas al momento de recibir distintos tipos de visitas extrañas y en las evaluaciones para su incorporación (turistas, académicos, autoridades estatales, etc.). Un conjunto de mecanismos movilizados, precisamente, por tales experiencias cotidianas de relación con las alteridades locales (Bugallo, 2014; Lema, 2014). Finalmente, presentamos la particular apertura a la incorporación de la diferencia que se expresa en un momento festivo puntual, como lo es el carnaval.

En resumen, hemos propuesto que tal conjunto nos permite entender algunos de los modos concretos en que los alfareños lidian con las distintas visitas, más o menos extrañas, con las que se confrontan diariamente. Desde allí, pudimos reconocer que los modos de recibir las e incorporarlas en el mundo local nos habla de formas enriquecedoras de producir relaciones de apertura a la diferencia, habilitando diálogos antropológicos más amplios con otras experiencias similares que multiplican las conexiones con aquellos mundos distintos al propio.

Etnografía en San Francisco de Alfarcito

La localidad de San Francisco de Alfarcito está ubicada al sur-oeste del Departamento Cochinoa, en la región Puna de la provincia de Jujuy, asentada sobre la ruta provincial 11, al margen de la Laguna Guayatayoc, contigua a la cuenca de Salinas Grandes. Al igual que las demás localidades de la Puna, el pueblo de Alfarcito está

asentado a más de 3000 metros de altura SNM (precisamente a 3500), en una región con escasas precipitaciones anuales (concentradas sobre todo en el verano), en donde la actividad económica principal es la pastoril (de camélidos, pero también caprina y ovina), la cual se emplea para el consumo y venta de carne y lácteos; extracción de lana para producción de textiles; y el transporte para el intercambio. La trashumancia estacional y vertical sobre pisos ecológicos es una práctica extendida (Reboratti, 1994). La agricultura, por su parte, se practica de forma complementaria y a pequeña escala (maíz, papa, haba, cebolla, quínoa, etc.).

El conjunto de familias que viven en la localidad (aproximadamente 25, es decir, unas 125 personas), están organizadas desde el año 1999 como Comunidad Aborigen. Además de sus casas en el pueblo, la mayoría poseen dos o más puestos o parajes, ya sea para la zona baja de los campos (cercanos a la laguna) o hacia arriba para los cerros, donde eventualmente alguno de sus miembros pasa la temporada, en momentos específicos del año, junto a sus animales. Estos puestos o parajes, con sus nombres particulares, están asociados a familias específicas, que van heredando estos lugares.

Además, en el pueblo se presentan otros tipos de trabajos, entre formales e informales, como empleados de la comisión municipal de cabecera; agentes sanitarios; policías; o bien, trabajos de albañilería, producción de artesanías y ventas de almacén. Pero un rubro se ha instalado en las últimas décadas y se destaca en su generación de ingresos extras: el turismo rural comunitario y sus actividades derivadas (atención compartida de una posada comunitaria, tres posadas familiares, dos comedores familiares, servicios de guiado, exposición de artesanías, criadero de truchas, organización y difusión de eventos culturales). En estas actividades todos los habitantes están involucrados y comprometidos, e implican un tipo de atención específica. En conjunto, se trata de una economía doméstica de pluriactividad (Bugallo, 2014).

El método etnográfico propuesto para llevar adelante la investigación de campo se presentó, desde su aspecto sensible, como herramienta privilegiada de acceso a las relaciones locales (Malinowski, 1975; Guber, 2001; Bugallo y Pazzarelli, 2021), pero a su vez como condición de posibilidad y continuidad de llevar adelante el trabajo. Precisamente, por la atención puesta en propiciar una participación activa, implicada y comprometida con los asuntos locales de importancia, la cual conectó de forma estricta con las prácticas e ideas del *compartir*. Fue sólo porque la etnografía como método propone y se nutre, a su propio modo, de compartir, que los alfareños me permitieron continuar allí, aun cuando no tuviesen en claro cuáles eran mis propósitos.

Y fue así, justamente, porque a partir de compartir recurrentemente experiencias y elementos materiales, pudieron evaluar y direccionar nuestra relación, más allá de las resoluciones formales como Comunidad. Esta transición queda reflejada y relativizada a lo largo de todo el trabajo escrito.

Esa “participación activa e implicada” fue mi técnica de registro. Una “observación participante” al estilo clásico, pero orientada a un “dejarse afectar” por las situaciones de campo y sus intensidades (Favret Saada y Contreras, 1981), manteniendo tal vez en segundo plano algunos aspectos de la perspicacia etnográfica de la observación fina o del registro obsesivo. Me llevó tiempo comprender que este aspecto no podría ser, si no era antes asumiendo el tipo de participación ligada a los lugares en los que los alfareños ubicaban la relación. A lo largo de mi experiencia de campo estuve atravesado por cierta “ansiedad etnográfica”, cuando lo que ellos sugerían era lo contrario, que todo proceso de incorporación implica dilatar los tiempos de la relación: pasar por muchas situaciones diferentes del *compartir*.

Las visitas a San Francisco de Alfarcito las realicé entre agosto del 2018 y marzo del 2020 en un total de cuatro viajes, divididos entre la época húmeda/de carnavales y la época seca/de fiestas patronales y *corpachadas* (ritual de alimentación a Pachamama, deidad local ampliamente venerada y cotidianamente atendida). En cada caso, me hospedé en diferentes alojamientos (posada comunitaria, posada familiar y habitación de la capilla) durante períodos prolongados. La especificidad de cada uno de estos lugares, así como el modo en que llegué por primera vez al pueblo -de manera repentina y sin ningún conocimiento previo del lugar y las personas- y la manera en ser recibido -cordialidad y luego interpelación- se conformaron como aspectos centrales de las relaciones y, posteriormente, de la reformulación de mis preguntas. Además, la imposibilidad de extender el trabajo de campo a nuevas visitas debido a la pandemia por el COVID 19, obligó a considerar con mayor detenimiento estas relaciones hasta allí producidas, las cuales redundaban, por sobre todas las cosas, en innumerables invitaciones, agasajos, cordialidades, así como en tensiones y fricciones ante visitas inoportunas.

Alteridad, hospitalidad e incorporación en la antropología

Partiendo de la premisa de que, desde sus inicios, el asunto de la antropología ha sido la relación con el otro, inspirados por la lectura que Viveiros de Castro (2013) hace

de “Historia de Lince”, de Levi Strauss (1992), la propuesta fue invertir la pregunta y focalizar la cuestión en qué implica “lo otro”, “la alteridad” o la “extrañeza” como concepto para aquellos con quienes llevamos adelante nuestros trabajos etnográficos. El diálogo teórico entre Julian Pitt-Rivers y Meyer Fortes, expuestos en dos artículos publicados en la segunda mitad de los años 70, derivados de sus clásicas etnografías (el primero en un pueblo europeo de la región de Andalucía; el segundo entre los Tallensi, del África occidental), marca los primeros antecedentes de discusión en torno al asunto de cómo encajar en la estructura social al extraño que desea convertirse en residente de una comunidad. El punto de acuerdo al que llegan radica en el papel fundamental que juega la hospitalidad en las relaciones entre desconocidos: Las obligaciones morales a las que está sujeta serían suficientes para asegurar la presencia temporal y un eventual paso seguro de extraños transitorios. Por su parte, toda incorporación estaría precedida por el carácter de evaluación, es decir del paso de la hospitalidad a un trato hostil, como preludio a una aceptación. A esta consideración la pusimos en comparación con alguna de las reflexiones de Levi-Strauss para pensar los contrastes en la incorporación de la diferencia en los procesos de contacto entre poblaciones americanas con colonizadores europeos. Este autor sugiere que aquello que se ha llamado clásicamente “procesos de aculturación”, son el resultado de una larga “apertura al otro” (Levi Strauss, 1992; Chaumeil, 2010), una cosmología receptiva muy característica.

Por su parte, diferentes etnografías sudamericanas han resaltado un aspecto importante de las relaciones indígenas con la alteridad. Puntualmente, el imperativo de estar relacionado con la alteridad para constituirse, pero sólo hasta el punto de no perderse en la fuerza de esas relaciones. Esto es, una oscilación entre una “dependencia de la alteridad y una ética de la autonomía” (González Gálvez, Di Giminiani y Bacchiddu, 2019). Esta tensión contempla la necesidad de incorporación de la alteridad, dado que esta ocupa un lugar central en el cosmos. Su fuerza transformadora es lo que se precisa direccionar hacia lados fértiles. Esto es algo que se ha destacado en los estudios andinos, y en cada caso, compartir ingestas, dar y recibir, invitar o agasajar, funciona en esta dirección, como modo de entablar relaciones equilibradas con el cosmos (Arnold y Yapita, 2005; Bugallo y Tomasi, 2012; Haber, 2007; Allen, 2008). Estas incluyen situaciones de visita, hospitalidad, comensalidad e incorporación al estilo de lo visto en aquellos clásicos, pero también atravesadas por relaciones cosmológicas particulares.

Lo que a lo largo de la investigación se quiere demostrar es que existe una relación puntual en la antropología americanista entre la atención a la hospitalidad y los procesos de incorporación de la diferencia: en general, una suele preceder a la otra: la visita es primero tratada como huésped y luego incorporada¹. Ahora bien, a través de una triangulación catalizada por las experiencias de campo, en diálogo con la teoría antropológica general y la andina en particular, planteamos la hipótesis de que las formas americanas de relación con la alteridad tienen como impulso original la incorporación de la diferencia en tanto diferencia (es decir, sin intentos de homogeneización), lo que supondría una asimetría de base. En el contexto andino-jujeño, esto se definiría más claramente bajo la forma de relaciones cotidianas, también asimétricas, entre huéspedes-invitados, pero también criadores y criados. La incorporación de lo extraño permitiría provocar un cierto poder generativo de lo ajeno al ser adherido en lo propio. Esta configuración nos estaría hablando de formas particulares de una hospitalidad o “antropología de las visitas” (Da Col, 2019), que podría ser confrontada con aquella africana-europea. Acercarnos a las maneras locales de tratar las visitas extrañas en San Francisco de Alfarcito nos alertaría que aquello que podríamos llamar hospitalidad, aquí involucra mucho más que relaciones entre humanos e incluye el trato con seres del paisaje. A partir de aquí podríamos observar cómo los conceptos de hospitalidad, incorporación, crianza, diferencia y familia se anudan de una forma específica en torno a la categoría local, imprescindible, del *compartir*.

Trabajar y compartir

La vida cotidiana alfareña pone en práctica intermediaciones y manejos puntuales entre personas y el entorno con el que conviven. Lo que hemos visto aquí es que las nociones locales de trabajar y compartir expresan dimensiones fundamentales en

1. En otros contextos indígenas, en las tierras bajas sudamericanas, por ejemplo, la incorporación de la diferencia no suele estar precedida por la hospitalidad sino por la caza o la depredación. Aun así, los procesos de incorporación tampoco implican cancelar la diferencia sino su reposición mediante interiorización. Esto es lo que plantea Viveiros de Castro: “en un cierto plano, lo que la antropofagia hace es simplemente pasar lo que está fuera hacia adentro. Pero al pasar lo que está afuera hacia adentro, lo que está afuera no queda menos extraño, ¡ese es el punto! Uno queda más extraño al incorporar lo que no es, y lo otro no permanece menos extraño cuando pasó hacia uno. Una lectura digestiva de la antropofagia” (Viveiros de Castro, 2013: 276).

la creación de “familiaridad” con el espacio social. Cada una de las familias tienen tratos especiales de cariño y cuidado, pero también de regaños y resguardos, con sus parientes, animales, cultivos, territorios, vecinos de la comunidad y de otras, a fin de modular las fuerzas de las relaciones.

Desde las rutinas de la primera mañana en el espacio doméstico de la casa, en los trabajos diarios de construcción, en el cuidado de animales y cultivos, en los trabajos con vecinos de la comunidad, así como en los momentos de descanso idóneos para sentarse a coquear con otros, existe un compromiso mutuo de intercambio de esfuerzos y voluntades a fines de crear relaciones fértiles. La noción local de familia, por ejemplo, se conforma, en cierta medida, a partir de los actos cotidianos de comer juntos y habitar una misma casa, como vínculos de proximidad, entendiendo que estos generan efectos sensibles en los cuerpos. Es a través de compartir alimentos cosechados y procesados mediante el trabajo de la familia, en la calidad del trabajo y las habilidades invertidas en la parcela, tanto como comiendo juntos, de manera sostenida en el tiempo, que se están fabricando cuerpos hechos de la misma carne. Esto nos alertó sobre la imposibilidad de explicar, en este contexto, vínculos de parentesco tan sólo por lazos de consanguinidad. Estas relaciones de familiaridad involucran también a animales, plantas y lugares de importancia, en ámbitos domésticos y productivos, con quienes se “crían mutuamente” en relaciones constantes. Con la vida presente en otros ámbitos del paisaje (cerros, laguna, caminos, seres tutelares), también es preciso propiciar relaciones fértiles a través de pactos y negociaciones expresados en tratos adecuados de socialización (permisos, respeto, agasajos, invitaciones, pagos). Es decir, gestos orientados a modular las fuerzas de alteridades que en cualquier momento pueden presentar su lado aciago.

La vida en comunidad, por su parte, está definida en un tipo específico de convivencia movilizadora, también, por compromisos mutuos entre vecinos, en actividades de beneficio común. Estos esfuerzos crean lazos de apego de sus habitantes a la comunidad, pero entremedio, los momentos de pausa para descansar e intercambiar ingestas (como el coqueo) en actos horizontales de compartir, son un complemento primordial de creación de relaciones productivas. Igualmente lo son para llevar adelante buenas relaciones con familias de otras comunidades.

Esto nos permitió considerar que algunas mediaciones similares se presentan para involucrar elementos que pueden mostrarse en primera instancia como extraños (el nombre del pueblo, por ejemplo, es una conjugación nueva que agregó a San Francisco

a partir de una imagen que ofrendó un empresario minero años atrás).

Compartir, entonces, aparece en estas primeras descripciones como un modo generalizado de pensar las relaciones con los otros, aunque puede ser modulado en diferentes direcciones: puede referir a una hospitalidad clásica y asimétrica (entre personas que invitan a recién llegados a visitar su pueblo); a relaciones de crianza cosmológica, también asimétricas (entre personas que invitan a Pachamama); y a relaciones de tipo más horizontal, como aquellas que se perciben entre familias que distribuyen trabajos comunitarios o entre trabajadores que comparten un descanso breve de coca. Esta aparente ambigüedad del término es aquello que, consideramos, lo hace relevante para la vida local, pues permite homologar, al menos discursivamente, una gran cantidad de acciones diferentes destinadas a tratar con la alteridad.

En este sentido, trabajar y compartir fueron, a su vez, los lugares por los que se vio atravesada nuestra propia relación en el proceso específico de mi incorporación como visita extraña a las relaciones de familiaridad. Ahora bien, esas operaciones implican mediaciones que no se presentan del mismo modo en todo momento y ante cualquier extrañeza.

Recepción y evaluación de las visitas

Sobre la configuración de tiempos cotidianos de trabajo y descansos, la irrupción sorpresiva de visitantes a la dinámica relacional obliga a los habitantes a activar otras disposiciones de atención que implican interrumpir o derivar las labores que se están realizando hacia otra: la recepción. Las primeras lecturas que puedan hacerse sobre la visita comienzan a direccionar las medidas adecuadas para su tratamiento. Aquí mostramos parte de esas maneras locales de desenvolverse ante las distintas visitas (de recibirlas y tratarlas) a partir de las consideraciones familiares y comunitarias de atención a gente de afuera. Además, presentamos algunos modos en que esas prácticas se reconfiguran hacia procesos de incorporación, en especial invitaciones, pero también tensiones, propias a una evaluación constante de la relación con la alteridad.

Las visitas de turistas u otras que se presentan como espontáneas o fugaces (por ejemplo, la de productores de canales de TV; de artistas/activistas; de *misioneros*; o la de autoridades eclesiales o gubernamentales) se modulan de forma distinta a aquellas que requieren integrarse, dado que no hay necesidad de incorporarlas, ya que se presume que pronto se retirarán. Es decir, no hay necesidad de familiarizarse con la visita. Una

forma de resolver tal visita es concentrar la atención en la recepción cordial y el trato hospitalario. De lo contrario, de ahí en adelante comienza a conformarse lo extraño de la relación de visita, ante lo cual debe evaluarse entonces su incorporación.

El *compartir* opera en estos procesos de manera específica, no solo a fin de producir efectos en la creación de perspectivas de camaradería, sino también a fin de interceder sobre estas perspectivas para reubicarlas en nuevos lugares que seduzcan a mostrar sus otros lados. Es decir, a través del *compartir* se puede también interpelar el vínculo, por ejemplo, a través de insistencias a llevar adelante ingestas mutuas excesivas. Compartiendo se ponen en juego las mediaciones de evaluación de la relación. Entre sus propias relaciones entre ellos, pero también como invitación a medirse con lo extraño.

En nuestro caso, la manera elegida de mediar la relación de incorporación fue a través de la posada familiar que habilitó mi familia anfitriona. Desde allí, fue factible mantener la relación en suspenso, permitiendo una gradualidad en las intromisiones a la intimidad familiar. Desde el posterior habitar la piecita de la capilla, en cambio, la incorporación se dio a partir de las recurrentes invitaciones a comprometerse a las redes de dependencias mutuas entre familias y con la comunidad: De allí se desprende el recurrente llamado que hacían las personas del pueblo al presuponer que un ajeno no se estaba involucrando adecuadamente, lo que resume y da nombre al trabajo: “*venga, acérquese a compartir, que hace ahí sino*”.

Las visitas en tiempos de carnaval

El carnaval, en la Puna, se presenta como evento crucial de interacción con vecinos, familiares, seres tutelares, pero también de involucramiento con vecinos de otras localidades y otros desconocidos. El componente nodal de estas relaciones está atravesado por la comensalidad, pero ahora con énfasis en los excesos. A través de una descripción de *la gira* de la comparsa, vemos que la centralidad de estos festejos se mantiene en la posibilidad de visitar y compartir con otros la alegría, la abundancia y, además, algunos peligros.

Compartir la fiesta en tiempos de carnaval es un momento propicio de incorporación de la alteridad precisamente por tratarse de una instancia extraordinaria, donde el foco de la socialidad está en una profundización de las interacciones. Los excesos y abundancias en las ingestas compartidas permiten articular las relaciones con una

visita extraña ya no desde su atención controlada, sino por la soltura de toda demanda de cordialidad. La posibilidad de integración está en asumir el acuerdo a participar “desmedidamente”, aun sabiendo que todo lo creado puede darse vuelta y quebrar. Compartir la embriaguez carnalera permite abordar la relación con lo extraño desde una alteración mutua de los puntos de vista y las percepciones sobre el vínculo. La fiabilidad de una visita extraña, así mismo, puede verse mejor en tiempos de carnaval. Una de sus medidas es el compromiso a participar, pero también de concretar un regreso. Es decir, darle continuidad a la relación. Retornar es allí una dimensión constitutiva de toda visita, otro modo de reactualizar y mantener con vida los vínculos. Esto se hace regularmente con sus propios familiares, vecinos de otras comunidades, parajes, etc. En nuestro caso, a instancias del primer carnaval, aceptar el compromiso a participar como *padrino de vasos* al que era invitado para el año siguiente fue lo que permitió mi continuidad de trabajo en el lugar, retornando incluso antes del año y aún sin contar con una autorización formal de La Comunidad, pero completándose la estima y el permiso sólo al cumplir el pacto de compromiso.

El tiempo de carnaval, entonces, provee de una dimensión diferente del *compartir* que se define por la relajación de ciertos códigos de hospitalidad que, sin embargo, pueden ser rápidamente movilizadas de ser necesario. Los carnavales, además, son momentos en donde existe la expectativa de encontrarse con desconocidos y con parientes venidos de lejos. El *compartir* aquí se funda sobre una relación de hospitalidad asimétrica clara (los pueblos sede reciben a los otros y los alimentan), pero sólo para proponer casi inmediatamente una relación de horizontalidad, cuando se bebe y coquea por las calles. Esta alternancia, que es posible identificar en un lapso de pocas horas, parece resumir aquella que se vive en el cotidiano, pero que es más diferida en el tiempo. En el mismo sentido, el compromiso de volver y participar como padrino, coloca al invitado en la posición de anfitrión futuro (es nuestro caso, para invitar con los vasos al resto de las familias), acelerando el proceso de reciprocidad hospitalaria que normalmente se desarrollaría en un mediano o largo plazo.

Conclusiones

Una de las preguntas con las que iniciamos este trabajo fue qué motiva a los alfareños a proponer, en primera instancia, medidas de recepción atentas y cordiales ante sus visitas extrañas, a diferencia de otras comunidades que para casos similares pueden

mostrarse más distantes². Pero, más precisamente, por qué ante desconocidos con propósitos algo más osados en sus implicaciones en el territorio y en la vida de la comunidad, prefieren, así mismo, mantener en consideración y evaluación la visita, antes que un directo y acabado rechazo, u otras disposiciones ante la alteridad.

Nos propusimos entonces comprender estas preferencias por sostener esos tratos. Estas consideraciones han mostrado que hay una singular actitud ante la diferencia, caracterizada por un interés en su incorporación. Esta, a su vez, presenta su especificidad: adherir la alteridad bajo una mantenida observación y resguardo a fin de propiciar transformaciones fértiles. Una posición de apertura ante lo otro sostenida en la propia sociocosmología local. Si bien las actitudes de recepción difieren entre comunidades, pudimos constatar que este interés por la incorporación de la alteridad, con sus propias mediaciones, es un matiz que las etnografías andinas han resaltado una y otra vez y que conecta con nuestro propio caso de estudio. Son apuestas a integrar la otredad sin anular sus singularidades constitutivas (esto se puede ver, en nuestra etnografía y en otras de la región, en las prácticas de pastoreo, cuando pastores educan e inducen los puntos de vista o comportamientos de los animales hacia su parte criada de la relación, dejando en el fondo, sin eliminar, su parte salvaje (Pazzarelli, 2019); o por ejemplo en las prácticas de cultivo en rastrojos que no implican necesariamente la eliminación sistemática de “especies invasoras”, sino que al ingresar a la parcela están entrando a las relaciones de crianza (Lema, 2014)). Estos procesos de incorporación pueden ser vistos, además, desde perspectivas que dialogan con los enunciados clásicos de la antropología europea y africana sobre la hospitalidad como forma de relación dispuesta a atender vínculos de vecindad y de trato con lo extraño. En nuestro caso, esta se amplía involucrando en los tratos de invitaciones y comensalidad a animales, plantas, deidades y lugares sagrados.

Pudimos ver, además, que aquello que define las relaciones de vecindad está ligado a la creación de vínculos de familiaridad entre personas y espacios sociales cargados de vida y voluntades propias. Vínculos que precisan ser reactualizados continuamente a través de la trama cotidiana de intercambio de esfuerzos entre familias. Asimismo,

2. Como se muestra en nuestro trabajo, visitas previas a otros pueblos de la misma región dieron el puntapié inicial a considerar los modos de recepción a personas ajenas a la comunidad. En otros casos, la bienvenida a extraños al territorio no siempre estuvo matizada por una persuasión y cordialidad de primera mano, sino por una clásica hospitalidad que, desde el inicio, mantenía el vínculo suspendido y con resguardo.

parte de estas relaciones están destinadas a establecer conexiones adecuadas con lo que puede aparecer como extraño (en nuestro caso, el ejemplo más claro son las visitas de desconocidos, aunque también podríamos considerar las maneras de los habitantes locales de prepararse para realizar un próximo viaje a lugares que no han visitado antes y podría tener sus fuerzas; o las relaciones adecuadas a establecer con entidades nuevas y peligrosas, como lo fue, por ejemplo, el Covid 19, que requirió de tratos especiales, por completos distinto a sostener una cuarentena). Cada caso precisa de evaluaciones y decisiones, con riesgos, de qué medidas tomar y cómo transitar positivamente la relación con lo extraño.

Los procesos de recepción, incorporación y direccionamiento de la alteridad están atravesados por el conjunto de intercambios dedicados a producir efectos sobre la relación.

Compartir, en su sentido local, es un gesto profundo que sobrepasa cualquier primera cordialidad o gesto hospitalario e incluye en sus diversas formas de intercambio un diálogo complejo que involucra a los participantes junto a otras alteridades que conforman el cosmos. Se comparte con otros y para otros y es a través de la complejidad de estas mediaciones que la diferencia puede ser tratada. Todos los días se comparte: recibiendo e invitando a desconocidos recién llegados; en el convidar y servirse junto con Pachamama; en los actos cotidianos de predisponerse a trabajar con otros, dejando reservados momentos para descansar y coquear; y en toda presencia activa de entrega a la relación donde se puede exponer, ante otros, algo propio: visitando, jugando, gritando, rememorando. En definitiva, estamos ante un gesto profundo, porque en todas estas manifestaciones implica a muchos otros: incluso cuando se está coqueando sólo, se lo está haciendo junto con lugares y seres del entorno. Por eso, *compartir*, son también acciones que conectan internamente: coqueando en compañía se están fabricando conexiones a través de la ingestión de sus compuestos, conformados por elementos de distintos cuerpos y personas, incluso inmateriales, como deseos, pedidos e intenciones. Las ingestas mutuas se convierten intestinalmente en compuestos nuevos que producen una incorporación de otros en el yo y una excorporación del yo en otros (Viveiros de Castro, 2010).

En Alfarcito, incorporar la diferencia, expresada en visitas extrañas, presume la acción conjunta de todo lo que implica el *compartir*: pasar por el cuerpo lo extraño de cualquier vínculo, ingerir y digerir la relación de diferencia, y contemplar sus efectos: trastorno o transformación.

Bibliografía

- Allen, C. J. & León Llerena, L. M., (TRANS.) (2008). *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco.
- Arnold, D. Y. & Yapita, J. D. D. (2005). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. UMSA e ILCA, La Paz, Bolivia.
- Bastien, J. W. (1996). *La montaña del cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol. La Paz, Bolivia.
- Bugallo L. y Tomasi J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38644
- Bugallo, L. & Pazzarelli, F. G. (2021). Desplazar lo efímero: Etnografía y modos locales de relación con la diferencia en contextos de Ferias en los Andes del Sur. En Toro, N. Q. & Zuluaga, J. E. (Comps). *Etnografía y espacio: Tránsitos conceptuales y desafíos del hacer*. Fondo Editorial FCSH. Colombia.
- Bugallo, L. & Vilca, M. (2016). Introducción. En Bugallo, L. & Vilca, M. (Comps.). *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy-EDIUNJU, Instituto Francés de Estudios Andinos, 11-19.
- Bugallo, L. (2014). Flores para el ganado. Una concepción puneña del multiplico (Puna de Jujuy, Argentina). En Rivera Andía J. J. (ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*, Aachen, Shaker Verlag (Bonner amerikanistische Studien, 51).
- Chaumeil, J. P. (2010). Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré*, (24N.Esp.) <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/17879>
- Da Col, G. (2019). The H-Factor of Anthropology: Hoarding, Hosting, Hospitality. *L'Homme*, 231-232, 13-40. <https://doi.org/10.4000/lhomme.35525>
- Favret-Saada, & Contreras. (1981). *Corps pour corps: Enquête sur la sorcellerie dans la Bocage*. Gallimard.
- Gálvez, M. G., Di Giminiani, P., & Bacchiddu, G. (2019). Theorizing Relations in Indigenous South America, *Social Analysis*, 63(2), 1-23. Retrieved May 23, 2023. <https://doi.org/10.3167/sa.2019.630201>

- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Haber, A. (2007). Arqueología de *uywaña*: un ensayo rizomático. En Nielse, A., Rivolta, M., Seldes, V., Vázquez, M. y Mercoli, P. (eds.) *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*. Pp. 13-34. Editorial Brujas. Córdoba.
- Lema, V. (2014). Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina. En Benedetti, A. & Tomasi, J. (Eds). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina, 1*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Pp. 301-338.
- Lema, V. S. & Pazzarelli, F. G. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea] <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67976>
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Historia de Lince*. Anagrama. Barcelona.
- Malinowski, B. (1975). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Editorial Península. España.
- Mariscotti de Görlitz, A. M. (1966). Algunas supervivencias del culto a la Pachamama: El complejo ceremonial del 10 de agosto en Jujuy (NO Argentino) y sus vinculaciones. *Zeitschrift Für Ethnologie*, 91(1), 68-99. <http://www.jstor.org/stable/25841035>
- Pazzarelli, F. G. (2019). Historia de Cabra y Oveja: Figura y fondo de las relaciones de pastoreo en los Andes Meridionales (Jujuy, Argentina); En Medrano, M. C. & Vander Velden, F. (Eds.) *¿Qué es un animal?* *Ethnographica - Rumbo Sur*, 163-182.
- Reboratti, C. (1994). *La naturaleza y el hombre en la Puna*. Proyecto GTZ. Salta.
- Vilca, M. (2009). Más allá del “paisaje”: El espacio de la Puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? En *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy, (36), 245-259.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz. Buenos Aires.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Tinta Limón. Buenos Aires.

Cómo las ratas conquistaron los laboratorios (o cómo lxs científicxs las conquistaron a ellas)

How rats conquered labs (or how scientists conquered them)

 **Ignacio Heredia**

Escuela de Filosofía
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

 0000-0001-7374-923X
igheredia@unc.edu.ar

Recibido: 24/05/24. Aceptado: 24/08/24

Resumen

Este artículo explora algunos problemas filosóficos vinculados a las prácticas científicas experimentales con ratas de laboratorio (*Rattus norvegicus*). Esta especie se ha vuelto indispensable en las ciencias de la vida, representando más del 90% de los organismos utilizados en algunas disciplinas. Mediante la experimentación con las mismas, lxs científicxs pretenden extrapolar los resultados obtenidos a otras especies, especialmente al *Homo sapiens*.

El éxito de las ratas de laboratorio nos lleva a preguntarnos por qué y cómo ciertos organismos son usados como modelos. Al analizar la historia de la emergencia de los organismos modelo y su uso contemporáneo, este estudio revela *insights* sobre el uso de modelos en ciencias, subrayando factores históricos y comunitarios que influyen en su elección. La evolución de *Rattus norvegicus* desde una especie sinantrópica hasta un modelo experimental altamente adaptado al

Abstract

This article explores some philosophical problems of experimental scientific practices with laboratory rats (*Rattus norvegicus*). This species has become indispensable in life sciences, comprising over 90% of organisms employed in some disciplines. Through experimentation, scientists intend to extrapolate results to other species, notably *Homo sapiens*.

The success of laboratory rats necessitates exploring why and how certain organisms are used as models. Analyzing the emergence of model organisms and their contemporary use, this study reveals insights into the use of models in science, highlighting historical and communal factors influencing their choice. The evolution of *Rattus norvegicus* from a synanthropic species to a highly adapted experimental model underscores the complex interplay between human-animal interactions and scientific inquiry. Ultimately, this

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Heredia, I. (2024). Cómo las ratas conquistaron los laboratorios (o cómo lxs científicxs las conquistaron a ellas). *Síntesis* (15), 21-42.

ambiente de laboratorio señala la compleja interacción entre las relaciones humano-animales y la investigación científica. En última instancia, este análisis pretende enriquecer nuestra comprensión de las prácticas de modelado científico, enfatizando la necesidad de recurrir a una multiplicidad de enfoques para configurar una perspectiva sensible a la historia de la ciencia, la filosofía de los modelos y la experimentación y el análisis de las teorías biológicas.

Palabras clave: organismos modelo; ratas de laboratorio; estandarización; historia y filosofía de la biología; estudios de la ciencia y la tecnología.

analysis intends to enrich our understanding of scientific modeling practices, emphasizing the need to draw on a multiplicity of approaches to shape a perspective sensitive to the history of science, the philosophy of models and experimentation, and the analysis of biological theories.

Keywords: model organisms; laboratory rats; standardization; history and philosophy of biology; science and technology studies.

Financiamiento: *Beca de Estímulo a las Vocaciones Científicas del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN): “¿Por qué se elige la rata de laboratorio? Un análisis de los procesos de estandarización en la elección de organismos modelo”. Grupo de investigación Consolidar (SECyT-UNC): “Modelar, simular, experimentar: un análisis epistemológico de las prácticas científicas”.*

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Heredia, I. (2024). Cómo las ratas conquistaron los laboratorios (o cómo lxs científicxs las conquistaron a ellas). *Síntesis* (15), 21-42.

Cómo las ratas conquistaron los laboratorios *(o cómo lxs científicxs las conquistaron a ellas)*

Dentro de la aparente infinidad de tópicos filosóficos, preguntarse por el estudio de las ratas de laboratorio puede parecer excéntrico o, peor aún, irrelevante. Aunque quizás sea culpable de la primera acusación, intentaré mostrar el gran potencial filosófico de analizar las curiosas prácticas de lxs científicxs que experimentan con organismos modelo como las ratas.

Sostengo que para comprender el éxito de la conquista de las ratas a los laboratorios durante el siglo XX será necesario explicar cómo y por qué algunos organismos comenzaron a emplearse como modelos. A su vez, considero que comprender a las ratas y a otro pequeño conjunto de organismos como modelos científicos aportará importantes revisiones a las posiciones ortodoxas sobre qué son y cómo funcionan los modelos. La dirección de este trabajo es, entonces, doble. La rata será una excusa para revisar la filosofía de los modelos, y la filosofía de los modelos servirá de marco para explicar las prácticas en torno a uno de los organismos más prolíficos de la ciencia contemporánea.

A lo largo de este artículo, presentaré una breve selección de algunos tópicos indagados con más profundidad en mi trabajo final de licenciatura (Heredia, 2023). En primer lugar, reconstruiré una sintética exposición de algunos problemas filosóficos relativos a los modelos científicos y la metodología seleccionada para abordarlos en esta investigación. En segundo lugar, les presentaré una historia (no tan) natural de la *Rattus norvegicus*, desde el momento de su especiación hasta su nuevo “hábitat natural [...] un laboratorio tecnocientífico” (Haraway, 2021, p. 183). Mostraré que se pueden diferenciar algunos procesos de construcción de la especie, que siempre ha estado en estrecha coevolución con la nuestra. En la tercera sección, presentaré una resumida historia de la producción masiva de ratas para su uso en el laboratorio, obra del Instituto Wistar de Philadelphia. Mostraré la centralidad del concepto de estandarización, uno de los valores que comienza a ser protagónico en las ciencias biológicas en el siglo XX. Por último, expondré muy sucintamente algunas de las justificaciones teóricas de esta novedosa metodología experimental: el uso de organismos modelo. Defenderé la tesis de que la existencia de una teoría biológica que la fundamente es posterior a su uso y difusión.

Por qué y cómo preguntarse por las prácticas científicas alrededor de las ratas

Para comenzar, debemos enfatizar un enunciado que estoy seguro que habrán escuchado antes, pero que debe ser repetido una y otra vez. Es que las ciencias no tratan de explicar, incluso difícilmente tratan de interpretar. Principalmente, hacen modelos.

—John von Neumann, “Method in the Physical Sciences”

Haríamos bien en indicar, en primera instancia, qué tipo de prácticas son de interés en esta investigación. Actualmente, las ratas de laboratorio (*Rattus norvegicus*) son el organismo más utilizado para la experimentación en las ciencias de la vida (Fig. 1).

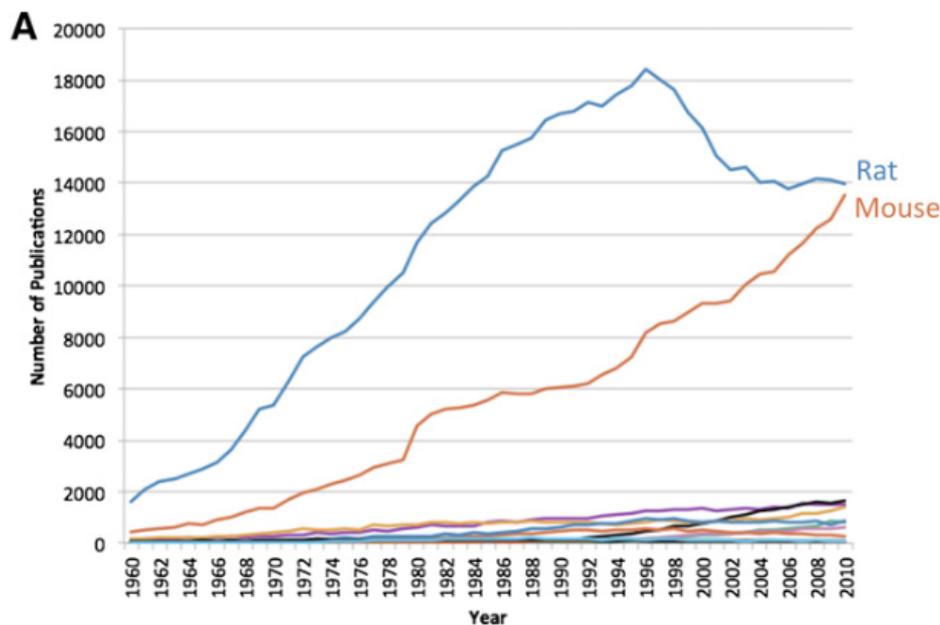


Figura 1. Número de publicaciones por año por organismos modelo reconocidos por la NIH, en el periodo 1960–2010. Extraído de Dietrich et al., 2014.

De acuerdo a algunos estudios cuantitativos, más del 80% de los experimentos en fisiología utilizan ratas o ratones, mientras que en disciplinas como la genética o la endocrinología el número excede el 90% (Beery y Zuker, 2011; Dietrich et al., 2014). Esta situación contrasta fuertemente con el escenario de principios del siglo pasado, en el que estos roedores representaban menos del 10% de los animales empleados para

investigaciones y lxs científicxs se preocupaban por incluir en sus estudios la mayor cantidad de especies posible, para incorporar la pluralidad de las formas de vida en la Tierra (Logan, 2002; Churchill, 1997). A lo largo del siglo XX, las ratas conquistaron una indiscutible centralidad en la dimensión experimental de las ciencias de la vida, y para hacerlo debieron someterse a un proceso de transformación radical, que también modificó a lxs investigadores, las instituciones científicas, el instrumentario y las metodologías de investigación.

¿Tanto importa la biología de las ratas como para estudiarlas casi con exclusividad? ¿No deberíamos prestar más atención a otras especies, como al humano? He aquí uno de los aspectos más importantes de las prácticas científicas con ratas: no se estudian para aprender sobre ellas mismas, sino con la esperanza de extrapolar esos conocimientos a otras especies y/o para reemplazarlas con fines interventivos. En la jerga filosófica, llamamos a este tipo de objeto indirecto de investigación “modelo” (Godfrey-Smith, 2007). Por ejemplo, cuando una bióloga hace un modelo computacional de las poblaciones animales que estudia, se alejará del campo, del sol y de los mosquitos, y estudiará los datos que su computadora le brinda bajo la comodidad del aire acondicionado de su oficina. Los modelos forman parte de una estrategia indirecta de las ciencias y se utilizan porque permiten sortear las diferentes desventajas del trabajo directo con el fenómeno de interés y, además, porque aportan sustantivas ventajas epistémicas gracias a características propias del modelo, como su manipulabilidad, controlabilidad y simplicidad.

El vínculo entre los modelos y sus *target* —esto es, los sistemas que pretenden reemplazar— se ha convertido en un problema filosófico de proporciones titánicas y, para resolverlo, se han acudido a complejas teorías del lenguaje, enrevesados giros ontológicos, engorrosas formalizaciones y, sorprendentemente, largas discusiones sobre la naturaleza y el alcance de las ficciones (Fine, 1993; Suárez 2009). Es que aún permanece envuelto en una capa de misterio cómo es posible que lxs científicxs aprendan (tanto) sobre el mundo rehusándose a tratar con él directamente, y en cambio, investigando construcciones artificiales que ellos mismos realizan.

A mi juicio, la filosofía todavía carece de la creatividad necesaria para afrontar este problema. A lo largo de la historia, una abrumadora mayoría de análisis se enfocaron casi exclusivamente en modelos matemáticos y físicos, ignorando la pluralidad ontológica y funcional de los modelos. Lxs filósofxs, cual censores, denunciaron a los modelos de una excesiva promiscuidad —como Nelson Goodman, quien afirmó que se llama modelo a “casi cualquier cosa, desde una rubia desnuda a una ecuación cuadrática” (1968/2010, p. 160)— y pretendieron devolverlos a la monogamia

comprometiéndolos con definiciones unívocas que circunscriban su funcionalidad o que determinen sus características ontológicas. Han sido especialmente reacios a aceptar la existencia de modelos concretos que deben su éxito a características materiales y al análisis de la trayectoria histórica de las prácticas para analizar sus características epistémicas.

En las últimas décadas, afortunadamente, la situación se ha revertido, y algunos autores están dispuestos a defender que tanto ecuaciones diferenciales que aportan precisos resultados numéricos como mamíferos cuadrúpedos que comen y chillan pueden desempeñarse como modelos (Griesemer, 1990). Este movimiento es, sin dudas, síntoma de un cambio en la imagen de la ciencia percibida por los filósofos. A finales del siglo pasado, se comenzó a dirigir la atención a aspectos no-abstractos de la ciencia, como su dimensión social (Bloor, 1976), el trabajo cotidiano (Latour y Woolgar, 1979), la experimentación (Hacking, 1983), y, de forma más amplia, las prácticas científicas (Pickering, 1992). Investigaciones como estas mostraron que el análisis filosófico sobre la ciencia no puede reducirse a sus aspectos matemáticos, formales o proposicionales sin perder una buena parte de la complejidad que la caracteriza.

En esta investigación me propongo explicar algunos aspectos del éxito de la conquista de las ratas a los laboratorios durante el siglo XX. Para realizar una tarea de esta naturaleza —en la que el objeto de investigación son prácticas científicas en lugar de teorías— resulta necesario incluir no sólo reflexiones sobre las teorías científicas en torno a sus metodologías experimentales, sino también características mismas de los organismos, de la comunidad de investigación y del amplio ambiente científico y extra-científico situados en una dimensión temporal. El análisis de las prácticas científicas es enriquecido por una descripción de los procesos de producción de conocimiento, lo que requiere la incorporación de recursos adicionales más allá del análisis de *papers*. Para conducir esta investigación es necesario explorar los manuales de protocolo experimental, información de compañías que venden organismos modelo e informes de cuerpos regulatorios de animales de laboratorio, como también requiere establecer vínculos con científicos que trabajen con ratas, a través de la conducción de entrevistas y visitas a sus lugares de trabajo. Finalmente, este estudio quedará incompleto sin una visión diacrónica que reconozca una trayectoria histórica de las prácticas, que permita reconocer en las prácticas contemporáneas el sedimento de controversias y eventos ocurridos en el pasado.

