

ANUARIO

28

ACADEMIA BOLIVIANA DE LA LENGUA

Correspondiente de la Real Española



La Paz, Bolivia, 2013

ANUARIO DE LA ACADEMIA BOLIVIANA DE LA LENGUA

Correspondiente de la Real Española

Volumen 28 – 2013

Director del Anuario:

Alberto Bailey Gutiérrez

Academia Boliviana de la Lengua.
Correspondiente de la Real Española.
c/o Universidad de Aquino – Bolivia.
c. Cap. Ravelo. Pasaje Isaac Eduardo, 2643.
Casilla 12175. Teléfono: (591-2) 244-5381
Correo electrónico: abolengua@hotmail.com
Página Web: www.abolen.org
La Paz, Bolivia

Depósito Legal N° 4-1-849-14

Diagramación

Claudia Saavedra

Diseño de tapa:

Boris Alcócer

Diseño Editorial:

SAGACOM sagacom@hotmail.com

Revisión formal:

Josefina Tania Alanes Flores

Impresión:

SEVEDIGITAL (591-2) 278-6914

Impreso en Bolivia/ Printed in Bolivia

Impresión Ecológica

© Derechos Reservados

Prohibida la reproducción total o parcial

La Paz – Bolivia 2013

ÍNDICE

I. INCORPORACIÓN DE NUEVOS ACADÉMICOS... 11

1. Ingreso de Don Félix Alfonso del Granado Anaya como Académico de Número.....13
Casi un siglo más tarde. Dos lecturas de Dostoievski en Bolivia
Disertación de ingreso: Félix Alfonso del Granado Anaya.....14
Discurso de respuesta: José Roberto Arze Arze.....32
2. Ingreso de Doña Verónica Ormachea Gutiérrez como Académica de Número.....46
Periférica Blvd. de Adolfo Cárdenas Franco
Disertación de ingreso: Verónica Ormachea Gutiérrez.....47
Discurso de respuesta: Armando Mariaca Valdez62
3. Ingreso de Doña España Rosario Villegas Pinto como Académica de Número.....67
Tradición y cambio lingüístico en documentos coloniales
Disertación de ingreso: España Rosario Villegas Pinto68
Discurso de respuesta: José G. Mendoza Quiroga81
4. Ingreso de Doña Tatiana Alvarado Teodorika como Académica de Número.....91
La traducción de Las Heroidas ovidianas de Diego Mexía de Fernangil
Disertación de ingreso: Tatiana Alvarado Teodorika92
Discurso de respuesta: Andrés Eichmann116

II. ENSAYOS 125

1. Las narraciones hechas por las poblaciones incas
• Alfonso Gamarra Durana.....127
2. La Lógica, el lenguaje y la cultura
• Blithz Lozada Pereira136
3. Aspectos sobresalientes en la distribución espacial de lenguas de La Paz y El Alto de finales del siglo XX
• Hugo César Boero Kavlin.....167
4. ¿Qué podemos aprender del sentimiento religioso para enriquecer el campo sociopolítico? Un breve recordatorio acerca del valor sociopolítico de la religión
• H.C.F. Mansilla183

III. DISERTACIONES	211
1. Del número y los numerales	
• José Roberto Arze Arze	213
2. Algunas características del lenguaje boliviano	
• Jaime Martínez-Salguero	235
3. registros lingüísticos	
• Raúl Rivadeneira Prada	239
IV. HOMENAJES	247
1. Homenaje al Día del Idioma	249
Don Miguel Cervantes Saavedra y el Quijote	
• Mario Frías Infante	250
La lengua castellana: Unidad en la diversidad	
• José G. Mendoza Quiroga	257
2. Homenaje a Dña. Yolanda Bedregal, en el Centenario de la insigne poetisa y escritora	
• Carlos Castañón Barrientos	278
3. Octogésimo sexto aniversario de la fundación de la Academia Boliviana de la Lengua	284
V. VIDA ACADÉMICA	285
1. Premio al Periodismo al Director de la Academia Boliviana de la Lengua, Don Mario Frías Infante	287
2. Presentación del libro <i>La Pureza del Idioma</i> de Don Raúl Rivadeneira Prada	
• Mario Frías Infante	288
3. Presentación de la Nueva traducción de <i>La Odisea</i> de Don Mario Frías Infante	
• Marcelo Villena	297
4. Visita oficial del Excelentísimo embajador de España	308
5. Presentación del libro <i>Urge reinventar Bolivia</i> de Don Jorge Ordenes Lavadenz	309
6. Presentación del libro <i>El español de Bolivia. Contribución a la dialectología y lexicografías hispanoamericanas</i> de Don Gregorio Callisaya	310