Cómo construir una rata en 10 simples pasos (y 600.000 años)

— ¿Qué vamos a hacer esta noche, Cerebro?
— Lo mismo que hacemos todas las noches, Pinky,
¡tratar de conquistar el mundo!
—Pinky y Cerebro

Las ratas de laboratorio contemporáneas son, espero convencerlxs, dispositivos contruidos. Sin embargo, distan mucho de ser lienzos en blanco en el que se plasman las voluntades de lxs científicxs. Las ratas son y serán animales. Esta será, defenderé junto a Sabina Leonelli y Rachel Ankeny (2019), una de las claves del éxito epistémico de los organismos modelo: su estatus híbrido. Frías entidades de laboratorio, sometidas a los máximos rigores de pureza de cepa, invariabilidad genética y estandarización, y a la vez animales variables, imprevisibles, altamente complejos.

Para trazar una sintética historia de la rata comenzaremos en un origen espurio y remoto: en el Pleistoceno medio, en las regiones llanas de Asia oriental. El final de la historia, les alerto, será igual de extraño: una rata de laboratorio transgénica criogenizada enviada desde un centro de crianzas europeo hacia un laboratorio subfinanciado de un país en la periferia del mundo.

De acuerdo a estudios paleogenéticos, la *Rattus norvegicus* se diferencia como especie hace aproximadamente 643 mil años (Teng et al., 2017). A pesar de que su nombre la conecte con Noruega, la *norvegicus* parece haber surgido en las planicies del noreste de las actuales China y Mongolia (Ness et al., 2012).¹ Estos estudios nos indican que mucho tiempo antes de que la especie comience a habitar los laboratorios a inicios del siglo XX, ya extendía su territorio a lo largo y a lo ancho del mundo. Esto se debe a la particular relación que entabló con nosotrxs, *Homo sapiens*, descrita como “comensalismo” (Varudkar y Ramakrishnan, 2015), cuya etimología nos muestra a las especies comiendo en la misma mesa, o como “sinantropismo” (Gravinatti et al., 2020), del griego “junto al hombre”. En los restos de comida humana, acopiados en

1. El error contenido en su nombre es atribuido al naturalista inglés John Berkenhout (1769), a quien le debemos la primera descripción linneana de esta especie, que antes era confundida con la familia *Mus* (ratones). La *Rattus norvegicus* no llegó a Europa hasta el siglo XVIII (Pennant y Stejneger, 1768; Ruddy, 1772), aunque su pariente *Rattus rattus* —acusada de propagar la peste negra— ya habitaba esos territorios desde la antigüedad. La *norvegicus* pudo haber llegado al continente americano por las costas de Estados Unidos a bordo de barcos ingleses, alrededor de 1775 (Barnett, 2002; Puckett et al., 2020).

abundancia en los basurales de los asentamientos urbanos, y en los cultivos de plantas para consumo humano, en las afueras de las ciudades, las ratas encontraron una dieta ideal. Además, dado que prefieren habitar espacios con reservorios de agua en los que construyen sistemas de túneles, las redes cloacales de las grandes ciudades se transformaron sin dificultad en su hábitat predilecto (Barnett, 2002). Por eso se habla de sinantropía: una relación de simbiosis mediada por el humano (Johnston, 2001).

No toda sinantropía, sin embargo, es una domesticación. De acuerdo a Melinda Zeder (2012) existen tres caminos de domesticación: como comensal, presa y dirigida. La vía comensal es iniciada por el agente no-humano y ocurre cuando son atraídos a los ambientes humanos y atraviesan un periodo prolongado de habituación. Es lo que pasó con animales domésticos como los gatos.² Otro camino es el de la domesticación de la presa. Esta vía es iniciada por humanos para alentar la proliferación y cambiar

la demografía de algunas especies para consumirlas, como sucede con las vacas. Por último, se puede diferenciar la domesticación dirigida. Esta ocurre cuando se seleccionan individuos específicos para la crianza. Tiene un propósito deliberado, como producir cepas que ayuden con la caza, que tengan pieles abrigadas o que sirvan para transportarnos.

Estudios recientes muestran que las *Rattus norvegicus*, además de ser comensales, fueron domesticadas por vía dirigida (Hulme-Beaman et al., 2021). La evidencia más antigua se registra en Japón durante el periodo Edo, en el que se criaban como mascotas y se modificaban con fines ornamentales. Se han encontrado dos guías de crianza de esa época que describen cómo obtener ratas con bellos patrones de pelaje (Fig. 2).

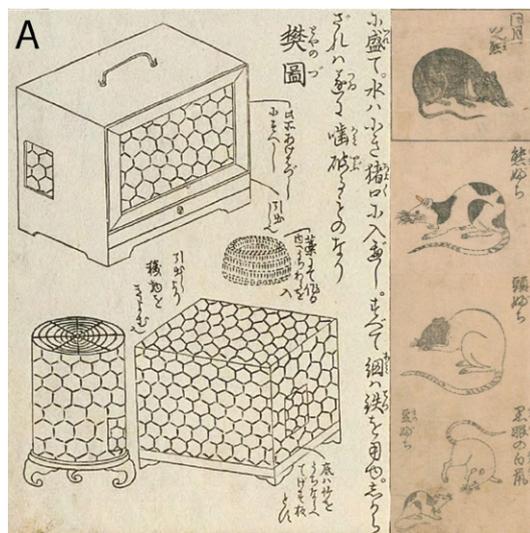


Figura 2. Ilustraciones de diversas guías de crianza. A la izquierda, jaulas para ratas de *Yoso-tama-no-kakehashi* (1775). A la derecha, cuatro imágenes de diferentes patrones de pelaje de ratas de *Chinganso-date-gusa* (1787). Extraído de Hulme-Beaman et al., 2021.

2. Los gatos (*Felis silvestris catus*) se vieron atraídos a los asentamientos humanos particularmente por la presencia de pequeños mamíferos como las *Rattus norvegicus*, sus presas por excelencia, y fueron conservados por los *Homo sapiens* para mantener a raya las poblaciones de roedores, que podrían convertirse en plagas que amenazaban sus fuentes de alimento.

Sin embargo, este período está signado por un aislamiento político de Japón, por lo que no se cree que estas cepas de ratas domesticadas [*fancy rats*] tuvieran mucha influencia en las genéticas actuales.

Un segundo episodio de crianza selectiva ocurrió en Europa en el siglo XIX, cuando en Francia e Inglaterra comenzaron a hacerse peleas de ratas [*rat-baiting*] con fines deportivos. Estos eventos consistían en un ring en el que se colocaba a un perro y un gran número de ratas (Fig. 3). Los espectadores podían hacer sus apuestas sobre el resultado: cuánto tiempo tardaría el can en aniquilar a todos los roedores. En 1823, Jacko, un bull terrier de 12 kg, mató 60 ratas

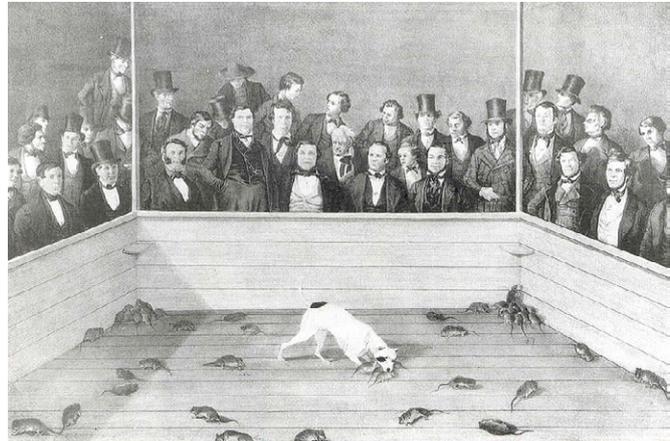


Figura 3. “Terrier Dog Major ratting”, artista desconocido. Extraído de «*Rat-Baiting*», 2023.

en 2 minutos 42 segundos, con un sorprendente promedio de 2,7 segundos por rata. Ostenta hasta el día de hoy el récord mundial. En Inglaterra el deporte fue perdiendo popularidad, asociándose incrementalmente con las clases bajas y moviéndose a las afueras de las ciudades. Hacia finales del reinado de Victoria terminó prohibiéndose.

Para el *rat-baiting* se criaban ratas selectivamente con el objetivo de aumentar la dificultad del deporte. Se seleccionaban, entonces, las ratas más rápidas y ágiles. Pero también existía un criterio estético, funcional al espectáculo. En este contexto aparece el primer registro de la cría selectiva de *Rattus norvegicus* albinas.

De acuerdo a Richter (1954), los primeros ejemplares usados en el laboratorio provienen de esas colonias inglesas de pelea de ratas. Sin embargo, no puede afirmarse con seguridad de dónde salieron los primeros ejemplares que Donaldson y Meyer, responsables de criar la primera rata para su uso en el laboratorio, emplearon en el Instituto Wistar. Diversas fuentes proveen testimonios contradictorios, y Donaldson y Meyer mismos mencionan que no están seguros del origen exacto de las primeras ratas que utilizaron.³ Lxs responsables de la primera crianza de las

3. El fisiólogo Colin C. Stewart sugiere la posibilidad de haber sido él quien las recomendó a Meyer. Pero según Logan (1999): “Tan poco decidido estaba, que sugirió jocosamente a Meyer que tiren una moneda, ‘el ganador será conocido como Padre de la rata blanca’” (p. 18). Asimismo, Donaldson admite que no logra recordar la fecha en que Meyer se las recomienda ni el origen exacto de las primeras ratas que utilizaron (Logan, 1999, p. 19).

ratas para su uso en el laboratorio fueron reservados con respecto a su origen. Este secretismo es curioso, dado el grado de control que se pretendió establecer sobre este organismo y comparándolo con otros animales que tiempo después se criaron para la experimentación, cuyo origen está bien documentado.

Para continuar trazando la historia de su evolución, debemos enfocarnos ahora en los cambios suscitados al ser llevada al laboratorio. Para hacerlo, distinguiré entre dos tipos de modificaciones. Por un lado, continuaré usando el término “domesticación” para referirme al resultado de la crianza dirigida, en la que lxs investigadores pretenden suscitar, favorecer o extinguir un rasgo específico en el organismo. Por otro, utilizaré el concepto de “laboratorización” (Robinson y Kerkut, 1965/2014, p. 418) para hacer alusión a modificaciones que estuvieron relacionadas con la adaptación del animal a su nuevo ambiente, el laboratorio, esto es, a modificaciones que no fueron buscadas intencionalmente por lxs científicxs.

Para que las *norvegicus* puedan ser exitosas en el laboratorio, algunos de sus rasgos debieron extinguirse. La reacción ataque-fuga frente a grandes animales como el humano, por ejemplo, es fuertemente favorecida por fuera del laboratorio, puesto que los organismos que no exhiban ese comportamiento serán más fácilmente capturados por depredadores. En el laboratorio, la presión selectiva opera en la dirección inversa. Algunos otros ejemplos de adaptación al nuevo hábitat pueden ser la amistosidad intraespecífica, el gran número de descendencia por camada, la fertilidad anual y la tolerancia a sonidos fuertes. Todos estos rasgos presentan, evidentemente, una gran ventaja para su desempeño como animales de investigación y se constituyen como adaptaciones al nuevo ambiente del laboratorio, aunque no fueron objetivos del programa de crianza.

Un caso muy curioso es señalado por el psicólogo experimental Robert Lockard (1968). En un tono un tanto especulativo, hipotetiza que las ratas laboratorizadas pueden presentar patas más grandes que las salvajes debido a las cajas que se utilizan como hábitat, altamente estandarizadas. En el diseño más ampliamente difundido, el piso de cada caja estaba compuesto de una malla de metal, una red con una separación de media pulgada entre las varillas. Este diseño permite que los excrementos de los animales atraviesen el piso y sean recolectados por fuera de la jaula, haciendo más sencilla la limpieza. Pero este detalle insignificante podría haber provocado la selección de un rasgo imprevisto. Algunas ratas, por tener los pies más pequeños que sus congéneres, pueden atravesar el piso, quedando atrapadas por la red. Esto provoca que, a menos que sean detectadas a tiempo por unx investigadorx, la rata atrapada muera. Así, el rasgo de los pies pequeños es desfavorecido por el diseño de los hábitats

de laboratorio, prevaleciendo aquellas ratas con los pies lo suficientemente grandes para caminar sobre el piso. Este caso muestra una selección no intencional en las ratas, que sin embargo, está íntimamente ligada con los procesos de estandarización y de adaptación al nuevo ambiente: los laboratorios.

Lo que podemos afirmar con seguridad es que la *Rattus norvegicus* era una especie domesticada mucho tiempo antes de entrar al laboratorio. Su evolución está relacionada desde hace milenios con las comunidades humanas. Primero, a partir de una relación sinantrópica de comensalismo y, después, mediante la intervención directa, esto es, mediante la crianza selectiva de un animal ya domesticado. Además, es posible distinguir entre procesos dirigidos de domesticación y procesos de adaptación al nuevo ambiente de laboratorio. Contra la idea de un origen natural de la rata, incontaminado de influencias humanas, lo único original que encontramos es impureza, mediación y mezcla.

Fabricar organismos, fabricar tornillos

¿Cómo se obtiene abstracción, formalismo, exactitud, pureza? Pues como el queso a partir de la leche: por filtrado, inoculación, moldeado y añejamiento; o como el petróleo: por refinamiento, craqueo y destilación. Hacen falta lecherías y refinerías. Ya lo he dicho, es un arte y un oficio, que cuesta caro y que a veces huele mal.

— Bruno Latour, *Irreducciones*

Aún queda por preguntarnos por los rasgos que lxs científicxs introdujeron en las ratas de laboratorio. Más laborioso aún, adeudamos una explicación de cuáles fueron las razones que motivaron a que el Instituto Wistar desarrolle un “animal estándar” para la experimentación en el laboratorio. ¿Por qué cambió la metodología experimental tan abruptamente? Intentaré mostrar que durante el siglo XX se dio un importante proceso de estandarización mediante el cual se modificaron intencionalmente muchos de los rasgos de esta especie. Estas modificaciones tuvieron como objetivo explícito la disminución de la variabilidad de las cepas, la producción de valores normales y la compatibilización con las técnicas y el instrumental disponible. Estos nuevos objetivos comienzan a ser usuales en las ciencias de la vida, lo que señala un acercamiento del *ethos* de la biología al de la ingeniería (e incluso al de la industria),

desde comienzos del siglo XX.⁴ Esta historia de la rata de laboratorio es, parcialmente, la historia del surgimiento de los organismos modelo como metodología experimental. Mi intención es situar el desarrollo de la primera rata estandarizada para su uso en el laboratorio en un contexto científico más amplio en el que ocurrieron diversas crisis relativas a la variación de los fenómenos, de los métodos y de los instrumentos. Esta investigación se centró en dos: la crisis de instrumentación en la fisiología y la crisis de replicabilidad de la bacteriología, ocurridas entre los años 1860 y 1890. Ambos episodios señalan que el éxito científico de las nuevas metodologías —en particular, de nuevos instrumentos, materiales y protocolos de laboratorio— llevó a su distribución acelerada y masiva. Diversos trabajos señalan que estas situaciones dieron lugar a crisis relativas a la variación que fueron resueltas mediante el establecimiento de estándares (de Chadarevian, 1992; Gossel, 1992). Se pueden señalar diversos sentidos de la estandarización: en el diseño y fabricación de instrumentos, en su calibración, en los protocolos de experimentación, en las habilidades y la formación científica, y en los materiales de laboratorio mismos. Esta manera de resolver el problema inspiró directamente al trabajo del Instituto Wistar, que apenas 10 años después, se propuso desarrollar una rata estandarizada para el trabajo en el laboratorio.

En 1905, el Instituto Wistar designa a Milton Greenman como director ejecutivo y a Henry Donaldson como director científico. El objetivo de Greenman fue posicionar al Wistar como un instituto de investigación líder en el país y en el mundo. Para ello, se inspiró explícitamente en los recientes éxitos de la bacteriología química. En su reporte de 1908 expresó:

[...] tal como el químico debe purificar y estandarizar sus reactivos para hacer buenos análisis, el anatomista debe criar un animal de investigación con cualidades conocidas y pureza de cepa que le permita ofrecer una solución cualitativa y cuantitativa completa de la estructura anatómica. (Greenman, 1908, p. 8)

Greenman se inspiró también en la obra de Frederick Taylor sobre administración empresarial, convencido de que sus propuestas sobre la gestión de las fábricas podían aplicarse a un instituto de investigación científica. En *Shop Management*, libro

4. Ver la tesis de Pauly (1987) con respecto al trabajo de Jacques Loeb alrededor del cambio de siglo. Su análisis indica que “un nuevo interés en el control de la vida emergió a finales del siglo XIX como parte del desarrollo de la biología experimental. Un número de biólogos empezaron a pensar en sí mismos y en sus trabajos dentro del marco de la ingeniería” (Pauly, 1987, p. 4). El caso aquí inspeccionado pretende mostrar otro aspecto de esta transformación ligada a las prácticas experimentales.

que Greenman citaba a menudo, se afirma que “la adopción y mantenimiento de herramientas, accesorios e instalaciones estándares [...] es una necesidad absoluta para el éxito” (Taylor, 1903/1911, p. 116). Su enfoque de gestión empresarial (“administración científica”, la llamaba) afirma que cada movimiento de cada parte de una máquina o de un obrero en una fábrica puede y debe optimizarse mediante la estandarización para aumentar su eficiencia.

La humilde meta de Greenman fue, de acuerdo a sus propios reportes, producir una revolución comparable a la introducción del tornillo estandarizado en la industrialización de los Estados Unidos (Clause, 1993, p. 341). El sistema estandarizado de tornillos fue desarrollado en Filadelfia en 1864 con el propósito de establecer materiales intercambiables que permitan la producción en masa, y que, por consiguiente, aumenten la eficiencia de la construcción de ferrocarriles a nivel nacional. Este desarrollo fue un factor clave para la rápida extensión de las líneas ferroviarias en EE. UU. y, por lo tanto, para el desarrollo de la industria a lo largo y ancho de este país (Sinclair, 1969).

Inspirado, entonces, en el reciente éxito de la bacteriología química, en la administración científica y en el sistema estandarizado de tornillos para solucionar problemas y coordinar esfuerzos a gran escala, Greenman puso como lema del Instituto para 1910 la creación y adopción de herramientas, procedimientos y materiales estándares. Ese es el momento en el que propone la crianza de un animal estandarizado, con características conocidas y poco variables. Para esta labor contrató a Helen Dean King, quien había realizado su doctorado con Thomas H. Morgan, donde aprendió las mejores técnicas de crianza animal disponibles. Se propuso, entonces, crear una cepa mejorada de rata albina, en la que se favorecieron rasgos como mayor peso, vigor y fertilidad. A su vez, la crianza endogámica redujo significativamente el *pool* genético de la cepa, creando una “cepa pura” con cierta uniformidad genética.

Esto permitió que el equipo científico del Instituto se dedicara a sistematizar datos relativos a su fisiología, neurología y anatomía. En 1915, Donaldson publicó *The rat*, la primera compilación de sus resultados, que representaba la suma del conocimiento disponible en la época sobre la *Rattus norvegicus*. Estos eran los dos productos del Wistar, la rata y *The rat* (Donaldson, 1915), que lograron su éxito integrándose a una red de retroalimentación positiva. El Instituto publicaba cuatro de las revistas más importantes de biología, en las que se publicaba el libro y las cepas de WISTARRat®, que comenzaron a venderse y distribuirse. De esta forma, el libro funcionaba como un material suplementario para trabajar con las ratas, por lo que la compra de una población de ratas solía estar acompañada de un ejemplar del libro y viceversa. En

solo algunos años, lograron vender más de 80.000 ejemplares de cada producto, lo que llevó al Instituto Wistar a ser reconocido como uno de los centros de investigación científica más importantes del mundo (Clause, 1993).

De esta manera, las ratas del Wistar fueron domesticadas para la vida en el laboratorio. Se intervino directamente sobre ellas de forma sistemática, con el objetivo de transformar a estos animales de alcantarilla en entidades biológicas constantes e invariables, integradas al entorno de laboratorio. Apenas unos años después, muchos otros organismos siguieron su camino, como los *Mus musculus* de la Cold Spring Harbor y las *Drosophilas* de Caltech, que comenzaron a venderse como animales estandarizados para su uso en el laboratorio.

A pesar de contrastar fuertemente con la metodología que, solo algunos años atrás, dominaba la escena en las ciencias de la vida, el trabajo con pocas especies presentó enormes ventajas que terminaron por establecer su hegemonía. La disponibilidad de una gran cantidad de datos sobre un organismo es un factor fuerte para la persistencia del uso de una especie particular para la investigación. Que sea posible encontrar tablas de referencia para valores “normales” de una especie, la hace increíblemente más conveniente para trabajar que sobre otra especie desconocida, en la que esos datos deberán ser obtenidos, representando más trabajo para el grupo de investigación que la elija. De la misma forma, los procedimientos de experimentación (como cirugías, empleo de ciertos instrumentos, etc.) y las condiciones de cuidado (temperatura y humedad adecuadas, dieta correcta, lugar de almacenamiento, etc.) eran publicados, y así resultaba más fácil todo aspecto del trabajo sobre *Rattus norvegicus* que sobre otro organismo menos usual.

Este tipo de ventajas resulta en una especie de bucle de retroalimentación, en el que mientras más se experimenta con una especie, más conocimientos se construirán en torno a esta, y mientras más conocimientos disponibles sobre una especie, mayor será la ventaja de trabajar experimentalmente sobre esta. Esto implica también su reverso: mientras más desarrollo exista sobre un organismo, más costoso será trabajar con uno novedoso. Este proceso resulta, contemporáneamente, en el establecimiento de un pequeño subconjunto de especies muy utilizadas: los organismos modelo.

Además de las ventajas teóricas, el trabajo en torno a unos pocos organismos también produce importantes conveniencias prácticas relativas a los materiales. No solo es posible obtener una tabla de valores normales, también comenzó a ser posible adquirir organismos uniformes, homogéneos, que encarnen esos valores. La estandarización de los organismos requirió su domesticación al entorno del laboratorio y la

producción de una cepa estable, con menores posibilidades de variación. De la misma forma, comenzó a ser posible adquirir hábitats, alimento e instrumentos diseñados específicamente para algunos organismos, usualmente a bajos costos y evitando la necesidad de que lxs científicxs mismxs ingenien modos de crianza novedosos.

Razonar con ratas

Así como no se puede hacer mucha carpintería con las manos desnudas,
tampoco se puede pensar mucho usando solo la mente.

—Daniel Dennett, “Making tools for thinking”

Las intenciones de Greenman y de Donaldson parecían contrastar. El administrador estaba convencido de que para obtener buenos resultados (reproducibles y fiables) debía purificarse el material de estudio, mientras que el científico se inscribía en la tradición de comparar muchas especies en sus estados salvajes, variables. Este abordaje debería ser opuesto al intento de Greenman de crear un animal de laboratorio que se preste para indagaciones generales y cuyos resultados puedan ser extrapolados a cualquier especie.

Después de algunos años de estudio, lxs científicxs comienzan a notar fuertes discrepancias entre sus datos y los publicados en el libro de Donaldson. La rata había cambiado significativamente en apenas nueve años de crianza. Por ello, en 1924 se publicó una segunda edición revisada de *The rat*. El prólogo a la nueva edición se lee como una disculpa:

[...] tal precisión y constancia es inobtenible, porque todos los animales en todo momento se encuentran en un estado de flujo. [...] Todo lo que puede decirse a modo de disculpas para el uso de los valores aquí dados es que ‘había una vez’ en que un grupo de ratas albinas viviendo bajo condiciones moderadamente favorables tenían los varios caracteres con los valores aquí registrados. (Donaldson, 1924, p. xi)

¿Esto significa que el proyecto de la creación de un animal invariante fue un fracaso? ¿Acaso la rata dejó de emplearse como “el animal estándar”? ¿Cambió la interpretación de los resultados como datos fácilmente extrapolables? Como mostré en la primera sección, las estadísticas señalan todo lo contrario. El éxito científico y comercial de la rata de laboratorio no hizo más que acrecentarse.

En esta sección, intentaré indagar por la justificación teórica de esta metodología.

Defenderé que la existencia de una teoría biológica que fundamente las prácticas experimentales con organismos modelo es posterior a su éxito y a su uso difundido. En ese sentido, este es un caso histórico en el que se muestra que, para usar palabras de Hacking, la “experimentación tiene una vida propia” (1983, p. 178).

El principio metodológico más temprano sobre la elección de organismos experimentales es el principio de Krogh, publicado por primera vez en 1929. Incluso actualmente es, sin dudas, la reflexión metodológica más importante relativa a este problema. El principio dice “Para un gran número de problemas, habrá un o algunos animales de elección sobre los cuales puede ser estudiado más convenientemente” (Krogh, 1929, p. 202). Para ilustrarlo, nos ofrece el ejemplo de su profesor Christian Bohr, quien estaba realizando una investigación sobre la respiración y pretendía realizar un experimento en el que se bloquea uno de los pulmones y se experimenta sobre el otro. El experimento representaba un alto grado de complejidad en términos materiales en la mayoría de las especies. Afortunadamente, encontró una tortuga cuya tráquea divide los bronquios muy cerca de la boca, facilitando el acceso experimental. Entre ellos, bromeaban con que ese organismo parecía creado para su investigación (Jørgensen, 2001). El principio de Krogh, entonces, afirma que se pueden encontrar animales que, por tener disposiciones anatómicas favorables, serán más convenientes para investigar un problema específico.

Una interpretación de este principio ha sido usada frecuentemente para fundamentar el uso de organismos modelo (Krebs, 1975). La rata presenta conveniencias experimentales indudables, como las mencionadas en las secciones anteriores. Sin embargo, la interpretación del mismo Krogh nos lleva a conclusiones radicalmente opuestas. En el mismo artículo, se advierte contra la simple generalización de los resultados a partir del estudio de un solo organismo conveniente:

Encontraremos, más temprano que tarde, los mecanismos esenciales de la función de los riñones mamíferos, pero el problema general de los órganos excretores solo puede ser resuelto cuando los órganos excretores sean estudiados en todos los lugares en que los encontremos y en todas sus modificaciones esenciales. (Krogh, 1929, p. 202)

Por lo general, la interpretación que se hace hoy del principio de Krogh se acerca a esta dirección, ya que suele citarse en artículos que emplean organismos poco usuales (Green et al., 2018). Por lo visto, este principio ha sido interpretado de formas radicalmente distintas a lo largo de la historia.

Las justificaciones actuales, sin embargo, difieren significativamente de la aplicación de este principio. La literatura filosófica contemporánea coincide en que el fundamento

teórico de las extrapolaciones de organismos modelo hacia sus especies target es fuertemente evolutivo y genético. En mi tesis de licenciatura (Heredia, 2023) reuní tres estrategias argumentativas distintas, principalmente basadas en los trabajos de Sober (1988), Weber (2004) y Levy y Currie (2014) sobre razonamientos evolutivos que lxs científicxs emplean a la hora de justificar su confianza en las extrapolaciones a partir de prácticas experimentales con organismos modelo.

Estrategia filogenética:

1. M tiene el mecanismo p .
2. Los organismos filogenéticamente relevantes a M y a T , $O1$, $O2$, $O3$, $O_n...$ tienen el mecanismo p .
3. Es muy improbable que T , $O1$, $O2$, $O3$, $O_n...$ hayan obtenido el mecanismo p de forma independiente. Es más probable que lo conserven de un ancestro común. (Retrodicción, principio de parsimonia)
4. Debido a la relación filogenética entre M , $O1$, $O2$, $O3$, $O_n...$ y T , es probable que T tenga el mecanismo p . (Proyección)

Estrategia genética:

1. El mecanismo p en M es expresión de la secuencia genética xyz .
2. T conserva la secuencia genética xyz .
3. Es muy probable que T tenga el mecanismo p .

Estrategia modular:

1. M no tiene el mecanismo p .
2. El mecanismo p en T es descomponible en los mecanismos q , r y s .
3. M tiene el mecanismo q .
4. Podemos aprender algunas cosas sobre p estudiando q en M .

No voy a entrar en detalle sobre este tipo de razonamientos, pero afirmo que tanto en la literatura científica como en la filosófica son los más frecuentemente utilizados, y en las últimas décadas cuestionados, debido a las críticas recientes a algunos aspectos idealizantes del enfoque gencéntrico de la Síntesis Moderna. Mi punto aquí es que la historia del desarrollo de estas teorías nos indica que estos argumentos no estaban disponibles en 1910, cuando la rata de laboratorio comienza su conquista experimental.

Podemos marcar como inicio del proceso de integración entre la teoría evolucionista de Darwin y la teoría genética con el redescubrimiento de las leyes de Mendel en 1900 por de Vries y Correns. Otros hitos son la genética de poblaciones inaugurada por Fisher (1930), Dobzhansky (1937) y Huxley (1942), al que le debemos el bautismo de la “Síntesis Moderna”. También podemos mencionar el descubrimiento de la doble hélice en 1953, la publicación del dogma central de la biología molecular en 1958, o incluso avances técnicos como los primeros animales transgénicos en 1974, la secuenciación de los genomas de los organismos modelo a partir de 1990 e incluso el desarrollo de CRISPR-Cas9 en 2012. La historia nos revela que el pensamiento genético evolutivo que permite la diagramación de las estrategias mencionadas no podría haber sido realizado en 1911, fecha en la cual se comienza a comercializar la rata de laboratorio.

Conclusiones

In theory, theories exist. In practice, they do not.

— Bruno Latour, *Irreducciones*

El análisis de las prácticas experimentales con ratas de laboratorio revela una compleja intersección entre la historia evolutiva y cultural de estos animales y su rol central en la investigación científica contemporánea. La transformación de las ratas en modelos experimentales estandarizados, impulsada por esfuerzos como los del Instituto Wistar, ha redefinido no solo las prácticas científicas, sino también las concepciones filosóficas sobre el uso y la extrapolación de modelos científicos.

La metodología experimental con organismos modelo plantea un desafío filosófico fundamental: cómo aprendemos del mundo a través de construcciones artificiales. La filosofía de la ciencia ha prestado más atención a modelos abstractos, obviando en gran medida la rica diversidad de modelos biológicos vivos. Sin embargo, enfoques recientes nos invitan a explorar las razones detrás del éxito de las ratas de laboratorio en los laboratorios contemporáneos, desafiando las concepciones tradicionales sobre los modelos científicos.

A través del estudio de las prácticas científicas y de su historia, exploramos los procesos de construcción de la rata de laboratorio, desde su surgimiento como especie hasta su desarrollo como animal para la experimentación mediante laborización y domesticación. Este análisis nos permitió destacar los cambios metodológicos en las ciencias de la vida en el siglo XX, ligados principalmente a preocupaciones ingenieriles

ligadas a la estandarización y al control experimental. Además, esta perspectiva nos permitió encontrar un amplio abanico de ventajas experimentales que los organismos modelo presentan en comparación con sus parientes salvajes. Finalmente, exploramos sintéticamente las diversas justificaciones teóricas, principalmente ligadas al desarrollo de la biología evolutiva, de esta metodología.

Esta investigación apunta a la necesidad de incorporar un abordaje histórico y material a la filosofía de las ciencias. Las prácticas científicas no son meras acciones que pueden analizarse en aislamiento. Para comprenderlas necesitamos entender el marco que las regula: la historia que las signa, las normas sociales que las moldea, las leyes que las limita, las interacciones entre diversos agentes de distinto tipo. Una filosofía de la ciencia que le tema a estos aspectos quedará necesariamente incompleta.

Referencias

- Barnett, S. A. (2002). *The story of rats: Their impact on us, and our impact on them*. Allen & Unwin.
- Beery, A. K., y Zucker, I. (2011). Sex bias in neuroscience and biomedical research. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 35(3), 565–572. <https://doi.org/10/ff34pz>
- Berkenhout, J. (1769). *Outlines of the natural history of Great Britain and Ireland*. Elmsly.
- Bloor, D. (1976). *Knowledge and Social Imagery*. University of Chicago Press.
- Churchill, F. B. (1997). Life Before Model Systems: General Zoology at August Weismann's Institute. *American Zoologist*, 37(3), 260–268. <https://doi.org/10.1093/icb/37.3.260>
- Clause, B. T. (1993). The Wistar rat as a right choice: Establishing mammalian standards and the ideal of a standardized mammal. *Journal of the History of Biology*, 26(2), 329–349. <https://doi.org/10.1007/BF01061973>
- de Chadarevian, S. (1993). Graphical method and discipline: Self-recording instruments in nineteenth-century physiology. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 24(2), 267–291. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(93\)90048-0](https://doi.org/10.1016/0039-3681(93)90048-0)
- Dietrich, M. R., Ankeny, R. A., y Chen, P. M. (2014). Publication Trends in Model Organism Research. *Genetics*, 198(3), 787–794. <https://doi.org/10.1534/genetics.114.169714>
- Donaldson, H. H. (1915). *The rat: Reference tables and data for the albino rat (Mus norvegicus albinus) and the Norway rat (Mus norvegicus)* (1ra ed.). Wistar Institute of Anatomy and

Biology.

- Donaldson, H. H. (1924). *The rat: Data and reference tables for the albino rat (Mus norvegicus albinus) and the Norway rat (Mus norvegicus)* (2da ed.). Wistar Institute of Anatomy and Biology.
- Fine, A. (1993). Fictionalism. *Midwest Studies in Philosophy*, 18(1), 1–18. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1993.tb00254.x>
- Godfrey-Smith, P. (2007). The strategy of model-based science. *Biology & Philosophy*, 21(5), 725–740. <https://doi.org/10/b4pf9s>
- Goodman, N. (2010). *Los Lenguajes del Arte: Aproximación a la teoría de los símbolos*. Paidós. (Obra original publicada en 1968)
- Gossel, P. P. (1992). A Need for Standard Methods: The Case of American Bacteriology. En A. E. Clarke y J. H. Fujimura (Eds.), *The Right Tools for the Job* (pp. 287–311). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400863136.287>
- Gravinatti, M. L., Barbosa, C. M., Soares, R. M., y Gregori, F. (2020). Synanthropic rodents as virus reservoirs and transmitters. *Revista Da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical*, 53, e20190486. <https://doi.org/10.1590/0037-8682-0486-2019>
- Green, S., Dietrich, M. R., Leonelli, S., & Ankeny, R. A. (2018). ‘Extreme’ organisms and the problem of generalization: Interpreting the Krogh principle. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 40(4), 65. <https://doi.org/10/ghpcgx>
- Greenman, M. J. (1908). *Director's Report of 1908*. Wistar Institute Library.
- Griesemer, J. R. (1990). Material Models in Biology. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1990(2), 79–93. <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1990.2.193060>
- Hacking, I. (1983). *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge University Press.
- Haraway, D. J. (2021). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_OncoRata®*. Rara Avis.
- Heredia, I. (2023). *Rattus norvegicus albinus: Estandarización y elección de la rata de laboratorio como organismo modelo* [Trabajo Final de Licenciatura]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Hulme-Beaman, A., Orton, D., y Cucchi, T. (2021). The origins of the domesticate brown rat (*Rattus norvegicus*) and its pathways to domestication. *Animal Frontiers: The Review Magazine of Animal Agriculture*, 11(3), 78–86. <https://doi.org/10.1093/af/vfab020>
- Johnston, R. F. (2001). Synanthropic birds of North America. En J. M. Marzluff, R.

Bowman, y R. Donnelly (Eds.), *Avian Ecology and Conservation in an Urbanizing World* (pp. 49–67). Springer US. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-1531-9_3

- Jørgensen, C. B. (2001). August Krogh and Claude Bernard on Basic Principles in Experimental Physiology. *BioScience*, 51(1), 59. <https://doi.org/10/fbxbv4>
- Krebs, H. A. (1975). The August Krogh principle: “For many problems there is an animal on which it can be most conveniently studied”. *Journal of Experimental Zoology*, 194(1), 221–226. <https://doi.org/10/bw8ccp>
- Krogh, A. (1929). The Progress of Physiology. *American Journal of Physiology-Legacy Content*, 90(2), 243–251. <https://doi.org/10/gngrmj>
- Latour, B., y Woolgar, S. (1979). *Laboratory life: The social construction of scientific facts*. Sage Publications.
- Levy, A., y Currie, A. (2015). Model Organisms are Not (Theoretical) Models. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 66(2), 327–348. <https://doi.org/10/gmv82s>
- Lockard, R. B. (1968). The Albino Rat: A Defensible Choice or a Bad Habit? *The American Psychologist*, 23(10), 734–742. <https://doi.org/10.1037/h0026726>
- Logan, C. A. (1999). The Altered Rationale for the Choice of a Standard Animal in Experimental Psychology. *History of Psychology*, 2(1), 23.
- Logan, C. A. (2002). Before There Were Standards: The Role of Test Animals in the Production of Empirical Generality in Physiology. *Journal of the History of Biology*, 35(2), 329–363. <https://doi.org/10.1023/a:1016036223348>
- Ness, R. W., Zhang, Y.-H., Cong, L., Wang, Y., Zhang, J.-X., y Keightley, P. D. (2012). Nuclear Gene Variation in Wild Brown Rats. *G3: Genes/Genomes/Genetics*, 2(12), 1661–1664. <https://doi.org/10.1534/g3.112.004713>
- Pauly, P. J. (1987). *Controlling life: Jacques Loeb and the engineering ideal in biology*. Oxford University Press.
- Pennant, T., y Stejneger, L. (1768). *British zoology* (pp. 1-282). Printed for Benjamin White. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.62499>
- Pickering, A. (Ed.). (1992). *Science as practice and culture*. University of Chicago Press.
- Puckett, E. E., Orton, D., & Munshi-South, J. (2020). Commensal Rats and Humans: Integrating Rodent Phylogeography and Zooarchaeology to Highlight Connections between Human Societies. *BioEssays: News and Reviews in Molecular, Cellular and Developmental Biology*, 42(5), e1900160. <https://doi.org/10.1002/bies.201900160>
- Rat-baiting. (2024). En *Wikipedia*. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Rat-baiting>



[baiting&oldid=1227369359](#)

- Richter, C. P. (1954). The Effects of Domestication and Selection on the Behavior of the Norway Rat. *JNCI: Journal of the National Cancer Institute*, 15(3), 725-738. <https://doi.org/10.1093/jnci/15.3.725>
- Robinson, R., y Kerkut, G. A. (2014). *Genetics of the Norway Rat: International Series of Monographs in Pure and Applied Biology*. Elsevier Science. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1817596> (Obra original publicada en 1965)
- Ruty, J. (1772). *An essay towards a natural history of the county of Dublin, accommodated to the noble designs of the Dublin society*. Printed by W. Sleater for the author. <https://catalog.hathitrust.org/Record/008596546>
- Sinclair, B. (1969). At the Turn of a Screw: William Sellers, the Franklin Institute, and a Standard American Thread. *Technology and Culture*, 10(1), 20. <https://doi.org/10.2307/3102001>
- Sober, E. (1988). *Reconstructing the past: Parsimony, evolution, and inference*. MIT Press.
- Suárez, M. (Ed.). (2009). *Fictions in science: Philosophical essays on modeling and idealization*. Routledge.
- Taylor, F. W. (1911). *Shop management*. Harper & Brothers. <http://archive.org/details/shopmanagement01tayl> (Obra original publicada en 1903)
- Teng, H., Zhang, Y., Shi, C., Mao, F., Cai, W., Lu, L., Zhao, F., Sun, Z., y Zhang, J. (2017). Population Genomics Reveals Speciation and Introgression between Brown Norway Rats and Their Sibling Species. *Molecular Biology and Evolution*, 34(9), 2214-2228. <https://doi.org/10.1093/molbev/msx157>
- Varudkar, A., y Ramakrishnan, U. (2015). Commensalism facilitates gene flow in mountains: A comparison between two Rattus species. *Heredity*, 115(3), Article 3. <https://doi.org/10.1038/hdy.2015.34>
- Weber, M. (2004). *Philosophy of Experimental Biology*. Cambridge University Press.
- Zeder, M. A. (2012). The Domestication of Animals. *Journal of Anthropological Research*, 68(2), 161-190. <https://doi.org/10.3998/jar.0521004.0068.201>

Lenguaje y filosofía: la *Sprachkritik* de F. Mauthner a la luz del pirronismo

Language and Philosophy: F. Mauthner's Sprachkritik Enlightened by Pyrrhonism

 **Sebastián Di Tomaso**

Escuela de Filosofía
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
sebaditomaso@mi.unc.edu.ar

Recibido: 15/07/24. Aceptado: 10/10/24

Resumen

Fritz Mauthner (1849-1923) fue una de las figuras más representativas de la crisis del lenguaje (*Sprachkrise*) de principios de siglo XX expresada por diversos intelectuales, poetas y escritores germanohablantes. Su obra filosófica capital "Contribuciones para una crítica del lenguaje" (1901-1902) es considerada una de las expresiones más radicales del escepticismo lingüístico. Al respecto, G. Weiler (1970) considera que este tipo de escepticismo radical deviene autodestructivo (*self-defeating*), conduciendo a un misticismo. Desde su perspectiva, Mauthner se presenta como un anti-filósofo. Esta conclusión, sin embargo, resulta imprecisa en tanto no incorpora elementos que permitan enriquecer y esclarecer el tipo de escepticismo que comprende el proyecto crítico-filosófico. En particular, pasa por alto las diferencias existentes entre el escepticismo moderno y el pirronismo.

Abstract

Fritz Mauthner (1849-1923) was one of the most representative figures of the language crisis (*Sprachkrise*) of the early 20th century expressed by various German-speakers intellectuals, poets and writers. His philosophical capital work *Beiträge zu einer kritik der Sprache* (1901-1902) is considered one of the most radical expressions of linguistic skepticism. In this respect, G. Weiler (1970) considers that this type of radical skepticism becomes self-defeating, leading to mysticism. From his perspective, Mauthner presents himself as an anti-philosopher. This conclusion, however, is imprecise because it does not incorporate elements that allow enriching and clarifying the type of skepticism that comprises the critical-philosophical project. In particular, it overlooks the differences between modern skepticism and Pyrrhonism.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Di Tomaso, S. (2024). Lenguaje y filosofía: la *Sprachkritik* de F. Mauthner a la luz del pirronismo *Síntesis* (15), 43-59.

A través de una discusión crítica con esta interpretación “escéptica”, el objetivo de este artículo consiste en recuperar los elementos pirrónicos presentes en la crítica del lenguaje mauthneriana. Nuestra hipótesis es que esta recuperación permite una comprensión más clara de su pensamiento y habilita una perspectiva filosóficamente consistente de este. A partir de esto, intentaremos mostrar que el proyecto crítico mauthneriano puede ser comprendido como una forma original de neopirronismo.

Palabras clave: Fritz Mauthner; lenguaje; escepticismo; pirronismo.

Through a critical discussion with this “skeptical” interpretation, the aim of this article is to recover the Pyrrhonian elements present in the Mauthnerian critique of language. Our hypothesis is that this recovery allows a clearer understanding of his thought, and also enables a philosophically consistent perspective of it. From this, we will try to show that the Mauthnerian critical project can be understood as an original form of neo-pyrrhonism.

Keywords: Fritz Mauthner; language; skepticism; pyrrhonism.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Di Tomaso, S. (2024). Lenguaje y filosofía: la Sprachkritik de F. Mauthner a la luz del pirronismo *Síntesis* (15), 43-59.

Lenguaje y filosofía: la *Sprachkritik* de F. Mauthner a la luz del pirronismo

1. Mauthner y la Viena del 900: el origen de la Crítica del lenguaje

Fritz Mauthner es un pensador que no pertenece al canon filosófico, por lo tanto, resulta indispensable introducir brevemente algunos datos no sólo biográficos sino también de su trayectoria intelectual, los cuales, a su vez, son fundamentales para iluminar su proyecto filosófico. A partir de estos se irán delineando los aspectos generales del peculiar ambiente histórico-intelectual en el que se inscriben su vida y su pensamiento: la Viena de fin de siglo. Este período histórico, cuyo signo más relevante es la conciencia de la inminente disolución del Imperio austrohúngaro, ha sido motivo de estudio por diversos autores, muchos de los cuales encuentran como rasgo característico de esta época la denominada “crisis del lenguaje” (*Sprachkrise*); por tanto, resulta relevante para este estudio profundizar en los elementos esenciales de este fenómeno. Como intentaremos mostrar, las peculiaridades de este fenómeno resultan decisivas para comprender el origen de las inquietudes filosóficas del proyecto filosófico mauthneriano.

1.1 Mauthner: breve bosquejo de su vida y obra

Fritz Mauthner nació el 22 de noviembre de 1849 en Hořice (Horzitz), una pequeña ciudad de la región checa de Bohemia, perteneciente en aquél entonces al Imperio austrohúngaro. Su familia, de origen judío (no practicante), estaba bien acomodada gracias a que su padre era dueño de una pequeña fábrica textil. Este dato es relevante porque, como él mismo comenta, si bien la ciudad se encontraba en una región eslava, era natural que los dignatarios y las familias bien acomodadas fueran alemanes o hablaran un poco de alemán con cierto orgullo (Cf. *E*, p. 12)¹. En 1855 su familia se traslada a Praga. Allí comienza su formación a través de la cual adquiere una aversión

1. Para referirnos a las obras de Mauthner utilizaremos la siguiente nomenclatura: (*C*) *Contribuciones para una crítica del lenguaje* (2001); (*W*) *Wörterbuch der Philosophie* (1980); (*E*) *Erinnerungen I: Prager Jugendjahre* (1918). Ninguna de las obras referidas con su título original en alemán cuenta con traducción al español ni al inglés, por lo que las citas y fragmentos corresponden a una traducción propia.

al sistema educativo que lo acompañaría casi toda su vida. En 1869, terminado el bachillerato, realiza un viaje por el sur de Alemania y el Tirol donde experimenta una fascinación por los dialectos propiamente germanos. Ese mismo año se matricula, a pedido de su padre, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Praga. Dos años más tarde, viajando por el Bosque de Bohemia, tiene una experiencia cercana a la muerte y decide convertirse en escritor. Al año siguiente comienza el contacto con Ernst Mach, quien impartía clases en la Universidad de Praga. En 1873 escribe la primera versión (perdida) de la *Crítica del lenguaje* a la que nombró “El espanto del lenguaje” (*Der Sprachschreck*). En 1876 se traslada a Berlín y trabaja como crítico teatral. A partir de allí se dedica a escribir cuentos, parodias y ensayos, cuyas colecciones se editarían en 1879. Continúa su vida de escritor periodístico durante varios años. En 1892, paralelamente a su oficio, comienza a escribir sus *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, proyecto al que se dedicará de forma exclusiva a partir de 1896. En 1901 se publican los volúmenes primero y segundo de las *Contribuciones*, y el tercero en 1902. A partir de entonces escribe algunos ensayos sobre grandes personalidades filosóficas. En 1905 se traslada a Friburgo, donde dos años después publica, a pedido de Martin Buber, una monografía llamada “El lenguaje” (*Die Sprache*). Al año siguiente comienza a trabajar en su “Diccionario de Filosofía”, al cual denomina “nuevas contribuciones a una crítica del lenguaje”. En 1909 se traslada a Meersburg donde, durante el siguiente año, escribiría sus *Memorias [E]* y publicaría el primer volumen del *Diccionario*, al que seguirá el segundo en 1911. Durante los últimos años de su vida trabaja en una obra sobre la historia del concepto de Dios llamada *El ateísmo y su historia en occidente*, y un escrito póstumo llamado *Las tres imágenes del mundo*. Fallece El 29 de junio de 1923.

Ahora veremos que, más allá de lo estrictamente personal, el interés por el lenguaje que acompañó a Mauthner hasta sus últimos días obedece a un clima de época, a la pertenencia al pluricultural Imperio austrohúngaro y al sentimiento de su inminente disolución, el cual se expresó a través de diversas manifestaciones culturales en lo que se denomina la “crisis del lenguaje”.

1.2 La *Sprachkrise* de la Viena de fin de siglo

El estudio de la “Viena de fin de siglo” – título que se utiliza, a modo de sinécdoque, para referirse al período de Imperio austrohúngaro que se extiende entre fines del siglo XIX y comienzos del XX – ha sido abordado por una gran cantidad de autores a partir de diversos enfoques e intereses. El carácter multifacético de este abordaje obedece a la naturaleza del objeto de estudio: un complejo escenario social, cultural,

político e intelectual cuyo rasgo más general era “un agudo sentimiento de crisis que fomentaba el recelo frente a los valores establecidos y la tradición” (Millanes, 2008 p. 33). El estado generalizado de crisis era el síntoma de la enfermedad de aquella época: la vivencia de la inminente disolución del Imperio y la pérdida de una totalidad unitaria capaz de dar sentido inmanente a la diversidad de fragmentos heterogéneos de los que se constituía.

El fenómeno de la disgregación del Imperio dio lugar a una crisis de la identidad: “El sujeto –que hasta ese momento había organizado en torno a sí mismo y a su propia unidad los significados del mundo– vivía su propio ocaso (...) diluyendo su identidad monolítica y rígida en el fértil fluir de sus pulsiones centrífugas” (Magris, 2012 p. 13). Si combinamos ambos fenómenos, la disgregación de la totalidad como tradición y la disolución del sujeto, lo que resulta es la crisis del sujeto lingüístico, aquel que era capaz de abarcar, seleccionar y unificar lo múltiple a través de las palabras. Esta es, a grandes rasgos, la matriz de la gran crisis de la palabra (*Sprachkrise*) que caracteriza la cultura habsbúrgica: el reconocimiento de la insuficiencia de la palabra para unificar la realidad en una representación totalizadora, y la consecuente desconfianza en ella.

En los escritores austríacos, inmersos en un ambiente donde la diversidad de idiomas era la regla, fue casi necesario el surgimiento de la advertencia del carácter convencional de los signos, y la duda respecto a su posible coincidencia con la realidad y la vida. De modo que, para comienzos de siglo, las reflexiones sobre el lenguaje habían permeado en todos los campos principales del pensamiento y el arte. Este era el escenario propicio para que surgiera una crítica *filosófica* del lenguaje.

1.3 El origen de la Crítica del lenguaje

En sus *Memorias* [E] Mauthner alude a la experiencia de la pluralidad lingüística que antes mencionamos, como la explicación más temprana y elemental de su inclinación hacia la investigación lingüística: “El interés (por el lenguaje) fue muy fuerte en mí desde mi más temprana juventud; de hecho, no entiendo en absoluto que un judío nacido en una región eslava de Austria no se vea empujado hacia la investigación lingüística” (E, p. 32). Más allá de este influjo de carácter general – propio del ambiente histórico-cultural de todo el Imperio – que llamó su atención hacia la investigación lingüística, la formación y el nacimiento de las ideas fundamentales de su pensamiento crítico-lingüístico se deben al impacto que tuvieron sobre él cuatro personalidades: Otto Ludwig, Nietzsche, Bismarck y Mach (Cf. E, p. 211).

De Mach, Mauthner señala que su “positivismo epistemológico –que no odia las

palabras metafísicas, como Auguste Comte, sino que las describe psicológicamente, es decir, las explica – había permanecido en mi subconsciente” (E, p. 210). Sobre Otto Ludwig, recuerda el profundo efecto que tuvieron, en la juventud de aquella época, sus “Estudios sobre Shakespeare”, donde afirma que la belleza del lenguaje no podía constituir un medio adecuado para el arte, “el lenguaje debía ser examinado como una *herramienta de la poesía*” (E, p. 215). Advertido esto, Mauthner comenta que “la cuestión de la naturaleza del lenguaje como medio de arte condujo a la cuestión más profunda de la naturaleza del lenguaje como herramienta de conocimiento” (Ibid.). Así, la crítica estética del lenguaje de Ludwig habría conducido a una crítica epistemológica del lenguaje. De Nietzsche, Mauthner recuerda cómo su segunda Intempestiva – “Sobre la utilidad y la desventaja de la historia para la vida” – golpeó como un rayo a su generación; fue el remedio para la enfermedad dominante del siglo XIX: el historicismo. El ataque de Nietzsche al supuesto carácter racional y necesario de los acontecimientos históricos develó, a sus ojos, que la historia de la humanidad no es razonable ni irracional, sino más bien una historia de accidentes. Mauthner reconoce que la crítica de Nietzsche condujo a las cuestiones últimas de la epistemología al devenir en crítica de las leyes del pensamiento. A partir de esto, la lógica misma comenzó a tambalearse (E, p. 225). La figura de Bismarck es quizás la referencia más particular. Lo que Mauthner admira es su capacidad para convertir a las palabras en consignas de acción: usar las palabras como armas. Efectivamente Bismarck es una de las fuentes de la concepción pragmática del lenguaje de Mauthner.

Así finaliza Mauthner el reconocimiento de sus principales benefactores para el surgimiento de su proyecto filosófico. Por supuesto, su deuda no se reduce a estas cuatro personalidades. En su obra recoge los ecos y principios rectores que ha encontrado en casi treinta años de estudio, principalmente en Vico, Bacon, Hobbes, Locke y Hume, Kant, Hamann y Goethe. Ninguno de los cuales, a sus ojos, ha dado a la crítica lingüística la importancia que merece. Por lo tanto, ninguno de ellos ha intentado pensarla hasta el final (Cf. E, p. 233).

A continuación, veremos la forma en la que Mauthner lleva hasta sus últimas consecuencias todas estas ideas germinales en su obra filosófica principal, sus *Contribuciones para una Crítica del Lenguaje*.

2. El escepticismo lingüístico y la interpretación mística

El problema de la posibilidad del conocimiento resulta indispensable a la hora de abordar el proyecto filosófico mauthneriano. En primer lugar, porque permite

reconocer una de las principales fuentes de su criticismo, y, en segundo lugar, debido al diagnóstico epistemológicamente negativo que se desprende de este. Mauthner concibe a su crítica del lenguaje como una profundización del criticismo kantiano orientado a establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento. En esta sección veremos cómo este intento lleva a Mauthner a una conclusión escéptica, la cual derivará, en la interpretación de Weiler, en una autodestrucción que conduce necesariamente al misticismo.

2.1 La herencia crítica kantiana y la imposibilidad del conocimiento

Mauthner entiende que, si bien Kant acertaba en su intuición de que la razón necesitaba ser sometida a una crítica, falló al no comprender que razón y lenguaje son una misma cosa; es decir, entiende que a Kant le faltó una crítica del lenguaje, a la cual Mauthner entiende como una meta-crítica de la razón (Cf. C, p. 59). Por “crítica” Mauthner no entiende otra cosa que el examen detallado de un fenómeno. Aplicando este examen al lenguaje, advierte que este no es más que en una abstracción, la cual sólo tiene un valor pragmático-social. Anticipando una de las ideas centrales para las *Investigaciones* de Wittgenstein, afirma que el lenguaje no es un objeto de uso, ni un instrumento, sino simplemente su propio uso (Cf. Ibid. p. 26). Esta idea de que el lenguaje tiene una entidad social es desarrollada por Mauthner desde una perspectiva histórica, tanto cultural como evolutivamente; ambos aspectos se sintetizan en la idea de que el lenguaje consiste en una colección heredada de señales evocativas que nuestra especie ha desarrollado para no perderse en el flujo de las impresiones, y cuya naturaleza y modo de operar es esencialmente metafórico. Si esto es cierto, nuestra visión del mundo – construida en base a nuestros intereses y a través de nuestros sentidos accidentales – no puede ser sino antropomórfica y convencional. Por lo cual una visión objetiva de la realidad resulta imposible. Según Mauthner todo nuestro conocimiento o visión de la realidad debe coincidir con nuestro lenguaje siendo, en último término, un fenómeno social, o, si se quiere, una ilusión social, algo que sólo entre los hombres tiene valor (Cf. Ibid. p. 60).

Profundizando entonces sus reflexiones sobre el lenguaje dentro de esta línea de corte kantiano-epistemológico, la crítica no sólo revela la incapacidad del lenguaje para constituir un elemento fiable para el conocimiento, sino su carácter esencialmente engañoso. Es decir, el lenguaje no sólo se presenta como un instrumento inútil para el conocimiento sino también como un impedimento para su consecución ya que nos engaña, especialmente al hacernos creer que la existencia de una palabra implica la

existencia de una entidad que le corresponda. Entonces, es precisa una liberación de los engaños del lenguaje. Y esta es la principal tarea de la crítica: la liberación de los dogmas a los que el lenguaje nos somete. Y, siendo que la crítica misma debe necesariamente ejercerse desde y sobre el lenguaje, Mauthner –recuperando la metáfora de la escalera utilizada por Sexto Empírico (*M II. 481*)– afirma que para “trepar en la crítica del lenguaje (...) debo, pues, acabar con el lenguaje que hay tras de mí, junto a mí y delante de mí; paso tras paso, debo destruir, al pisar, cada peldaño de la escalera” (*C*, p. 12).

Así, su conclusión a la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento es negativa; consecuentemente, no resulta inadecuado –a primera vista–, considerar a Mauthner un escéptico.

2.1 Weiler y la interpretación mística

A partir de lo que hemos visto es posible entender por qué Mauthner ha sido interpretado como uno de los mayores exponentes del escepticismo lingüístico. Este escepticismo, a su vez, al conducir a una paradoja, es considerado uno de las más radicales: o resulta inviable, porque no puede utilizar como instrumento aquello que está puesto en cuestión, o, si resulta viable, deviene autodestructivo. Esta es, en efecto, la lectura que despliega Weiler (1970): él interpreta que el proyecto de Mauthner consiste en un escepticismo radical que, en último término, se vuelve autodestructivo. Él entiende que el hecho de que la crítica conduzca al escepticismo se debe a que el ejercicio de la crítica del lenguaje es en sí mismo una actividad lingüística. Esto implica que, una vez que la filosofía se vuelve crítica del lenguaje, la crítica, a su vez, se vuelve una auto-liberación de la filosofía. Es por esto por lo que la crítica misma – en tanto proyecto filosófico– se vuelve autodestructiva; y este carácter autodestructivo revelaría la naturaleza epistemológicamente inviable de la empresa de Mauthner, ya que no puede ofrecer, si quiere ser consistente, ninguna tesis o doctrina, ya sea positiva como negativa. En este sentido, el ideal último de la crítica (en caso de que esta sea posible), sería una destrucción del lenguaje que conduciría al silencio o afasia. Por eso concluye que la misma puede ser mejor entendida, no ya como una filosofía, sino como una forma de mística:

Una crítica que no tiene nada positivo que ofrecer, por medio de verdaderas tesis o doctrinas, es en efecto autodestructiva. La alternativa al dogmatismo ya sea negativo o positivo, es una posición de la que ya no se desprenden tesis (...) Esta es la posición del místico (Weiler, 1970, p. 292).

2.3 Escepticismo y pirronismo

Esta caracterización, sin embargo, al estar ligada de forma *exclusiva* a una concepción moderna del escepticismo, resulta deficiente. Las formas de abordaje del legado escéptico en el siglo XX se concentraron en distinguir dos formas diferentes de escepticismo: el legado cartesiano, que se desarrolló dentro de un proyecto filosófico para justificar las posibilidades de nuestro conocimiento, y el legado pirrónico –cuya principal fuente son las “Hipotiposis Pirrónicas” de Sexto Empírico–. Este último, a su vez, tuvo una importante recepción en la tradición austro-germánica, reflejada en la “crisis del lenguaje”. Teniendo en cuenta esto, es posible ver que Weiler acierta en reconocer los elementos escépticos epistemológicos que el propio Mauthner expone inscribiéndose a sí mismo dentro de la tradición crítica-epistemológica, al considerar que la crítica del lenguaje es la única teoría del conocimiento posible (Cf. C, p. 22); y, a su vez, ofreciendo un diagnóstico negativo respecto a nuestras posibilidades de conocer, típico del escepticismo moderno. Sin embargo, se equivoca al no reconocer o diferenciar los elementos de otro tipo de escepticismo, uno propiamente pirrónico.

Lo que intentaremos mostrar es que si bien la crítica de Mauthner es una empresa que se inicia en el contexto de una búsqueda de una teoría del conocimiento, emprender esa tarea le permite ver que no es posible ninguna teoría ni sostener ninguna clase de conocimiento (al menos en sentido tradicional). Pero esto no lo conduce, como entiende Weiler, a una forma de misticismo o a una autodestrucción de la filosofía, sino a una redefinición del modo de entenderla y practicarla.

3. El pirronismo y la posibilidad de la Crítica del lenguaje

Como vimos, Weiler considera el criticismo de Mauthner como una forma de mística ya que se sitúa entre el dogmatismo y el anti-dogmatismo, en la imposibilidad de ofrecer tesis tanto positivas como negativas. Entonces, el hecho de elaborar o proponer tesis parece constituir un aspecto esencial de cualquier forma de filosofía. Desde esta lectura, el misticismo se encuentra asociado al tópico del silencio o la afasia como consecuencia extrema del escepticismo lingüístico. Sin embargo, el misticismo no es la única alternativa a ambas formas de dogmatismo y, consecuentemente, la afasia tampoco se presenta como una consecuencia necesaria del escepticismo. La clave para ver cómo es esto posible se encuentra en el escepticismo pirrónico sextiano. Intentaremos mostrar que la crítica de Mauthner recupera algunos elementos pirrónicos que no solo habilitan una mejor comprensión de su proyecto crítico, sino que evitan la interpretación autodestructiva y la consecuente inviabilidad.

3.1 Lenguaje y anti-dogmatismo en el pirronismo sextiano

En las primeras líneas de las *Hipotiposis*², Sexto se ocupa de posicionar al pirronismo como una alternativa al dogmatismo tanto negativo como positivo (*HP*, I. 1-2). A su vez, entiende que ambas formas de dogmatismo son incompatibles con un rasgo esencial que atribuye a su propia orientación: la investigación (*zétesis*). El hecho de que Sexto se ocupe de diferenciarse de ambas formas de dogmatismo no es casual, sino que, tal como explica Frede (1993), los antiguos pirrónicos lidiaban con la caracterización según la cual se los consideraba dogmáticos negativos. De acuerdo con esta, ellos habrían sostenido la tesis de que “nada puede saberse”, lo cual iría en contra del principio central de su orientación: la idea de que hay que abstenerse de asentir o afirmar tesis, es decir, suspender el juicio (Cf. p. 247). Es justamente en el concepto de “dogma” donde se unen las reflexiones sobre el conocimiento y el lenguaje. En este sentido, los pirrónicos se mostraron críticos al ser conscientes de ciertos aspectos problemáticos del lenguaje y su peculiar relación con el dogmatismo.

Según Reinoso (2018) el enfoque pirrónico sobre el lenguaje está determinado por la forma de entender la guía de los fenómenos, lo que lleva a Sexto a afrontar el problema del lenguaje al menos de tres maneras diferentes para evitar sus compromisos dogmáticos. Por un lado, el pirrónico evita elaborar teorías o hacer afirmaciones más allá de los fenómenos. Cuando Sexto trata específicamente el problema de si el escéptico dogmatiza, aclara que:

(...) decimos que (el escéptico) no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que dogma es la aceptación en ciertas cuestiones después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas (*HP*, I, 13).

Esto no se limita a considerar sólo dogmas propuestos por otras filosofías, sino que abarca la posibilidad de desenvolver el pirronismo de forma no dogmática. Es en este contexto que Sexto introduce diversas metáforas sobre el uso no dogmático del lenguaje por parte de los pirrónicos, tales como el fuego, los purgantes y la ya mencionada escalera (Cf. *M*, VIII. 480-481) para explicar que:

2. Para referirnos a la obra de Sexto Empírico utilizaremos las siguientes nomenclaturas: (*HP*) *Hipotiposis Pirrónicas*, edición de Akal; (*M*) *Adversus Mathematicos*, ediciones de Gredos para libros I-VI, *Contra los profesores* (1997), y VII-XI, *Contra los dogmáticos* (2012).

(el escéptico) tampoco dogmatiza al enunciar expresiones escépticas sobre las cosas no manifiestas como, por ejemplo, la expresión ‘ninguna cosa es más que otras’ o ‘yo no determino nada’. En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que se dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales, pues supone que del mismo modo que la expresión ‘todo es falso’ dice que, junto con las otras cosas, también ella es falsa (*HP*, I. 14-15).

Otra de las estrategias que presenta Sexto es la “apología” del discurso cotidiano para expresar lo que sienten sin compromisos dogmáticos (Cf. Reinoso, 2018). Esta resulta particularmente de nuestro interés ya que apela a la noción de diferentes “usos” del lenguaje. Así:

(...) entre los usos lingüísticos unos se observan en las ciencias y otros en la vida cotidiana. Así en filosofía o en medicina se adoptan preferentemente ciertos términos, y lo mismo en música y geometría. Y está también el simple uso cotidiano de los particulares, que difiere de ciudad a ciudad y de nación a nación. Por ello en filosofía nos conformaremos al uso de los filósofos, en medicina al que le corresponde y en la vida cotidiana a aquél que sea más corriente, menos rebuscado y más propio de la localidad en cuestión, (*M*, I. 232-234).

Esto no sólo revela que los pirrónicos establecían una diferencia entre lenguaje “técnico” y lenguaje ordinario, sino también que no evitaban expresarse en ninguno de los dos registros. Más importante aún resulta el hecho de que Sexto reconoce que el criterio para el uso del lenguaje cotidiano es la adecuación y concordancia de orden práctico que son resultan útiles y que el escéptico no ataca ya que son las que fundamentan y guían su conducta, por ejemplo, en casos de conflicto ético.

Finalmente, la última estrategia de las tres mencionadas se basa en la idea de “informar descriptivamente”, a modo de los historiadores. Así, antes de iniciar su exposición sobre la orientación escéptica Sexto aclara que:

(...) sobre nada de lo que se va a decir nos pronunciamos como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos, sino que tratamos todas las cosas al modo de los historiadores: según lo que nos resulta evidente en el momento actual (*HP*, I. 4).

Esta idea según la cual el escéptico simplemente manifiesta su estado de ánimo (*pathos*) en el momento actual aparecerá varias veces a lo largo de la exposición de Sexto (Cf. *HP*, I. 15, 197, 203).

Como vemos, la dimensión pragmática del lenguaje resulta central en las reflexiones de Sexto respecto a cómo los pirrónicos intentaban evitar compromisos dogmáticos en

sus enunciaciones –tanto en el contexto dialéctico de discusión contra los dogmáticos como en las expresiones del habla cotidiana– y, lo que resulta fundamental para nuestro problema, en las formas de expresión de su propia “orientación” o práctica filosófica. Y esta idea de orientación o práctica como esencia del pirronismo es consecuente con su anti-dogmatismo, ya que, tal como explica, la orientación pirrónica no constituye un sistema:

Si alguien dice que ‘un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos’ y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene un sistema (*HP*, I. 16).

Como mencioné antes, el rasgo central que define al pirronismo es la investigación (*zétesis*) (*HP*, I. 1-4, 7), la cual presenta dos aspectos centrales: el primero es que es una actividad social que el escéptico ejerce para erradicar las creencias dogmáticas. En este sentido, Sexto menciona que el escéptico actúa como “filántropo”, movido por su afán terapéutico (*HP*, III. 280). Así, la *zétesis* se presenta como un proceder destinado a liberar al hombre de los tormentos causados por sus creencias que se originan en las opiniones dogmáticas. Y por este motivo el discurso del pirrónico se presenta como diferente al discurso filosófico, porque este último crea una nueva enfermedad que sustituye a la anterior:

(...) como el médico que cura una pleuresía, pero produce una neumonía (...) no elimina el peligro, sino que lo muda por otro, así también el filósofo que introduce una angustia en lugar de otra no ayuda a quien está angustiado (*M*, XI. 136-137).

El segundo aspecto, es que la *zétesis* se presenta como un proceso siempre abierto, constante, no sólo porque procede refutando dogmas de quienes se creen sabios, sino porque son precisamente los dogmáticos quienes cancelan la investigación al afirmar tener la verdad. Por tanto, existe una relación entre dogmatismo y el cese de la investigación.

A partir de todas estas consideraciones es posible ver que, si bien Sexto se muestra crítico respecto a ciertos aspectos del lenguaje y su relación con el dogmatismo, su objetivo filosófico no es la afasia. A partir de la conciencia de la tendencia dogmática del lenguaje, elabora diversas estrategias que le permiten proceder con la *zétesis* pirrónica de manera no dogmática, evitando caer en autocontradicción o inconsistencia.

A continuación, veremos que Mauthner recupera –a su manera– algunas de estas reflexiones centradas en la dimensión pragmática del lenguaje a partir de las cuales será posible ver que su criticismo es filosóficamente consistente y por tanto no cae en el misticismo o en la afasia.

3.2 Lenguaje y anti-dogmatismo en el criticismo mauthneriano

Mauthner también presenta su filosofía como una alternativa al dogmatismo, especialmente al dogmatismo negativo, al cual identifica con el escepticismo:

Los escépticos epistemológicos, en su lucha contra el dogmatismo filosófico, se han convertido una y otra vez en dogmáticos negativos, mientras que ellos deseaban permanecer como meros críticos (W, I. 132).

Así, entiende que su crítica se diferencia del escepticismo *epistemológico* –léase dogmatismo negativo– en un punto central: el anti-dogmatismo. De modo que, tal como hace Sexto, se preocupa por aclarar la naturaleza anti-dogmática de su pensamiento. Como vimos, para Weiler esto constituye un problema, ya que dicha posición implica (si realmente quiere ser consistente), la imposibilidad de pronunciarse positiva o negativamente sobre cualquier asunto, conduciendo a la afasia. Sin embargo, tal como vimos respecto a Sexto, Mauthner logra evitar este problema a través de su tratamiento del lenguaje. La estrategia, sin embargo, a través de la cual Mauthner evita los usos dogmáticos del lenguaje, se diferencia en algunos aspectos de la de Sexto, en particular porque se basa en la naturaleza metafórica del lenguaje y no en el uso de expresiones escépticas que se autolimitan.

Según el proceso metafórico que opera a la base del lenguaje junto con el hecho de que sólo poseemos sentidos accidentales, Mauthner considera que resulta imposible pronunciarse o afirmar algo respecto a aquello que está más allá de nuestras sensaciones, que componen nuestra representación o antropomórfica imagen del mundo. Pretender pronunciarse más allá de esta imagen sería dogmatizar.

Por otro lado, Mauthner es consecuente en su idea de la naturaleza metafórica del lenguaje ya que describe su propio pensamiento a través de diversas metáforas. Es decir, y esto es una diferencia central respecto a Sexto, evita, en su misma prosa, el proceder argumental, priorizando en cambio el uso de metáforas.

Pese a esta diferencia con respecto a Sexto, la finalidad que persigue Mauthner al proceder así, es la misma que encontramos en las *Hipotiposis*, esto es, presentar el carácter asistemático de su pensamiento. En el prólogo a la segunda edición de sus *Contribuciones*, Mauthner dedica unas páginas a responder algo que algunos detractores le reprochaban: el hecho de no ofrecer un sistema positivo, sino sólo negación y escepticismo nihilista, y que presenta sin sistema (Cf. C, p. 22). Él reconoce que al menos la segunda parte de esta observación no es injusta, aunque admite que su “subjetiva forma de trabajo”, fuera quizás objetivamente necesaria para su tarea. Así,

su renuncia a la “limpia presentación sistemática” lo lleva directamente a rechazar la segunda parte del reproche: “no concedo la obligación de dar un sistema en la *Crítica del Lenguaje*” (C, p. 25). En esta negativa se encuentra lo esencial de su filosofía. Frente a la pregunta de si existe un sistema en el mundo que nuestros lenguajes quieren comprender y describir, Mauthner responde: “Quizá. Pero quizá no, también. Y lo que es indudable es que el mundo no encierra un sistema humano, científico o lingüístico” (Ibid., p. 26). A esto añade que:

La investigación que quiera y haya llegado a probar la eterna inaccesibilidad entre la palabra y la naturaleza, la investigación que no puede ver un sistema humano o lingüístico en el universo no puede ofrecer un sistema del conocimiento universal, no pudiendo por esto ni pedir siquiera sistematismo en la representación de sus relaciones” (Ibid.).

En definitiva, Mauthner concluye que, según su esencia, la *Crítica del Lenguaje* no puede ser un sistema (Cf. C, p. 28).

Por otro lado, así como vimos respecto a Sexto, Mauthner reivindica la utilidad del lenguaje ordinario. Entiende que todo lenguaje consiste en un conjunto de preconceptos heredados por la tradición. Y a partir de esto sostiene que los significados de los términos se asemejan a las reglas de juego, como hemos visto. Por tanto, la dimensión pragmática del lenguaje en Mauthner es central a la hora de evitar los compromisos dogmáticos. En el uso de los términos comunes, en el juego de intercambio que es posibilitado respetando las reglas internas a una cultura, el lenguaje toma sentido dentro de un marco de referencia, de modo que no se refiere a algo externo. Así, en el uso *correcto* de los términos del lenguaje ordinario, el crítico no dogmatiza.

Esto no significa, como quisiera Weiler, que el lenguaje común constituya un residuo no criticado de lenguaje, que permita a la crítica ponerse en marcha. Para Mauthner todo el lenguaje es engañoso, a la base de cualquier palabra (ya sea en el campo de la ciencia, la religión, la filosofía o lenguaje ordinario) se encuentra un engaño. Sin embargo, esto no implica que abandonemos el uso común del lenguaje. Aún más, dicho abandono es simplemente imposible. La diferencia entre el crítico y el dogmático no es que el dogmático pretenda afirmar lo que es el caso y el crítico rechace sus afirmaciones, sino que el crítico argumentará que tanto las declaraciones del dogmático como las suyas están enmarcadas en un lenguaje que es engañoso e impreciso y que por lo tanto su significado no es lo suficientemente claro como para que sea posible tomar una decisión sobre su verdad o falsedad.

De esto no sólo se sigue que Mauthner reivindicque la utilidad del lenguaje ordinario, sino que revela que el verdadero objetivo de la crítica son los términos metafísicos:

Toda la investigación de este libro está consagrada a la pregunta de si el lenguaje humano es un instrumento útil para el conocimiento del mundo, esto es, para una aspiración a la que es ajena toda utilidad vulgar. La utilidad vulgar e impura del lenguaje humano nadie la desmiente (C, p. 90).

Y esto nos lleva directamente a revelar un aspecto central de los dogmas, el cual nos recuerda a la visión que tiene Sexto sobre éstos: el problema con los dogmas no es simplemente de carácter epistemológico, sino que tienen una carga ética. Por eso, así como Sexto, Mauthner considera ciertos dogmas como una enfermedad que es preciso erradicar.

Según él, pese a que el lenguaje prácticamente carezca de realidad, es, sin embargo, algo efectivo, un arma, un poder: “Por ser el lenguaje una fuerza entre los hombres ejerce también una fuerza sobre el pensamiento del individuo. Lo que en nosotros piensa es el lenguaje” (C, p. 68). De hecho, Mauthner se refiere explícitamente al dogmatismo como una enfermedad:

Las palabras embriagan, las palabras aturden, y los que se entregan a ellas pueden ser conducidos por las palabras al suicidio. (...) hay innumerables enfermos que no pueden resistir la tentación de ingerir masas de palabras y devolverlas. Pudiéramos llamar a esta enfermedad *logismo*, y el que la palabra significa ya tanto lenguaje como razón no es motivo para buscar otra. También pudiéramos llamarle silogismo o simplemente lógica (C, p. 167).

Así, tal como sucede en la investigación pirrónica, el criticismo opera sobre los dogmas considerando no sólo que nos inducen al error, sino que son nocivos.

3.3 Criticismo y *zétesis*

A partir de todo lo expuesto es posible afirmar que el criticismo mauthneriano se asemeja al proceder de la *zétesis* pirrónica. En primer lugar, como mencionamos respecto a Sexto, la *zétesis* es eminentemente crítica, es decir, procede neutralizando dogmas. Sin embargo, a diferencia del pirronismo, el cual procede argumentalmente restaurando la equipolencia, el proceder crítico de Mauthner procede a través de explorar la naturaleza metafórica del lenguaje. Consecuentemente, esto revela el carácter social de la crítica; y esto no sólo por el hecho de que se proceda deconstruyendo dogmas históricamente heredados, sino porque Mauthner –como Sexto– entiende que

los dogmas son nocivos y por esta razón piensa que la crítica del lenguaje es una de las tareas más importantes para la humanidad. Por otro lado, tal como se presenta en las *Hipotiposis*, Mauthner, considera que, históricamente, las principales fuentes de este tipo de “supersticiones” (*Aberglauben*) –o, lo que es lo mismo, dogmas– han sido las escuelas filosóficas, quienes, mediante la postulación de sistemas filosóficos, pretendían afirmar verdades inmutables sobre la realidad. Esto señala que, tal como pretendía Sexto, el discurso filosófico de Mauthner no trata de suplantar una superstición por otra. Por esto considera que una vez que la filosofía se vuelve crítica del lenguaje, la crítica, a su vez, debe volverse una auto-liberación de la filosofía (en tanto sistema). Abandonados entonces los engaños de los constructores de sistemas, “la filosofía, si uno insiste en retener la antigua palabra, no puede ser más que una atención crítica al lenguaje” (C, p. 40).

Además, como hemos señalado, el lenguaje resulta tan engañoso como inevitable, por lo cual el criticismo se presenta como una actividad abierta, inacabable. Es en este punto en el que Mauthner, al referirse a su propio proceder crítico, retoma la metáfora de la escalera que mencionamos al principio, añadiendo que “el que quiera seguir construirá unos nuevos peldaños para romperlos a su vez” (Ibid., p. 12).

Finalmente, el último punto que quisiéramos señalar tiene que ver con la finalidad hacia la cual se orienta la zétesis pirrónica: la tranquilidad de espíritu (*ataraxia*). Esto resulta peculiarmente interesante en la filosofía de Mauthner ya que la claridad que surge de la crítica oscila entre un sentimiento desesperanzador y la serenidad:

En toda la historia de la filosofía, esto es, en la obra pensadora de los grandes hombres, se nota la sorprendente contradicción de que todos los cerebros de primer rango han penetrado la miseria y el horror de la vida (...) y, por otra parte, las mismas cabezas o muestran o recomiendan una serenidad superior de espíritu (C, p. 106).

De la penetración en nuestra dolorosa condición, surge, “como un arcoíris entre esa nube oscura, la serenidad de espíritu que todo gran cerebro, desde Sócrates a Kant, ha predicado” (C, p. 107). Ésta es, dirá Mauthner, “la majestuosa serenidad de los pocos grandes” (Ibid.).

Conclusión

A partir de todas estas consideraciones, concluimos que existen afinidades importantes entre la *crítica* propuesta por Mauthner y la *zétesis* pirrónica en la cual el análisis crítico del lenguaje y su relación con el dogmatismo resulta central. Este reconocimiento no sólo se habilita una lectura filosóficamente consistente del criticismo mauthneriano –

lo cual lo aleja de interpretaciones místicas radicales como la de Weiler– sino también arroja luz sobre la peculiar forma de escepticismo que Mauthner profesa. Por todo esto, considero que la crítica mauthneriana puede ser mejor comprendida a la luz del pirronismo sextiano, el cual no se concentra en torno al problema de las posibilidades del conocimiento, sino principalmente en la posibilidad de una práctica o terapéutica filosófica cuyo propósito no es la edificación de una teoría sino una habilidad crítica. A su vez, al reconocer que Mauthner actualiza –en sus propios términos– la *zétesis* ahora entendida como crítica lingüística, considero que su proyecto filosófico puede ser mejor comprendido bajo la forma de un Neopirronismo.

Referencias

- Frede, M. (1993). Los dos tipos de asentimiento del escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento. *Anales del Seminario de Metafísica* (27).
- Magris, C. (2012). *El anillo de Clarisse: tradición y nihilismo en la literatura moderna*. Navarra: EUNSA.
- Mauthner, F. (1980). *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Diógenes.
- Mauthner, F. (2001). *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. (J. Moreno Villa, Trad.) Barcelona: Herder.
- Mauthner, F. (2018). *Erinnerungen: Prager Jugendjahre*. Hofenberg.
- Millanes, J. (2008). Introducción. En H. Hofmannsthal, *Una carta (De Lord Philipp Chandos a Sir Francis Bacon)*. Valencia: Pre-Textos.
- Reinoso, G. (2018). Las expresiones escépticas. *Inédito*.
- Sexto Empírico. (1996). *Hipotiposis pirrónicas*. Madrid: Akal.
- Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores*. Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos.
- Weiler, G. (1970). *Mauthner's Critique of Language*. New York: Cambridge University Press.

Apuntes para una filosofía política desde América Latina: Democracia, poder heterárquico y construcción de universalidad

Notes for a political philosophy from Latin America: Democracy, heterarchical power and construction of universality

 **Augusto Rattini**

Escuela de Filosofía
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
remo.rattini@gmail.com

Recibido: 12/04/24. Aceptado: 09/09/24

Resumen

El presente trabajo aborda algunos de los modos en los cuales se ha estudiado el complejo campo de los procesos instituyentes de lo social –lo político– en las últimas décadas en América Latina. Específicamente, analiza los modos en los que cierta filosofía política latinoamericana ha considerado la democracia en relación al problema de la universalidad. En este marco, fortalece aquellas perspectivas que estudian el poder a partir de la particularidad latinoamericana, con la hipótesis de que complejizar la lectura sobre el concepto de universalidad, puede permitir abrir nuevas aristas de lectura sobre nuestras democracias.

Palabras Clave: democracia; universalidad; poder heterárquico; América Latina

Abstract

This paper address some of the ways in which the complex field of the instituting processes of the social –the political– has been studied in recent decades in Latin America. Specifically, it analyzes the ways in which a certain Latin American political philosophy has considered democracy in relation to the problem of universality. In this framework, it strengthens those perspectives that study power from the Latin American particularity, which allows for a more complex reading of the concept of universality and, therefore, can open up new ways of reading our democracies.

Keywords: democracy; universality; heterarchical power; Latin America

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Rattini, A. (2024). Apuntes para una filosofía política desde América Latina: Democracia, poder heterárquico y construcción de universalidad. *Síntesis* (15), 60-75.

Apuntes para una filosofía política desde América Latina: Democracia, Poder heterárquico y construcción de universalidad

Introducción

En el presente trabajo abordo algunos de los modos en los cuales se ha estudiado el complejo campo de los procesos instituyentes de lo social –lo político– en las últimas décadas en América Latina. Específicamente, me propongo analizar la manera en la que cierta filosofía política latinoamericana ha considerado la democracia en relación al problema de la universalidad. En este marco, me interesa fortalecer aquellas perspectivas que estudian el poder a partir de la particularidad latinoamericana, con la hipótesis de que complejizar la lectura sobre el concepto de universalidad, puede permitir abrir nuevas aristas de lectura sobre nuestras democracias.

El punto de partida sobre el que se sostiene la argumentación proviene de una lectura de la filosofía política posttotalitarismos (Lefort, Rancière, Laclau y Mouffe) que reflexiona desde la necesidad y urgencia histórica de revalorizar la forma política de la democracia, desligándola de su genealogía restrictiva liberal. En este sentido, incorporo el pensamiento de Claude Lefort quien indaga la cuestión del fundamento en la política a través de un análisis del impacto democrático de la Revolución francesa. Este proceso histórico, abre el lugar de fundamento universal al juego político, donde las particularidades disputan por dar sentido al mundo social.

Desde mi punto de vista, esta perspectiva le confiere relevancia a aquellas lecturas que comprenden a la universalidad como una categoría política. Es decir, que entienden a la universalidad como el efecto contingente de operaciones políticas equivalenciales que se vuelven hegemónicas. En ese sentido, el eje de análisis en estas perspectivas es la relación entre lo universal y lo particular, sin privilegiar ninguno.