DIRECTORIO DE LA
ACADEMIA BOLIVIANA DE LA LENGUA
correspondiente de la Real Española

DIRECTORIO
(2011-2014)

DIRECTOR.
VICEDIRECTOR.
SECRETARIO.
PROSECRETARIO.
BIBLIOTECARIO.

D. Mario Frías Infante
D. Armando Mariaca Valdez
D. Alberto Bailey Gutiérrez
D. Luis Urquieta Molleda
D. José Roberto Arze Arze

ACADÉMICOS DE NÚMERO

Fecha de ingreso	Académico
1968, sep. 6.	Jorge Siles Salinas
1972, ene. 27.	Carlos Castañón Barrientos
1974, abr. 9.	Mariano Baptista Gumucio
1978, jun. 29.	Oscar Rivera-Rodas
1978, jul. 27.	Armando Soriano Badani
1978, nov. 7.	Mario Frías Infante
1982, sep. 30.	Carlos Coello Vila
1984, feb. 24.	Jaime Martínez Salguero
1985, sep. 26.	Raúl Rivadencira Prada
1987, jul. 2.	Hugo Celso Felipe Mansilla
1990, abr. 30.	Georgette Cañedo de Camacho
1991, sep. 19.	Luis Ramiro Beltrán Salmón
1992, nov. 26.	Fernando Vaca Toledo
1995, may. 26.	Néstor Taboada Terán
1996, may. 17.	Walter Navia Romero
1997, may. 20.	Alfonso Prudencio Claure
1997, sep. 26.	Edgar Ávila Echazú
1999, feb. 26.	Luis Ríos Quiroga
1999, sep. 24.	Aunando Mariaca Valdez
1999, nov. 26.	Gustavo Zubieta Castillo
2000, ene. 28.	Ángel Torres Sejas
2000, feb. 25.	Eduardo Mitre
2000, jun. 30.	Marcelo Arduz Ruiz
2000, sep. 29.	Arnaldo Lijerón Casanovas
2000, nov. 10.	José Roberto Arze Arze
2001, ene. 26.	Manfredo Kempff Suárez
2001, jul. 27.	Gaby Vallejo Canedo
2001, nov. 30.	Jorge Ordenes Lavadenz

2003, ago. 29.
 2005, ene. 27.
 2007, sep. 28.
 2008, ago. 29.
 2009, nov. 27.
 2012, sep. 21.
 2012, nov. 12.
 2013, ma. 23
 2013, may. 28
 2013, ago. 28
 2013, nov. 27

Rubén Carrasco de la Vega
 Pedro Rivero Mercado
 Luis Urquieta Molleda
 Alberto Bailey Gutiérrez
 Blithz Lozada Pereira
 Hugo Boero Kavlin
 José Mendoza Quiroga
 Félix Alfonso del Granado Anaya
 Verónica Ormachea Gutiérrez
 España Rosario Villegas Pinto
 Tatiana Alvarado Teodorika

ACADÉMICOS CORRESPONDIENTES

ALEMANIA:
BOLIVIA (interior)

D. Günter Haensch
D^a Matilde Casazola Mendoza
(Sucre)

BRASIL:
ESPAÑA:

D. Carlos A. Freire
D. Pedro Shimose
D. Raúl Teixidó
D. Andrés Eichmann

ESTADOS UNIDOS:
PERÚ:
SUIZA:

D. Ignacio Arelano
D^a Nila G. Marrone
D. Harry Belevan McBride
D^a Norah Zapata-Prill

I

INCORPORACIÓN DE NUEVOS ACADÉMICOS

Durante el año de 2013 la Academia Boliviana de la Lengua incorporó en su seno a cuatro destacadas personalidades.