Finalmente, para poder pensar la democracia desde la filosofía política latinoamericana, considero relevante incorporar los aportes de aquellos teóricos que reflexionan en torno a las modulaciones de lo político en América Latina (Castro-Gómez, Quijano). Estos autores, piensan el poder desde los procesos políticos latinoamericanos, inaugurando una nueva óptica para comprender la construcción de universalidad y, por lo tanto, abriendo nuevas aristas para comprender a la democracia en América Latina.

La arquitectura de este trabajo se compone de tres partes: En primer lugar, desarrollo

un conjunto de análisis que configuran una aproximación a pensar al poder como un lugar vacío y sus efectos en la comprensión de la universalidad como una categoría política; en segundo lugar, me concentro en reflexionar acerca de la complejización de la categoría de poder que realiza Castro-Gómez (2007); Y en tercer lugar, busco identificar los efectos de estas comprensiones para la categoría de democracia.

Notas para pensar el concepto de poder y su relación con la universalidad

El primer paso argumentativo que me interesa dar en el presente trabajo consiste en analizar las contribuciones del filósofo francés Claude Lefort para pensar el vaciamiento del lugar simbólico del poder. En *La invención democrática* (2004), el autor se propone revalorizar aquellas reflexiones que entienden a lo político como democracia. Apuntando a pensar un horizonte posttotalitario, construye una perspectiva según la cual, esta última, no puede ser reducida a una forma de gobierno, sino que debe considerarse como una forma de sociedad y un modo de vida.

Para delimitar su definición comienza indagando acerca de aquello que justifica simbólicamente el ordenamiento de lo social. Más específicamente, se pregunta por los efectos del proceso histórico de la revolución francesa. Tocqueville la denominó la “revolución democrática” (Lefort, 2004, p.188) porque socavó los fundamentos de la distinción entre los hombres dentro de la sociedad, abriendo democráticamente el juego político a todas las partes de la sociedad.

Previo a este proceso histórico, aquello que justificaba cierta distribución en partes y el orden de una sociedad, estaba sacralizado mediante el mito o la religión. La monarquía francesa, aún en la cumbre del absolutismo, no se constituía como un despotismo. Ya que, la legitimidad del ejercicio del poder del rey venía dada por su conexión con dios. El gobernante encarnaba la mediación entre los hombres y la ley divina, la cual justificaba incondicionalmente el orden del reino y lo delimitaba como una totalidad cerrada.

Analizar esta forma de relación entre el orden social y su justificación simbólica le permite ver el efecto de la llamada “revolución democrática”. El levantamiento burgués, no significó solamente la figura del príncipe decapitado, sino que implicó también la desconexión con el fundamento metafísico. Al desaparecer el cuerpo del príncipe como el lugar donde se hacía carne la conexión con Dios, el ejercicio del

poder pierde su principio de legitimidad. De esta manera, ya no hay autoridad capaz de incorporarlo:

... la noción de un lugar que yo califico como vacío porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial [...] por esa misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja; o, si así se prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida del fundamento (Lefort, 2004, p.190).

En tanto se pierde la legitimación metafísica del orden social, el lugar de poder se abre radicalmente. Todas las partes de una sociedad, ahora organizadas de modo contingente, pueden disputar su ejercicio y fundamentarlo de manera parcial. Ante la ausencia de un principio positivo que justifique, el conflicto y la diferencia entre las partes definen quien ocupa ese lugar vacío.

De esta manera, pensando con el autor, la democracia implica una forma de organización de lo social donde lo que fundamenta el ejercicio del poder está vacío y, por lo tanto, permanece abierto a su transformación política.¹

Asumiendo las tesis presentadas hasta aquí, me interesa profundizar la reflexión e introducir el concepto de universalidad. Para ello, me concentro en analizar la propuesta de Laclau (1996) y Castro-Gómez (2016), quienes comparten la comprensión del poder como un lugar vacío. A partir de ello, estos intelectuales piensan a la universalidad como una categoría política –a diferencia de las perspectivas que la asocian a alguna forma de moral o racionalidad abstractas.

Partiendo de la idea de que no existe un elemento externo que constituya un punto de anclaje esencial para definir el rol de cada elemento de una sociedad, los autores comprenden que ninguna parte del sistema posee la capacidad de representar a la totalidad imparcialmente sin verse “contaminada” por las condiciones –de enunciación– en las que se encuentra inserta. Por el contrario, sólo pueden ser pensadas en relación al interior de un sistema de significaciones diferenciales (aquí Laclau recurre a la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure).

Esta imposibilidad del sistema de representarse a sí mismo es pensada por estos autores como una exterioridad negativa y denominada como antagonismo:

... el único modo de postular algo que esté más allá de las diferencias y que no sea una

1. Otro autor que considero que llega a conclusiones similares, pero a través de una lectura de la democracia ateniense, es Rancière (1996).

diferencia más, pero sin caer en la tentación del fundamento último positivo, es postular una exterioridad negativa al sistema de diferencias. Y esa exterioridad negativa no es otra cosa que la imposibilidad que tiene el sistema de significaciones de significarse a sí mismo (Castro-Gómez, 2016, p.376).

Ahora bien, desde este punto de vista, es posible que un conjunto de particulares realice una serie de operaciones políticas, y se articule en cadena en relación a lo que tienen de equivalentes –alcanzando a representar parcialmente a la totalidad. Es decir, es posible ocupar el lugar de representación del antagonismo y brindar un contenido simbólico que signifique a la totalidad social. Esto produce una universalización hegemónica, que justifica precariamente un orden y dirección políticas, con el ejercicio de poder correspondiente. La hegemonía de un particular, jamás termina de cerrar una totalidad, de definir y delimitar en última instancia su orden, pero es necesaria para comprender la existencia misma de la sociedad y sus partes. En otras palabras, “la representación de la totalidad es constitutivamente inalcanzable, pero su necesidad nunca desaparece.” (Castro-Gómez, 2016, p.277).

De esta manera, la universalidad es una categoría política que se explica a través de las relaciones de poder entre los particulares. Aquello que ocupa el lugar de lo universal es el efecto contingente de operaciones políticas equivalenciales que se vuelven hegemónicas. En este sentido, vaciarla de un sentido previo, abre la posibilidad de democratizar la disputa de lo que es definido como universal y representativo de una totalidad. Así, es posible pensarlo como un campo de batalla en el cual múltiples identidades particulares luchan por fundar el orden social de modo contingente, sin ser del todo capaces de hacerlo.

Para cerrar este apartado, considero importante hacer hincapié en la relevancia que pueden tener este tipo de reflexiones para pensar la democracia desde una filosofía política latinoamericana. Fundamentalmente porque lo que permite ver el desplazamiento que se realiza desde la perspectiva discursiva de Laclau y también su relectura propuesta por Castro-Gómez, es que lo universal no trata de privilegios trascendentales de alguna cultura, o de la disposición de procedimientos para establecer un diálogo común entre las partes. Más bien, pensarlo como una categoría política, habilita la explicación de lo político a las particularidades y diferencias que atraviesan nuestros territorios.

La heterarquía como característica del poder en América latina

Llegado este punto, considero necesario involucrar algunos estudios acerca del poder centrados específicamente en América Latina. Es importante reconocer que la revolución francesa fue un evento europeo, que implicó el señalamiento del lugar vacío sobre el que se sostenía el poder en cierto contexto y con cierto alcance. Por su parte, en nuestro continente, debemos pensar desde otros procesos históricos, más específicamente sobre la colonización. Esta, produjo una alteración profunda de la composición social –volviéndola profundamente heterogénea– e impuso una forma política basada en la categoría de raza, modificando estructuralmente la forma en la que discurre el poder. Lo importante a tomar nota aquí es que, para pensar la democracia desde una filosofía política latinoamericana, el poder no puede ser estudiado de la misma manera, dado que su ejercicio se ha desarrollado históricamente de otra forma.

Quienes considero que han logrado enriquecer la reflexión sobre este concepto, añadiendo elementos que resultan explicativos de nuestra particularidad histórica, son los intelectuales del proyecto de Modernidad/colonialidad². En este trabajo, me concentro particularmente en un artículo de Castro-Gómez titulado *Michel Foucault y la colonialidad del poder* (2007), que se propone poner en diálogo la teoría de la colonialidad del poder desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano con la analítica del poder del filósofo/historiador francés Michel Foucault.

El eje de la comprensión de Castro-Gómez (2007, 2019) y Foucault (2008, 2014) del poder es su concepción en términos relacionales: “... no es una sustancia, no es un atributo, no es una propiedad, sino una relación de fuerzas” (Castro-Gómez, 2019, p.19). Partiendo de esta comprensión, se entiende que no funciona como un bloque que divide lo social en términos de dominador/dominado, al servicio de la representación del Estado soberano manejado por la clase dominante. Sino que discurre por múltiples niveles con cierta autonomía relativa entre sí, donde operan diferentes técnicas y tecnologías para su implementación. En otras palabras, se lo denomina como la

2. El grupo modernidad/colonialidad es una importante red transdisciplinar de intelectuales latinoamericanos que sostiene un proyecto teórico cuyo fin consiste en mostrar la complicidad entre el proyecto científico, económico y político de la modernidad europea con las relaciones coloniales de poder establecidas en el siglo XVI, así como sus derivas al presente.

articulación de múltiples relaciones de fuerza, cuyos vínculos y asociaciones para su ejercicio permanecen parciales, precarios y contingentes.

La división analítica de los niveles de generalidad del poder según Foucault son: el micro físico –o corpopolítica, donde operan las tecnologías disciplinarias que buscan una producción autónoma de la subjetividad–, el mesofísico –o la biopolítica, en el que se inscriben los mecanismos internos de seguridad que hacen posible la gubernamentalidad del Estado moderno– y el macrofísico –o geopolítica, donde se ubican los dispositivos supraestatales que favorecen la “libre competencia” entre Estados. El funcionamiento de cada uno se encuentra condicionado y articulado con los demás, pero poseen cierta autonomía relativa:

Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía (Foucault, 2008, p.157).

Así entendido, el poder posee múltiples niveles de generalidad de operación y la relación entre estos es parcial y precaria. Dada esta caracterización, se sigue que los condicionamientos entre los niveles de poder discurren en múltiples direcciones, volviéndose imposible señalar un origen o determinación en última instancia de uno por sobre otro (Castro-Gómez, 2019).

Castro-Gómez denomina a este modo de comprender el poder como heterarquía, en contraposición al concepto de jerarquía, donde un elemento del poder resulta determinante para los demás:

...en una teoría heterárquica del poder, la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas. Entre los diferentes regímenes de poder existen disyunciones, inconmensurabilidades y asimetrías, de modo que no es posible hablar aquí de una determinación ‘en última instancia’ por parte de los regímenes más globales (Castro-Gómez, 2007, p.167).

Dada la herencia foucaultiana del pensamiento de Castro-Gómez, el estudio del poder demanda hacer foco en lo microfísico para la explicación de los niveles más macro. Estos últimos se explican como el resultado de los primeros, funcionando como “aparatos de captura que se apropian de relaciones de fuerza ya constituidas previamente para incorporarlas a su propia lógica” (Castro-Gómez, 2019, p.37). A su vez, comprendiendo que los diferentes dispositivos y tecnologías son producciones

históricas, su estudio demanda abordar el contexto y la coyuntura de operación en cada caso.

Igualmente, más allá de que su estudio sea heterárquico, ello no implica que no existan de hecho jerarquías sociales. La discusión es respecto de aquello que las produce, no de la existencia de hecho de las mismas. Es decir, lo que Castro-Gómez indica es que el estudio del poder debe construirse atendiendo al carácter abierto y heterárquico en el que se relacionan las opresiones en cada una de las historicidades locales específicas, no tomando una única variable como explicativa del conjunto. Lo que, desde mi punto de vista, permite pensar un paraguas conceptual más amplio para abordar su estudio en América Latina.

De esta manera, el resultado de la multiplicidad compleja de operaciones articuladas por el poder es una determinada clasificación social, la cual se encuentra atravesada por diferencias jerarquizadas (de género, de clase, raza, entre otras). El concepto de clasificación social proviene de la producción intelectual de Aníbal Quijano (2000, 2014), el cual lo configura a partir de un desplazamiento de la categoría de clase social:

El concepto de clasificación social, en esta propuesta, se refiere a los procesos de largo plazo en los cuales las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de existencia social y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas (Quijano, 2000, p.367).

Para Quijano, la colonización de América Latina organizó una clasificación social yuxtaponiendo múltiples culturas, y posicionando la europea sobre las demás. La complejidad de este proceso impacta en el modo en que se piensa el poder, ya que la organización de las sociedades a partir de ese evento, se volvió estructuralmente heterogénea. Esto produjo que cada ámbito social se encuentre compuesto por elementos que provienen de historicidades diferentes y distantes entre sí, con formas y características discontinuas, incoherentes, e inclusive conflictivas (Quijano, 2000).

Estos ámbitos son:

(i) el trabajo y sus productos; (ii) la naturaleza y sus recursos de producción; (iii) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (iv) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos y (v) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (Quijano, 2000, p.345).

A su vez, dada la heterogeneidad histórico-estructural, las relaciones entre los mismos no se entienden como lineales, unidireccionales o determinadas, sino más bien lo contrario. Todos los ámbitos se encuentran co-constituidos entre sí, condicionados mutuamente de manera discontinua, inconsistente y conflictiva:

La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos [...]. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva. Y son ellos mismos, cada uno, configurados del mismo modo (Quijano, 2014, p.803).

Así, desde esta comprensión, lo que ordena la sociedad no se reduce a las relaciones de producción sino a los lugares y a los roles de las gentes en el control de una multiplicidad de espacios de existencia social, articulados precariamente.

Ahora bien, a pesar de caracterizar de esta manera las conexiones del poder entre los espacios sociales, Quijano sigue pensando a las sociedades latinoamericanas en términos de totalidades. En este punto, su lectura se diferencia de la de Castro-Gómez en la medida en que su explicación de la clasificación social existente en América Latina se basa en un estudio macroestructural.³ Para este autor, lo que permite seguir pensando en totalidades sociales es que uno (o más) de los ámbitos del poder adquiere primacía, no en un sentido de determinación en última instancia, sino como “eje(s) de articulación del conjunto” (Quijano, 2000, p.351). Es decir, el control de cierto espacio de poder adquiere centralidad, dado que logra imprimir su carácter al resto y, con ello, guiar el desenvolvimiento histórico general de todo el patrón. Dada la heterogeneidad histórico-estructural, la guía que ejerce no es unidireccional, causal y directa, ni este control es absoluto. Más bien se debe comprender que el ámbito del poder no se constituye como fundamento último, sino que brinda a la totalidad un sustento contingente, histórico y precario.

Esto hace que la totalidad adquiera un carácter abierto, donde no existe una lógica

3. Si bien este autor enfoca más sus categorías a los niveles macrofísicos del poder, el mismo no es concebido de manera binaria y jerárquica como opresores/oprimidos. Al igual que en Foucault, lo comprende de forma relacional, pero su perspectiva sociológica le confiere un análisis estructural, concibiéndolo como un patrón.

única que opera determinando el funcionamiento de la misma, sino que el “conjunto tiende a moverse o a comportarse en una orientación general, más no puede hacerlo de manera unilineal, ni unidireccional, ni unidimensional, porque están en acción múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento” (Quijano, 2000, p.355). De modo tal que, para entender la estructura del capitalismo global, necesariamente hay que entenderla como una articulación estructural-histórica entre ámbitos heterogéneos, donde las relaciones entre los mismos son recíprocas y también heterogéneas.

En este marco, a la hora de pensar históricamente América Latina, Quijano señala:

La característica central y decisiva de este patrón de poder es la colonialidad. Ella consiste, en lo fundamental, en la clasificación de la población del mundo según la idea de ‘raza’ emergida junto con América, en ‘europeos’ o ‘blancos’ y ‘no europeos’ (‘indios’, ‘negros’, etc.) y ‘mestizos’, como el marco y el piso de la distribución de las gentes en torno de las relaciones de poder, combinándola con las relaciones en torno del trabajo, según las cambiantes necesidades del capital, en cada contexto (momento y lugar) histórico (Quijano, 2020, p.681).

Desde su lectura, lo que opera históricamente como eje de articulación del conjunto del patrón de poder en América Latina es la colonialidad. La cual es un producto histórico y produce una clasificación social específica.

Si bien Quijano hace mayor hincapié en las categorías macrohistóricas, no niega la importancia ni el condicionamiento de los elementos microfísicos en lo estructural, que son aquellos que le imprimen el carácter abierto y conflictivo a la totalidad. En este sentido, y dada la naturaleza histórica de los elementos que la constituyen, podría pensarse el concepto de totalidad abierta de Quijano como un aparato de captura en la lectura de Castro-Gómez. La clasificación social resultante se encuentra en tensión, bajo permanentes procesos de desclasificación y reclasificación según los casos históricos.

Como he venido señalando, la comprensión heterárquica de la producción del poder de Castro-Gómez (2007, 2019), así como el concepto de heterogeneidad histórico-estructural de Quijano (2000, 2014), permiten ver que los sistemas globales no ejercen un grado de control absoluto. Sin negar que existen jerarquías entre ciertas relaciones del poder, que condicionan con mayor peso la clasificación social, ambos invitan a abordarlo conceptualmente de modo abierto y no determinante. Es decir, para comprender lo que habilita su ejercicio, no es posible centrarse exclusivamente en una variable, por más peso que esta tenga.

¿Qué permite ver esta comprensión del poder en el modo de pensar la construcción de universalidad? En principio, indica que la construcción de la universalidad, se da en la disputa de una matriz compleja de espacios vacíos a ocupar. La universalidad ya no es *un* lugar vacío, *un* campo de batalla, sino una multiplicidad de lugares y espacios que las particularidades luchan por ocupar con sus anclajes de sentido, los cuales, a su vez, se encuentran conectados entre sí por relaciones cuya afectación no es lineal, sino multidireccional.

Seguir pensando la democracia

Llegado a este punto, es relevante preguntarse: ¿qué nuevas aristas de lectura permite pensar la complejización de la categoría de poder y universalidad –pensada desde autores que hacen foco en la historicidad latinoamericana– para la comprensión de la democracia?

En principio, es importante identificar que se modifican las categorías que hacen al terreno sobre el que se suele pensar a la misma. Es decir, se altera la conceptualización de lo social y lo político, así como sus lógicas: Por un lado, transforma la manera de pensar lo instituido, dado que aquello que fundamenta cierta forma de sociedad ya no se explica apelando a un elemento (por ejemplo, el Estado), sino que su explicación se piensa desde una multiplicidad de puntos, dispositivos, técnicas y tecnologías diseminados que componen al poder mismo. Y, por otro lado, esto le confiere otro tipo de valor a aquellas formas de resistencia y disputa en los diferentes registros del poder. Dado el carácter heterárquico, se vuelve imposible determinar qué efectos políticos puede llegar a tener una acción específica de la *potentia* en un nivel determinado. Los procesos instituyentes de lo político pueden transformar las reglas de juego a partir del señalamiento de múltiples lugares vacíos.

Estas alteraciones del terreno conceptual de la democracia permiten abrir nuevas claves de lectura de la misma.⁴ Para ello, considero importante resaltar los dos

4. Estas consideraciones, con sus matices, se nutren de la comprensión de Laclau y Mouffé (1985) así como la definición de Castro-Gómez (2016) acerca de lo democrático: los primeros piensan el proyecto de radicalización de la democracia, el cual supone el fortalecimiento de lo que ellos denominan como luchas democráticas –las cuales buscan la proliferación de antagonismos a través de las subjetividades sociales politizadas, lo cual puede producir una crisis orgánica del sistema– y luchas populares –que pretenden el fortalecimiento de las equivalencias entre las diferentes luchas para la producción de un sujeto masivo común, capaz de hegemonizar el gobierno político. Y el segundo, que también basa su estudio en los primeros, propone que la democracia debe ser definida como una tensión agónica entre la *potentia* y la *potestas*.

aspectos que la constituyen: Por un lado, los aspectos de la *potentia*, que habilitan la emergencia de lo político. Acompañando a Rancière, creo que la democracia consiste en el establecimiento del litigio por los sujetos *sin parte* de la sociedad al invocar la igualdad como condición, mostrando la arbitrariedad y el vacío sobre los que se sostiene el poder del opresor. De esta manera, dentro de la definición de democracia hay aspectos de lo instituyente que poseen ciertos sujetos políticos en resistencia al introducir el conflicto para hacerse un lugar en el reparto de lo sensible, para poder hablar y representarse a sí mismos, equiparando y redistribuyendo el poder. La democracia, supone la disputa de aquellos sujetos negados y postergados por la definición de lo universal, la cual da forma a la clasificación social:

Cuando estos sujetos flotantes ‘toman la palabra’ (algo que supuestamente no pueden hacer ya que se les considera inferiores), en realidad no están hablando por ellos mismos sino por todos. Lo que cuestionan no es tal o cual regla en particular que debe ser cambiada, sino la totalidad de las reglas de juego que organizan desigualitariamente la sociedad. Su voz, en este sentido, es universal. No están litigando por la desigualdad en particular que vale para ellos, sino por la desigualdad que vale para todos (Castro-Gómez, 2016, p.281).

No se trata aquí de los sujetos que históricamente han sido reconocidos como sujetos capaces de hacer política y constituir las reglas de juego. Sino la emergencia de aquellos sujetos negados e invisibilizados por el sistema, quienes irrumpen con su potencia en la escena pública, para señalar la legitimidad de sus formas de vida y su capacidad de participar en igualdad de condiciones del gobierno. Esta potencia democrática abarca una multiplicidad de prácticas disruptivas, que se pueden hallar en diferentes planos de lo social, dado que el lugar vacío del poder se encuentra disperso por toda la red, en cada dispositivo con su respectiva resistencia

Pero también creo, siguiendo a Lefort (2004), que excluir de lo democrático a lo instituido puede implicar ceder un terreno fértil para fortalecer la emergencia de lo democrático como instituyente. Este autor, invita a reformular los fundamentos parciales de lo social desde un lugar político, ya no sostenido sobre una base metafísica sino desde una producción histórica. En este sentido, considero que la universalidad no implica exclusivamente la posición que ocupa un sujeto que hegemoniza y es capaz de hablar en representación de todas las partes, sino que también implica las reglas de juego que instituye, las cuales, más allá de que este permanezca ocupando el lugar hegemónico, continúan moldeando los cuerpos.

Hay que asumir también la democratización de las reglas de juego que constituyen cualquier orden político, incluyendo aspectos de la *potestas* al interior de la conceptualización de la democracia. Existen *potestas* más democráticas que otras, formas de lo instituido que reconocen y legitiman la pluralidad real de sujetos e identidades, permitiendo la reproducción de sus formas de vida, y otras que poseen un carácter totalizante buscando imponer una única manera como la verdadera y legítima. Las primeras garantizan la reproducción de las condiciones de posibilidad que hacen a la emergencia de lo político democrático, a la actualización de la política frente a los cambios en el horizonte de lo social.

Entender a lo universal como vacío es necesario para una radicalización de la democracia. Sin embargo, creo que lo que muestra esta definición es que también es necesario pensar la institución de ciertos acuerdos que garanticen la reproducción de lo político mismo, que legitimen la pluralidad heterogénea de formas de vida, de organización política, de estéticas, de éticas. Pero que también restrinjan los intentos de ciertas formas de vida de imponerse como una única forma posible, estableciendo relaciones de desigualdad y explotación con las demás. En ese sentido, creo que, dado un reparto de lo sensible específico, debemos fortalecer las identidades/ fuerzas colectivas, garantizando su libertad en la reproducción y su legitimidad ante el poder. Pero también estas formas deben encargarse de señalar la arbitrariedad de los múltiples usos del poder donde, como identidades, quedan relegadas a la explotación y opresión por parte de estas formas de vida. Así creo que, construyendo articulaciones amplias, estas identidades pueden disputar la hegemonía de los aparatos gubernamentales para instituir la igualdad de condiciones para todas las formas de vida.

En este marco, acompaño la definición de democracia que nos presenta Castro-Gómez: “De tal modo que el agonismo entre *potentia* y *potestas* no tenga que resolverse a favor de ninguno de los dos polos. Mantener vivo ese agonismo, me parece, es lo que caracteriza a la democracia” (Castro-Gómez, 2016, p.380). Es decir, la misma se define en la tensión permanente entre la *potentia* y la *potestas*, entre los sentidos dinámicos de lo social y los aparatos de representación de la gubernamentalidad.

Hacia lo que nos dirige esta definición es a mantener activa la *potentia* de los movimientos sociales, disputando y transformando espacios en la sociedad para que sean críticos y disruptivos, multiplicando los antagonismos, y dando así lugar a desajustes del poder establecido. De esta manera, es posible mantener activo el

conflicto entre sociedad civil y sociedad política en formas productivas, ampliando los horizontes de resolución de demandas sociales. En este sentido, se aproxima a la reflexión de Mouffe (1993), dado que el conflicto permanece alimentado permanentemente, pero no es antagónico, en términos schmittianos de amigo/enemigo, sino más bien en términos adversariales. A diferencia de Laclau (2004) quien optaba por privilegiar la lógica de la equivalencia, para Castro-Gómez (2016) de lo que se trata es de mantener una permanente tensión entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia.

Llevando esta comprensión a una lectura estratégica, la democracia habilita un horizonte en el cual se politice y fortalezca diferentes luchas democráticas en el seno de la sociedad civil con un doble fin: por un lado, garantizar cierta autonomía relativa de esta y sus instituciones, por el otro, consolidar una articulación amplia capaz de asumir la hegemonía del estado y configurar un nuevo gobierno. La radicalización de la democracia se piensa como un proyecto que apuesta por el reconocimiento y la legitimidad de los sujetos políticos que, desde diferentes frentes de lucha democráticos, se encargan de señalar los antagonismos que forman lo social. Dicho fortalecimiento manifiesta con mayor fuerza la ausencia de fundamento en lo social, habilitando a la transformación democrática de los puntos nodales. A su vez, este proyecto apuesta por la articulación entre los diferentes frentes, apuntando a crear una nueva hegemonía que admita mejores condiciones. Ese es el horizonte que nos habilita estratégicamente la democracia, un gobierno hegemónico de izquierdas en permanente tensión agónica con una sociedad civil crítica articulada y organizada con autonomía relativa.⁵

A modo de síntesis de lo desarrollado en este artículo, desde mi punto de vista, la universalidad puede ser pensada involucrando aspectos de lo instituido y lo instituyente, así como su relación. Es decir, esta implica: a) el lugar que ocupa una posición de un sujeto que se vuelve hegemónica y por tanto capaz de hablar por todas las demás partes; b) aquellas reglas de juego que se instituyen, sobre las cuales discurre

5. Una aclaración final que considero pertinente, es que la construcción de una universalidad diferente debe pensarse desde un lugar concreto, que implica la producción de nuevos valores desde las prácticas y acciones, no exclusivamente desde las reivindicaciones. Algo que resaltan los autores que analizan el poder que he expuesto en este trabajo, es la centralidad del cuerpo como lugar donde finalmente se ejerce el control del poder. Es por ello que la única forma de transformar radicalmente demanda poner el cuerpo en los territorios para construir otros regímenes de lo sensible. Sólo de esta manera, sería posible transformar las instituciones de la Modernidad más allá de su imposición colonial.

la reproducción de lo social posteriormente; y c) la relación entre estos puntos, en tanto lo instituido reglamenta lo social y moldea los cuerpos, condicionando a aquellos que pueden disputar la universalidad.

Partiendo de desarrollado anteriormente, considero que el pensamiento político democrático sin fundamentos entiende que: a) las identidades son relacionales, b) la construcción de un orden social implica la reproducción de ciertas diferencias que posee como resultado la producción de ciertas identidades en conflicto, c) que los horizontes de sentido de lo social son dinámicos y por lo tanto cambian permanentemente las condiciones en las que se reproducen las identidades.

Finalmente, estas premisas impactan en la comprensión de lo democrático, que se piensa como: a) el cultivo de la autonomía de las diferencias y la reproducción de sus formas de vida y su sentido común, multiplicando la *potentia*, b) el señalamiento de la arbitrariedad del poder y la invocación de la igualdad a través del establecimiento del litigio por los sin parte, señalando el vacío de fundamentos últimos e instituyendo reglas de juego que habiliten la reproducción de la pluralidad real y compleja de fuerzas y c) la configuración de hegemonía gubernamental por los sin parte para garantizar una forma instituida que no niegue la radical heterogeneidad de fuerzas, garantizando la libertad y promoción de la igualdad para cada una de ellas.

En ese marco, la democracia permanece como un concepto central y estratégico para continuar pensando formas emancipatorias. La democracia implica conflicto, evitando la producción de una universalidad cerrada y totalitaria, y manteniendo activa la relación tensa entre lo particular y lo universal, para la reactualización dinámica de lo político.

Bibliografía

- Castro Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Revoluciones sin sujeto*. Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 5(6), 153-172. Consultado el 1 mayo de 2023, de <https://www.revistatabularasa.org/numero06/michel-foucault-y-la-colonialidad-del-poder>
- Foucault, M. (2014). *Las redes del poder*. Prometeo libros.



- Foucault, M. (2008). *Arqueología del saber*. Siglo XXI editores.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Anthropos Editorial.
- Mouffe, C. (1993). *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.
- Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 6(2), 342-386. Consultado el 4 de noviembre 2022, de <https://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228>
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Nueva Visión.

Contextualizar la trayectoria del “Chango” Rodríguez. Una contribución a la historia de la cultura en Córdoba y Argentina (1960-1975)

Contextualize the life of “Chango” Rodríguez. A contribution to a history of culture in Córdoba and Argentina (1960-1975)

 **Ana Trumper**

Escuela de Historia
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
ana.trumper@mi.unc.edu.ar

Recibido: 15/07/24. Aceptado: 23/08/24

Resumen

La contextualización de un fragmento (1960-1975) de la trayectoria vital y profesional del folclorista José Ignacio, el “Chango”, Rodríguez nos permitió conocer más sobre la cultura de los 60 y 70 en la escala local, nacional e internacional. Sus estrategias adaptativas funcionaron como un punto de partida para la consideración de diversos procesos culturales.

Las reflexiones del Chango sobre la música popular tienen sentido si los ubicamos junto a contextos como la carrera espacial y la expansión de la industria cultural, su masificación y juvenilización. El análisis de su *propuesta renovadora* de la música nativa nos lleva a tener en cuenta el proceso de expansión y diversificación del campo a partir de 1960 (“boom” del folclore) y el de retracción desde 1965 (“reflujo” del boom). La virtual expulsión de Rodríguez del circuito masivo nacional y la reducción del consumo y circulación de su música hacia

Abstract

The contextualization of a fragment (1960-1975) of the life and professional trajectory of folklorist José Ignacio “Chango” Rodríguez allowed us to learn more about the culture of the 1960s and 1970s on a local, national and international scale. His adaptive strategies functioned as a starting point for the consideration of diverse cultural processes.

Chango’s thoughts on popular music make sense next to contexts such as the space race and the expansion of youth culture and mass cultural industry. The analysis of his proposal of renovating native music leads us to take into account the process of expansion and diversification of the field from 1960 (folklore “boom”) and that of retraction from 1965 (“reflux” of the boom). The virtual expulsion of Rodríguez from the national mass circuit and the reduction in the consumption and circulation of his music towards the end of the 1960s can be understood when considering the political

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Trumper, A. (2024). Contextualizar la trayectoria del “Chango” Rodríguez. Una contribución a la historia de la cultura en Córdoba y Argentina (1960-1975). *Síntesis* (15), 76-89.

finales de los 60 se comprenden al considerar las experiencias de lucha del estudiantado de la UNC y la politización y radicalización de la cultura. La trayectoria del Chango nos permite visualizar el dinamismo de la música popular y de los gustos musicales, ambos en constante transformación durante el periodo trabajado.

Palabras clave: *Chango* Rodríguez; Música popular; Historia de la cultura; contexto; punto de partida

experiences of the UNC students and the politicization and radicalization of culture. Chango's trajectory allows us to visualize the dynamism of popular music and musical tastes, both in constant transformation during the period under study.

Keywords: *Chango* Rodríguez; Popular music; History of culture; context; starting point

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Trumper, A. (2024). Contextualizar la trayectoria del "Chango" Rodríguez. Una contribución a la historia de la cultura en Córdoba y Argentina (1960-1975). *Síntesis* (15), 76-89.

Contextualizar la trayectoria del “Chango” Rodríguez. Una contribución a la historia de la cultura en Córdoba y Argentina (1960-1975)

Introducción

En este artículo recorta una zona del TFL titulado “‘Un cajón en la motoneta’. El ‘Chango’ Rodríguez y la música popular en Córdoba y Argentina (1960-1975)”. Interesa aquí rescatar el núcleo central de la investigación: la contextualización realizada a partir del estudio de un fragmento de la trayectoria vital y profesional del folclorista cordobés José Ignacio “el Chango” Rodríguez (1914/1975). Este ejercicio permitió conocer más sobre la cultura cordobesa y argentina de la época y sobre el propio Chango.

La vida del cantautor ha sido muy conocida popularmente desde su consagración nacional en 1960 hasta el presente, en especial su paso por prisión de 1963 a 1968 debido a un asesinato. Sin embargo, al iniciar la investigación, fue notoria en la literatura referida a esta figura la concentración de la atención en ciertos acontecimientos y el consecuente “olvido” de otra gran parte de la vida del Chango y sus aportes a la música popular, por ejemplo, su *propuesta renovadora*.¹ En las numerosas entrevistas que otorgó a la revista *Folklore*, Rodríguez expresó cierta preocupación ante lo que le parecía el abandono del folclore por parte de la juventud argentina frente a músicas extranjeras más competitivas, particularmente, el *twist* norteamericano. Esa reflexión lo llevó a crear “ritmos nuevos” bailables y a modificar otros ya existentes para captar a ese codiciado público juvenil. Si obviamos esta información, la trayectoria de esta figura resulta simplificada y aplanada.

Revel (2005), Levi (2019) y Bourdieu (1997) advierten sobre ese tipo de problema en biografías históricas. Es importante considerar “la complejidad de la identidad, su formación progresiva y no lineal y sus contradicciones” para evitar la reproducción acrítica de ciertas interpretaciones respecto a la trayectoria del Chango, independientemente de que hayan sido creadas por terceros o por él mismo (Levi, 2019, p. 200). En ese sentido, en el TFL realizamos un trabajo historiográfico exhaustivo basado en

1. El uso de las cursivas en este artículo tienen tres funciones: destacar categorías o conceptos particulares tanto los creados en el TFL mencionado como los elaborados por otros autores; señalar palabras en un idioma distinto al español; e identificar nombres de publicaciones como diarios o revistas.

la contextualización de la trayectoria del Chango que buscó insertar a la figura en la realidad social de su época y reponer su complejidad y multidimensionalidad.

Por una parte, eso permitió entender mejor su propia trayectoria, que periodizamos en tres momentos: iniciación musical (1935-1960), consagración nacional (1960-1971) y encapsulamiento local (1971-1975). En este recorrido tuvo altibajos respecto a la recepción y circulación de sus canciones y, en definitiva, al lugar que ocupó en el campo del folclore nacional.

Por otra parte, la contextualización permitió encontrar conexiones entre mundos musicales (el del folclore, el del *rock and roll* y *twist* y el del cuarteto) usualmente considerados como ámbitos autónomos y separados. Además, la figura funcionó como un notable *punto de partida* para conocer diversos procesos culturales de la época.

Una de las apuestas metodológicas del TFL es otorgar centralidad al contexto en la comprensión del objeto de estudio. Se buscó “abandonar una noción extendida de contexto como marco homogéneo dado de antemano en beneficio de otra que, presumiendo su presencia activa en los fenómenos de interés, entiende que del análisis de estos debe provenir la precisión de la extensión y naturaleza de aquéllos” (Agüero y García, 2010, p. 8). De esta forma, la trayectoria del Chango, sus acciones, contactos y la circulación de sus canciones funcionaron como una puerta de entrada a la consideración de procesos culturales locales, nacionales e incluso regionales e internacionales. Auerbach plantea como método la elección de “un fenómeno central y acotado [que funcione] como punto de partida” para sintetizar la vastedad de la experiencia histórica humana, pero que también permita resaltar su profundidad, diversidad y riqueza teniendo un horizonte de *historia total* (2010/2011:15). De la misma forma, las estrategias adaptativas del Chango en lo artístico y comercial son en el TFL prismas con una “fuerza de irradiación” que permiten iluminar diversos aspectos de la cultura de los 60 y 70.

Tiempos modernos

Una rápida mirada a las entrevistas que el Chango dio a la revista *Folklore* basta para descubrir que tenía una inquietud respecto a la situación del folclore del momento y que insistía en la necesidad de renovar esa música para hacerla competitiva y garantizar su supervivencia. Para él, era fundamental incorporar temas y sonidos nuevos vinculados a recientes cambios culturales, es decir, adecuar el folclore a su presente.

Para Rodríguez, el deber del folclorista era identificar y expresar en canciones las “emociones”, sentimientos y vivencias del “pueblo” argentino más allá de los elementos que conformaban una tradición criolla.² Había que prestar especial atención a los cambios y novedades: “es necesario que los autores entremos en una mayor comprensión de la época [...] debemos aceptar la evolución y la renovación de los moldes tradicionales” y abandonar la repetitiva representación de estereotipos como los gauchos.³ La invención y difusión de “ritmos nuevos” bailables y de origen nativo, como la “marea”, fue central en la *propuesta renovadora* del folclore que el Chango implementó en su propia producción musical y promovió para el resto de los músicos. Estas reflexiones se comprenden mejor considerando los grandes cambios en la realidad cultural argentina y mundial de principios de los 60. Lo que le parecía el inicio de una “nueva era” resultaba imposible de ignorar para el Chango y merecía un folclore renovado que se adecuara a los cambios. El Chango sostuvo en una de sus entrevistas de 1961 que “estamos en la época del primer impacto a la Luna y donde ya no se busca ‘un litro de vino en el overo’ sino ‘un cajón en la motoneta’”.⁴ Esta frase es especialmente iluminadora porque, por una parte, nos lleva al contexto de la “carrera espacial” y, por otra parte, al de la juvenilización de la cultura, dos fenómenos de la época de gran impacto a nivel internacional. Veamos por qué.

Las reiteradas menciones a viajes a la luna, marcianos, platos voladores y cohetes en sus entrevistas y sus canciones nos indican que el Chango no era ajeno a los eventos de la “carrera espacial” entre la URSS y los Estados Unidos. Como miles de personas a nivel global, conocía los más recientes logros en términos de tecnología y exploración espacial. Esta fantasía espacial atravesaba todo el campo cultural de los 60. Las noticias alusivas eran una constante en diarios locales como *La Voz del Interior* y ocupaban grandes espacios en la prensa por varios días. Fue especialmente llamativo el lanzamiento de sondas lunares y la puesta en órbita de los primeros humanos en 1959 y 1961, momento en el que la *mirada inquieta* de Rodríguez apareció con cierta claridad, unidad y originalidad. La “música astronáutica” parecía el camino indicado para representar las nuevas experiencias del “pueblo” cuando en 1960 la misma Argentina comenzó a desarrollar sistemáticamente tecnología espacial en la Comisión

2. Revista *Mediterránea* n°9. 1959. Revista *Folklore* n°68. Mayo 1964.

3. Revista *Folklore* n°3. Septiembre 1961. Revista *Folklore* n°17. Abril 1962.

4. Revista *Folklore* n°3. Septiembre 1961.

Nacional de Investigaciones Espaciales (CNIE) y puso en órbita en 1961 al APEX A1-02 “Alfa Centauro”, el primero de varios cohetes argentinos en ser lanzados al espacio en el periodo analizado. Algunas de sus canciones referidas a este tema son “El indio nauta”, “Viaje a la luna” y “El mundial”, que versa: “la otra noche en un boliche / me encontré con un marciano / que me convidó a su tierra / a conocer sus hermanos / a conocer sus hermanos / en un plato volador / en la peña del lucero / fue la primer estación”.

Volviendo a la frase presentada anteriormente, el fragmento que le dio el nombre al TFL hace referencia a la existencia de nuevas formas de divertimento de la juventud. Tal como lo expresó el Chango desde prisión en 1964, “ahora la sangre corre con más fuerza. Ahora la juventud quiere -y da- ritmo, mucho ritmo [...] las cosas no son como antes, cuando ‘un pie le pedía permiso al otro para dar un paso’”.⁵ Este era el motivo por el cual se dedicó a crear “ritmos nuevos” divertidos, rápidos y bailables, de acuerdo con un patrón de consumo de los nuevos públicos juveniles.

Efectivamente la industria cultural vivió una importante expansión desde finales de los ‘50 de la mano de un proceso de juvenalización de la cultura y masificación del consumo (Karush, 2019; Manzano, 2010 y 2010a). La intempestiva aparición de la juventud como un nuevo actor social y político se expresó en gran medida en la llamada “fiebre rockera”, es decir, la expansión global del *rock and roll* norteamericano y del *twist*, como danza asociada a él. Los nuevos gustos y formas de mover el cuerpo de los jóvenes fueron observados con asombro y desconfianza en algunos sectores, en especial porque representaban amenazas a la moral sexual y a los “valores” y “tradiciones” nacionales, como el folclore y el tango (Manzano, 2010a).

El campo del folclore no era ajeno a la “fiebre rockera”, por el contrario, las críticas a la música extranjera eran recurrentes en *Folklore*. El Chango no era el único folclorista que opuso las dos músicas como enemigas irreconciliables. Sin embargo, lo que hace original a su *propuesta renovadora* es que intentó incorporar a sus canciones todos aquellos elementos del *twist* que creía atractivos para la juventud: velocidad, picardía, letras “modernas” e incluso tradujo fragmentos de sus canciones al inglés. Cuando dio a conocer su primera marea, “Burbujas”, en la revista *Folklore* en 1963, el entrevistador indicó que era “apropiada para pareja de baile agarrado. Es [un] ritmo de ambiente playero”, lo cual nos lleva a pensar en el *Surf rock*, una deriva californiana del *rock* que era muy popular en el momento.⁶

5. Revista *Folklore* n°68. Mayo 1964.

6. Revista *Folklore* n°50. Septiembre 1963.

El folclore en expansión

Tal como se señaló en la introducción, después de largos años de intentar posicionarse en el campo del folclore, finalmente el Chango Rodríguez se consagró nacionalmente en 1960, es decir, consiguió un significativo reconocimiento de sus pares y que sus canciones, tanto las grabadas por él mismo como las versionadas por otros artistas, circularan ampliamente. Durante su ascenso musical, entre 1935 y 1959, probó suerte con distintos conjuntos musicales (como la Orquesta Acosta Villafañe), géneros (como el tango) y ciudades (como Córdoba, La Rioja, Berisso y Buenos Aires, por no mencionar las que visitó en un viaje de cuatro años por el NOA, Bolivia y Perú). Nada de lo logrado en ese tiempo pareció cumplir con las expectativas de Rodríguez con respecto a su propio éxito comercial, hasta 1960.

Que se hubiera consagrado en ese año no es casual: el crecimiento cuantitativo de la producción y consumo de la música folclórica que se dio entonces permitió que se ampliaran las posibilidades de que los artistas accedieran al mercado masivo y amplió los propios bordes del campo. Este fenómeno se conoce como el “boom” del folclore, caracterizado por la realización de grandes festivales (como el Festival de Cosquín), la proliferación de programas de radio y TV (como “La Pulpería de Mandinga”), de peñas, espectáculos y revistas especializadas (como la revista Folclore), así como los vínculos de folcloristas con grandes empresas discográficas (como Philips) (Díaz, 2009).

El análisis de una entrevista que el Chango dio a la revista *Mediterránea* en 1959 nos permitió observar que él reunía en ese momento cierto prestigio.⁷ Además reproducía enunciados y discursos considerados legítimos en el campo, lo que Díaz (2009) llamó el “paradigma clásico” del folclore. Las cualidades que lo definían —lo popular, provinciano y criollo (Fatala, 2001)— eran objeto de disputas, sin embargo, este paradigma establecía parámetros que determinaban qué podía ser considerado folclore y qué no.

La existencia misma de la *propuesta renovadora* del Chango Rodríguez también resulta un hilo que podemos tirar hasta llegar al “boom”, un contexto de grandes cambios en el folclore. El afianzamiento y la expansión del campo de la música folclórica permitió una mayor diferenciación interna y la multiplicación de propuestas musicales, algunas muy disruptivas (Díaz, 2009). Como vimos, la alusión a paisajes playeros y marítimos,

7. Revista *Mediterránea* n^o9. 1959.

los takiraris y zambas en inglés⁸ y los “ritmos nuevos” formaban parte de la voluntad del Chango de “modernizar” al folclore. En esa época y en este campo cultural, lo “moderno” usualmente era definido por contraste con el “paradigma clásico” del folclore, que se caracterizaba por temas como los paisajes del interior, la vida rural, etc. (Díaz, 2009). Esta distancia fue motivo de algunas críticas provenientes de defensores de un folclore “tradicional”. El Chango señaló que era “natural que muchos folcloristas no [aceptaran] esta posición”, que él había “tenido muchos detractores” y se defendía al “manifestar públicamente —y [...] categóricamente— que [seguía] siendo un tradicionalista”.⁹

Resulta esclarecedor traer como ejemplo lo ocurrido durante su primera participación en el Festival de Cosquín en 1971.¹⁰ Si bien se había presentado, años antes, en escenarios como el del Festival de la canción folclórica, donde se codeó como un par con grandes músicos como Los Chalchaleros y Jorge Cafrune,¹¹ llegó a Cosquín después de su paso por prisión y acompañado con su banda Los Tres de la Cantina. En esa oportunidad, parte de la Comisión Municipal de Folklore —que organizaba el evento— se negó a dejarlos tocar. Sus argumentos eran que sus canciones modernas no se reconocían en ninguno de los géneros musicales definidos legítimamente como folclóricos. Lo cierto es que, además de establecer ciertos temas como deseables, el paradigma clásico también determinaba la inclusión (o exclusión) de ciertas sonoridades. Esto explica la mayor parte de las reacciones negativas a la figura del Chango o a su obra, compuesta en gran medida de “ritmos nuevos” que se escapaban de los estándares del género musical.

En ese sentido, la publicación que *Folklore* realizó sobre la presentación y la posterior entrevista al Chango es lapidaria: “cómo ‘hacer la nota’ [...] a partir de ‘Los tres de la cantina’ y María Cosquín[, la ‘marea’ que resultó premiada como mejor canción inédita popular]; cómo hacer para olvidar, mientras se la escucha, todas las proposiciones

8. Dos ejemplos de las “traducciones” del Chango son el takirari “Nuestra noche” y la zamba “Luna cautiva”. Hay una grabación casera del primero a la que se puede acceder en internet y la segunda fue presentada por el Chango como “Captive moon” en una entrevista desde prisión. Diario *Los Principios*. Suplemento “Diario del Festival” n°8. 30 de Enero de 1968.

9. Revista *Folklore* n°68. Mayo 1964.

10. Desde su primera edición en 1961, el universo del folclore “lo consagró como lugar de culto y Cosquín se transformó en La Meca del folclore nacional” (Fatała, 2001: 122).

11. El “primer festival de la canción folclórica” de 1962 fue organizado por la revista *Democracia* en Mar del Plata y asistieron destacadas figuras del folclore nacional. Revista *Democracia* n°8 y n°9, febrero y marzo 1962. Revista *Folklore* n°15. Marzo 1962.

defendidas en mesas redondas y cuadradas sobre la necesidad de elevar cada vez más la calidad autoral e interpretativa de nuestra música popular”.¹² Puede notarse que el periodista tenía una mirada fuertemente crítica respecto al aspecto artístico de la presentación.

Una brecha irremediable

Aquella fue la última entrevista que *Folklore* publicó del Chango, lo cual expresa su virtual expulsión del circuito nacional y su definitivo *encapsulamiento local* en una suerte de nicho de folclore cordobés. La *propuesta renovadora* del Chango no obtuvo el reconocimiento que el cantautor esperaba, no sólo de la crítica, sino de sus pares músicos y del propio público.

Hacia finales de los 60 disminuyeron las versiones que conjuntos folclóricos realizaron de las canciones compuestas por Rodríguez. Como se demuestra en el TFL, el rol de estas versiones había sido central para que el Chango se consagrara en 1960 y su reducción al ámbito local significó la pérdida del lugar que el artista ocupaba antes en el campo a escala nacional.

El tiempo que Rodríguez pasó en prisión (desde diciembre de 1963 hasta septiembre de 1968) significó un *impasse* económico en tanto no pudo realizar conciertos, recibir dinero de SADAIC por el cobro de regalías y tampoco pudo mantener el contacto con otros artistas, especialmente con los jóvenes. Sin embargo, esto no explica por completo el “fracaso” de su propuesta.

El *encapsulamiento local* que el Chango vivió desde 1971 nos llevó a observar otros movimientos simultáneos en el mundo del folclore, esta vez de retracción. El “reflujo” del boom, como lo llamó Molinero (2011), consistió en la reducción de las ventas de discos de música nativa, del espacio que anteriormente tenía en un circuito de difusión masiva (radio y TV), de la frecuencia y cantidad de peñas bailables y, presumiblemente, de su público. Además, significó cambios en los gustos y en las formas de interactuar con la música folclórica. Los músicos que otrora grababan canciones del Chango, como Horacio Guarany, se inclinaron a nuevas sonoridades vinculadas al jazz y la música clásica y nuevas temáticas, como las “canciones militantes”, que tenían un contenido político explícito (Molinero, 2011).

12. Revista *Folklore* n°194. Febrero 1971.

La aparición de peñas de espectáculo ilustra el cambio en la función y uso del folclore, ya que

la gente no iba a ellas para bailar, sino a ver y a oír [...]. Comenzaba así el desplazamiento [...] desde una participación activa y corporal hacia una recepción más pasiva y audiovisual [...]. El desalojo del baile como principal ejercicio del folclore [...] le dio mayor amplitud a la revolución rítmica que ya iba rompiendo los moldes de ese 'folclore' que la danza sostenía con su coreografía tradicional (Molinero, 2011: 99).

El Chango “muchas veces [pensaba que llegaría] a ver el triunfo del arte nativo, total y definitivo, paseando por todos los salones de Europa, con danzas de ‘pareja enlazada’, acorde con la era que [se vivía y] con concepto musical argentino”.¹³ Sin embargo, el abandono de la danza frente a la escucha atenta y quieta fue un aspecto del contexto cultural claramente negativo para la circulación de una *propuesta renovadora* que, iniciados los 70, todavía se basaba en la idea de hacer bailar a sus oyentes.

La politización de la cultura y la radicalización de la política a finales de los 60 también formaron parte de esos cambios culturales a los que el Chango no pudo adaptarse (García, 2021). En el TFL tomamos a los estudiantes universitarios de Córdoba como un sector importante de los oyentes de la música del Chango, ya que a principios de los 60 sabemos que el folclorista compartía guitarreadas y serenatas con ellos en el barrio Alberdi.¹⁴ Una serie de experiencias políticas y culturales comunes impulsaron rotundos cambios en las preferencias musicales del estudiantado universitario cordobés en los 70.

Para empezar, hubo en Córdoba y la Argentina manifestaciones y levantamientos populares en los que los universitarios participaron activamente. Fueron un sector particularmente represaliado durante el onganato. En varias oportunidades se tomaron los barrios estudiantiles y funcionaron como trincheras donde se apostó la rebelión y la resistencia a la represión. El caso paradigmático es el Cordobazo de mayo de 1969, una rebelión popular que desafió el poder del presidente de facto, Onganía, y puso en jaque la dictadura (Brennan y Gordillo, 2008, Terán, 2008).

13. Revista *Folklore* n° 17. Abril 1962.

14. En ese barrio residían muchos estudiantes universitarios que cursaban la carrera de Medicina en el Hospital Nacional de Clínicas, ubicado en la calle Santa Rosa, a unas pocas cuadras de la casa materna de Rodríguez.

También podemos mencionar que, tras el Cordobazo, hubo un importante crecimiento de organizaciones de la izquierda revolucionaria en la ciudad y en la UNC, en especial en carreras como medicina (García, 2021 y Trucco, 2015). Consecuentemente, allí “la tendencia general no era ya la de luchar sólo por el co-gobierno sino, directamente, por la revolución [...] que era vista como meta de casi todas las agrupaciones” (Brennan y Gordillo, 2008).

Estas experiencias tuvieron un correlato en sus preferencias musicales. Según Molinero, el “canto militante” se expandió en el período 1966/1975 y, en especial a partir de 1969, año del Cordobazo, se radicalizaron las posiciones, se explicitaron las reivindicaciones de la lucha revolucionaria y se multiplicaron los llamados a la acción colectiva (Molinero, 2011).

El Chango nunca hizo referencias a la política nacional o local en sus entrevistas. Había una completa ausencia de canciones políticas en su repertorio. Esto podría ser leído como una declaración de principios en sí misma, en un contexto tan polarizado como el que señalamos. Así, resulta plausible pensar que desde 1966 progresivamente se abrió una brecha entre la música del Chango y los estudiantes que otrora la escuchaban.

Los gustos musicales cambiaron reiterativamente a lo largo del periodo analizado y, si bien el Chango se esforzó por identificar y reproducir esas novedades, finalmente no logró reconfigurarse en función de lo que el dinámico contexto cultural demandaba para continuar siendo un músico de renombre en el plano nacional.

Conclusiones

Hasta aquí hemos recorrido los principales contextos activos en la trayectoria vital y profesional de José Ignacio, “el Chango”, Rodríguez. Tanto la “fiebre rockera” como el “boom” del folclore se vinculan entre sí en tanto son efectos de un proceso de escala internacional: la expansión de la industria musical y la masificación del consumo desde mediados de la década de 1950. Los avances en materia de astronáutica en el contexto de la guerra fría y la juvenilización de la cultura marcaron a los 60 como un momento de vertiginosos cambios, de veloz modernización. Estos procesos no se escaparon de la mirada del Chango, que diagnosticó el inicio de una “nueva era” y actuó en consecuencia. Sin embargo, su aislamiento del circuito masivo nacional fue definitivo para 1971. Parte de su público se inclinó a otras sonoridades e intereses

de acuerdo con experiencias de politización y radicalización. Hacia los 70, cambió la manera en la que la juventud se vinculaba con la música en general.

Ante los cambios experimentados en la cultura y, en particular, en los tres mundos de la música popular que el Chango transitaba, el folclorista desarrolló ciertas estrategias adaptativas en lo artístico y en lo comercial. En este artículo nos explayamos sobre el primer tipo, es decir, la difusión de una *propuesta renovadora* del folclore. El segundo tipo de estrategias se orientaron a hacer competitiva a la música nativa y a mantenerse a sí mismo vigente en el circuito comercial masivo en la escala nacional y, después de 1971, a recuperar el lugar perdido.

Aunque la propuesta musical de Rodríguez no obtuvo el reconocimiento que él esperaba, ha funcionado como un excelente punto de partida para contribuir a una historia de la cultura de los 60 y 70. La trayectoria del Chango nos permitió visualizar el dinamismo de la música popular y de los gustos musicales, ambos en constante transformación durante el periodo trabajado.

Aquí buscamos hacer una síntesis, por lo cual hemos dejado de lado gran parte de lo investigado en el TFL, no obstante, el camino que seguimos es el mismo que el de la investigación. El punto de partida es la pregunta sobre la trayectoria de este músico y el punto de llegada son los contextos sociales, culturales, económicos y políticos de distintas escalas que la explican y permiten comprenderla. De todas formas, no pensamos esta opción metodológica como un proceso cerrado y concluido o un recorrido lineal de un punto A a otro B. Por el contrario, contextualizar la trayectoria del Chango significó *abrir*. Abrir “ventanas para ver” una zona de la cultura de los 60 y 70. Abrir los propios mundos musicales en los que se movía y sobre los que reflexionaba el Chango para encontrar sus conexiones. Abrir incluso esos “puntos de llegada” –los contextos– mediante nuevas preguntas, algunas plasmadas en el TFL, que invitan a seguir caminos en múltiples direcciones.

Bibliografía

- Agüero, A. C. y García, D. (2010). Introducción. En *Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*. Al Margen.
- Agüero, A. C. y García, D. (2013). Culturas locales, culturas regionales, culturas nacionales.

- Cuestiones conceptuales y de método para una historiografía por venir. En *Prismas* n°17.
- Auerbach, E. (2010/2011). Filología de la Weltliteratur (trad. de Pablo Gianera). En *Diario de poesía* n°81. (Original publicado en 1952).
- Bourdieu, P. (1997). La ilusión biográfica. En *Razones prácticas*. Anagrama.
- Brennan, J. y Gordillo, M. (2008). *Córdoba Rebelde. El Cordobazo, el clasismo y la movilización social*. De la Campana.
- Carrillo-Rodríguez, I. (2010). Latinoamericana de Tucumán: Mercedes Sosa y los itinerarios de la música popular argentina en la larga década del sesenta. En Orquera, F. (Coord.) *Ese Ardiente Jardín de la República. Formación y desarticulación de un “campo” cultural: Tucumán, 1880 – 1975*. Alción Editora.
- Chamosa, O. (2012). *Breve historia del folclore argentino. 1920-1970: Identidad, política y nación*. Edhasa.
- Díaz, C. F. (2009). *Variaciones sobre el “ser nacional”. Una aproximación sociodiscursiva al “folklore” argentino*. Recovecos.
- Díaz, C. F. (2019). Introducción al Dossier Nuevas articulaciones entre Folklore, Política y Nación en América Latina. En *RECIAL* vol X. n°16.
- Fatała, N. (2001). Folklore audiovisual e identidades nacionales. En Dalmaso, M. T. y Boria, A. (comps), *El Discurso Social Argentino 4. Identidad: política y cultura*. Topografía.
- García, D. (2021) *Hortensia y la cultura en Córdoba después del Cordobazo*, mimeo.
- Kaliman, R. J. (2010). El canto de la dicha verdadera. Pueblo y utopía en letras del folclore de los ‘60 y ‘70 en Tucumán. En Orquera, F. (Coord.) *Ese Ardiente Jardín de la República. Formación y desarticulación de un “campo” cultural: Tucumán, 1880 – 1975*. Alción Editora.
- Karush, M. B. (2019). *Músicos en tránsito. La globalización de la música popular argentina: del Gato Barbieri a Piazzolla, Mercedes Sosa y Santaolalla*. Siglo XXI.
- Levi, G. (2019). Los usos de la biografía. En *Microhistorias*. Uniandes.
- Manzano, V. (2010). Ha llegado la “nueva ola”: Música, consumo y juventud en la Argentina, 1956-1966”. En Cosse, I., Felitti, K. y Manzano, V. (eds.) *Los ‘60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*. Prometeo.
- Manzano, V. (2010). Juventud y modernización sociocultural en la Argentina de los sesenta. En *Desarrollo Económico* n°199.



- Molinero, C. D. (2011). *Militancia de la canción. Política en el canto folklórico de la Argentina (1944/1975)*. De Aquí a la vuelta.
- Revel, J. (2005). La biografía como problema historiográfico. En *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*. Manantial.
- Rodríguez (Sánchez), F. C. A. (2015). *Chango Rodríguez: La historia que no se contó*. Tinta Libre.
- Trucco Dalmas, A. B. M. (2015). *El canto en tiempos de revolución. Córdoba 1969-1976*. [Trabajo final de Licenciatura]. UNC.
- Trumper, A. (2020). Voz Rodríguez, José Ignacio (el Chango), on line, Proyecto Culturas Interiores, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>
- Trumper, A. (2024). "Un cajón en la motoneta". *El "Chango" Rodríguez y la música popular en Córdoba y Argentina (1960-1975)* [Trabajo final de Licenciatura]. UNC.

De soldados a vecinos encomenderos

Una lectura prosopográfica de las trayectorias y derroteros de los conquistadores españoles en el Tucumán (1535-1600)

From soldiers to encomendero neighbors. A prosopographic reading of the trajectories and routes of the Spanish conquerors in Tucumán (1535-1600)

 **Florencia Plomer**

Escuela de Historia
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
florenciaplomer@gmail.com

Recibido: 12/04/24. Aceptado: 09/09/24

Resumen

En el marco del proceso histórico de las primeras “entradas” y “jornadas” a lo que luego se constituyó como Gobernación de Tucumán, Juríes y Diaguitas, y del posterior proceso de invasión y fundación de ciudades durante la segunda mitad del siglo XVI, definimos nuestro problema general de investigación como el proceso de transformación de los miembros de la hueste conquistadora en vecinos encomenderos. Estos conquistadores presentan en algunos casos una peculiar movilidad territorial en el derrotero de la conquista e invasión. Utilizando el método prosopográfico proponemos reconstruir las trayectorias de quienes una vez instalados en el Tucumán continúan en movimiento –participando de diferentes campañas a pesar de haber conseguido una encomienda de indios y vecindad–, tomando los casos principalmente de las Probanzas de Méritos y Servicios publicadas por Roberto Levillier.

Abstract

Within the framework of the historical process of the first entries and journeys to “Gobernación de Tucumán, Juríes y Diaguitas”, and the subsequent process of invasion and founding of cities during the second half of the 16th century, we define our general research problem as the process of transformation of the members of the host conqueror of encomendero neighbors. These conquerors present in some cases a peculiar territorial mobility in the course of conquest and invasion. Using the prosopographic method we propose to reconstruct the trajectories of those who once settled in Tucumán continue on the move –participating in different campaigns despite having obtained an encomienda of Indians and neighborhood–, taking the cases mainly from the Proofs of Merits and Services published by Robert Levillier. We hope with this to demonstrate that the process of transformation of “soldiers into

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Plomer, F. (2024). De soldados a vecinos encomenderos. Una lectura prosopográfica de las trayectorias y derroteros de los conquistadores españoles en el Tucumán (1535-1600). *Síntesis* (15), 90-104.

Esperamos con ello demostrar que el proceso de transformación de “soldados en vecinos” no fue lineal ni directo, lo que primó en dicho proceso fue la constante movilización de recursos humanos, económicos y políticos antes –y después, incluso– de asentarse definitivamente en una ciudad.

Palabras claves: prosopografía; probanzas; conquistadores; Tucumán; vecinos.

neighbors” was not linear or direct, what prevailed in this process was the constant mobilization of human, economic and political resources before –and even after– settling definitively in a city.

Keywords: prosopography; evidence; conquerors; Tucumán; neighbors

Financiamiento: *Este TFL se realizó con la Beca de Incentivo a la investigación otorgada por Secretaría de Ciencia, Investigación y Tecnología de la FFyH-UNC, para el desarrollo del proyecto de tesis por la Licenciatura en Historia: “De soldados a vecinos encomenderos. Una lectura prosopográfica de las trayectorias y derroteros de los conquistadores españoles en el Tucumán (1535-1600)”. Directora: Isabel Castro Olañeta. Fecha de adjudicación: Abril 2017.*

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Plomer, F. (2024). De soldados a vecinos encomenderos. Una lectura prosopográfica de las trayectorias y derroteros de los conquistadores españoles en el Tucumán (1535-1600). *Síntesis* (15), 90-104.

De soldados a vecinos encomenderos

Una lectura prosopográfica de las trayectorias y derroteros de los conquistadores españoles en el Tucumán (1535-1600)

Introducción

Las preguntas que guiaron este trabajo se ubicaron en el proceso de invasión y conquista al territorio de lo que luego se constituyó jurisdiccional y administrativamente como la Gobernación del Tucumán, y tuvieron por objeto presentar un nuevo aporte para la comprensión de la historia temprana del Tucumán colonial y de la etapa de conformación de la elite encomendera regional. Esta investigación implicó la reconstrucción de los procesos generales de la historia política temprana de la Gobernación del Tucumán, conocidos ya gracias a los trabajos de historia política tradicional, pero a partir de nuevas preguntas, inspiradas en el campo de la historia económica social y de la etnohistoria. Así mismo, utilizamos el método prosopográfico para analizar en conjunto a las “huestes invasoras” (Jara, 1981 [1961]) en tanto actor colectivo.

Al igual que en el resto del territorio americano, quienes llevaron a cabo la labor conquistadora no fueron ejércitos regulares, dirigidos y solventados por la Corona, sino que fueron individuos motivados por sus propios intereses y con sus propios recursos los encargados de invadir y conquistar el territorio llamado “tucumanense”. Ahora bien, estos individuos no se movilizaron a tierras desconocidas únicamente por el afán de conseguir las tan ansiadas riquezas del nuevo continente, o hacerse de un nombre en la naciente sociedad, sino que fueron varias las motivaciones que llevaron a estos invasores a comenzar su labor. Era justamente la Corona quien incentivó la invasión de la región del Tucumán, en relación a la búsqueda de una ruta hacia el Atlántico, a la vez de encontrar una región económicamente subsidiaria de los centros mineros, posteriormente (Assadourian, 1972).

En el contexto de las primeras “entradas” y “jornadas” a lo que se constituyó como Gobernación del Tucumán —de ahora en más “Tucumán”— y del posterior proceso de invasión y fundación de ciudades durante la segunda mitad del siglo XVI, es que definimos nuestro problema general de investigación como el proceso de

transformación de los miembros de la hueste conquistadora en vecinos encomenderos (Doucet, 1998) de las ciudades de la gobernación, rastreando para ello, sus actividades y acciones en el proceso de invasión, su participación en “jornadas”, guerras y fundaciones de ciudades; y su asentamiento definitivo —o no— como vecinos en las ciudades conformando los cuerpos capitulares, al mismo tiempo que esperamos delinear el perfil social de este sector.

De esta forma es que abordamos el proceso de conformación de este sector de la sociedad colonial en su etapa inicial, formadora, particularmente el proceso de transformación de soldados a vecinos, de conquistadores a colonizadores, con el objetivo a largo plazo de comprender y reflexionar sobre la importancia del sector privado en la conformación de la sociedad colonial en el Tucumán, su constitución como elite encomendera y la consolidación de su poder político.

Nos propusimos demostrar, en primer lugar, que el proceso de transformación de “soldados en vecinos” no fue lineal ni directo; lo que primó en dicho proceso fue la constante movilización de recursos humanos, económicos y políticos antes de asentarse definitivamente en una ciudad; en segundo lugar, que el fuerte peso que tuvo el poder privado con base en el sector encomendero de la Gobernación del Tucumán, tiene sus orígenes en la forma que adquirió el proceso de invasión y conquista del Tucumán.

Trabajamos como corpus documental principalmente con las “Probanzas de Méritos y Servicios de los Conquistadores” (Levillier, 1919, 1920), documentos recopilados por Roberto Levillier a comienzos del siglo XX. De estos documentos extrajimos los casos de análisis, a los cuales posteriormente les aplicamos una lectura prosopográfica con el propósito de dar cuenta del cuadro general de estas primeras huestes y las trayectorias de sus integrantes, sin caer en la reconstrucción de biografías individuales descontextualizadas.

Elegimos aplicar el método prosopográfico a casos de conquistadores que exitosamente —o no— lograron asentarse como vecinos encomenderos en las ciudades del Tucumán, para lograr reconstruir este proceso de transformación a partir de su movilidad por el territorio, su adaptación, inversión desembolsada en la conquista, y su permanencia o no en las ciudades donde poseen vecindad. Así mismo, pudimos ver el peso que tuvo el poder privado en este proceso, sobre todo en la conformación de las huestes invasoras y su desembolso en las mismas.

La invasión del Tucumán: huestes y conquista privada (1535-1600)

En el primer capítulo presentamos una síntesis de la historia de la conquista temprana del Tucumán, desde 1535 al 1600, recuperando principalmente su faceta política y su vinculación con otros espacios, como la Audiencia de Charcas o la Gobernación de Chile. Este análisis estuvo atravesado por los aportes de la historia política tradicional, los provenientes de la historia económica social, y aquellos de la perspectiva etnohistórica, gracias a los cuales reconstruimos el proceso general de la invasión y colonización del espacio tucumanense.

En este aporte de síntesis fue clave recuperar las diferentes coyunturas históricas del Perú. En este sentido, identificamos los principales conflictos entre españoles que marcaron las ya mencionadas coyunturas y que, finalmente, dotaron de experiencia, contactos o enemistades a los conquistadores que luego tomamos para nuestra prosopografía. En primer lugar, consideramos el conflicto armado entre almagristas y pizarristas entre 1538 y 1541, en segundo, la sublevación de encomenderos encabezada por Gonzalo Pizarro en rechazo de las Leyes Nuevas y a su aplicación por parte del primer virrey Blasco Núñez Vela entre 1544 y 1548, y en tercero el alzamiento de Hernández Girón en 1552. El avance hacia la frontera sur de la región de Charcas se dio justamente en función de estos conflictos acontecidos en las regiones centrales del virreinato del Perú y respondiendo a la necesidad de “descargar la tierra” (Assadourian, 1972). Así, la efervescencia social y política que se vivía en el virreinato peruano dio como resultado la necesidad de descontracturar el espacio, expulsando a españoles que aún no habían sido recompensados y podrían protagonizar nuevas agitaciones sociales y políticas. Estos sujetos resultaron nuestro caso de estudio, y fueron los que conformaron las huestes indianas que ingresaron al Tucumán.

Es importante identificar qué movilizaba a estos españoles, para lo que recuperamos lo propuesto por Steve Stern (1992) sobre las utopías o paradigmas que perseguían: preeminencia social, conversión cristiana y ascenso social. A esta triada le agregamos como cuarta motivación para el caso del Tucumán la búsqueda del poder. Ocurría que conquistar nuevos territorios, con la promesa de ser bien recompensados por su labor, otorgaba a estos individuos la posibilidad de ser vecino de alguna ciudad, condición con la cual conformarían y controlarían cargos capitulares y establecerían acuerdos, alianzas o arreglos con otros actores, como el gobernador o el sector eclesiástico.

Posteriormente realizamos una diferenciación entre los términos “entrada” y “jornada”

para referirnos a la forma en que las huestes invasoras se movían por el territorio durante la conquista del Tucumán en el siglo XVI. Observamos en nuestro corpus documental, las Probanzas de Méritos y Servicios (Levillier, 1919, 1920), que los conquistadores utilizaban el término “entrada” cuando hacían referencia a la acción concreta de entrar a un territorio (desconocido o no) desde el “afuera” o “exterior”; de otra forma, utilizaban “jornada” más bien como un sinónimo de expedición, que para el caso del Tucumán es aplicable a las campañas que se organizan desde “dentro” del territorio.

Una vez definido esto, pudimos identificar cómo se fueron desarrollando las diferentes “entradas” y “jornadas” a la región del Tucumán, y cómo esta fue ocupada por las diferentes huestes invasoras que llegaban tanto desde la Gobernación de Chile como desde el virreinato del Perú. Siguiendo lo propuesto anteriormente, identificamos tres coyunturas que correspondían a procesos diferenciados donde la ocupación del espacio por las huestes invasoras fue variando. Primeramente, entre 1535 –primer ingreso español- y el año 1549, el proceso observado se caracterizó por “entradas” de reconocimiento, como la “entrada” de Diego de Almagro en 1535, y la “entrada” de la compañía encabezada por Diego de Rojas en 1543. En ambos casos lo que motivó el movimiento de huestes fue el reconocimiento del espacio y las sociedades indígenas, entendiendo que la “entrada” de Diego de Almagro tuvo objetivos más complejos. Luego, la “entrada” de Juan Núñez de Prado desde la región de Charcas en 1549 dio inicio a una segunda coyuntura, donde la premisa iba a ser la de ocupar el espacio con la primera y efímera fundación de Barco I (1550) y sus sucesivos traslados. Lo que caracterizó a esta coyuntura fue el constante conflicto entre las huestes invasoras provenientes de la Audiencia de Charcas y de la gobernación de Chile, hablamos de los grupos liderados por Juan Núñez de Prado y por Francisco de Aguirre. Este último fue el responsable de fundar la ciudad de Santiago del Estero (1553), desde donde se comenzó a ocupar el espacio desde dentro del Tucumán, ya que las primeras “jornadas” de fundación organizadas partieron desde ahí.

A la tercera coyuntura la marcamos con inicio en 1562, cuando se desencadenó la rebelión indígena llamada “de toda la tierra” -altas y bajas- (Palomeque, 2009), en tanto una vez que se logró apaciguar el levantamiento, nuevamente se organizaron “jornadas” de fundación desde Santiago del Estero, capital de la Gobernación recientemente creada en 1563, además de que cesaron los conflictos con las huestes entrantes desde la Gobernación de Chile. Entonces, las décadas consiguientes de 1560,

1570 y 1580 tuvieron como característica la proliferación de nuevas fundaciones, principalmente con huestes organizadas desde Santiago del Estero y conformadas por conquistadores que conocían de antemano el territorio.

El hecho que el motor de la conquista haya sido la inversión privada nos hace ver el fuerte peso que tuvo el poder privado en los territorios conquistados. Este fue el caso del Tucumán, donde paralelamente a la consolidación del sistema colonial, el sector privado mantuvo una fuerte impronta. A su vez, reconstruyendo el proceso de conquista, e identificando las diferentes “entradas” y “jornadas” que se dieron, pudimos cuestionar la idea de la historiografía tradicional que ha acostumbrado a ver los diferentes momentos de la conquista como piezas que funcionaban de forma independiente, estática y autónoma. Si bien las etapas de la conquista, y la sucesión de “entradas” y “jornadas”, han sido estudiadas en profundidad y con seriedad, no se habían trazado vínculos entre ellas, que buscaran entenderlas como un proceso en su conjunto.

Las Probanzas de Méritos y Servicios

En el segundo capítulo abordamos nuestro principal corpus documental, las Probanzas de Méritos y Servicios publicadas por Roberto Levillier (1919, 1920). Los dos tomos, en conjunto, contienen treinta y cuatro documentos, entre los cuales pudimos identificar que sólo veinticinco son Probanzas elaboradas entre 1548 y 1600, referidas a veintitrés conquistadores que tomamos como casos de análisis en esta tesis¹. En primera instancia definimos a las Probanzas como documentos probatorios que los conquistadores elaboraban luego de su participación en empresas conquistadoras para dejar asentados sus méritos y presentar información al Rey. Al tratarse de documentos intencionados y sumamente repetitivos, nos fue necesario recuperar los recaudos metodológicos propuestos por Lía Quarleri (1996, 1997), para quien es necesario tener en cuenta que su estructura discursiva gira alrededor del honor, el heroísmo, y la “pobreza de la tierra”.

Ahora bien, a pesar de estar inundadas de información que podría parecer redundante por lo repetitiva, las Probanzas nos fueron muy útiles para nuestra investigación. Por su estructura y su objetivo probatorio, las Probanzas son ricas en datos biográficos de los conquistadores que trabajamos en nuestro método prosopográfico.

Creemos que nuestro mayor aporte en relación al estudio del corpus documental se

encuentra en el rastreo que hicimos de Probanzas de Méritos y Servicios por fuera de la selección de Roberto Levillier. Nos preguntamos si las Probanzas pertenecientes a veintitrés conquistadores estaban publicadas de forma completa o no. Para ello, elaboramos un cuadro de doble entrada con todos los documentos incorporados en los dos tomos de Levillier, que contienen las ya mencionadas Probanzas, más una instrucción, tres cartas, un poder, tres comisiones, y demás papeles varios. Al respecto de estos nos preguntamos a acerca de cuántas páginas posee cada documento, qué tipo de documento es, su fecha de elaboración, sobre qué conquistador trata, si está completa o no, quién solicitó la Probanza, y qué testigos presenta. Luego consultamos en el Portal de Archivos Españoles la existencia de los documentos originales, con el objetivo de comparar dichos elementos con el cuadro elaborado e identificar posibles diferencias.

Pudimos comprobar que no todas las Probanzas fueron publicadas completas, pero al no poseer un respaldo “completo” de estas no tenemos forma de saber qué partes o elementos les falta. Supimos así que Levillier optó por recortar algunas probanzas, dejando fuera de sus ediciones fragmentos de estas que no le resultaban significativos. En los casos de las Probanzas que pudimos constatar de forma completa en el Portal de Archivos Españoles, identificamos que las partes faltantes en las publicaciones de Levillier correspondían a respuestas de testigos a las preguntas protocolares de las probanzas que se manifestaban de manera repetitiva. De igual forma, creemos que el recorte realizado por Levillier obedeció a su principal objetivo, el de mostrar la historia temprana de la conquista del Tucumán según su lectura y exponer las características que creyó relevantes de la región y las sociedades indígenas. Luego constatamos en dicho Portal que sí existían Probanzas de Méritos y Servicios que no fueron incorporadas por Levillier en sus estudios ya que nos encontramos con la Probanza de Julián de Humarán, la cual está en bastante mal estado, y con la de Alonso Díaz Caballero. De esta forma, después de una exhaustiva búsqueda en el Portal de Archivos Españoles, hemos verificado que la selección de Levillier es amplia y pertinente, y coincide prácticamente con las probanzas existentes en el Archivo General de Indias, a pesar de que algunas de ellas se publicaron incompletas.

Finalmente, demostramos que este tipo de documentos, aunque repetitivos y con autoalabanzas, fueron útiles para dar cuenta del proceso de conquista privada del Tucumán (Assadourian, 1972) y para armar el derrotero por el Tucumán de los conquistadores que las protagonizan.

Prosopografía de las huestes invasoras

En el tercer capítulo aplicamos el método prosopográfico a un universo de estudio que contempla los veintitrés casos correspondientes a las Probanzas de Méritos y Servicios recopiladas por Levillier (1919, 1920), a los que sumamos cinco casos de conquistadores que consideramos relevantes¹. Elegimos trabajar con este método ya que nos permitió elaborar un perfil colectivo de los conquistadores a partir de datos biográficos y su procesamiento como un actor colectivo, basándonos en los trabajos de James Lockhart (1986 [1972]) y Mario Góngora (1962). Entrecruzamos los datos de nuestro universo de análisis para ordenar nuestro estudio prosopográfico e identificar con mayor facilidad tendencias, continuidades o variaciones, y una vez procesada la información la agrupamos en función a cinco criterios buscando identificar el perfil colectivo.

En primer lugar, sobre los individuos nos cuestionamos a cerca de la composición de las huestes y su actuación previa a su llegada al Tucumán, su año y lugar de nacimiento, cuándo llegaron a las Indias y cuándo a la región del Perú, en compañía de quién lo hicieron, etc. Estos datos nos sirvieron para saber qué experiencia previa poseían nuestros conquistadores, de lo cual se desprendió que una gran parte de ellos llegaron al Tucumán siendo jóvenes, con experiencia en otras campañas de conquista, además de que formaron parte de los conflictos y guerras civiles del virreinato del Perú que terminaron “descargando la tierra” hacia la región del Tucumán.

En segundo lugar, analizamos la primera vez que estos conquistadores arribaron al Tucumán, en qué año lo hicieron y en compañía de quién, qué condición social poseían al llegar -soldados, capitanes, autoridades o jefes de hueste-, y en el caso de que se hayan ido y regresado al Tucumán nos preguntamos cuándo lo hicieron. Vimos que primó la participación de conquistadores que llegaron como soldados, que con el tiempo quienes se quedaron en el Tucumán lograron ascender socialmente. Además, el ingreso “temprano” también fue una constante, es decir, es significativa la participación de nuestros casos de estudio en las primeras “entradas” al Tucumán, fundamentalmente en la de Diego de Rojas en 1543 seguida por la de Juan Núñez del Prado en 1549.

1. Julián de Humarán, Pedro del Castillo, Juan Pérez Moreno, Gonzalo Sánchez Garzón, Martín de Rentería. Los consideramos ya que aparecen con frecuencia en relatos ajenos, a excepción de Julián de Humarán que posee una Probanza que no fue publicada por Levillier.

En tercer lugar, vimos cómo los conquistadores que se quedaron en el Tucumán fueron ocupando cargos, ascendiendo socialmente, y entablando redes con otros conquistadores. En este sentido jugaron un papel muy importante los vínculos que se establecían con los gobernadores entrantes, pues este movimiento de autoridades marcó el mapa social del Tucumán durante la segunda mitad del siglo XVI. Así, vimos que quienes lograron ascender socialmente, y hacer ese paso de soldados a capitanes, fueron los conquistadores que siendo vecinos supieron sacar provecho a su cercanía con las diferentes autoridades.

En cuarta instancia analizamos uno de los ejes más importantes, y, creemos, uno de los mayores aportes de este trabajo, hablamos de la movilidad de estos conquistadores en el territorio. Para esto recuperamos la diferencia entre “entradas” y “jornadas”, e identificamos en cuáles participaron nuestros conquistadores. De esto se desprende el aporte de síntesis que hicimos, donde pudimos identificar las diferentes formas de movilizarse por el territorio de las huestes indianas y el objetivo que tuvo cada una de estas campañas. Sabíamos que el movimiento por el territorio era una de las características principales de estos conquistadores que no finalizaron su derrotero una vez lograda la vecindad, pero logramos identificar además la forma y características de ese movimiento a partir de esta sistematización. A grandes rasgos, la forma de movimiento que primó para las “entradas” y “jornadas” del período fue para fundar ciudades, trasladar autoridades, reconocer el territorio, y empadronar o castigar indígenas.

Finalmente, en quinto lugar, nos cuestionamos si estos conquistadores lograron ser vecinos, de dónde lo fueron, si cambiaron su locación, y el recorrido que hicieron para alcanzar su vecindad en el Tucumán. Constatamos que aquellos conquistadores que lograron asentarse como vecinos en el Tucumán, un cuarto del total de nuestra prosopografía, lo hizo casi en su mayoría en la ciudad de Santiago del Estero a pesar de haber tenido la oportunidad de mover su vecindad a otra ciudad. En ese contexto, el nuevo sector de la sociedad tucumanense, la nueva elite de los vecinos encomenderos, detentó un fuerte peso en la política y se caracterizó por ser un sector privilegiado. Fueron estos vecinos quienes protagonizaron las constantes “jornadas” del período, demostrando que la obtención de la condición de vecino no significaba el fin de su derrotero en el Tucumán. Entonces, aquí ser vecino no implicaba mantenerse atado a la tierra ni con una residencia fija, sino que los recientes vecinos encomenderos continuaban protagonizando “jornadas” y “entradas” como parte de las dinámicas conquistadoras privadas.

Casos de extrema movilidad en el territorio. Hernán Mejía Miraval, Alonso Díaz Caballero y Gonzalo Sánchez Garzón

En el capítulo cuatro decidimos ajustar el foco de nuestra prosopografía y desarrollar en profundidad el derrotero de tres casos del total de veintiocho. Valiéndonos de la premisa que nos dejó el capítulo tres al respecto de que para el período temprano de invasión y conquista al Tucumán la “vecindad” puede ser un concepto a matizar, no necesariamente estático ni el fin último de la actividad militar, es que recuperamos los casos de Hernán Mejía Miraval, Alonso Díaz Caballero y Gonzalo Sánchez Garzón. Nos propusimos reconstruir tres trayectorias individuales de conquistadores que tuvieron como característica la extrema movilidad territorial, rasgo que fue transversal para gran parte de conquistadores.

En los tres casos se trató de vecinos de la ciudad de Santiago del Estero, quienes decidieron seguir participando de nuevas campañas y “jornadas” una vez se asentaron en aquella ciudad. Hernán Mejía Miraval tal vez sea el caso que más interesó a la producción historiográfica del siglo XX, y de él poseemos dos Probanzas de Méritos y Servicios (Levillier, 1920: 20-140, 141-219), además de numerosos estudios de la mano de Roberto Levillier. Para el caso de Alonso Díaz Caballero este español tiene una Carta publicada en el primer tomo de Probanzas de Méritos y Servicios seleccionada por Roberto Levillier (1919, 427-432), y a la vez posee una Probanza de Méritos y Servicios que no fue publicada y se encuentra en el Portal de Archivos Españoles para su consulta. Finalmente, Gonzalo Sánchez Garzón no posee una Probanza de Méritos y Servicios propia hasta donde sabemos, sin embargo, contamos con amplia información sobre su vida por estar mencionado constantemente en documentos ajenos a él.