Se presentan a continuación los discursos de ingreso y las respuestas respectivas.

El 23 de mayo se incorporó D. Félix Alfonso del Granado Anaya. El académico D. José Roberto Arze Arze pronunció el discurso de respuesta.

DISERTACIÓN ACADÉMICA DE DON FÉLIX ALFONSO DEL GRANADO ANAYA

El honor que se ha dignado dispensarme la Academia Boliviana de la Lengua, eligiéndome Individuo de Número de esta Docta Corporación, me permite ingresar a este culto recinto por donde pasaron los mejores literatos que dieron brillo a la cultura nacional, como los doctores: Hernando Siles Reyes, Félix A. del Granado, Casto Rojas, Rosendo Villalobos, Eduardo Diez de Medina, Abél Alarcón y los actuales miembros que rigen sus destinos, como nuestro ilustrísimo señor director don Mario Frías Infante, el señor vicedirector don Armando Mariaca Valdez, el señor secretario don Alberto Bailey Gutiérrez, y otros ilustres académicos, que dan lustre y belleza a nuestro idioma, enriqueciendo la lengua castellana que «limpia, fija y da esplendor»

La lengua de Cervantes, es el más valioso tesoro que nos legara España, permitiéndonos también ocuparnos de otras obras clásicas que deslumbraron a la humanidad y fueron escritas para siempre, con rocío de estrellas y sangre de crepúsculos.

Y admitid señores escritores que el más humilde de vuestros miembros os hable en esta oportunidad de una de las obras más famosas de Dostoievski desde el punto de vista de dos escritores diferentes, aunque vinculados por el pensamiento y la sangre.

CASI UN SIGLO MÁS TARDE DOS LECTURAS DE DOSTOIEVSKY EN BOLIVIA

Introducción

En este trabajo estudiaremos al Dr. del Granado¹ como crítico literario y escogeremos uno de sus ensayos sobre el libro publicado

¹ Félix Antonio del Granado Tardío nació en la ciudad de Cochabamba, el 13 de junio de 1873. Cursó estudios en su ciudad natal, donde se recibió de abogado a los 21 años. A esa edad fue nombrado Secretario Privado del

por Dostoievski, crimen y castigo, para tratar de realizar un ensayo paralelo.² La razón por la que hemos seleccionado «Crimen y Castigo» del Dr. Félix Antonio del Granado es para poner énfasis en su perspectiva hondamente cristiana, que caracteriza y da forma a su crítica literaria. Después de todo el Dr. Félix Antonio del Granado recibió educación intelectual y cristiana de manos del obispo, heredando las virtudes de éste. El obispo del Granado plasmó su alma y forjó su cuerpo, mostrándole el camino de la luz y de la vida. Al heredar los principios cristianos de su tío, el Dr. del Granado quedó profundamente impresionado con las escenas trágicas de este libro, libro que hace resaltar las teorías anti-cristianas de la filosofía alemana.

Si el Dr. del Granado estaba preocupado tratando de rescatar los ideales cristianos en nuestro siglo, respondiendo al reto que le

Presidente Mariano Baptista; posteriormente desempeñó funciones como profesor universitario, Rector de la Universidad Mayor de San Simón, Presidente del Centro Patriótico Boliviano, Ministro de Instrucción Pública y Agricultura en el gobierno del Presidente Bautista Saavedra y Ministro de Educación en el Gobierno del Presidente Hernando Siles. *En el ejercicio de ese cargo fundó la Academia Boliviana de la Lengua.* El año 1929 ocupó, por segunda vez, el cargo de Prefecto del Departamento de Cochabamba, cargo que dimitió al haber sido elegido Presidente del Honorable Consejo Municipal y Primer Alcalde de Cochabamba. El sueldo que le correspondía lo cedió a la Comuna. Fue Individuo de Número de la Academia Boliviana de la Lengua, correspondiente a la Real Academia Española, Miembro de la Academia de Ciencias y Artes de Cádiz, Comendador de la Orden de San Silvestre Papa y Caballero de la Orden de la Cruz de Letrán. Poco antes de la revolución del 1930 fue designado Embajador de Bolivia ante la Santa Sede. Falleció el 11 de julio de 1932.

² Cuando el escritor, poeta, humanista, político y crítico literario Dr. Félix Antonio del Granado desempeñaba las altas funciones de Ministro de Instrucción Pública de la República de Bolivia, recomendó favorablemente ante el excelentísimo Señor Presidente de la Nación, Dr. Hernando Siles Reyes, la moción presentada por algunos intelectuales de la época para obtener fondos que les permitiesen llevar adelante la fundación de la Biblioteca Boliviana; el Dr. Siles, hombre exquisitamente culto, acogió con sumo agrado la idea de la biblioteca. Los editores quisieron honrar, distinguir y ennoblecer al hombre probo, recto, leal y virtuoso, iniciando sus publicaciones con un libro del Dr. del Granado, llamado por su autor «Ensayos Literarios», que vio la luz del día el año 1928.

imponían las corrientes «modernas» (para la época), se puede comprender el porqué él lo ve al protagonista de crimen y castigo como a un hombre enfermo, en lugar de analizarlo como a una persona con ideas «modernas». Nuestro ensayo paralelo, que ha sido colocado junto al del Dr. del Granado, está escrito por alguien que, en contraste, toma las teorías del superhombre, como una realidad supuesta. Esperamos que el contraste enfatizará el mérito profundo del gran crítico literario que fue el Dr. del Granado y la gran responsabilidad que demostró como artista para preservar la moral cristiana dentro de la sociedad en la que él se desenvolvía.

1928

FÉLIX ANTONIO DEL GRANADO

Crimen y castigo

Es el título de la célebre novela del ilustre escritor ruso Fiódor Mijáilovich Dostoievski. Su denominación corresponde exactamente al sombrío drama desarrollado en sus páginas, impresionantes y dolorosas.

Los conceptos de crimen y castigo son correlativos; existen entre ellos las forzosas relaciones que vinculan la causa con el efecto, el antecedente con la consecuencia lógica, inflexible, inmutable.

Raskolnikov comete un doble asesinato: víctima a la prestamista Aliona Ivanovna y a Lizaveta, hermana menor de ésta. No importa que los actos delictivos se hayan consumado bajo el influjo de las sugestiones morbosas de un cerebro desequilibrado; los hechos, por muchas y atendibles que sean sus circunstancias atenuantes, son punibles y reclaman la expiación consiguiente, proporcionada a la magnitud del delito.

Sobre este eje gira la acción y se desarrolla el drama, bajo el cielo nebuloso de San Petersburgo, en medio de una atmósfera saturada de humo de tabaco y vahos de aguardiente. Sus personajes se mueven en boardillas infectas, privadas de luz y de sol; parecen reptiles que se arrastran en la humedad de sus escondrijos. Los muebles, desvencijados por el uso gimen, los harapos se quejan, la miseria por todas partes, la horrible miseria, solloza, protesta y se retuerce entre los gritos del dolor y las convulsiones de la desesperación.

Raskolnikov; protagonista del drama, sirve a su autor para hacer el admirable estudio psicológico de uno de los criminales de Lombroso.

Es el caso de un joven enfermo, sobreexcitado por las privaciones de la pobreza, ávido de satisfacer sus necesidades y las de su familia, compuesta de su madre y de su hermana Advocia Romanovna. Se ve obligado a abandonar sus estudios jurídicos y llega a persuadirse de que es lícito suprimir todo lo que constituye un obstáculo en los caminos de la vida. Piensa que Napoleón, para realizar sus conquistas, ha segado muchas existencias y que por ello ningún tribunal le ha condenado a castigo alguno.

Él ¿por qué no había de victimar a una anciana cuya vida era no sólo estéril sino perjudicial?

Se condena a los impotentes, a los vencidos, al paso que se aclama y corona el esfuerzo victorioso de las voluntades enérgicas, sea cual fuere la moralidad de sus actos. Partiendo de este falso concepto, siente la obsesión del crimen, que lucha con las resistencias de su naturaleza bondadosa y de su inteligencia cultivada. Nada más angustioso que esta lucha. En las sombras de su cerebro enfermo luce a momentos un rayo de luz cuya claridad no tarda en extinguirse, envuelta por la obscuridad que todo lo borra y entenebrece. La fijeza del pensamiento en una sola idea, como las miradas de un maniaco dirigidas a un sólo punto, acabó por trastornar el equilibrio de sus facultades, y presa su alma de vacilaciones, sobresaltos, incertidumbre y duda, penetra en las brumas del delirio. Sufre antes de cometer el crimen y sufre, después, mucho más.