A través de estos tres casos, que además fueron fundadores y primeros habitantes de la ciudad de Santiago del Estero, logramos evidenciar cómo el ser vecino no era una condición estática, y cómo el constante movimiento territorial y participación en diversas “jornadas” fue un mecanismo de ascenso social y obtención de poder político. En este sentido es interesante recuperar lo propuesto por Stern (1992) sobre las utopías que seguían los conquistadores —búsqueda de riquezas, preeminencia social y evangelización—, a lo cual nosotras le sumamos una cuarta —poder político—. Esta condición de primer habitante y posible fundador de linaje les otorgaba a estos conquistadores un poder que el resto no tendría. Ser vecino y fundador de una ciudad

les daba la posibilidad de elegir en qué “jornadas” participar, manejar información basada en su experiencia, y forjar lazos con otros conquistadores. Era su condición de primeros conquistadores y pobladores lo que les otorgaba determinado privilegio, que cumplía un papel elemental en su radicación definitiva en la región del Tucumán. Es decir que la concesión de las primeras mercedes a estos invasores creó un sector superior: la de conquistadores y primeros pobladores. Logramos ver que este constante movimiento y derrotero iba más allá de su obligación militar como vecinos encomenderos, ya que esta función no termina de explicar su lógica guerrera y fundadora.

Los tres casos fueron vecinos de la ciudad de Santiago del Estero, la más estable de la región y la que exigió obligaciones a sus vecinos desde temprano, tales como invertir en armas, recursos y caballos para la defensa de la ciudad o fundaciones futuras. A veces, la permanente participación en jornadas y campañas no era producto únicamente de intereses individuales, sino que era una obligación más que se desprendía de la condición jurídica de “vecino”. Sin embargo, casos como los aquí expuestos superaban a estas obligaciones y demuestran una actitud activa frente a cualquier campaña que se les presente. Darío Barrera (2013) reflexiona frente a este constante derrotero, y nos invita a pensar que el movimiento es algo más que una simple movilidad geográfica y excedía a “pautas migratorias”. Tal vez este derrotero respondía a otros objetivos, como obtener ascenso social, buscar vecindad en tierras más prometedoras, encontrar riquezas, etc.

Más de la mitad de nuestros veintiocho casos de conquistadores una vez que ingresaron al Tucumán siguieron ahí, rondando y participando en gran parte de las fundaciones, “jornadas” y campañas que se les presentan. No todos se contentaron con la vecindad, tierras e indios ya conseguidas y continuaron su derrotero. De los casos que afirmamos siguieron en movimiento once lograron vecindad en Santiago del Estero, Córdoba o Salta, y no por ello agotaron su participación activa en “jornadas”. Tanto Hernán Mejía Miraval, como Alonso Díaz Caballero y Gonzalo Sánchez Garzón presentan esta particularidad y son un ejemplo de este rasgo común.

Conclusiones

Entonces, ¿qué motivaba este constante movimiento? Más allá de la obligación militar como vecinos encomenderos de aportar sus recursos a las nuevas campañas de conquista, no se termina de explicar este derrotero y lógica guerrera y fundadora.

En algunos de nuestros casos, como el de Hernán Mejía Miraval, la participación en diferentes jornadas no era sólo con el objetivo de fundar u ocupar el territorio, sino que es parte de campañas de reconocimiento y de otra índole, empresas a las cuales se une de manera voluntaria. Esta actitud no es casual, sino que responde en parte a la necesidad de formar vínculos y lazos que les permitieran ascender social y militarmente, a la par que podían acumular recursos y, especialmente, consolidarse como capitanes o “caudillos” (Lockhart, 1968 [1982]; 175-192) capaces de mantener el control sobre una hueste de soldados y de partidarios.

Hemos visto en los tres casos de análisis enmarcados en la matriz prosopográfica que el derrotero no culmina con la obtención de la condición jurídica de vecino. Podía cambiarse la residencia o la vecindad de una comunidad a otra, pero siempre los individuos se mantenían dentro de una vida socialmente organizada. Este deseo de pertenecer a una comunidad se ve frecuentemente en nuestros casos, pues más allá de cambiar su residencia o no lograrla, el objetivo de “ser vecino” no se pierde. De esta manera pensamos que debería ponerse en discusión el tradicional término de “vecino” y la categoría de “vecindad” (Doucet, 1998), pues creemos que su estado y características en el Tucumán del siglo XVI pueden ser revisadas. Si retomamos lo trabajado por Barrera (2013) sobre lo que implicaba ser vecino debemos considerar que en el Tucumán del siglo XVI se estableció como tiempo mínimo la residencia de cuatro años para mantener esta condición. Como sabemos, la mayoría de los conquistadores no se quedaron fijos en sus hogares, sino que hicieron cumplir su obligación manteniendo “casa poblada” con sus esposas o hijas. Entonces, ser “vecino” no implicaba necesariamente quedarse estático en la propia encomienda. Esto nos invita a pensar si no puede ser que para el período temprano de invasión y conquista al Tucumán la “vecindad” sea un concepto a matizar, y no el fin último de la actividad militar.

Pretendimos comprender mejor el proceso de asentamiento como vecinos feudatarios, entendiendo que lo que primó en dicho proceso fue la constante movilización de recursos humanos, económicos y políticos antes de asentarse definitivamente en una ciudad. Por todo ello, logramos demostrar que el proceso de transformación de “soldados en vecinos” no fue lineal ni directo, sino lo que primó fue la constante movilización de recursos humanos, económicos y políticos antes de asentarse definitivamente en una ciudad. Además, evidenciamos el fuerte peso que tuvo el poder privado con base en el sector encomendero de la Gobernación del Tucumán que tiene sus orígenes en la forma que adquirió el proceso de invasión y conquista del Tucumán.

Bibliografía

- Assadourian, C. S. (1972) “La conquista”, en: Assadourian, C. S. y Chiaramonte, J.C: *Historia Argentina. De la conquista a la independencia*, Paidós, Buenos Aires.
- Assadourian, C. S. (1994) “Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial”, en *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, El Colegio de México/IEP, Lima, 1994, pp. 209-279.
- Barrera, D. (2013) *Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe, 1573-1640*, Museo Histórico Provincial de Santa Fe, Santa Fe, Argentina,
- Doucet, G. G. (1998) “Vecinos, moradores, residentes y otros habitantes de tres ciudades tucumanenses en 1608”. *Genealogía* 29, Buenos Aires, pp. 497-542.
- Góngora, M. (1962) *Los grupos de conquista en tierra firme (1509-1530). Fisonomía histórico-social de un tipo de conquista*, Universidad de Chile, Centro de Historia Colonial, Chile
- Jara, A. (1981[1961]) *Guerra y sociedad en Chile*, Editorial Universitaria, Chile
- Levillier, R. (1918) *Correspondencia de los Cabildos en el Siglo XVI*, Sucesores de Rivadeneira, Colección de publicaciones históricas de la biblioteca del Congreso Argentino, Madrid.
- Levillier, R. (1919) *Probanzas de Méritos y Servicios de los Conquistadores, Tomo I (1548-1583)*, Sucesores de Rivadeneira, Colección de publicaciones históricas de la biblioteca del Congreso Argentino, Madrid.
- Levillier, R. (1920) *Probanzas de Méritos y Servicios de los Conquistadores, Tomo II (1583-1600)*, Sucesores de Rivadeneira, Colección de publicaciones históricas de la biblioteca del Congreso Argentino, Madrid.
- Levillier, R. (1933) *Biografías de Conquistadores de la Argentina en el Siglo XVI. Tucumán*, Imprenta de Juan Pueyo, Madrid.
- Levillier, R. (1939) “Conquista y organización del Tucumán”; en Levene, Ricardo (Dir.), *Historia de la Nación Argentina*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires.
- Lockhart, J. (1968 [1982]) *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*, Fondo de Cultura Económica, Lima.
- Lockhart, J. (1986) *Los de Cajamarca: un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*, Vol. 1 y 2, Editorial Milla Batres, Lima.
- Palomeque, S. (2000) “El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII”, en Tandeter, Enrique (dir.): *Nueva Historia Argentina, Tomo II: La sociedad colonia*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, pp.87-143.

- Palomeque, S. (2009) “El Tucumán durante los siglos XVI y XVII. La destrucción de las ‘Tierras Bajas’ en aras de la conquista de las ‘Tierras Altas”, *Las sociedades de los paisajes áridos y semiáridos del centro oeste argentino*, compilado por Yoli Martini; Graciana Pérez Zavala; Yanina Aguilar, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.
- Palomeque, S. (2013) “Los caminos del sur de Charcas y de la Gobernación el Tucumán durante la expansión inca y la invasión española (siglos XV–XVII)”, *XIV Encuentro de Historia Regional Comparada. Siglos XVI a Medios del XIX*, Sonia Tedeschi ... [et.al.]. - 1a ed. - Santa Fe, Ediciones UNL.
- Piana, J. (1992) *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial 1570-1620*, Córdoba.
- Pérez, Vicente Juan y Osán de Pérez, María Fanny (1997). *El Español de la Argentina. Documentos para su Historia*, Vol. I, Universidad Nacional de Salta, Argentina.
- Revel, J. (2005) *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*. Manantial, Buenos Aires.
- Stern, S. (1992) “Paradigmas de la conquista: historia, historiografía y política”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n° 6, Buenos Aires.
- Stone, L. (1986) “Prosopografía”, *El pasado y el presente*, FCE, México.
- Quarleri, L. (1997) “Los conquistadores del Tucumán a través de las probanzas de méritos y servicios del siglo XVI” en *Memoria americana Cuadernos de Etnohistoria*, N° 6, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Zorraquín Becú, R. (1959) *La organización política argentina en el período Hispánico*, Emecé Editores, Buenos Aires.

Los coloquialismos en el *Edipo Rey* de Sófocles: presencia y función

Colloquialisms in Sophocles' Oedipus the King: presence and function

 **Magdalena Diani Wilke**

Escuela de Letras Clásicas

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

magdalenadianiwilke@mi.unc.edu.ar

Recibido: 16/07/24. Aceptado: 29/07/24

Resumen

La lengua coloquial, entendida como aquel registro informal sin connotaciones lingüísticas, sensible al contexto de uso, dependiente del contexto lingüístico pero también de factores extralingüísticos que se activan en el contexto situacional (Cilia, 2009, p. 60), ha sido objeto de interés y de estudio desde la Antigüedad, y ha despertado la curiosidad de los estudiosos modernos. Sobre la base de una revisión de la situación actual del tema, hemos realizado un rastreo de coloquialismos en el *Edipo Rey* de Sófocles, a partir de las investigaciones de autores como Stevens (1937 y 1945), Wàs (1983), López Eire (2006), Cilia (2006 y 2009) y Collard (2018), de la página web *Thesaurus Linguae Latinae* y de comentarios estilísticos-filológicos.

Posteriormente, hemos clasificado y categorizado estos coloquialismos en cuadros de doble entrada, en donde se consigna qué tipo de coloquialismo es cada uno, en qué parte de la obra sucede, qué personaje lo

Abstract

Colloquial language, a informal register without linguistic connotations, sensitive to the context of use, dependent on the linguistic context but also on extra-linguistic factors that are activated in the situational context (Cilia, 2009, p. 60), has been the object of interest and study since Antiquity, and has aroused the curiosity of modern scholars. On the basis of a review of the current status of the subject, we have tracked colloquialisms in Sophocles' *Oedipus Rex*, drawing on the research of authors such as Stevens (1937 and 1945), Wàs (1983), López Eire (2006), Cilia (2006, 2009) and Collard (2018), the *Thesaurus Linguae Latinae* website and stylistic-philological commentaries.

Subsequently, we have classified and categorised these colloquialisms in double-entry tables, in which it is stated what type of colloquialism each one is, in which part of the drama it occurs, which character says it and in which situational context,

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Diani Wilke, M. (2024). Los coloquialismos en el *Edipo Rey* de Sófocles: presencia y función. *Síntesis* (15), 105-133.

dice y en qué contexto situacional, información que, además, se encontrará expuesta porcentualmente. Luego, hemos efectuado un análisis de aquellas escenas de las obras en donde mayor cantidad de coloquialismos hay, con el objetivo de establecer cuál podría ser la función que cumplen, y hemos concluido en que los coloquialismos podrían funcionar como enfatizadores de determinados momentos dramáticos, que describimos como particularmente patéticos.

Palabras claves: lengua coloquial; *Edipo Rey*; Sófocles; lingüística clásica; tragedia griega

information which, in addition, will be displayed as a percentage. Then, we have carried out an analysis of those scenes of the plays in which there is a greater number of colloquialisms, with the aim of establishing which could be the function they fulfil, and we have concluded that colloquialisms could function as emphasisers of certain dramatic moments, which we describe as particularly pathetic.

Keywords: colloquial language; *Oedipus Rex*; Sophocles; classical linguistics; Greek tragedy

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Diani Wilke, M. (2024). Los coloquialismos en el *Edipo Rey* de Sófocles: presencia y función. *Síntesis* (15), 105-133.

Los coloquialismos en el *Edipo Rey* de Sófocles: presencia y función

Introducción

El presente artículo tiene como fin presentar y compartir una parte de la investigación y de las principales conclusiones obtenidas en nuestro Trabajo Final de Licenciatura en Letras Clásicas (FFyH-UNC). En él nos hemos propuesto estudiar la lengua coloquial, entendida como aquella que es natural y que sucede en una conversación cotidiana, específicamente en el *Edipo Rey* de Sófocles. En este sentido, buscaremos indicar cuál es la función que tienen los coloquialismos en esta obra, considerando principalmente que podrían contribuir a dar un efecto de verosimilitud a lo representado, y que podrían funcionar como enfatizadores de distintos y determinados momentos de la acción dramática.

El corpus previsto para este trabajo ha sido elegido, en primer lugar, en virtud de nuestro gusto personal y de nuestra fascinación por la tragedia griega, sobre todo la de Sófocles. En segundo lugar, la elección de trabajar con el género literario tragedia se relaciona con el hecho de que, si bien hay trabajos acerca de la lengua de las tragedias sofocleas, no hay ningún estudio sistemático sobre los coloquialismos utilizado por el dramaturgo en dichas obras, y mucho menos en relación con los contextos situacionales y emocionales que han sido tenidos en cuenta en nuestro TFL, razón que nos ha motivado a llevar a cabo esta investigación.

Por un lado, los objetivos generales de nuestro trabajo son: estudiar las características de la lengua de la tragedia en general y de las obras de Sófocles en particular, específicamente de *Edipo Rey*; y, partiendo de las definiciones de lengua coloquial propuestas por los autores que conforman la base de nuestra investigación (cf. el estado de la cuestión), delimitar qué entendemos por lengua coloquial. Por otro lado, los objetivos específicos han sido: clasificar y categorizar los diferentes fenómenos que pueden considerarse como parte de la lengua coloquial; realizar un rastreo, una clasificación y una categorización de los coloquialismos encontrados, y analizarlos según el lugar en el texto en que aparecen, según los personajes que los dicen y según el contexto situacional y emocional en que suceden; y proponer una delimitación de la función que cumplen estos coloquialismos en la obra elegida. Con respecto a nuestro *modus operandi*, para llevar a cabo este estudio, realizaremos un rastreo de todos los

coloquialismos que aparecen en *Edipo Rey* y una posterior clasificación de ellos en cuadros de doble entrada, teniendo en consideración las partes de la obra en que se encuentran (*rhesis*, partes líricas, esticomitias, etc.) y los momentos en que aparecen (Episodios, Estásimos, Párodo o Éxodo), así como también qué personajes los dicen y en qué contextos situacionales. A su vez, en esos mismos cuadros, los categorizaremos según si son coloquialismos morfológicos, sintácticos, léxicos o fonéticos. También presentaremos visualmente esta información en gráficos, de manera que sea más fácil y rápido para el lector acceder a ella a lo largo de la lectura de estas páginas, y analizaremos, de manera más detallada, aquellas escenas en las que hay mayor presencia de coloquialismos.

Breve estado de la cuestión

La lengua coloquial, definida como aquella que probablemente sucede o se produce en una conversación ordinaria y cotidiana, ha sido objeto de interés y de estudio desde la Antigüedad, por autores como Aristóteles¹, Longino² y Demetrio³.

Los estudios modernos acerca de la lengua coloquial, realizados en el ámbito de la Filología Clásica en general y en el del teatro griego en particular, son numerosos, ya que este ha sido un tema de gran interés para los lingüistas clásicos, sobre todo en lo que respecta a los géneros comedia y drama satírico. Es por esta razón que en este estado de la cuestión nos centraremos concretamente en aquellos trabajos que aportan información valiosa específicamente a este trabajo. Sin embargo, si bien las investigaciones sobre esta cuestión son abundantes, también es cierto que sigue siendo un tema sumamente discutido y de ninguna manera acabado, acerca del cual no se han llegado a acuerdos absolutos. Ante esta situación de los estudios modernos de la lengua coloquial creemos conveniente repasar los que para nosotros son los principales trabajos que analizan su uso en la literatura. Para esto, hemos optado por ordenar estos estudios de manera cronológica, es decir, siguiendo un eje histórico o temporal.

En primer lugar, Stevens es uno de los principales estudiosos de la lengua coloquial

1. Cf. Arist., *Po.*, 1449 a 21-28, Arist. *Rh.* 1404 a 29-36.

2. Cf. Long., *De Subl.*, 31, 1, Long., *De Subl.*, 40, 2.

3. Cf. Dem., *De Eloc.*, 2, 43, Dem., *De Eloc.*, 2, 77.

griega. En el primer trabajo que escribió sobre este tema, *Colloquial expressions in Euripides*, fechado en 1937, busca definir qué se entiende por expresiones y palabras coloquiales, y sostiene que “the category of the colloquial is intended to cover such words and phrases as might naturally be used in everyday conversation, but are avoided in distinctively poetic writing and in formal and dignified prose” (p. 182). Asimismo, en otro artículo escrito en 1945 y titulado *Colloquial expressions in Aeschylus and Sophocles* sostiene que la lengua coloquial es usada a veces como un medio de caracterización y dada a personajes de estatus inferior. En este mismo trabajo, agrupa ejemplos de coloquialismos bajo ciertas categorías generales que son: exageración, atenuación, brevedad en la expresión, formas de expresión vívidas y dinámicas, imprecaciones y términos de abuso.

En segundo lugar, en el Capítulo I de su tesis doctoral de 1983, titulada *Aspects of Realism in Greek Tragedy*, Wàs plantea que “colloquialisms are natural in casual conversation, or in situations where people are too excited or insufficiently educated (...); they are out of place and unnatural in formal situations- public announcements, embassies, invocations, etc.” (p. 4). Y hace especial hincapié en que muchos de los coloquialismos aparecen en pasajes esticomitiacos, ya que

stichomythia is clearly one way open to the dramatists of expressing a more excited mood, often anger: (...) colloquialisms would be natural in a context of excitement, where characters are not calm enough to produce precise and formal expressions. (...) the high incidence of colloquialisms in such passages shows that the dramatists used it as a vehicle for natural expression to give the appearance of a genuine rapid exchange (p. 26).

En tercer lugar, López Eire es otro de los grandes exponentes de los estudios acerca de la lengua coloquial griega. En *Énfasis dialógico y nivel coloquial en la léxis de la tragedia griega* (2006), define a los coloquialismos como aquellos rasgos lingüísticos en los que aparece con toda claridad la lengua en su función dialógica, es decir, la lengua transmitiendo algo más que contenidos semánticos, impregnada de esos rasgos connotativos con los que actúa la lengua ejerciendo su función expresiva, conativa o fática, es decir, unos rasgos en los que se percibe la locución volcada en el *êthos* del hablante (función expresiva), el *páthos* del oyente (función conativa) y en su propia vocación de comunicación o «comunió» (función fática) (p. 49).

En cuarto lugar, Cilia, en su tesis doctoral de 2009, titulada *Richerche sui colloquialismi in Euripide*, define a la lengua coloquial como “un registro informale, non connotato

sociolingüísticamente, sensible al contexto d'uso, cioè dependiente del contexto lingüístico ma anche da fattori extralingüísticos che vengono attivati nel contexto situazionale, e che si estrinseca prevalentemente nel dialogo” (p. 60). A su vez, señala las categorías según las cuales distingue y ordena los coloquialismos, proponiendo una clasificación que los agrupa según diferentes niveles: coloquialismos desde el punto de vista fonético, morfológico, sintáctico y lexical. Esta es la categorización que nosotros hemos tomado para clasificar los coloquialismos hallados en nuestro rastreo.

Una de las conclusiones a las que llega esta autora es que una de las funciones de la presencia de coloquialismos en la tragedia es señalar momentos particularmente excitantes de la acción escénica, en virtud de los cuales los personajes, condicionados por un estado emocional alterado, tienden a perder el control sobre la adecuación del uso lingüístico. Veremos, en un posterior análisis, que esta idea se cumple en las obras de nuestro corpus, pertenecientes al género Tragedia.

Finalmente, Collard (2018), en una revisión de un trabajo de Stevens, a la que llama *Colloquial Expressions in Greek Tragedy. Revised and enlarged edition of P.T. Stevens's Colloquial Expressions in Euripides*, dice que la lengua coloquial no se refiere solo a

words and expressions that are likely to occur in ordinary conversation, since this consists largely of neutral language, but the kind of language that in a poetic or prosaic context would stand out however slightly as having a distinctively conversational flavour (p. 17).

Teniendo en cuenta los planteos propuestos por los autores presentados hasta aquí podemos observar que, en general, coinciden en el hecho de que el contexto situacional en que suceden los coloquialismos es muy importante, ya que en ellos la lengua coloquial podría estar funcionando como enfatizadora de determinados momentos de la acción dramática. Es por esta razón que en nuestro trabajo hemos hecho especial hincapié en las situaciones en que encontramos mayor cantidad de coloquialismos.

Coloquialismos en *Edipo Rey*

A partir de un rastreo de coloquialismos realizado en la obra *Edipo Rey*, obtuvimos los siguientes datos:

Con respecto a las partes de la obra en que aparecen los coloquialismos concluimos en que, de un total de 107 coloquialismos (100%), un 45, 79% pertenece a las esticomitias;

un 22, 42% a las partes dialogadas; un 17, 75 % a la *rhexis*; un 10, 28% a los versos líricos y un 3, 73% a los parlamentos (Tabla 1).

Tabla 1. Cantidad de coloquialismos en cada parte de la obra en *Edipo Rey*

Parte de la obra	Cantidad de coloquialismos	Porcentaje
Esticomitias	49	45, 79%
Partes dialogadas	24	22, 42%
<i>Rhexis</i>	19	17, 75 %
Versos líricos	11	10, 28%
Parlamentos	4	3, 73%

Fuente: elaboración propia

En relación con los personajes que dicen los coloquialismos (Tabla 2) establecemos que, de un total de 107 coloquialismos (100%):

Tabla 2. Cantidad de coloquialismos dichos por cada personaje en *Edipo Rey*

Personaje	Cantidad de coloquialismos	Porcentaje
Edipo	59	55, 14%
Mensajero	10	9, 34%
Creonte	9	8, 41%
Yocasta	7	6, 54%
Coro	7	6, 54%
Tiresias	5	5, 67%
Corifeo	4	3, 73%
Servidor	4	3, 73%
Sacerdote	2	1, 86%

Fuente: elaboración propia

Teniendo en cuenta la tipología tomada de Cilia, que utilizamos para clasificar los coloquialismos (fonéticos, morfológicos, sintácticos y léxicos) llegamos a la conclusión de que de un total de 107 coloquialismos (100%) (Tabla 3):

Tabla 3. Cantidad de coloquialismos según su categorización en *Edipo Rey*

Tipos de coloquialismos	Cantidad de coloquialismos	Porcentaje
Sintácticos	52	48, 59%
Léxicos	41	38, 31%
Morfológicos	16	15, 95%
Fonéticos	3	2, 87%

Fuente: elaboración propia

Según los momentos de la obra en que suceden los coloquialismos (Tabla 4) concluimos que, de un total de 107 coloquialismos (100%):

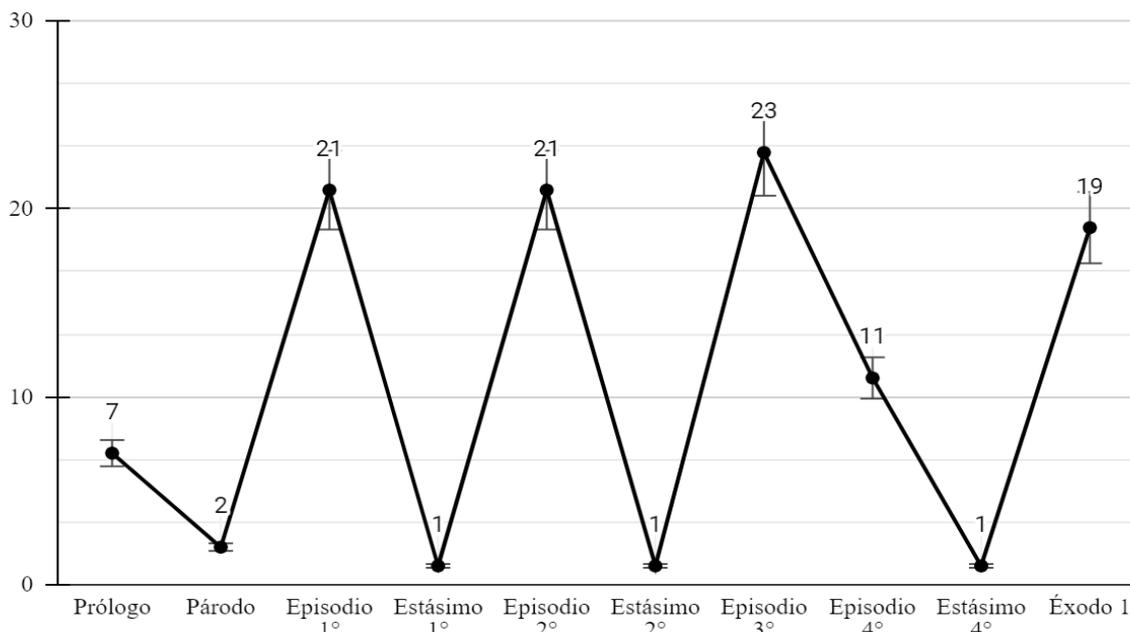
Tabla 4. Cantidad de coloquialismos según los momentos de la obra en que suceden en *Edipo Rey*

Momento de la obra	Cantidad de coloquialismos	Porcentaje
Episodio 3°	23	21, 49%
Episodio 1°	21	19, 62%
Episodio 2°	21	19, 62%
Éxodo	19	17, 75%
Episodio 4°	11	10, 28%
Prólogo	7	6, 54%
Párido	2	1, 86%
Estásimo 1°	1	0, 93%
Estásimo 2°	1	0, 93%
Estásimo 4°	1	0, 93%

Fuente: elaboración propia

A continuación, en la página siguiente, pueden observarse gráficamente los datos presentados en el cuadro anterior, pero organizados según su orden de aparición en la obra (Figura 1).

Figura 1. Cantidad de coloquialismos en cada escena de *Edipo Rey*

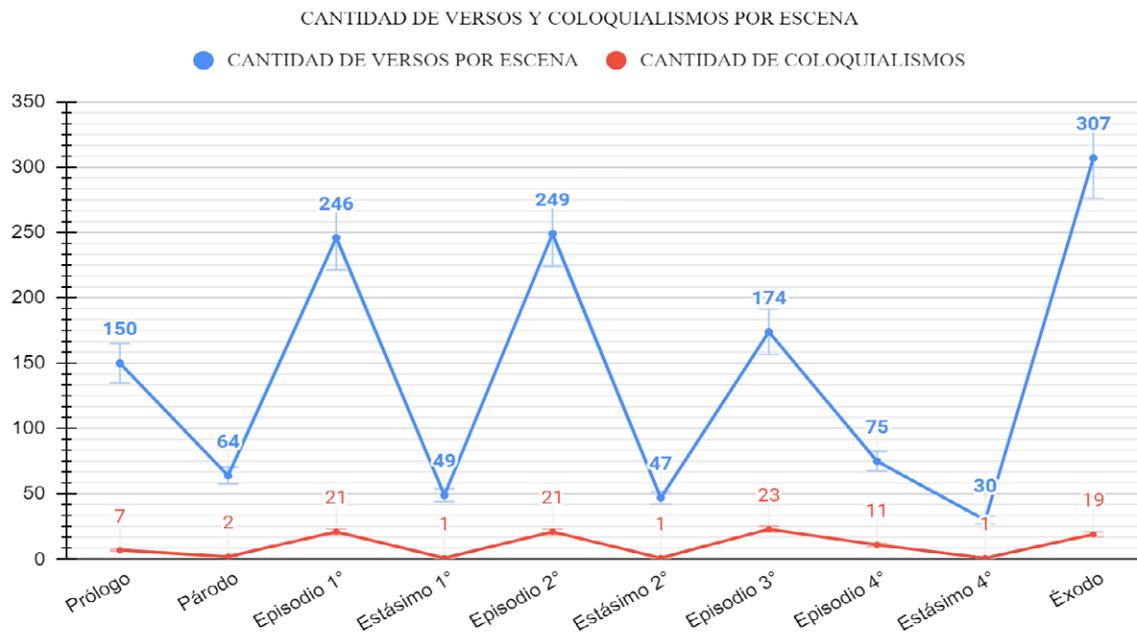


Fuente: elaboración propia

Como podemos observar a partir de la lectura del gráfico anterior, la mayor cantidad de coloquialismos se encuentra concentrada en los Episodios 1º, 2º y 3º y el Éxodo.

Lo primero que podemos suponer al examinar la imagen anterior es que, quizás, la acumulación de coloquialismos puede relacionarse con la cantidad de versos que tiene cada escena, es decir, sería lógico pensar que en una escena con mayor número de versos vamos a encontrar, asimismo, mayor número de coloquialismos. No obstante, si reparamos en el siguiente gráfico (Figura 2), en donde están consignados la cantidad de versos y la cantidad de coloquialismos que hay por escena en *Edipo Rey*, podemos advertir que, al menos en esta obra, no hay una relación directa entre una variante y otra, ya que, por ejemplo, el Episodio 3º, en donde hay mayor acumulación de coloquialismos (23), tiene en total 174 versos, mientras que en el Éxodo, que es la escena más extensa, con 307 versos, encontramos 19 coloquialismos.

Figura 2. Cantidad de versos y coloquialismos en cada escena de *Edipo Rey*



Fuente: elaboración propia

De acuerdo con la información presentada hasta este punto, habiendo rechazado la idea de que en *Edipo Rey* la cantidad de coloquialismos tiene una relación directa con la cantidad de versos que hay en cada escena, estamos en condiciones de conjeturar que el uso de coloquialismos en esta obra se vincula con la intención de remarcar determinados momentos de la acción dramática. Por esta razón, realizaremos a continuación una descripción detallada de las partes de la obra que más coloquialismos tienen y de la función que para nosotros cumplen estos en ellas.

El punto más alto del gráfico, con 23 coloquialismos, corresponde al Episodio 3°, que coincide con el momento de la historia en el cual Edipo descubre, por un lado, que quien creía que era su padre, Pólipo, ha muerto, y, por otro lado, que en realidad ese hombre no era su verdadero progenitor, sino que había sido adoptado por él. Entonces, podemos decir que en esta escena, en donde se observa la mayor acumulación de coloquialismos de la obra, hay, en primer lugar, un momento de alivio por parte de los personajes al conocer la noticia de la muerte de Pólipo y, por ende, al creer que el oráculo se ha equivocado. Sin embargo, este sentimiento de alivio y la sensación de tranquilidad y felicidad que transmiten estos versos no tienen

una duración prolongada en la escena, ya que el mismo mensajero que informa acerca del fallecimiento del rey de Corinto, al instante da a conocer que Edipo no es verdaderamente su hijo. En este sentido, Stanford (1983) propone que “the moments of joy are used in Tragedy to provide chiaroscuro with prevailing grief” (p. 43). Por esto, observamos, en segundo lugar, una vuelta a la intranquilidad, al desconcierto, a la ansiedad por saber y al miedo, y se lleva a cabo una indagación sobre la verdadera identidad de Edipo. Este episodio se encuentra, para nosotros, en consonancia con lo que muchos de los estudiosos de la lengua coloquial griega, como Stevens, Was y Cilia, acuerdan, y es que los coloquialismos señalan momentos que están cargados de emoción en la acción escénica y que, por esta razón, “los personajes, condicionados por un estado emocional alterado, tienden a perder el control sobre la adecuación del uso lingüístico” (Cilia, 2009, p. 174). En otras palabras, consideramos que es bastante lógico que haya una acumulación de coloquialismos en el Episodio 3°, ya que en estos versos se experimentan distintas emociones en un corto periodo de tiempo.

Los segundos puntos más altos coinciden con el Episodio 1° y el Episodio 2°, con 21 coloquialismos en cada uno.

En primer lugar, el Episodio 1° comienza con una extensa *rhexis* de Edipo, en la que le pide a los ciudadanos (coro) que le digan quién es el asesino de Layo para poder desterrarlo, prohibiéndoles hablarle o ayudarlo en caso de conocerlo. Los ciudadanos le responden que ninguno de ellos es culpable ni del asesinato, ni de encubrir a alguien, y le aconsejan llamar a Tiresias, quien, debido a que es un adivino, conoce ya las respuestas a los interrogantes de Edipo y, habiendo llegado al palacio, intenta marcharse antes de tener que hacer público su conocimiento. Hay un intercambio bastante extenso entre los dos personajes, en el que se puede observar el comienzo de un sentimiento de enojo por parte de Edipo y su paulatino incremento a lo largo del diálogo y de toda la escena. Tiresias le revela, en medio de toda esta rápida interacción, que él es la mancha (μίᾱσμα)⁴ de la ciudad y que está casado con quien en realidad es su verdadera madre (Yocasta). Pero Edipo, en lugar de escuchar, se encoleriza todavía más y lo amenaza repetidas veces por considerarlo un mentiroso. Además, comienza a dudar también de Creonte (su cuñado) y le echa la culpa de haber conspirado junto con el adivino para sacarlo del trono. La respuesta de Tiresias y el intercambio final

4. El miasma, μίᾱσμα, es la contaminación religiosa causada, en este caso, por haber cometido un crimen de sangre.

de la escena están, asimismo, cargados de tensión e irritación. Los dos personajes se encuentran exasperados. Una vez más, consideramos que el uso de coloquialismos en una escena como el Episodio 1°, en la que puede entenderse un tono general de nerviosismo y enojo, puede relacionarse con la idea de querer transmitir emociones de una manera más animosa de lo habitual, ya que, como sostiene Collard (2018), pueden agregar fuerza a las expresiones que denoten patetismo, indignación o cualquier otra emoción (p. 194).

En segundo lugar, el Episodio 2° comienza con algunos versos dichos por Creonte, quien se encuentra enojado porque Edipo le ha echado la culpa de conspirar junto a Tiresias contra él. Entra Edipo en escena, acusándolo de frente y se inicia un largo y acalorado intercambio entre este personaje, Creonte y el coro. Luego de una *rhesis* de Creonte en la que se defiende a sí mismo, aparece Yocasta, al escuchar que su marido y su hermano se encuentran discutiendo y encontramos un diálogo entre los otros tres personajes y ella, quien trata de aplacar las hostilidades, pero no lo logra, y Creonte termina saliendo de la escena. Edipo, entonces, le cuenta a su esposa y madre los motivos de su enojo, y ella, buscando tranquilizarlo, le relata la historia del asesinato de Layo. Sin embargo, lejos de apaciguar los ánimos de Edipo, esta historia lo preocupa todavía más, puesto que empieza a darse cuenta de que coincide con su propia historia y de que él ha sido el culpable de quitarle la vida a Layo, su verdadero padre. El episodio termina con la idea de los personajes de llamar a un pastor, que es el único que puede confirmar la cantidad de personas que estaban junto con Layo el día de su muerte y determinar, de esta manera, si las historias de Edipo y de Yocasta coinciden completamente y, por lo tanto, si Edipo es realmente culpable o no. Nuevamente, creemos que en esta escena el uso de coloquialismos se vincula con la búsqueda por parte del autor de transmitir con vivacidad las emociones que gobiernan a los personajes, como son la ira (hostilidad entre Edipo y Creonte, y amenazas), la preocupación y la desesperación (similitudes entre la historia de Yocasta y la de Edipo). El tercer punto más alto del gráfico corresponde al Éxodo, con 19 coloquialismos entre sus versos. Esta última escena de la obra comienza con la entrada del mensajero del palacio y la noticia de que Yocasta se ha suicidado. En un largo parlamento cuenta cómo fue, así como también relata la manera en que Edipo se lastima sus ojos con dos broches de oro, luego de ver a su madre y esposa muerta. Narra, además, que este, gritando, pide expulsarse a sí mismo de la ciudad. Luego, entra Edipo en escena pronunciando muchas exclamaciones de dolor, tristeza y vergüenza, y lamentándose

por sí mismo. Después de un intercambio entre este y el Corifeo, en el que pide que lo saquen de la ciudad y lo destierren, hay una extensa *rhexis* pronunciada por Edipo, en la que recuerda todos los males por los que pasó y se lamenta por ellos. Finalmente, entra también Creonte, y Edipo vuelve a insistir con que lo expulsen de Tebas, para poder limpiar la mancha (μιάσμα) de la ciudad. Asimismo, le pide que cuide a sus hijas y que las lleve ante él para abrazarlas y despedirse, momento en el que vuelve a repetir toda su historia, sus vivencias desde el abandono de sus padres después de nacer, hasta los hechos recientes que cuenta toda la obra de *Edipo Rey*.

Consideramos que todo el Éxodo está cargado de πάθος, en el sentido que lo entiende Konstan (2006), quien sostiene que “is related to the verb *paskho*, ‘suffer’ or ‘experience,’ and more distantly to the Latin *patior*” (p. 3) y que

“*pathos* may refer more generally to what befalls a person, often in the negative sense of an accident or misfortune, although it may also bear the neutral significance of a condition or state of affairs” (p. 4).

En este caso, para nosotros tiene claramente un sentido negativo, ya que la escena no solo recuerda los sucesos desafortunados que se han desarrollado a lo largo de toda la obra, sino que también revela el trágico final de Yocasta y la herida autoinfligida de Edipo. De esta manera, observamos que las emociones más presentes en este episodio son la desesperación, la compasión y la tristeza. Además, podemos notar que en estos versos hay muchas exclamaciones, interjecciones, repeticiones y palabras o expresiones que denotan exageración, que ya hemos calificado como parte de la lengua coloquial.

Nos parece importante aclarar que solo hemos analizado de manera más detallada las escenas en donde más cantidad de coloquialismos hay debido a una cuestión de extensión de este TFL. Sin embargo, no queríamos dejar de mencionar los demás puntos que pueden observarse en los gráficos presentados anteriormente.

De esta manera, las partes de la obra que contienen un número de coloquialismos intermedio a los puntos más altos y los puntos más bajos del gráfico son el Prólogo, con 7 coloquialismos, y el Episodio 4°, con 11 coloquialismos. Asimismo, podemos advertir que la menor cantidad de coloquialismos se halla en los Estásimos (1°, 2° y 4°) y la Párodo, momentos de la obra que están escritos en versos líricos, con 1 y 2 coloquialismos respectivamente.

Coloquialismos listados según el orden de aparición en la obra

En el siguiente cuadro se encuentran consignados los coloquialismos rastreados en *Edipo Rey*, ordenados según su aparición en la obra. Asimismo, se encuentran clasificados según la categorización de Cilia, desarrollada anteriormente, y se encuentran detallados los siguientes datos: la parte de la obra en que aparecen, el personaje que los dice y el contexto en que suceden.