El dolor excesivo, como los licores fuertes, perturba la razón. El joven apuró hasta sus heces la copa del trágico elixir y se puso ebrio, *borracho*, esta es la palabra gráfica con que se pudiera manifestar el estado lamentable de su espíritu conturbado.

Por último, denuncia él mismo sus delitos. Mató por robar; pero, no robó; esto es, no dispuso, en beneficio suyo, los objetos substraídos. Mató por matar y nada más.

Al lado de este drama y relacionándose con él, se desenvuelve el de la familia de Marmeladov, dipsómano incurable, esposo de

Katerina Ivanovna. Sonia, hija del primer matrimonio, del citado personaje, para procurar el sustento a sus padres y hermanos se ve obligada, por las circunstancias, a tomar el *billete amarillo*.

Pálida, delgada, graciosa y buena, hace la impresión de un rayo de luz disuelto en el fango Raskolnikov había costado, sin otro móvil que el de hacer el bien, los funerales del padre de la joven, quien tenía este motivo de gratitud para él.

Son de una belleza conmovedora las páginas que contienen la descripción de la noche aquella en que el asesino ávido de expansión, revela, a la joven, trémulo y desvanecido, su crimen.

A la luz mortecina de una vela que parpadeaba, en un mal candelero de bronce nace el amor, mudo, intenso, grandioso. No hay palabras, miradas intencionadas ni sonrisas; sólo se perciben los temblores de la piedad, las efusiones silenciosas del sentimiento, las lágrimas de la conmiseración. Hay un momento en que el joven se postra a los pies de la prostituta; pero no es ante ella, como lo declara, sino ante el sufrimiento humano, simbolizado en esa criatura, por esa víctima de las crueldades de su suerte.

¿Por qué Sonia es simpática? ¿Puede una ramera serlo? En el presente caso creo que sí; y me fundo para afirmarlo en las observaciones que acerca del concepto de lo Bello hace el inteligente crítico D. Manuel de La Revilla, quien afirma, como no podía menos que hacerlo, que la belleza es siempre relativa, (se entiende preterición hecha de la absoluta,) por encontrarse, en la Naturaleza, constantemente limitada por lo feo. Un objeto es hermoso cuando el elemento negativo lo feo, es menor que el positivo, lo bello. Ahora bien, en el caso concreto, los elementos simpáticos en la naturaleza de Sonia, son muchos, y mayores que los repulsivos, reducidos a uno sólo: la prostitución que, en tratándose de Sonia, pierde gran parte de su carácter abominable y odioso, porque ella obedece no a la perversión del alma, que conserva su virginidad, sino más bien al generoso propósito de procurar el sustento a una familia torturada por el hambre. Algo más: el sacrificio de la carne, la inmolación de la víctima, constituyen, más bien, un elemento estético, que revela la belleza moral de la mártir.

Hay martirios puros, hay martirios santos, aquellos cuya aureola puede brillar a la luz del día, bajo los rayos del sol meridiano; pero hay otros vergonzosos que tienen que excusarse de las miradas del público, y éstos, tal vez por la misma circunstancia, tienen un doble mérito.

Apelo al testimonio de las mujeres honradas; ellas me dirán que están dispuestas a sufrir todos los tormentos imaginables antes que consentir sea empañado el cristal de su pureza. Esto manifiesta la magnitud del sacrificio y por consiguiente su mérito inmenso y su belleza singular. Pero, se dirá: ¿por qué no buscar el sustento en el trabajo honrado? ¿El fin acaso puede justificar los medios? Ya lo sé; así es; pero, trabajar supone la condición de tener los elementos necesarios para hacerlo: instrucción, técnica, aptitudes, capital, etc., etc., recursos que no cabe suponer se encontrasen al alcance de una pobre muchacha, no diré educada, sino crecida bajo las impresiones de los cintarazos de su madrastra y los hipos alcohólicos de su padre. Con lo dicho no pretendo, en manera alguna, justificar la prostitución; no hay disculpa que la haga tolerable, dentro de los preceptos de la Moral, ni accidente alguno que pueda transformarla en elemento estético. Lo malo en sí y por sí mismo, como observa el citado crítico, es deforme, porque implica perturbación, trastorno y no puede ser bello; pero, aquí surge la observación: ¿Por qué Sonia es simpática? Porque su belleza no proviene de la corrupción de la carne sino de las prendas morales que adornan su espíritu. Por eso decía yo, al hablar de Sonia que ella hace la impresión de un rayo de luz, que aún desde el fango irradia su claridad. Fango es la mísera carne vendida; luz, y hermosa luz, es la bondad inagotable, la fidelidad ejemplar, la rectitud asombrosa de su alma tan buena como atribulada, tan digna después de su regeneración, como paciente durante su martirio. Ella acepta el oprobio por asegurar el sustento a su familia, ella aconseja al joven que ama que denuncie su crimen y lo expíe con valor; ella, por último, le acompaña a Siberia y participa moralmente con él, las torturas de la prisión, las humillaciones de la cadena. Su falta atenuada por tantas circunstancias, se destaca en el fondo del cuadro sólo como un punto borroso, como sombra tenue que se desvanece y esfuma entre rayos de luz.

Reanudando el relato: muerto Marmeladov, su esposa Katerina acaba por perder completamente el juicio. Expulsada de la casa que

ocupaba, por falta del pago de alquileres y otros disgustos habidos con la propietaria, se propone mantener a sus hijos implorando la caridad pública. Es trágico el aspecto de aquel grupo de figuras escuálidas presidido por la loca que canta y obliga a bailar a sus pequeñuelos llamando la atención pública, en las calles, a fin de obtener unos mendrugos de pan.

¡Pobre loca! Canta y tose; la tisis devora sus pulmones, el hambre le produce calambres. Nunca es más sombrío y aterrante el sufrimiento que cuando estalla en carcajadas.

Fuera de los protagonistas del drama hay otros personajes que sólo descubren sus siluetas; pero, no por este son menos interesantes ni dejan de revelar la potencia creadora del gran poeta trágico a cuyo conjuro surgen animados de vida inmortal.

El autor no ha querido finalizar su obra con ningún desenlace, Raskolnikov queda en el presidio de Siberia cerca del cual se instala Sonia para velar por él. Se comprende que la expiación purificará al delincuente, regenerándole y que ambos proseguirán el camino de la vida, sea siempre con rumbo a los desiertos helados o tal vez hacia el hermoso valle de Cachemira.

El conjunto de la obra pertenece a ese género literario, tan propiamente denominado por Leopoldo Alas, lo bello doloroso. Sí, es lo bello doloroso, y tanto que, produce la penosa impresión de una pesadilla prolongada, de aquellas angustiosas cuyo recuerdo no deja de amedrentar por mucho que se haya desvanecido ya la ficción del ensueño.

La belleza de la obra no es de aquellas que se debe a su exornación retórica; ella no existe—me refiero a la versión española—la belleza, decía, resulta del mérito real de sus personajes que, como el oro virgen, pesan y valen sin que el artista se haya esmerado en los primores de la forma.

Crimen y castigo es una flor siberiana, trágica como el alma de su autor, triste como la desolación de las estepas heladas, sombría como su brumoso cielo.

2013

FÉLIX ALFONSO DEL GRANADO

Crimen y castigo

En una tarde nublada y calurosa, la ciudad rusa de San Petersburgo, apabullada por una plétora de nombres pintorescos, se descolgaba cual nido abandonado de las ramas sombrías de sus calles y puentes, despertando grandiosamente pequeña cual un suspiro callado. De las penumbras de sus sombras interminables llegó el alba del verano, vino volando jadeante sobre sus alas de tedio, cabalgando sobre los primeros rayos del sol, que iluminaba el lamento de los vientos enjaezados en la arisca montura del tiempo; la metrópoli amanecía sin prisa con su frágil silueta y sus caderas redondas, era una ciudad elegantemente concebida, había en ella tanto tinte y colorido que parecía pintada sobre el lienzo mojado de sus lagos azules, alumbrados por un arco iris de palabras extraordinariamente inmensas, en ella se respiraba un aroma exquisito y una fragancia incomparable, la que empequeñecía tímidamente cobarde a la miseria humana más inhumana, que vivía encerrada dentro la tristeza más profunda de sus múltiples barrios que también despertaban envueltos en la maraña sin fin de un tufo de hambre continuada y constante, en la que los malos olores nacían espontáneamente como la naturaleza, de los objetos tirados y la basura dispersa: era una gran ciudad y como todas ellas ofrecía grandes contrastes.