Tabla 5. *Coloquialismos listados según su orden de aparición en Edipo Rey*

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
"ἦθ' (con imperativo)	Morfológico	v. 46-7 Prólogo <i>Rhesis</i>	Sacerdote	<i>Rhesis</i> del sacerdote en un diálogo entre él y Edipo, en la que le pide que encuentre una salvación para la ciudad a la que azota la peste.
εἰς καλὸν	Sintáctico	v. 78 Prólogo Parte dialogada	Sacerdote	Diálogo entre el sacerdote y Edipo.
Ἦναξ	Sintáctico	v. 80 Prólogo Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre el sacerdote y Edipo.
Λέγοιμ' ἄν	Morfológico	v. 95 Prólogo Parte dialogada (diálogo rápido)	Creonte	Llega Creonte para informar lo que le ha dicho el oráculo. Diálogo entre Edipo y Creonte.
οὐ (...) πω	Léxico	v. 105 Prólogo Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
Τὸ ποῖον	Sintáctico	v. 120 Prólogo Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.
Ἄλλ' ὡς τάχιστα	Léxico	v. 142 Prólogo <i>Rhesis</i>	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.
ἄμβροτ' Ἀθήνα	Sintáctico	v. 159 Párodo Versos líricos	Coro	Entonación de una plegaria por parte del coro para pedirle a los dioses protección frente a la peste.
Ἵν πόποι	Sintáctico	v. 168 Párodo Versos líricos	Coro	Entonación de una plegaria por parte del coro para pedirle a los dioses protección frente a la peste.
τις	Sintáctico	v. 246 Episodio 1° <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo dirigiéndose al coro. Pide información acerca del asesinato de Layo y ordena expulsar al culpable.
οὕτως	Sintáctico	v. 256 Episodio 1° <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo dirigiéndose al coro. Pide información acerca del asesinato de Layo y ordena expulsar al culpable.
ταῦτα - τινά	Sintáctico	v. 269-70 Episodio 1° <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo dirigiéndose al coro. Pide información acerca del asesinato de Layo y ordena expulsar al culpable.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
Τὰ ποῖα ταῦτα;	Sintáctico	v. 291 Episodio 1° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y el Corifeo.
ἐν σοὶ ἐσμεν + un inf.: ὠφελεῖν	Morfológico	v. 314 Episodio 1° ¿Parlamento?	Edipo	Monólogo de Edipo al entrar Tiresias en escena.
Φεῦ φεῦ	Sintáctico	v. 316 Episodio 1° Parte dialogada (diálogo rápido)	Tiresias	Diálogo entre Edipo y Tiresias.
κάτελεύτητος	Léxico	v. 336 Episodio 1° Parte dialogada (diálogo rápido)	Edipo	Diálogo entre Edipo y Tiresias.
Ἄληθες;	Léxico	v. 350 Episodio 1° Parte dialogada (diálogo rápido)	Tiresias	Diálogo entre Edipo y Tiresias.
Ποῖον λόγον;	Sintáctico	v. 359 Episodio 1° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Tiresias.
χαίρων	Léxico	v. 363 Episodio 1° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Tiresias.
Ἄλλ' οὐ τι χαίρων δὲς γε πημονὰς ἐρεῖς	Léxico	v. 363 Episodio 1° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Tiresias.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
Εἶπω τι	Sintáctico	v. 364 Episodio 1° Esticomitia	Tiresias	Diálogo entre Edipo y Tiresias.
Ἐπεὶ, φέρ' εἰπέ, ποῦ σὺ μάντις εἶ σαφής;	Léxico	v. 390 Episodio 1° <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo en el medio del Diálogo entre él y Tiresias.
Κλαίων	Léxico	v. 401 Episodio 1° <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo en el medio del Diálogo entre él y Tiresias.
Κλαίων δοκεῖς μοι καὶ σὺ χῶ συνθεῖς τάδε ἀγηλατήσειν·	Léxico	v. 401-2 Episodio 1° <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo en el medio del Diálogo entre él y Tiresias.
Δεῖ δ' οὐ τοιούτων, ἀλλ' ὅπως τὰ τοῦ θεοῦ μαντεῖ' ἄριστα λύσομεν	Morfológico	v. 406-7 Episodio 1° Parte dialogada	Corifeo	El corifeo interviene en el diálogo entre Edipo y Tiresias luego de la <i>rhesis</i> de Edipo.
γοῦν	Léxico	v. 408 Episodio 1° <i>Rhesis</i>	Tiresias	<i>Rhesis</i> de Tiresias en el diálogo entre él y Edipo.
οὐχὶ θᾶσσον	Sintáctico	v. 430 Episodio 1° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Tiresias.
σχολῆ	Léxico	v. 434 Episodio 1° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Tiresias.
Ποίοισι;	Sintáctico	v. 437 Episodio 1° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Tiresias.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
Λέγω δέ σοι	Sintáctico	v. 449 Episodio 1° <i>Rhesis</i>	Tiresias	<i>Rhesis</i> de Tiresias al final del Episodio 1°, previo a retirarse de escena.
Ἦρα νιν ἀελλάδων ἴππων σθεναρώτερον φυγᾶ πόδα νωμᾶν	Morfológico	v. 467 Estásimo 1° Versos líricos	Coro	Canto del coro en donde muestra una opinión a favor de Edipo.
Οὔτος	Sintáctico	v. 532 Episodio 2° Parlamento	Edipo	Parlamento/ monólogo de Edipo, en donde acusa a Creonte de ser el asesino de Layo.
Οἷσθ' ὡς πόησον;	Léxico	v. 543 Episodio 2° Esticomitia	Creonte	Diálogo entre Edipo y Creonte.
Τοῦτ' αὐτό	Sintáctico	v. 547 Episodio 2° Esticomitia	Creonte	Diálogo entre Edipo y Creonte.
Τοῦτ' αὐτό	Sintáctico	v. 548 Episodio 2° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.
πῶς δ' οὐχί;	Sintáctico	v. 567 Episodio 2° Esticomitia	Creonte	Diálogo entre Edipo y Creonte.
Ποῖον τόδ';	Sintáctico	v. 571 Episodio 2° Esticomitia	Creonte	Diálogo entre Edipo y Creonte.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
Οὔπω	Léxico	v. 594 Episodio 2° <i>Rhesis</i>	Creonte	<i>Rhesis</i> de Creonte defendiéndose a sí mismo de las acusaciones de Edipo.
Καλῶς	Sintáctico	v. 616 Episodio 2° Parte dialogada (diálogo rápido)	Corifeo	Intervención del Corifeo en defensa de Creonte.
τις	Léxico	v. 618 Episodio 2° Parte dialogada (diálogo rápido)	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.
Τί δῆτα χρήζεις; ἢ με γῆς ἕξω βαλεῖν; {ΟΙ.} Ἕκιστα θνήσκειν, οὐ φυγεῖν σε βούλομαι	Morfológico	v. 622-3 Episodio 2° Parte dialogada (diálogo rápido)	Creonte Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.
Ἕκιστα	Léxico	v. 623 Episodio 2° Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.
γοῦν	Léxico Fonético	v. 626 Episodio 2° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.
Ἄλλ' ἔφους κακός	Léxico	v. 627 Episodio 2° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
θέλεις	Morfológico	v. 651 Episodio 2° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y el coro.
Εὖ νυν ἐπίστω	Léxico	v. 658 Episodio 2° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y el coro.
Ὁ δ' οὖν ἴρω	Morfológico Léxico	v. 669 Episodio 2° Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte. Edipo cede y deja que Creonte se retire, aún pensando que es él el asesino.
Οὐκουν μ' ἐάσεις	Morfológico	v. 676 Episodio 2° Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte. Edipo cede y deja que Creonte se retire, aún pensando que es él el asesino.
Ναίχι	Léxico	v. 683 Episodio 2° Versos líricos	Coro	Diálogo entre el coro y Yocasta.
Αἰᾶ	Sintáctico	v. 754 Episodio 2° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Yocasta. Edipo comienza a tener el presentimiento de que él es el asesino de Layo.
Εἰ δ' οὖν	Sintáctico	v. 851 Episodio 2° Parlamento/ monólogo	Yocasta	Parlamento de Yocasta en una Diálogo entre ella y Edipo.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
ἔρρει δὲ τὰ θεῖα	Morfológico Léxico	v. 910 Estásimo 2° Versos líricos	Coro	Final del canto coral del Estásimo 2°.
Τὰ ποῖα ταῦτα;	Sintáctico	v. 935 Episodio 3° Esticomitia	Yocasta	Diálogo entre Yocasta y el Mensajero.
πῶς δ' οὐκ ἄν;	Sintáctico	v. 937 Episodio 3° Esticomitia	Mensajero	Diálogo entre Yocasta y el Mensajero.
Τί δ';	Sintáctico	v. 941 Episodio 3° Esticomitia	Yocasta	Diálogo entre Yocasta y el Mensajero.
οὐχὶ δεσπότη τάδ' ὡς τάχος	Morfológico	v. 945 Episodio 3° Esticomitia	Yocasta	Diálogo entre Yocasta y el Mensajero.
Φεῦ φεῦ	Sintáctico	v. 964 Episodio 3° Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero. El mensajero les informa que Pólipo ha muerto.
ἄν ... σκοποῖτό	Morfológico	v. 964 Episodio 3° Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
συλλαβῶν	Léxico	v. 971 Episodio 3° Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
ἤδη	Léxico	v. 981 Episodio 3° Parte dialogada	Yocasta	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
πᾶσ' ἀνάγκη	Léxico	v. 986 Episodio 3° Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
Ποίας	Sintáctico	v. 989 Episodio 3° Parte dialogada	Mensajero	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
Μάλιστα γ'	Sintáctico	v. 994 Episodio 3° Parte dialogada	Edipo	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
Τί δῆτ' ἐγὼ οὐχὶ τοῦδε τοῦ φόβου σ', ἀναξ, ἐπεῖπερ εὐνους ἦλθον, ἐξελευσάμην;	Morfológico	v. 1002-3 Episodio 3° Esticomitia	Mensajero	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
καλῶς	Léxico	v. 1008 Episodio 3° Esticomitia	Mensajero	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
ἴσθι	Léxico	v. 1022 Episodio 3° Esticomitia	Mensajero	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
Οἴμοι	Sintáctico	v. 1033 Episodio 3° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
τί τοῦτ'	Sintáctico	v. 1033 Episodio 3° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
γ'	Léxico	v. 1035 Episodio 3° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
δήπου	Sintáctico	v. 1042 Episodio 3° Esticomitia	Mensajero	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
Μάλιστα	Léxico	v. 1044 Episodio 3° Esticomitia	Mensajero	Diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
ἀτὰρ	Sintáctico	v. 1052 Episodio 3° Esticomitia	Corifeo	Intervención del corifeo en el diálogo entre Edipo, Yocasta y el Mensajero.
δύστηνε	Léxico	v. 1071 Episodio 3° Esticomitia	Yocasta	Diálogo entre Edipo y Yocasta.
ἰοῦ ἰοῦ	Sintáctico	v. 1071 Episodio 3° Esticomitia	Yocasta	Diálogo entre Edipo y Yocasta.
βουλήσομαι	Morfológico	v. 1077 Episodio 3° <i>Rhesis</i>	Edipo	Respuesta de Edipo al corifeo.
Οὔτος	Sintáctico	v. 1121 Episodio 4° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y el Servidor.
Τί χρῆμα	Léxico	v. 1129 Episodio 4° Esticomitia	Servidor	Diálogo entre Edipo y el Servidor.
ποῖον	Sintáctico	v. 1129 Episodio 4° Esticomitia	Servidor	Diálogo entre Edipo y el Servidor.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
Κούδέν γε θαῦμα	Léxico	v. 1132 Episodio 4° Parte dialogada	Mensajero	Diálogo entre Edipo, el Servidor, el Mensajero.
ὦ τᾶν	Sintáctico	v. 1145 Episodio 4° Esticomitia	Mensajero	Diálogo entre Edipo, el Servidor, el Mensajero.
κλαίων	Léxico	v. 1152 Episodio 4° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y el Servidor.
γέ τοι	Sintáctico	v. 1171 Episodio 4° Esticomitia	Servidor	Diálogo entre Edipo y el Servidor.
Μάλιστ'	Léxico	v. 1173 Episodio 4° Esticomitia	Servidor	Diálogo entre Edipo y el Servidor.
Ποίων;	Sintáctico	v. 1175 Episodio 4° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y el Servidor.
ἰοῦ ἰοῦ	Sintáctico	v. 1182 Episodio 4° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y el Servidor.
ᾄν	Morfológico	v. 1182 Episodio 4° Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y el Servidor. Edipo ha descubierto la verdad: que él es el asesino de Layo y que ha cometido incesto.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
πάντ' εὐδαίμονος	Léxico	v. 1197 Estásimo 4° Versos líricos	Coro	Canto de lamentación del coro al descubrir la verdad.
πολλάκις τε κούχ' ἄπαξ	Léxico	v. 1275 Éxodo Parlamento	Mensajero	<i>Rhesis</i> del Mensajero, quien relata cómo Yocasta se ha quitado la vida y cómo Edipo se ha cegado a sí mismo.
Φεῦ φεῦ	Sintáctico	v. 1303 Éxodo Versos líricos	Coro	El coro entona un <i>kommós</i> , canto lírico en tono de lamentación.
Αἰᾶ, αἰᾶ	Sintáctico	v. 1308 Éxodo Versos líricos	Edipo	Edipo continúa con el canto en tono de lamentación.
Οἴμοι, οἴμοι	Sintáctico	v. 1316 Éxodo Versos líricos	Edipo	Edipo continúa con el canto en tono de lamentación.
θαῦμά γ'	Léxico	v. 1319 Éxodo Parte dialogada	Corifeo	Intervención del corifeo entre los lamentos de Edipo.
Φεῦ φεῦ	Sintáctico	v. 1324 Éxodo Versos líricos	Edipo	Edipo continúa con el canto en tono de lamentación.
καταρατότατον	Léxico	v. 1344 Éxodo Versos líricos	Edipo	Edipo continúa con el canto en tono de lamentación.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
ἀγχόνη ἔργ' ἐστὶ κρείσσον' ἀγχόνης	Léxico	v. 1374 Éxodo <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo lamentándose por sí mismo.
Ἕκιστά γ'	Léxico	v. 1386 Éxodo <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo lamentándose por sí mismo.
εἶτα	Sintáctico	v. 1402 Éxodo <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo lamentándose por sí mismo.
ὅπως τάχιστα	Sintáctico	v. 1410 Éxodo <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo lamentándose por sí mismo.
πάντ'	Léxico	v. 1421 Éxodo Parte dialogada	Edipo	Versos previos al diálogo con Creonte.
γοῦν	Sintáctico Fonético	v. 1425 Éxodo Parte dialogada	Creonte	Diálogo entre Edipo y Creonte.
ἦθ', ὦναξ	Sintáctico	v. 1468 Éxodo <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo en el diálogo entre él y Creonte.
λέγω τι	Sintáctico	v. 1475 Éxodo <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo en el diálogo entre él y Creonte.
δηλαδὴ	Sintáctico	v. 1501 Éxodo <i>Rhesis</i>	Edipo	<i>Rhesis</i> de Edipo en el diálogo entre él y Creonte.

Sintagma	Tipo de coloquialismo	Parte de la obra	Personaje	Contexto
ἄλις	Sintáctico	v. 1515 Éxodo Esticomitia	Creonte	Diálogo entre Edipo y Creonte.
μ᾽ ὄπως	Morfológico	v. 1517 Éxodo Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.
νὺν ἤδη	Léxico	v. 1520 Éxodo Esticomitia	Edipo	Diálogo entre Edipo y Creonte.

Fuente: elaboración propia

Conclusiones parciales y finales

Después de haber presentado y clasificado los coloquialismos rastreados a lo largo de *Edipo Rey*, y de haber analizado las escenas en donde hay mayor cantidad de coloquialismos (Episodio 3°, Episodio 1° y Episodio 2°), estamos en condiciones de esbozar algunas conclusiones.

En primer lugar, y como ya hemos mencionado, Edipo es el personaje que más coloquialismos dice. Estos representan más del 50% del total de coloquialismos existentes en toda la obra. Este número llama la atención ya que algunos estudiosos de la lengua coloquial griega, como Stevens (1945) plantean que la lengua coloquial es usada como un medio de caracterización y otorgada a personajes de status inferior (p. 97). Sin embargo, Edipo, que es un rey, no es un personaje inferior y, aun así, es el personaje que más coloquialismos tiene a lo largo de sus versos. En esta línea, Rossi (2020) sostiene que Sófocles pone coloquialismos en boca de reyes y reinas por razones dramáticas, para subrayar momentos particularmente “calientes” de la acción (p. 589).

En segundo lugar, la mayor cantidad de coloquialismos se encuentra en esticomitias y partes dialogadas, dato que se encuentra relacionado con lo que expresa Wàs (1983), para quien las esticomitias son una forma abierta de los dramaturgos de expresar un estado de ánimo más excitado (p. 26).

En tercer lugar, hemos constatado que la cantidad de versos de cada escena no tiene relación directa con la cantidad de coloquialismos en cada una de ellas. Por ejemplo, el Episodio 3° es el episodio con mayor acumulación de coloquialismos (23) y tiene un total de 174 versos; en cambio, el Éxodo tiene 307 versos y 19 coloquialismos. Por esta razón, podríamos pensar que en *Edipo Rey* la cantidad de coloquialismos podría tener relación con los sentimientos vividos por los personajes en cada escena, más que con la cantidad de versos que hay en cada una. En este sentido es importante remarcar que la mayor cantidad de coloquialismos se encuentra en el Episodio 3°, en donde Edipo termina de descubrir su verdadera identidad y la veracidad de los actos que ha cometido (incesto y parricidio).

En cuarto lugar, la idea expresada en el párrafo anterior se ve destacada sobre todo si tenemos en cuenta la cantidad de vocabulario relacionado a la dicción de πάθος que hay en las escenas que más coloquialismos tienen. Por ejemplo, en el Episodio 3° hay aproximadamente 24 palabras pertenecientes al campo semántico de ὀργή, φόβος, λύπη, ὄκνος y τρέμω. En el Episodio 2°, asimismo, hay por lo menos 17 palabras relacionadas con ὀργή, ὄκνος, φθόνος, entre otras; y en el Episodio 1° aparecen 14 términos relacionados sobre todo a ὀργή. También en el Éxodo encontramos 28 palabras asociadas a la red léxica de ὀργή, δάκρυον, ἄχος, etc. De esta manera podemos notar que todas estas escenas, en las que hay mayor cantidad de coloquialismos, están, como ya hemos descrito anteriormente, cargadas de diversas emociones, que pueden ser el enojo, la ansiedad, el miedo, la tristeza, entre otras. Esta idea se ve respaldada por los datos acerca de la dicción de πάθος recién presentados. En este sentido, conjeturamos que los coloquialismos en estas partes de la obra pueden cumplir la función de remarcar ciertos momentos de acción dramática y de ayudar en la producción de πάθος en la obra.

Bibliografía

- Cilia, D. (2006). “Ricerche sui colloquialismi delle ‘tragicae personae’ nel dramma satiresco”, en Hakkert, A. (ed.) *Cipolla (a cura di). Studi sul teatro greco*, pp. 7-68. Países Bajos.
- Cilia, D. (2009). *Ricerche sui colloquialismi in Euripide*. Universidad de Estudios de Catania. Italia.

- Collard, C. (2018). *Colloquial Expressions in Greek Tragedy. Revised and enlarged edition of P. T. Stevens's Colloquial Expressions in Euripides*. Editorial Franz Steiner Verlag. Alemania.
- Konstan, D. (2006). *The emotions of the ancient greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. University of Toronto Press. Canadá.
- López Eire, A. (2006). “Énfasis dialógico y nivel coloquial en la léxis de la tragedia griega”. En *Studia Philologica Valentia*. Vol. 9, N° 6, p. 43-85.
- Rossi, L. E. (2020). κηληθμῶ δ' ἔσχοντο. *Scritti editi e inediti. Volume 2: Letteratura*. De Gruyter. Alemania.
- Standford, W. B. (1983). *Greek Tragedy and the emotions: an introductory study*. Routledge & Kegan Paul. Reino Unido.
- Stevens, P. T. (1945). “Colloquial Expressions in Aeschylus and Sophocles”. En *The Classical Quarterly*, vol. 39, N° 3/4, pp. 95-105.
- Stevens, P. T. (1937). “Colloquial Expressions in Euripides”. En *The Classical Quarterly*, vol. 31, N° 3/4, pp. 182-191.
- Was, J. (1983). *Aspects of realism in Greek Tragedy*. Balliol College. Reino Unido.

Formas de volver a Marosa:

Itinerarios (neo)barroc/sos para una lectura nuestroamericana

Coming back to Marosa: (neo)barroqu/se itineraries for a latinamerican reading

 **Tomás Siac**

Escuela de Letras
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
siactomas@gmail.com

Recibido: 16/07/24. Aceptado: 28/08/24

Resumen

Este texto reflexiona sobre las implicancias de leer desde una perspectiva barroca. A partir de mi Trabajo final de licenciatura, en el que abordé la obra poética de Marosa di Giorgio, me permito reconstruir las potencias que engendra abrazar esta expresión americana. Para ello recuperaré la inscripción de dicha poeta en esta estética. A su vez, volveré sobre esta tradición literaria desde la propuesta de Lezama Lima.

En una segunda instancia retomaré las derivas que significa el Neobarroco a partir de las tesis de Severo Sarduy y cómo se complementan con la Neobarrosa de Néstor Perlongher como inscripción (des)territorializada. Para ello cotejaré ambas derivas históricas — la cubana y la rioplatense—, a la vez que sus aperturas críticas. Lejos de afirmar si la poeta uruguaya pertenece o no a esta tradición estética, busco asentar qué permite ver lo barroco, y qué decisiones metodológicas resultan necesarias a la hora de esbozar un análisis que comprenda dicha propuesta americana.

Palabras claves: Marosa di Giorgio; Barroco; Neobarroco; Neobarroso; poesía uruguaya

Abstract

This text reflects about reading implications from a baroque perspective. Based on my graduate thesis of Marosa di Giorgio poetic work, I will reconstruct the potencies of this american expression. To do so, I will recuperate the inscription of this poet in this aesthetic. Moreover, I will revisit Lezama Lima's proposal on this literary tradition.

In a second instance, I will recover the drifts that the Neobaroque —from Severo Sarduy's tesis— means and how it is complemented with Néstor Perlongher's Neobarrose, as a (de)territorialized inscription. In order to do so, I will compare both historical drifts —the Cuban and the one from Rio de la Plata—, as well as their critical openings. Far from affirming whether or not the uruguayan poet belongs to this aesthetic, I seek to establish what the Baroque allows us to see, and what methodological decisions are necessary when outlining an analysis that includes this american proposal.

Keywords: Marosa di Giorgio; Barroque; Neobarroque; Neobarrose; uruguayan poetry

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Siac, T. (2024). Formas de volver a Marosa: Itinerarios (neo)barroc/sos para una lectura nuestroamericana. *Síntesis* (15), 134-148.

Formas de volver a Marosa: Itinerarios (neo)barroc/sos para una lectura nuestroamericana

En el presente artículo me propongo volver sobre decisiones metodológicas que se hicieron presente —y constantes— en el proceso de escritura del Trabajo Final de Licenciatura en Letras Modernas. En el trabajo, titulado “*Esa carne levísima es pariente nuestra*” o *por qué necesitamos pensar zoofílica y materialmente a Marosa di Giorgio*¹, partí de la necesidad de responder a cómo la lectura de los textos marosianos permitía reconsiderar los vínculos humanos-animales-hongos y cómo estos lazos son repensados a la vez que reconfigurados desde una óptica posthumanista y neomaterialista. Sin embargo, aquí no abordaré dicha temática, sino las operaciones de lectura que hice en torno a la poeta, es decir, cómo leí a Marosa di Giorgio. Si bien no existe una mejor o peor forma de leer a esta poeta, sí creo que hay una que muestra mayor operatividad a la hora de leerla desde su inscripción latinoamericana.

Dicha categoría es el Barroco, estética que, a lo largo del texto, intentaré reponer: recorreré no solo su definición, sino sus derivas, operaciones y metodologías que habilitan a un diálogo continental. Entendiendo la necesidad de pensar desde *nuestras* latitudes es que recorro a esta epistemología americana, buscando reafirmarla como forma privilegiada nuestroamericana de pensar las expresiones artísticas y, en especial, la marosiana².

Llegar al barroco

Marosa di Giorgio fue una poeta uruguaya oriunda de Salto, provincia rural del noroeste del país oriental. Nacida en 1932, comienza a publicar poesía en los años 50, iniciando su trayectoria con *Poemas*, libro de tan solo 8 poemas que pasó completamente desapercibido para la crítica tanto provincial como nacional. Sus siguientes libros continuarían publicándose en el casi mismo anonimato hasta

1. El trabajo final de grado fue dirigido por Dra. Nancy Calomarde y co-dirigido por Dra. Andrea Torrano.

2. La inscripción de Marosa en el Barroco americano ha sido ampliamente discutida y las lecturas en torno a su poética no siempre coinciden o comparten esta visión. Es por ello que este trabajo intenta esquematizar, de manera escueta, las potencias que se engendran en la lectura barroca en torno a esta poeta.

1965 con la publicación de *Historial de las Violetas*, que cobró cierto renombre —aunque mínimo— y consiguió aparecer en el renombrado seminario *Marcha* en 1966. Con una reseña de este último libro y un repaso por sus anteriores publicaciones, Washington Lockhart inauguró líneas críticas de lectura que continúan hasta nuestros días. En el artículo titulado *El mundo poético de Marosa di Giorgio* —publicado en el número 1313, el 22 de julio—, el renombrado integrante de la Generación del 45 afirmó que “la autora no asume otro compromiso que consigo mismo y la poesía” (2017, p. 165), signando a este trabajo poético como una pulsión de vida. A su vez, este crítico señala la distancia con la poesía social de la época, ampliamente marcada por las revoluciones de izquierda, la militancia y un tono realista.

Todas estas presunciones e intuiciones primeras delineadas por Lockhart, fueron revisitadas y releídas al calor de las diversas discusiones que cada época ameritaba, aunque siempre sostenidas por este compromiso pleno de Marosa con el Arte y las formas de representación que poco tienen que ver con el realismo social de la década del 50 y 60. Con la publicación de sus siguientes libros, la producción de esta escritora fue ganando interés tanto lector como académico al punto de que el teórico Ángel Rama la incluye en su famoso texto *La generación crítica 1939-1969*. Sin embargo, el gran salto se da en la publicación de la antología *Medusario* (1996) editada por Roberto Echavarren, José Kozer y Jacobo Sefamí, donde la inscriben en la línea neobarroca y neobarrosa. Si bien existen entre finales de los 70 y mediados de los 90 estudios sobre su obra, es indudable el trabajo de archivo esgrimido por Echavarren que contribuyó a la difusión de su obra, posicionándola en un lugar central en el canon latinoamericano. A partir de dicho trabajo de promoción, la crítica comenzó a proliferar al punto de generarse grandes investigaciones en torno a la obra de esta escritora uruguaya. A lo largo de los años, los tópicos fueron ampliándose y las líneas de análisis diversificando. Tras 1996, gracias a su inclusión en dicha antología, su poesía comenzó a disfrutar de una creciente popularidad. Sin haber sido traducida o editada en otros países, prontamente comenzó a ser añadida a otras antologías poéticas y en Argentina, a principios de este siglo, se editó su obra reunida hasta dicha fecha.

Si bien existen múltiples métodos y líneas teóricas para abordar a Marosa, creo relevante tener en cuenta la inscripción barroca. Independientemente de que en diversas ocasiones ha sido mencionado que, más que una estética, el neobarroco y neobarroso es un fenómeno comercial y editorial —“como cualquier *bluff*, el invento del neobarroco tiene un origen publicitario” (Perednik, 1995, p. 52)—, creo relevante

seguir exhumando dicha inscripción ya que encuentro allí potentes líneas de lectura. En este sentido, decido ceñirme a la corriente estética que hizo conocida a esta autora y a su producción poética.

Definir un (Neo)Barroco

No sería falso decir que hay tantos Barrocos como se puedan imaginar. Sin embargo, cuando afirmo la necesidad de pensar barrocamente lo hago afirmándome en aquel que pone como padre tutelar al cubano José Lezama Lima. En 1957 este escritor da cinco charlas en el Centro de Altos Estudios del Instituto Nacional de Cultura de Cuba —publicadas posteriormente bajo el nombre de *La expresión americana*— que sedimentarían el curso del Barroco hasta nuestros días. Laboratorio crítico, tratado estético, lectura tenaz, pronóstico histórico, encomienda imposible, todas estas descripciones —factibles a la vez que incompletas— sirven para delimitar los amplios efectos que dichas charlas tuvieron. Si bien en principio se podría decir que el intento de Lezama Lima era una relectura de dicho movimiento europeo y una posible diagramación de las formas pasadas y actuales que se concibieron en nuestro continente, es también la afirmación de que más que una escuela o un movimiento es una ética, estética, epistemología, filosofía e, incluso, una voluntad de conocimiento. Sin lugar a dudas, el escritor cubano reestructura y más allá de pensarlo como una mera creación artística lo piensa como una forma de existencia, de habitar.

Sosteniendo la necesidad de pensar desde nuestras latitudes, Lezama Lima reescribe la Historia, es decir, relee las formas en que se piensa lo americano a la vez que se lo aborda. Es por ello que pone como contrapartida al plan humanista que se da con el inicio de la Modernidad, con el des(en)cubrimiento de América, y con la posterior iluminación europea que da inicio al Renacimiento. Allí, el cubano impugna la confianza del europeo en su afán universalizante, colonialista, racionalista y progresista: niega la universalidad europea que el humanismo impuso. ¿Y cómo impugnar dichas políticas? con lo propio: Lezama Lima abraza al barroco americano, en contraposición al europeo —estilo imperialista—, como arte de contraconquista. Así, el autor expone la posibilidad de un uso inverso: se le saca al dominador lo propio y se lo devuelve agrandado. El americano es un “esforzado de la forma [que] recibe un estilo de una gran tradición, y lejos de amenguarlo, lo devuelve acrecido” (Lezama Lima, 2002, p. 240). Si el Barroco europeo no es más que una estética devaluada en

potencia, con una función meramente institucional y propagandística (Díaz, 2015), la versión americana hace de esta corriente una estética de la *imago*, de la potencia y la figuración. Toma la enunciación del amo y se la escupe en la cara. Si la imagen europea de lo Barroco, para Lezama, supone una imagen que carece de potencia y —lo que podríamos denominar bajo los términos deleuzeanos— devenir, la americana se erige como contraria, la cual no tiene forma de cristalizarse, de volverse estanca: la imagen se da en puro devenir constante. En este sentido, no se podría decir que la imagen barroca nustramericana es pasible de volverse universal. Es por esto que resulta interesante tomar esta estética como forma no cristalizante: su imagen permite el acceso a otras formas del reparto de lo sensible y lo vivible.

¿Cómo es que la obra literaria de Marosa se inscribe en una corriente estética tan antigua? Debe ser aclarado que el Barroco, desde el cual se piensa a esta poeta uruguaya, tiene que ver con la flexión contemporánea esgrimida por el crítico Severo Sarduy denominada Neobarroco y posteriormente la línea perlongheana del Neobarroso. Ya en 1969, con la publicación del primer libro de Sarduy —*Escrito sobre un cuerpo*— se comienzan a ver los esfuerzos que realiza este crítico en su propuesta de pensar un barroco contemporáneo: “El barroco de verdad en Cuba es Lezama” (Sarduy, 2013a, p. 91). Esta corriente sarduyiana surge a partir de la lectura y el análisis meticuloso de la obra de Lezama Lima³ que este llevó a cabo hasta su muerte. La obra de Lezama Lima —padre tutelar— se volvió un faro para leer esas poéticas contemporáneas que parecían esquivas, sin sentido, que incluso rehuían del sentido: “Lo barroco estaba destinado, desde su nacimiento, a la ambigüedad, a la difusión semántica” (Sarduy, 2013b, p. 399). Teniendo en cuenta esta característica, ambigüedad y dispersión, es que Sarduy lee al Barroco contemporáneo latinoamericano. Esta flexión tiene que ver con el “desbordamiento de las palabras sobre las cosas” (Sarduy, 2013b, p. 413), es decir, cómo las palabras se unen con las cosas y exceden su identidad. La cosa en sí, en el Neobarroco, se ve desbordada por las palabras que deconstruyen su identidad porque deconstruye el lenguaje utilitarista y económico. Es en ese ejercicio que el Neobarroco es, sin lugar a dudas, una impugnación del lenguaje coloquial en tanto entendible y comunicable:

Barroco que (...) [impugna] la entidad logocéntrica que hasta entonces lo y nos estructuraba desde su lejanía y su autoridad; barroco que recusa toda instauración,

3. Dicho esfuerzo puede rastrearse al capítulo “Dispersión. Falsas notas/Homenaje a Lezama” en el libro ya citado.

que metaforiza al orden discutido, al dios juzgado, a la ley transgredida. Barroco de la Revolución (Sarduy, 2013b, p. 426).

Como puede leerse, este Barroco contemporáneo no instituye un régimen legitimado desde el cual hablar, sino que en su caos y abigarramiento rompe e impugna todo sistema logocéntrico y, agregado, eurocéntrico. El barroco propuesto por Sarduy, es no solo discutir el orden de lo legitimado, sino también romperlo, pero desde una óptica situada latinoamericana. Lejos de ser una forma de pensar en universales, se piensa en la particularidad del territorio latinoamericano, por lo que es una posibilidad decolonial en tanto búsqueda de la destrucción de las gramáticas europeas que han sometido a los cuerpos y territorios del sur. De esta manera, se puede afirmar que “lo neobarroco sobrevive como noción: un modo de mirar y de oír, un modo de participar críticamente de la época *desde América Latina*” (Díaz, 2021, p. 177-8).

Mirar desde América Latina requiere de un trabajo arduo que, posiblemente, nunca sea atinado, fruto de la inmensidad y diversidad de cuerpos y territorios. Sin embargo, en el intento, el Neobarroco puede ofrecer matrices desde la cual pensar nuestra contemporaneidad latinoamericana. Lejos de las formas logocéntricas, el Neobarroco inscribe como forma erótica: “todo el barroco no es más que una hipérbole, cuyo ‘desperdicio’ veremos que no por azar es erótico” (Sarduy, 2013b, p. 404). El erotismo —tanto en la forma como en el contenido— evidencia que la organización de la narración no está dada desde la palabra racional y cristalizada, sino desde el juego, la metáfora y la anormalidad. La forma de narrar está lejos de un realismo naturalista decimonónico mas no de la cuba lezamiana. El fundamento y el sustrato de esta corriente es “el carnaval, el espectáculo simbólico y sincrético en que reina lo ‘anormal’, en que se multiplican las confusiones y profanaciones, la excentricidad y la ambivalencia” (Sarduy, 2013b, p. 412).

La forma narrativa neobarroca, que se muestra ambivalente, descristalizante y metafórica, obliga a leer desde otra perspectiva⁴. Siguiendo el trabajo de María José Rossi, el Neobarroco constituye un método propio de lectura en el que hay un privilegio en su metaforicidad y su creación caótica:

4. En la lectura que Echavarren hace de di Giorgio se menciona la necesidad de perder no solo nuestras expectativas sino nuestro humanismo, toda forma de logocentrismo. En este sentido, la poesía marosiana es una forma de pensar fuera de las gramáticas europeizantes: “El llamado a la poesía no es una visión antropomórfica, sino que llama a la vez más atrás y más adelante del ‘hombre’. Ontogénesis, filogénesis, la visión del poeta ahonda en representaciones no convencionales, en mezclas, collages, construcciones que retrotraen y profetizan” (2004, p. 89).

Contra la objetividad positivista, es la ficción la que provee la mayor de las visiones, la que nos alcanza el mejor de los conocimientos. La fantasía creadora y la imaginación potencian la construcción de relatos que son generadores de nuevos espacios de inteligibilidad desde los cuales obtener visiones y vivencias renovadas, fundar otros regímenes de verdad. (...) La jerarquía entre el plano de lo imaginario y el plano de lo real es subvertida, operación cuyo efecto último es desactivar el concepto de arte como mimesis (2021, p. 144)⁵.

Como deja ver la cita anterior, la escritura neobarroca como concepto operatorio y método de lectura conlleva formular otros regímenes de verdad, de decir y de significar. Su potencia epistemológica está dotada por la imagen, la imaginación y la fantasía creadora. Poniendo el foco en lo imaginario y desestimando lo real (pensándolo como logocéntrico), esta corriente estética ofrece una posibilidad de no solo repensar el Arte, sino también los usos asociados a los objetos artísticos. Lejos de afirmar la obra de arte barroca como mimesis y mera contemplación, la línea de pensamiento sarduyiano piensa a la obra como un centro de intervención e interacción.

Si bien la teoría de Sarduy desarrolla herramientas conceptuales y metodológicas para leer desde una línea neobarroca la poética marosiana, creo relevante pensarla de manera incluso más situada: desde el Neobarroso. Si bien esta línea estética se desprende del Neobarroco sarduyiano, le agrega especificidad territorial a los estudios barrocos del Cono Sur y, más precisamente, del Río de la Plata.

Neobarroso: una posibilidad de lectura (des)territorializada

La corriente rioplatense barroca surge en 1991 a partir de un artículo publicado por Néstor Perlongher titulado *Caribe Transplantino. Introducción a la poesía neobarroca cubana y rioplatense*. Como muestra el título, el texto pretendía enlazar las teorías del barroco cubano -sarduyiano y lezamiano- con las de Deleuze, agregándole la matriz latinoamericana del Cono Sur, Argentina y Uruguay. Como característica particular de esta estética, Perlongher toma al Río de la Plata y la configuración geográfica de

5. Eduardo Espina comenta que en la poesía de Marosa di Giorgio “El lenguaje es ‘desrealizado’, quedando eximido de todo afán de representación, para situarse en una ficción confesional librada incluso de los requisitos autorales del yo. Este emerge en su tranquilidad, en su intencional distancia con el mundo a su alrededor, apropiándose de una inocencia desde la cual dice no saber todo lo que en verdad conoce muy bien, y que no es otra cosa que los aspectos de una realidad que es la suya” (2017, p. 73).

dicho territorio. Este río, fangoso y sucio, sirve de metáfora como producción de una subjetividad, de un devenir. En su suciedad, el río produce sujetos contaminados, abiertos a la desintegración del yo⁶. En tanto fangoso, el río produce sujetos resbaladizos a las categorías logocéntricas y eurocéntricas que intentan imponernos modos de lectura de las subjetividades latinoamericanas. De esta manera, el territorio del río y sus características topográficas sirven como categorías para leer al sujeto rioplatense. En este sentido, se anuda cuerpo y territorio como una manera de subversión del orden logocéntrico de sentido: el sujeto rioplatense está unido a su territorio al punto tal que se vuelve un sujeto inaprensible, sucio, díscolo. Contaminado, como su río⁷.

Neobarroso⁸ es el nombre delimitado por Perlongher para esta deriva en la que se enlazan tanto el barro como el barrio. Se inscribe lo barroso (lo contaminado y sucio) con lo barrial (lo bajo y decadente) como operatoria escritural. Los poetas neobarrosos son los que escriben desde la inspiración del barro y el barrio, que les interesa crear sujetos díscolos, contaminados, repudiados y odiados por las gramáticas bienpensantes y logocéntricas: “una provocación estética y un programa político para postular un elogio a lo abyecto, una política de lo marginal y una prosa plebeya” (Álvarez Solís, 2021, p. 181). El sujeto embarrado y barrial del neobarroso es la forma de contrarrestar el cuerpo nacional (aséptico e inmunológico) para dar paso a otro: “barroco alude y convoca en su corporalidad de cuerpo lleno, saturado y doblegado de inscripciones heterogéneas” (Perlongher, 2016, p. 96). El cuerpo se desprende, en el Neobarroso, de las operaciones biopolíticas de cifrado de subjetividades, para conformar una corporalidad abyecta, imposible de descifrar y de delimitar⁹.

6. Roberto Echavarren lee en los relatos eróticos marosianos una pérdida del yo, es decir, la posibilidad individual, del uno, de lo indivisible: “La experiencia que podríamos llamar, con Deleuze, del cuerpo sin órganos, ignora la muerte orgánica y el desfallecimiento individual, porque es una experiencia de lo múltiple, despersonalizada, no corresponde a ninguna identidad, unidad de persona” (1992, p. 1107).

7. “En los relatos de Marosa, el erotismo es lo que liga los cuerpos, construyendo unión entre alteridades, construyendo cuerpos que lejos transitan desde lo pagano a lo místico (en una ansia permanente de lo trascendente), signados por el hambre insaciable del otro: Cuerpo de deseo” (Lujan, 2018, p. 17).

8. Según Álvarez Solís, lo “Neobarroso es un neologismo convertido en concepto político y práctica estética, que intenta ofrecer una respuesta a la pregunta por la existencia de un barroco del sur” (2021, p. 179). Esto señalaría que, la existencia de esta tradición estética en los territorios del sur no compone una traducción directa de la cubana sino que habilita, desde esta tradición, otras maneras estéticas no necesariamente contrapuestas sino complementarias, que abren la pregunta por su existencia en estos territorios.

9. En el Neobarroso las corporalidades se trazan sin un impulso totalizante o normalizador, sino que se da cuenta de la variedad de formas de vida y habitar al punto tal que presta especial atención a aquellas que ten-

Es por esto que Perlongher delimita a esta línea del Barroco americano como una poética desterritorializante: “Poética de la desterritorialización, el barroco siempre choca y corre un límite preconcebido y sujetante. Al desujetar, desubjetiva. Es el deshacimiento o desasimiento de los místicos. No es una poesía del yo, sino de la aniquilación del yo” (Perlongher, 2016, p. 94). Al revés de la búsqueda contemporánea de la crítica académica por territorializar o reterritorializar los cuerpos y los territorios, el trabajo perlongheano va a destiempo: busca que ni los territorios ni los cuerpos sean posibles de ser asidos y legibles. Lo interesante del Neobarroso es su posibilidad de ruptura del yo porque este no es más que la sedimentación de los impulsos biopolíticos de los Estados-nación contemporáneos que impiden un devenir¹⁰. El sujeto y el territorio desterritorializado permite un devenir sin restricciones, una manera de ser sin preconcepciones y sin reglas¹¹. El sujeto barroco, en su barrosidad y barrialidad, se expone a un devenir fangoso en tanto no es posible de ser asido y en esa posibilidad permite nuevas formas de pensamiento a la vez que de deseo y subjetividad¹². La corporalidad está dada, en este movimiento desubjetivante, por el erotismo: la existencia neobarrosa es la posibilidad de adoptar un cuerpo que en su deseo toma forma, deviene, se subjetiva y desubjetiva. La pulsión de vida en el Neobarroso es erótica, es decir, el deseo la mueve y hace posible su existencia: “Una contorsión pulsional, erótica” (Perlongher, 2016, p. 95).

sionan aquellas formas regladas por lineamientos biopolíticos. Las maneras de aproximarse a estas corporalidades evidencian la “metáfora absoluta de la imposibilidad de capturar las formas de vida latinoamericanas. El barroco es así ‘barrueco del barrueco’, (...) doble (mal) formación” (Álvarez Solís, 2021, p. 181).

10. Bruña Bragado advierte que el erotismo neobarroso en la obra de Marosa di Giorgio, se lee como una poética donde “lo estético se revela como político porque el deseo escapa siempre al control económico-moral del capital. Su discurso encuentra en el placer de Eros uno de sus principales leitmotivs y mecanismos de búsqueda y desde ese Eros se intentan desestabilizar los paradigmas, modelos y discursos que la biopolítica nos impone” (2017; p. 208).

11. Dicha desterritorialización puede apreciarse fruto del permanente correr las fronteras y la enunciación erótica característica de esta estética “que tiene su evidencia en la representación de un reino encantado en que no hay situaciones imposibles y la intensificación del universo vital se traduce en una pansexualidad que pulula a través de todas las figuras del género amoroso: la seducción, el rapto, la unión sexual, la espera, el abandono, etc. En sus textos, una suerte de enciclopedia del mundo natural se abre a un erotismo polimorfo” (Minelli, 2003, p. 200).

12. La escritura marosiana se muestra irreverente y lúcida al punto que desestabiliza cualquier idea preconcebida, ya que “Su forma transgresora asombra y escapa a todo intento de clasificación” (Bruña Bragado, 2008; p. 111). Por esta razón es posible afirmar los procesos desubjetivos a la vez que subjetivos, porque constantemente se traspasan los límites clasificatorios para sedimentar otros que, a la inversa del orden biopolítico, no pueden ser estancos. La narración marosiana corre el límite y se sostiene en dicho corrimiento.