Abruptamente aparece en la obra un joven estudiante, de apellido Raskolnikov; quien se encontraba completamente confundido, desordenadamente enredado y perturbado. Evitando ser descubierto por los ojos que lo observaban, se dirigió al departamento de la usurera Aliona Ivanovna, donde llegó totalmente disgustado, malhumoradamente apesadumbrado y visiblemente contrariado para arreglar cuentas. Después de discutir con ella, salió como había ingresado, sin haber recibido ninguna razón, explicación, ni mucho menos una satisfacción aceptable, en estado de agitación total, trájín sin movimiento, excitada inquietud y turbación sin calma; salió de allí profanamente pío, conmocionadamente tembloroso y regaladamente abandonado, derramando las últimas gotas sudorosas que transpiraba su piel arrebatadamente sensitiva. A pesar de estar totalmente desfigurado, no podía ocultar su aspecto varonilmente encantador, hechiceramente seductor y discretamente elegante, de ojos oscuros y cabellos claros. *El autor sienta precedente de la belleza física de su protagonista desde un comienzo, para que no queden dudas del*

motivo del crimen y también para que contraste el horror depravado del mismo con la belleza sensual de aquel joven delgado.

Como Raskolnikov estaba planeando fríamente un crimen, al ingresar donde Ivanovna contó el número de pasos, la distancia recorrida en metros, la altura en el número de las gradas y el tiempo que se necesitaba para subirlas, pero como no era un criminal nato la idea de cometerlo lo martirizaba, lo atormentaba y lo torturaba con el sacrificado suplicio de la brutalidad incipiente y su alma débil sucumbía al inmenso peso de la ferocidad inhumana del crimen que se acercaba. Su rostro no disimulaba la repulsión que él sentía de sí mismo, se repelía sin resistir, se asqueaba sin escrúpulo y se rechazaba sin aceptarse, pero se había propuesto realizarlo y tendría que llevarlo a cabo.

Después de visitar a la usurera sintió la necesidad de tomar vodka y se dirigió a la taberna cercana, donde entre trago y trago conoció a Marmeladov, quien le contó su vida sin vacilación, ni incertidumbre, y sin dudas: de cómo así perdió su trabajo en el gobierno, víctima del alcohol, corrompidamente depravado, desenfrenadamente vil y lujuriosamente inmoral; llevaba cinco días bebiendo y tenía miedo de volver a su casa; con lágrimas en los ojos le narró de cómo su hija Sonia tuvo que recurrir a la prostitución para asegurar el sustento diario a su paupérrima familia; él les robó sus pocos rublos y allí se encontraba compungidamente satisfecho, después de haberse bebido su miseria. Raskolnikov, que tenía el alma más grande que la imaginación, no sólo lo acompañó a su casa, sino le dejó algunos pesos. *Desde un principio el libro nos muestra claramente y sin lugar a dudas la doble personalidad de nuestro joven protagonista, una combinación satánicamente angelical del intelectual frío y calculador, con la del hombre ordinario, cálidamente humano, sin clase, categoría ni índole.*

Los ojos de Sonia, desde que la conoció en la casa, lo perseguían como perros hambrientos, mordiéndole el corazón y lamiéndole el alma, le pisaban los talones escoltándolo sin separarse, uniéndosele sin abandono y alejándose sin irse, para cautivarlo seducido y fascinarlo hechizado. ¿Cómo podía haber un ser humano que se dedique a tomar sin límite mientras su familia se encontraba en la miseria más espantosa y su hermosa hija se dedicaba a la

prostitución más sufrida?, ¿cómo así un cuerpo frágil se podía inmolar entre penas, lamentos y quejidos a un padecimiento interminable que minaban su salud, debilitaban su resistencia y la marchitaban disminuida? sólo para asegurarles el pan en la boca, pan maldito, que lo aceptaba como la cruz del Gólgota. ¡Que vida sin esperanza, que destino sin rumbo y que día sin mañana!