Si esta poética neobarrosa está dada por el erotismo y el desplazamiento de las categorías occidentales —para leer los sujetos y los territorios— no solo es una estética antioccidental (Perlongher, 2016) y de contrarreforma, sino que también busca lo inauténtico y lo no original. Lejos de ser una escuela¹³ que busca algún tipo de novedad formal o conceptual, su originalidad está en la pérdida de esta: “el barroso es políticamente más radical puesto que postula una escritura del desarraigo en la que no existe posibilidad de lo auténtico” (Álvarez Solís, 2021, p. 182). En este injerto, la imaginación inauténtica permite atisbar fracturas en la arquitectura occidental: permite ver huecos y resquebrajamientos del orden biopolítico y reificante de los Estados-nación modernos. Las poéticas neobarrosas, con su imaginación díscola, atentan contra lo bienpensante y, de esa manera, generan una política de incidencia social desde lo artístico:

Si en el deseo reside la carga imaginal de lo político, esto se debe a que el deseo es la forma pura de la sublevación, pues si algo se reconoce en el tiempo es que la derecha no se subleva. La derecha no sabe desear (...). El deseo, confirman los escritores barrocos, no quiere la revolución porque es revolucionario por sí mismo. El neobarroso nos enseñó que no existe deseo sin plebeyización, no existe deseo si el cuerpo de la república no adopta un momento contaminado y leproso que permita al cuerpo, por fin, aprender a vivir (Álvarez Solís, 2021, p. 184).

La lectura hereditaria: un abordaje barroco

¿Cómo hacer para leer barrocamente? Para Sarduy, el Neobarroco —y lo extiendo al Neobarroso— obliga a leer como un heredero, de llevar la palabra de quien se lee hacia cierto destino. Quien lee desde el Neobarroco debe ser un heredero de la poética. ¿Pero qué es ser un heredero? “Heredero es el que descifra, el que lee. La herencia, más que una donación, es una obligación de hermenéutica. Heredero es el que, gracias a la fulguración de un desciframiento se apodera instantáneamente de un saber” (Sarduy, 2013c, p. 437). De esta manera, quien es un heredero no tiene la función de

13. Resulta incluso difícil delimitar al Neobarroso como escuela, ya que no es un grupo cerrado con manifiesto, sino que es más un movimiento donde diferentes escritoras y escritores fueron experimentando. Podría decirse que es más un método de lectura y experimentación con lo leído, que una forma de escribir a la que diversas escritoras y escritores se adherían.

sedimentar una lectura o un modo de significación estanco del escritor que resguarda. Contrariamente a ser un arconte de la significación de la obra, de guardar un sentido y un significado eterno de algunas páginas, el heredero, en este caso, es quien puede hacer con el texto: continuar con el desciframiento de los sentidos y los significados. Como trabajo hermenéutico, el lector neobarroc/so sabe que nunca se acaba la significación, que siempre hay algo más, que el sustrato de la obra puede cambiar. Por lo tanto, el proceso de herencia tiene que ver con que:

Ya no se trata de remodelar los fundamentos teológicos o las secuencias significativas de la historia, sino de superponerles otros ciclos, invisibles para la cronología empírica o para la causalidad, pero más eficaces, más reales, incluso, que los que moldean la progresión de los eventos, el desarrollo de las civilizaciones (Sarduy, 2013c, p. 429).

Como deja verse, el trabajo hermenéutico del heredero no tiene relación con un tiempo pasado, que es el de la producción del texto. La lectura hereditaria tiene que ver con volverlo presente: ya no se necesita reponer el modo de producción o el contexto socio-histórico que pudo haber influenciado a la escritura. Es la que le impone un presente y un futuro, que le imprime diferentes temporalidades y territorialidades, porque entiende que no hay un fundamento teleológico en el texto. La lectura hereditaria puede hacer otras cosas con el texto, puede superponerle otros ciclos, moldearlo en torno a los eventos que acontecen: es la posibilidad de darle un presente y que el presente haga algo con el texto y que el lector haga en ese presente algo con el texto. En este sentido, como explica Sarduy, la lectura hereditaria es fundar otra cosa:

(...) al descifrar, funda. La interpretación es un cimiento. (...) *descifrando a contracorriente*, haciendo con la lectura que su palabra advenga para que el porvenir se convierta en presente, en presencia. Heredar a Lezama es practicar esa escucha inédita, única, que escapa a la glosa y a la imitación. Adivinar, más que descifrar; incluir, injertar sentido, aun si detrás del juego de sus jeroglíficos el sentido es un exceso (...); deconstruir, más que estructurar (2013c, p. 438).

El heredero, en tanto quien funda, incluye sentido, injerta, abre el texto a estructuras extrínsecas a la obra. De esta manera, resulta importante volver a *Imágenes del tiempo inmóvil*, donde Sarduy expone que hay que leer igual que Lezama, quien con los textos, “lee lo que más tarde Lacan propondrá frente al discurso de los analizantes: una escucha distraída, la única que revela, no la trama aparente, sino el tejido secreto, la armazón invisible de la escritura” (2013d, p. 441). La obra se erige como un centro

de intervención —como mencionaba anteriormente—, es decir, un espacio donde hacer con esa escucha distraída, sedimentar en ese espacio otras formas de pensar y existir en América Latina. No es que hay que leer descifrando una estructura oculta, soterrada, sino una estructura imaginaria, es decir, una estructura hecha de imágenes, imaginaciones, fantasías creadoras. Es una lectura que permita hacer con los textos, pero no un hacer en términos utilitarios, sino continuando la búsqueda de, para seguir el juego lezamiano, una expresión americana.

Una marosa barroca/sa: lecturas finales

Una lectura en clave barroca (y con las derivas que he recuperado a lo largo del texto) requiere de pensar a la poética de Marosa di Giorgio no como un simple texto, mero palabrerío arbitrario, sino un centro de intervención que imprime una forma de —retomando a Diaz— mirar, ver y pararse desde América Latina. Si el Barroco, como define Lezama Lima, es una epistemología, a la vez que filosofía, voluntad de conocimiento y una (est)ética, la poética aquí mencionada puede ser leída en dicha clave. Es poder pensar a la poeta salteña como una textualidad que permite atisbar otra forma de conocimiento y de habitar que están sustentadas, justamente, en la figuración, la imaginación y la ficción. Es comenzar a apostar por estas ficciones como formas de habitar, de vivir en el territorio, aunque desde una manera desterritorializada. En este sentido, Marosa enseña a existir en el rompimiento de las gramáticas occidentales, el erotismo, el abrazo rotundo a la alteridad: una forma de existencia en la contaminación, la proliferación de formas, la barrialidad y la barrosidad. Si bien aquí no he presentado fragmentos de dicha poética, puedo afirmar que gran parte de la crítica —sobre todo los análisis aquí mencionados— han llamado la atención sobre esto que continua con la línea que Lockhart abre en los años 60: la obra se torna en un centro de intervención porque muestra la potencia de lo otro, lo alterno, lo ambiguo y lo anormal, recupera su potencia onto-epistemológica en el momento en que, lejos de toda mimesis, estructura una ficción de contraconquista. La impugnación que permite evidenciar estos rasgos que se muestran en la obra marosiana hacen de su expresión un arte de contraconquista, que disputa el orden biopolítico, las formas de existir y de ser. El lenguaje marosiano impugna cualquier orden que esté dado por las gramáticas europeas, las gramáticas del amo, para concretar una expresión que pierde todo piso realista, toda posibilidad logocéntrica. Un caso paradigmático es su poema 15 en

*Historial de las violetas*¹⁴ donde afirma que los humanos son parientes de los hongos: allí se traza otras genealogías a la vez que otras imágenes que tiene que ver con la puesta en cuestión de un cuerpo logocéntrico, hegemónico, cerrado sobre sí mismo. En la afirmación de un humano pariente de los hongos se está poniendo en juego un sujeto no solo contaminado y díscolo, que no se corresponde al orden biopolítico de los cuerpos, sino también a una narración que abraza la potencia de la pérdida del yo, la desterritorialización de las gramáticas de los cuerpos, a la vez que se afirma la existencia en el gasto, el erotismo, en aquellas pulsiones vitales que tiene por objetivo destruir las herramientas del amo. Ya decía Audre Lorde (1984) que con las herramientas del amo no se puede dismantelar su casa, y a esto atienden los poetas (neo)barroc/sos: destruir lo que el amo lega, suspender toda forma opresora a partir de la ficción, a partir de una imagen y una imaginación disonante del reparto de lo sensible y vivible que nos impuso.

Teniendo en cuenta lo anterior es que puedo afirmar que pensar a la poesía de Marosa di Giorgio desde una óptica barroca conforma no solo un diálogo continental sino un diálogo decolonial. Leer a esta poeta desde el Barroco es sostener su escritura como una forma de habitar pero también de pensar y disputar las formas que existimos en el continente. Es entender la necesidad de encontrar otras formas de intervenir y devenir en el territorio. Es pensar desde otros regímenes que prescindan del orden de lo real, del orden de lo utilitarista, para asir su potencia imaginativa. Leo a Marosa di Giorgio barrocamente, y vuelvo sobre esta cuestión, porque entiendo la necesidad de pensar lo latinoamericano desde el Arte, desde la ficción y la imaginación, porque, parafraseando a Lezama Lima (2014), la verdad de un pueblo se encuentra en su imagen y, agregó, en su ficción. Es poder encontrar en la poeta salteña una forma desestabilizar las gramáticas, el cuerpo somático de la nación, y una forma de sostenerse en lo barrial, lo barroco, lo erótico, el gasto, lo alterno y lo ambiguo. Es encontrar una narración, una imagen, para escupirle en la cara al amo.

14. En el siguiente link puede encontrarse el poema a la vez que la lectura que Marosa hace del mismo: https://www.palabravirtual.com/index.php?ir=ver_vozl.php&wid=740&t=Los+hongos+nacen+en+silen-cio&p=Marosa+Di+Giorgio

Bibliografía

- Álvarez Solís, A. O. (2021). Neobarroso. En M. J. Rossi y A. González (comp.), *Glosario de términos (neo)barrocos: con imágenes de Nuestramérica* (pp. 179-185). Eudeba.
- Bruña Bragado, M. J. (2008). 'Inventivas' (neo)barrocas en el Uruguay. *Revista Nuestra América*, 6, 99-113. <http://hdl.handle.net/10284/2597>
- Bruña Bragado, M. J. (2017). Irreverencia queer: Poéticas del disenso en el neobarroco de Marosa di Giorgio. *Revista de la Biblioteca Nacional. Marosa*, 13, 203-214. <http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy:8080/jspui/handle/123456789/60404>
- Díaz, V. (2015). *Barroco y modernidad en la teoría estética del siglo XX* [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. FILO:Digital. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4666>
- Díaz, V. (2021). Neobarroco Neo-barroco. En M. J. Rossi y A. González (comp.), *Glosario de términos (neo)barrocos: con imágenes de Nuestramérica* (pp. 171-178). Eudeba.
- Echavarren, R. (1992). Marosa di Giorgio, última poeta del Uruguay. *Revista Iberoamericana*, 160, 1103-1115. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1992.5096>
- Echavarren, R. (2004). Marosa di Giorgio. *GUARAGUAO*, 9(19), 89-90. <http://www.jstor.org/stable/25596423>
- Echavarren, R., J. Kozér y J. Sefamí (2016). *Medusario: Muestra de poesía latinoamericana*. Ærea | Carménère
- Espina, E. (2017). Las palabras ven, las imágenes escriben. Una poética del entendimiento. *Revista de la Biblioteca Nacional. Marosa*, 13, 65-77. <http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy:8080/jspui/handle/123456789/60415>
- Lezama Lima, J. (2014). La expresión americana. En *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América latina* (pp 211-292). Colihue.
- Lockhart, W. (2017). El mundo poético de Marosa di Giorgio. *Revista de la Biblioteca Nacional. Marosa*, 13, 165-169. <http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy:8080/jspui/handle/123456789/60400>
- Lujan, M. G. (2018). Transmutaciones neobarrocas: corporalidades en tensión en Misales de Marosa Di Giorgio. *RECIAL*, 9(14), 1-20. <https://doi.org/10.53971/2718.658x.v9.n14.22937>
- Minelli, M. A. (2003). Las olvidadas del neobarroso: Alejandra Pizarnik y Marosa di Giorgio. *La Aljaba*, 8, 193-207. <https://repo.unlpam.edu.ar/handle/unlpam/5157>



- Perednik, J. S. (1995). Algunas proposiciones sobre el “neobarroco”, la crítica y el síntoma. *Xul*, 11, pp. 51-2.
- Perlongher, N. (2016). *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*. Colihue.
- Rossi, M. J. (2021). Método (Neo)Barroco. En M. J. Rossi y A. González (comp.), *Glosario de términos (neo)barrocos: con imágenes de Nuestramérica* (pp. 141-152). Eudeba.
- Sarduy, S. (2013a). Escrito sobre un cuerpo. En *Obras III. Ensayos* (pp. 25-127). Fondo de Cultura Económica.
- Sarduy, S. (2013b). El barroco y el neobarroco. En *Obras III. Ensayos* (pp. 399-425). Fondo de Cultura Económica.
- Sarduy, S. (2013c). El heredero. En *Obras III. Ensayos* (pp. 427-439). Fondo de Cultura Económica.
- Sarduy, S. (2013d). Imágenes del tiempo inmóvil. En *Obras III. Ensayos* (pp. 440-445). Fondo de Cultura Económica.



Lo que quedó en el tintero

Lo investigado y sus márgenes

Los avatares de una investigación

Enrique Lihn y el cuerpo verbal de la poesía

The Phases of an Investigation: Enrique Lihn and the Verbal Body of poetry

 **Elizabeth Joy Koza Carreira**

Escuela de Letras Modernas
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
otrospoemas@gmail.com

Recibido: 18/9/24. Aceptado: 04/10/24

Resumen

Este artículo se propone transmitir algo de lo que fue la experiencia de escritura de mi Trabajo Final de Licenciatura (TFL), *Enrique Lihn y el cuerpo verbal de la poesía: la experiencia poética y la vida del lenguaje*. Un trabajo que tuvo a la poesía como objeto, que en los avatares de la investigación cambió sus hipótesis centrales y se decidió por tomar una noción del mismo Lihn, la del cuerpo verbal de la poesía, e intentar elaborar con ella un concepto. Busca comprender al TFL como el resultado de una práctica de investigación que se inscribe en un marco institucional, una coyuntura particular y una comunidad académica. Desde una mirada retrospectiva y personal, conjuga hipótesis y conclusiones del TFL, no tanto para hablar de su contenido cuanto que para concebir las articulaciones entre el trabajo y el deseo de escritura. Tiene el propósito y la intención de escenificar ese proceso, brindar elementos para acercarse a posibles metodologías, dibujadas de una manera no lineal en la práctica investigativa. Unir, configurar y contribuir a la relación entre vida y academia es su motivación central.

Palabras clave: escritura, experiencia, Trabajo Final de Licenciatura.

Abstract

This article aims to convey something of what the writing experience of my Bachelor's Final Thesis (BFT), *Enrique Lihn and the Verbal Body of Poetry: The Poetic Experience and the Life of Language*, was like. A work that had poetry as its object, which during the course of the research changed its central hypotheses and decided to adopt a notion from Lihn himself, that of the verbal body of poetry, and attempt to elaborate a concept based on it. It seeks to understand the BFT as the result of a research practice embedded in an institutional framework, a particular conjuncture, and an academic community. From a retrospective and personal point of view, it combines the hypotheses and conclusions of the BFT, not so much to discuss its content as to conceive the articulations between the work and the desire to write. It aims and intends to stage that process, providing elements to approach possible methodologies, drawn in a non-linear way within the research practice. Its central motivation is to unite, configure, and contribute to the relationship between life and academia.

Key words: writing, experience, Bachelor's Final Thesis.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Koza Carreira, E. J. (2024). Los avatares de una investigación: Enrique Lihn y el cuerpo verbal de la poesía. *Síntesis* (15), 150-162.



Los avatares de una investigación

Enrique Lihn y el cuerpo verbal de la poesía

*Escribí, mi escritura fue como la maleza
de flores ácidas pero flores en fin,
el pan de cada día de las tierras eriazas:
una caparazón de espinas y raíces*

Enrique Lihn

Una alegría difícil

Los Trabajos Finales de Licenciatura (TFL) suelen despertar una serie de crisis: instintos de deserción, soledades de aislamiento, naufragios teóricos en lo que la anomia parece ser el reverso de la libertad. Cada quien, por supuesto, atraviesa ese proceso según sus propias inclinaciones. Se trata de una primera instancia de investigación en que se va delineando nuestro temperamento intelectual. Por sobre todas las cosas, es la constancia la que habrá de dar el fruto. Cuando se ha logrado llegar al final del recorrido se puede reconocer, con una consistencia un poco perpleja, cómo el saber no se produce sin trabajo, cómo el placer por el conocimiento requiere disciplina, cómo la labor intelectual fue a la conquista de cierta alegría difícil. Aun así, trabajosa, nuestra práctica no sólo se sostiene en una moral del esfuerzo –en el mejor sentido de esa palabra–. La vocación podría ser otro nombre de la alegría, o del deseo.

La manera en la que la escritura se va constituyendo como experiencia y como oficio responde a modalidades metodológicas lábiles, no fáciles de delimitar o incluso de reiterar, pero pasibles de ser evocadas, invocadas, identificadas con ciertas acciones y procedimientos. Por otra parte, la escritura es siempre una relación con nuestro propio lenguaje, y ese lenguaje se construye en determinados espacios de participación, en la interdependencia e intercambio con el trabajo colectivo. Reponer los diversos itinerarios en los que se fue desarrollando esa participación, los proyectos y programas en los que se inscribió, la supervisión y la lectura de compañer*as y director*as será una manera de comprender las condiciones de producción de la escritura y abreviar en la dimensión colectiva de la construcción del conocimiento. Quisiera que esta

ocasión pudiera articular estas dos dimensiones, transmitir lo aprendido más allá del contenido resultante en el TFL. Acaso para esclarecerme a mí misma ciertas estrategias metodológicas o decisiones epistemológicas, comprender mejor lo hecho y el proceso. Acaso para con ello, ponerlo a disposición de quien lo quiera y a quien le sirva, contribuir con lo que pueda a nuestra comunidad académica. Quisiera que fuese una ofrenda a la labor y la alegría, una pequeña flor ácima para compartir con ustedes.

Texto y Contexto

Mi tesina está dedicada a un poeta chileno llamado Enrique Lihn. Un poeta, Lihn fue antes que nada un poeta. Pero también había desarrollado su expresividad en un arte polifacético, en pinturas, dibujos, comics, teatro, *video-performance* –cualidad que fue la motivación de mis primeras hipótesis–. Era a su vez una personalidad ejemplar del siglo XX, es decir, que toda la batalla, confusión e identidad entre vanguardia política y vanguardia estética lo constituían además de como artista, como un intelectual. Su obra está integrada por múltiples textos de ensayo y crítica que Lihn escribió y publicó con la deliberada intención de intervenir tanto en el campo del arte como en el campo de la intelectualidad latinoamericana¹. Yo llegué a Lihn por la poesía, pero me quedé con él por cómo su figura y obra condensaban el conflicto histórico, político, los grandes sueños y derrotas del siglo XX, no sólo en una poética sino en una estética. Es decir, que en la poesía de Lihn aprendí a leer no sólo un género literario sino la potencia reflexiva de una teoría del arte y una crítica cultural. Este último aspecto fue a primera vista el más claro, quizá porque antes de la teoría este la crítica o quizá porque el primer espacio académico en el que me inscribí fue en la cátedra de Literatura Latinoamericana II.

A la profesora Roxana Patiño le debo la motivación, el empuje, la fuerza invaluable que me dio su atención para incitar que asumiera a la poesía como objeto y a Lihn como autor para mi TFL. Las clases de Roxana sobre literatura latinoamericana eran un volcán histórico en el que la crítica alcanzaba un tenor político que nos devolvía siempre a este lado de la orilla, a la validación de una posición enunciativa del sujeto y la cultura latinoamericana, con todas sus irreverencias y contradicciones, libertades

1. Dos antologías congregan estos escritos: *Circo en llamas* (Lihn, 1997b) y *Textos sobre arte* (Lihn, 2015b).

y tragedias, con las paradojas de la alteridad, en su goce y dolor. La cátedra de Latino y todo su equipo me enseñó a no convertir la crítica en un análisis sociológico, a no disolver la literatura en la historia. La densidad de las corrientes y movimientos literarios provenían de su contexto histórico e intelectual, a partir de allí había que comprender la singularidad de una obra, su pujanza entre arte y realidad. Lihn tenía un término específico para referirse a ello, hablaba de “poesía situada” (Lastra, 2014, 32). Una poesía que no se subsumiera a la condición representativa de reflejar la realidad o al imperativo político de lo que ésta debiera ser, sino que abriera la sensibilidad en su configuración lingüística de lo real y creara una percepción poética sobre los sentidos del mundo. Tal perspectiva dejaba abierta la posibilidad de indagar en la exploración formal de la poesía, sin caer en un mero formalismo, y estipular que de ese análisis podría surgir una política de la forma.

¿Es el tema el que define el corpus? ¿El corpus el que define el tema? Una amalgama de conflictos epistemológicos deviene de esos momentos de definición: imposición de un marco teórico sobre un cuerpo literario, de la ciencia sobre el arte, de la razón sobre lo sensible, y así continúa. Lo cierto es que yo quería trabajar con tres poemarios, muy disímiles entre sí, pero de un mismo período, si se quiere: *A partir de Manhattan* (1979) [1979], *Al bello aparecer de este lucero* (1997a) [1983] y *El Paseo Ahumada* (2015a) [1983]². De *A partir de Manhattan* me interesaba la relación con la pintura; de *Al bello aparecer de este lucero*, no eran tanto las pinturas involucradas en los poemas lo que llamaba mi atención cuanto un lirismo erótico inusitado en la poética lihneana; de *El Paseo Ahumada*, la potencia política de una expresión vanguardista severa y hermética. En el primer y el segundo poemario la pintura podía servir para pensar la configuración imaginaria de temáticas tan dispares como la urbanidad y el erotismo. El tercero planteaba otro juego, una lectura en la que resultaba difícil despegarse de la materialidad bruta de su poética; pero entre el epílogo que Lihn había escrito allí y algunas de sus intervenciones críticas sobre el estado del arte en la coyuntura, se podía entresacar cierto desplazamiento táctico de las fronteras entre las artes y, en este poemario, un vínculo especial con el teatro. ¿Por qué táctico? Porque hay que reparar en los años de producción de estas obras. Las tres fueron escritas en el período histórico en el que Chile se encontraba bajo la dictadura de Augusto Pinochet.

2. Entre paréntesis los años de edición de los ejemplares citados, entre corchetes los años de publicación de cada obra.

Sólo en *El Paseo Ahumada* el Chile dictatorial estaba propiamente tematizado. Los otros dos poemarios tenían otro asunto, Manhattan, el amor. Comprender el carácter situado de esta poesía implicaba, justamente, leer ese desplazamiento de fronteras como una política de las formas, indagar sobre los límites de la representación en una coyuntura histórica que había llevado a la sociedad a una experiencia límite con el terrorismo de Estado. Aunque solo pude comprender la implicancia de estos términos ya bien avanzada la investigación. Las relaciones entre arte y política habrían de esperar un poco. En el inicio, la primera hipótesis fue la presencia de una intermedialidad entre las artes a partir de la cual se exploraba el carácter técnico de la poesía y se formulaba el *ars poética* lihneana, esto es, un principio de autoconciencia sobre las condiciones de percepción y configuración del fenómeno poético. Este vínculo entre arte y pensamiento hizo que la investigación se fuese inclinando cada vez más hacia el campo de la estética. La sabiduría de Roxana también consistió en darme la libertad de que siguiera mi deseo hacia otra área de especialización.

Fue entonces que me puse en contacto con Silvio Mattoni y con el equipo de investigación de “Aparatos estéticos: arte, escritura y pensamiento contemporáneos”, al tiempo que me inscribí como ayudante alumna en la cátedra de Estética y Crítica Literaria Moderna y adquirí un vínculo estrecho con todo el equipo de cátedra y su titular, Luis García. La tradición estética contaba con un abanico de problematizaciones acerca de las relaciones específicas de cada arte con la percepción, que se remontaba hacia los orígenes de esta disciplina como una teoría de los sentidos. La cuestión sobre el carácter pictórico o teatral de los poemas se fue convirtiendo en una reflexión sobre el vínculo entre el principio técnico de la creación poética y el sensorio humano, ulteriormente, la naturaleza humana. Fue así que llegué al concepto de cuerpo verbal. Mi TFL tiene un título diferente al que había elaborado para la presentación del Proyecto de TFL. Hubo un cambio de dirección, con el consecuente cambio de hipótesis, en el medio. Se titula: *Enrique Lihn y el cuerpo verbal de la poesía: la experiencia poética y la vida del lenguaje*. Y se propone ensayar la definición de un concepto, el de cuerpo verbal, a partir de la poesía de Enrique Lihn. La noción del cuerpo verbal había sido, en verdad, una de mis primeras preocupaciones. Es una noción que tomé de distintos textos de ensayo y crítica del propio Lihn. En el primer relevamiento que hice sobre su obra ensayística apareció este término, formulado de manera diversa y en referencia a distintos planos de la creación poética. Lihn lo utilizaba en reiteradas oportunidades con motivo de su propia obra o la de otr*s. Y a pesar de que en ningún

momento daba una definición de lo que él comprendía como el *cuerpo verbal de la poesía*, era una noción que tenía toda la fuerza de un concepto. Lo había hablado, en los inicios, con Roxana, pero ponerme por tarea dar con una definición para el concepto de cuerpo verbal era algo de lo que no me sentía capaz. Lo curioso es que permaneció como una pregunta de fondo y un deseo secreto que fue orientando el desarrollo de mi análisis hasta que finalmente apareció, casi como gestándose a sí mismo. Lo que pasó de hecho en la práctica fue incorporado de suyo en la teoría. Esa suerte de autonomía con la que había surgido insospechadamente la noción de cuerpo verbal, de la misma escritura en relación directa a la lectura, en un vínculo oculto con mi deseo e intencionalidad, es un punto muy importante en la definición que ensayé de este concepto. Habría de llegar a la conclusión de que la condición intransitiva en la que la escritura simplemente sucede tiene por fundamento un vínculo impersonal con nuestro propio uso del lenguaje e incluso con nuestros principios vitales. Una postulación antihumanista que puede continuarse hasta nociones pos o transhumanistas sobre las definiciones de la vida y el lenguaje. No hay lugar aquí para entrar en los diferentes niveles trazados para el desarrollo de este concepto, pero la clave que sintetizó al cuerpo verbal como problema de investigación fue responder a: ¿Cuál es el vínculo entre lenguaje y vida? ¿De qué manera la instrumentalización del lenguaje formula nuestra existencia o la trasciende? ¿Cómo se implica en ello la dimensión individual y la colectiva? ¿Por qué el lenguaje humano resulta inextricable a la cultura y la naturaleza? Y, finalmente, ¿en qué consiste la potencialidad política de la poesía?

El desafío es escribir

Quizá lo más difícil de una primera experiencia de investigación es aprender a delimitar el objeto de estudio, seleccionar la bibliografía, mitigar el impulso totalizador, practicar el recorte. Nuestr*s tutor*s están ahí para guiarnos en ello, pero no pueden hacerlo si no les entregamos un material concreto sobre el que trabajar. Cuando empecé mi guía con Silvio, tras algunas reuniones iniciales me dijo lo siguiente: “El único consejo que te puedo dar es escribir”. Me costó entenderlo, pero sólo escribiendo se empieza a esclarecer aquello que queremos hacer y las categorías centrales que le son propicias. Luego de un período de procrastinación y fantasmagorías varias tuve una estrategia inteligente: tomé dos trabajos finales para la aprobación de una materia y un seminario como oportunidades para avanzar en la

escritura del TFL. Para la monografía final de Hermenéutica seleccioné dos poemas de *A partir de Manhattan* y trabajé la relación entre pintura y poesía a partir de *Pintura: el concepto de diagrama* (2007) y *Francis Bacon: la lógica de la sensación* (2016) de Deleuze, uno de los autores que habíamos visto en la materia. Por otra parte, la elección del seminario ya había sido en verdad una elección estratégica. Dictado por el equipo de la cátedra de Estética, el seminario “Perder la forma humana: la letra, el cuerpo y la crítica en Argentina” proponía un recorrido por obras literarias y críticas de la cultura argentina de los años 80 y 90, para tensionar las categorías de la estética desde una perspectiva regional y abordar los tránsitos y transfiguraciones del pensamiento finisecular a partir del inicio del ciclo neoliberal en nuestro país. Se comprenderá la afinidad entre mi investigación y la propuesta del seminario, además cabe mencionar las relaciones interpersonales y de amistad que unían a Lihn al movimiento contracultural argentino. Para la monografía me centré en el otro vínculo que tenía propuesto estudiar, la relación entre poesía y teatro, y acorde al seminario desarrollé la problemática entre la letra y el cuerpo en *El Paseo Ahumada*.

Aunque un poco volátil y resbaladiza en sus propósitos y estructura, la escritura de esos dos trabajos me sirvió para ensayar una modalidad de análisis con los poemas, reconocer algunas categorías centrales y trazar algunos ejes de problematización, realizar un primer acercamiento entre la obra lihneana y la bibliografía teórica con la que quería conjugarla. Así me di cuenta que mi interés radicaba en la relación entre poesía y experiencia. En la palabra poética como una reconciliación entre el *logos* y el *pathos*. El primer trabajo había pensado esa relación en un vínculo estrecho entre palabra y sensación, pero estaba demasiado apegado a la obra deleuziana, y lo dejé estacionar. El segundo, lo había hecho desde una perspectiva más social, por ser una poesía de un carácter político más expreso, había desarrollado el conflicto simbólico entre logos y pathos desde la interrelación entre institución y memoria. No era el libro por el que había pensado comenzar el análisis, tenía la impresión de que tenía que ser el punto de llegada no de partida, pero era por dónde tenía líneas más claras sobre las cuales avanzar. Además, contaba con dos antecedentes en los que apoyarme, no sobre la obra de Lihn, pero sí sobre las expresiones de vanguardia y las políticas de memoria en torno a la dictadura³. Luego de las recomendaciones y devoluciones de

3. *Márgenes e instituciones. Arte en Chile desde 1973* (Richard, 2007) y *La comunidad en montaje. Imaginación política y posdictadura* (García, 2018).

mis tutores, tomé ese texto y lo expandí hasta tener algo que se parecía bastante a un capítulo completo.

La inspiración y el momento

Se parecía bastante pero no era un capítulo, porque si bien se podía considerar como un texto en cierto sentido acabado, no lograba esa concatenación lógica y argumentativa de una tesina. Luis lo sintetizó de una manera muy precisa: “No es que no se entienda lo que decís, no se entiende para qué lo decís”. Y también dio en la tecla con otro punto, me dijo: “Vos sabes que este no es un texto sobre poesía y teatro, puede ser muchas cosas, sobre poesía y política si querés, pero el teatro es como una excusa”. Y bien sí, lo era. En el epílogo a *El Paseo Ahumada*, que mencioné un poco más arriba, Lihn hacía una referencia teórica explícita al *teatro de la crueldad* de Antonin Artaud. Yo había tomado el conjunto de ensayos y manifiestos sobre el teatro de la crueldad que se encuentran antologados en *El teatro y su doble* (Artaud, 2021), para pensar la dimensión teatral de ese poemario. Pero lo que hace Artaud allí es menos una teoría sobre el teatro que una especulación metafísica u ontológica sobre la palabra y la carne. A su vez, durante gran parte del tiempo en el que estaba trabajando sobre ese texto, también participaba del seminario que estábamos dictando con la cátedra, “Sobrevivir a la cultura: el arte entre la naturaleza y la técnica”, y de las discusiones que congregaron a los equipos de estética en las “II Jornadas de Estética. Arte y naturaleza: representaciones, catástrofes y afecciones”. Primer año sin cuarentenas luego de la catástrofe pandémica. La crisis ecológica y civilizatoria estaba en el seno de la agenda intelectual, reclamaba erradicar ese par jerárquico del dualismo metafísico que había sostenido la razón científico-técnica en la división entre naturaleza y cultura. Imbuida de esas discusiones, y sin querer queriendo, había hecho del teatro la excusa para pensar, desde ese problema ético y político de la actualidad, la poesía en la relación entre la letra y el cuerpo, el *logos* y el *pathos*, como una reconciliación entre naturaleza y cultura. Eso era el *cuero verbal*, esa noción que había aflorado hacia el final de esta tentativa de capítulo. Y estaba ahí para pensar al lenguaje en el vínculo inextricable entre *physis* y *techné*.

La reflexión sobre el fundamento colectivo

El cambio en la direccionalidad de la investigación fue también una manera de inscribirse en los conflictos del presente y las urgencias colectivas. Buscar en la obra de Lihn la vigencia de un pensamiento poético del mundo. Neoliberalismo y crisis simbólica, ¿qué podía aprender nuestro imaginario político frente al fin del mundo de esa poesía que se escribió frente a la sanción violenta y definitiva que la dictadura parecía hacer del fin de la historia? Era otra pregunta secreta que iba orientando mi investigación. El conjunto de movimientos y corrientes filosóficas del pensamiento actual (*giro afectivo, giro materialista, giro ontológico, realismo especulativo*, entre otros) presenta un profundo malestar ante las consecuencias epistemológicas que representó el llamado giro lingüístico del pensamiento finisecular. Acusan a su antihumanismo de ser todavía demasiado humano. Este malestar ha sido postulado incluso como una “escena posttextual de la teoría” (Biset, 2022), que apunta a desplazar el problema de la textualidad por la preeminencia de la referencia en la urgencia ecológica y civilizatoria. El concepto de *cuerpo verbal* no dejaba de ser una pregunta por la textualidad, ¿y por qué sostenerla?

Es difícil sintetizar en un par de párrafos lo que fue la incursión en esta perspectiva que quiso pensar la textualidad atendiendo a esa crítica de la escena actual de la teoría. Pero lo que se podría decir de partida es que el diálogo que Lihn establecía con el pensamiento estructuralista⁴ no podía derivar en la aseveración cínica y escéptica del sentido como un efecto de estructura en el que se disolvía tanto el sujeto como finalmente la historia y la realidad. Si en plena conmoción frente al terrorismo de Estado Lihn aún escribía era porque buscaba en el lenguaje los fundamentos de una vida colectiva conminada a desaparecer. La cuestión fue desplazar el problema de la textualidad hacia un terreno en el cual lenguaje y vida se vieran mutuamente implicados por una producción colectiva de la existencia. ¿De dónde proviene el principio vital del lenguaje? ¿Hasta qué punto su relación con la realidad se fundamenta en la sociedad como existencia compartida? ¿En qué medida se sustenta o se pierde en él la agencia humana? Queda todavía mucho que pensar en esta línea de investigación en relación a la pregunta por la referencia y la necesidad de volver a

4. Este diálogo no se limita a su práctica poética, está desarrollado de manera explícita y referenciada en el conjunto de ensayos críticos del que fue extraída la noción de cuerpo verbal.

fundamentar el lenguaje, quizá más allá de la vida humana. Pero en la crisis de nuestro imaginario político y las distopías neoliberales, pensar su fundamento colectivo probablemente no sea un punto de partida menor.

Vida y Método

Puede que sea adecuado decir que un* adquiere un oficio cuando hay cierta modalidad o método de trabajo incorporado. No sé si tenga tan clara una metodología alcanzada. En verdad, lo primero que intenté fue ejercitar una modalidad de análisis de la poesía en la que no fuese reducida a una linealidad prosaica. Asumir su indefinición, partir de la base de su cualidad incierta. Al principio, pensaba más por imágenes, en una relación un poco promiscua entre imagen y concepto. Si bien había allí una intención metodológica y hasta epistemológicamente fuerte, dejar que el poema hable y que las categorías no ahogasen la poesía –llegado el caso, la poesía era lo único que Lihn había dejado como testimonio y definición del cuerpo verbal–, también tenía algo entre vertiginoso y tortuoso, que se prestaba prontamente a la imprecisión. Habiendo atravesado la tierra eriaza de la preescritura, aparecí en este espinoso laberinto con precipicios a cada vuelta de página. Cada quién tendrá sus propias inclinaciones, a mí la parte exploratoria de la escritura me cuesta menos que la estructural. Hay quien tendrá el problema inverso, y su laberinto será una arquitectura conceptual demasiado encastrada. ¿Cómo salir de allí?

Además de la constancia en la escritura, también el habla resulta clave. Mi papá, que fue una suerte de director apócrifo de mi tesina, me dio un consejo: “Vos tenés que pensar que vas a comprar pescado para la cena, y el vendedor te pregunta sobre qué es tu tesis, y vos tenés que ser capaz de contárselo de una manera en la que te entienda”. Pasa todo el tiempo en realidad, con familiares y amigos fuera de nuestro círculo académico: preguntan, y una se debe entregar a un ejercicio de traducción en el que hay que ir hacia lo más elemental de nuestro problema de investigación. Y repetimos una misma contextualización y reiteramos una serie de categorías y reincidimos en las citas que más nos importan. Luego ese ejercicio se puede trasponer a las diversas instancias de la currícula académica: escribimos resúmenes para ponencias, sintetizamos las hipótesis en nuevas formulaciones, elegimos palabras claves, parcializamos el material según los ejes de problematización. Cada instancia puede servir como un documento de esquematización. Cuando tuve más claro el “para qué”

pude prefigurar los capítulos, comencé a ganar precisión en los intertítulos, a lograr una distribución más o menos simétrica entre los segmentos, la escritura comenzó a acelerarse y hacer sistema. Puede decirse que ahí sí, el trabajo exploratorio y teórico con la poesía fue cuajando en una estructura argumentativa más propia a una tesina. Hay un sintagma en *Literal* que podría ser un buen lema para mediar esa relación entre método y escritura: “No matar la palabra, no dejarse matar por ella” (Literal, 2011, 39).

Conclusiones de un aprendizaje

Los versos que hacen de epígrafe a este texto pertenecen a uno de los poemas más célebres de Lihn, el mismo concluye: “porque escribí porque escribí estoy vivo” (1969, 84). El TFL fue para mí una experiencia vital. La poesía de Lihn es tan bella como difícil, requirió el desarrollo de una sensibilidad por la materialidad plástica del lenguaje, al tiempo de una disposición del entendimiento hacia la problematización lógica para desarmar una retórica llena de paradojas y juegos efectistas de la palabra. Derivó en la búsqueda de herramientas de análisis que despertaron intereses inesperados, como, por ejemplo, la interiorización metodológica y teórica con la gramática. Fue también una interpelación a la construcción de una posición enunciativa sobre una manera de leer la historia, de comprender la política de los derechos humanos, de relacionarse con el pasado y el presente. Pero significó, a su vez, otro tipo de aprendizaje que concierne al proceso de investigación como una primera práctica profesional y una nueva forma de inscribirse en la institución académica.

Léase ese “profesional” con un poco de modestia, quizá la obtención del título sea un primer paso para empezar a considerarse como tal. En ese tránsito y a lo que a esta instancia respecta, me gustaría pensar esa palabra desde dos dimensiones. La primera responde a una dimensión individual. El estudio no es mero trabajo del intelecto, hay que aprender a manejar el tiempo, organizar el material, estipular un calendario, desarrollar y gestionar nuestra independencia con cierta voluntad administrativa. Por otro lado, hay que conocer y aprender a adecuarse a las normativas institucionales y las reglamentaciones formales que exige la academia y el TFL. No sirve renegar de ellas más que para perder el tiempo. Por el contrario, se las puede tomar como límites y determinaciones en las que redefinir y precisar aquello que estamos haciendo. Y encomendarse sin resquemores en esa tarea, los cauces del deseo no corren todos paralelos y la lengua siempre da la ocasión de obliterar sus propios bordes. La otra

dimensión es la que media esta primera, más individual, con el trabajo compartido, con nuestra comunidad profesional y nuestras prácticas colectivas. En pocas palabras, es una ética de trabajo la que se va desarrollando con el TFL. ¿Cuánta ayuda pedir? ¿Qué esperar de una dirección? ¿Cómo recibir las correcciones o recomendaciones de nuestro*s director*s? A mí me costó mucho comprenderlo, di muchas vueltas antes de ponerme a trabajar, pedí ayuda por todos lados, establecí compromisos poco claros, me equivoqué en más de una ocasión. Mientras somos estudiantes, la inscripción en la academia como ámbito laboral se va desarrollando un poco de manera tácita. El TFL formaliza esa inscripción, en cierto sentido, la efectiviza. En todo ello hay que cuidar cómo se dispone del trabajo del otro y qué es lo importante y necesario para un*. Yo agradezco a toda persona que me brindó su tiempo. Especialmente, agradezco a mis director*s quienes mantuvieron la distancia para que tomara mis propias decisiones, en ningún momento hicieron que dudara de mi capacidad y me permitieron realmente hacer lo que quería. Finalmente, a nuestra Escuela y Facultad, a nuestra tradición institucional y nacional que nos brinda una educación y una formación profesional tan ecléctica como rigurosa para practicar el ejercicio de la libertad.

Bibliografía

- Artaud, Antonin. (2021) *El teatro y su doble* -1ra ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Biset, Emmanuel. (2022) “Escena postextual de la teoría” en Raúl Rodríguez Freire (ed.). *La naturaleza de las humanidades. Para una vida bajo otro clima*. Santiago de Chile: Mimesis.
- Deleuze, Gilles. (2016) *Francis Bacon: la lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros S.L.
- ----- (2007) *Pintura: el concepto de diagrama*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- García, Luis Ignacio. (2018) *La comunidad en montaje. Imaginación política y postdictadura*. -1ra ed- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Lastra, Pedro. (2014) *Conversaciones con Enrique Lihn*. Valparaíso: Editorial UV de la Universidad de Valparaíso.
- Richard, Nelly. (2007) *Márgenes e Instituciones. Arte en Chile desde 1973*. Santiago de Chile: Metales Pesados.



Lihn, Enrique. Libros de poesía

- (2015a) [1983] *El Paseo Ahumada*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- (1997a) [1983] *Al bello aparecer de este lucero*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (1979) [1979] *A partir de Manhattan*. Valparaíso: Ediciones Ganymedes.
- (1969) [1969] *La musiquilla de las pobres esferas*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Libros de ensayo y crítica:
- (2015b) *Textos sobre arte*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- (1997b) *El circo en llamas*. LOM Ediciones (Colección Texto sobre texto), Santiago de Chile. Literal, edición facsimilar, Biblioteca Nacional, Bs. As., 2011.



S



Secretaría de
**Investigación,
Ciencia y Técnica**

Secretaría
Académica

ffyh Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC

ISSN versión en línea 2314-291X | ISSN versión impresa 1851-8060