Él quería matar a la usurera porque ella tenía mucho dinero que sería mal utilizado, sin beneficio, favor, ni gracia; con ese dinero Raskolnikov terminaría su carrera y serviría a la humanidad; «un crimen pequeño puede borrárselo con miles de actos buenos» se decía; pero su nuevo amigo pertenecía a la misma clase, sin causarle la misma repugnancia, lo que le probaba que su teoría era dudosa.

Pero es que estaba atraído a Raskolnikov por que él también sufría y a Sonia por que era el sufrimiento en persona, el martirio atormentado y la resignación infatigable, estaba unido a ellos por el sufrimiento triste de la miseria humana. «Esto no puede ser así, estoy así por que soy fruto del cuarto en el que habito».³

La empleada al servirle el té, le trajo malas y buenas noticias, la dueña de la vivienda lo reportaría a la policía por no haberle pagado las últimas rentas y una hermosa carta de su madre que le llenó el corazón de amor, exultó su alma y la alegría se le escapó por los cabellos. En la carta se enteró de que Svidrigailov quiso aprovecharse de Dunia, pero no lo consiguió, su hermana después de librarse del acecho infructuoso, se casaría en San Petersburgo con Pytor Luzhin, se estaba uniendo en matrimonio sin amor para huir de sus propios problemas, que cual una sombra sin sombra la seguían, su matrimonio con ese pobre diablo sería como una prostitución legal.

Estando envuelto en sus pensamientos revueltos, vio a una jovencita de 15 años aparentemente drogada, que caminaba sin andar, dando vueltas revueltas sobre el incierto camino de su juventud perdida, seguida de muy cerca por un bellaco perverso, villanamente malo y astutamente tuno, con intenciones ciertas, indiscutiblemente indudables e inequívocamente manifiestas y

³ Neruda dice: "soy estudiante triste perdido en el crepúsculo/y subo hacia la sopa de fideos/y bajo hasta la cama y hasta el día siguiente".

obedeciendo a sus instintos buenos, la protegió, llamó a la policía y lo hizo arrestar. Para alejarse perseguido por los pensamientos que hervían en el tálamo alado de la inquietud del tormento, que no lo dejaban en paz, pensamientos que como chacales lo acosaban donde iba y cuando más se alejaba de ellos, más lo acorralaban. Como no tenía donde ir, resolvió visitar a alguno de los pocos amigos que le quedaban, pero sus cavilaciones no se lo permitieron y lo obligaron a cambiar su rumbo sin rumbo, como cambian los barcos su destino al fragor de una tormenta, anclando dónde más que en la taberna, donde un vaso de vodka es el mejor amigo.

Abrazado del trago se fue al parque a dormir acunado por la luna, y en sus sueños de ensueños luminosos soñó que retornaba a su niñez perdida, sintiendo la protectora calma mimetizada en la brumosa figura de su padre, pero sus sueños se transforman en una colosal pesadilla, vio a un campesino borracho pretendiendo obligar a su caballo estirar una carreta llena de gente, al caballo obviamente le faltaba la fuerza suficiente para hacerlo, mientras que a los pasajeros les sobraba para estallar en risa continuada. Tal fue la rabia del borracho por la falta y el exceso que empezó a golpear a la bestia hasta matarla. En sus sueños sintió gran compasión por el animal inmolado y se abrazó de su cuello inerte, cuando despertó de esa pesadilla, creyó que él no iba a tener el valor necesario para matar a la usurera, partirle el cráneo y ocultar su cuerpo. En el sueño se vio a sí mismo, matando cruelmente al caballo, sintiendo enorme compasión por la bestia muerta, inmediatamente comparó el inmenso poder de la usurera con la del campesino borracho, y el sufrimiento del inocente e indefenso caballo con el de la madre Rusia crucificada en su propia estepa solitaria.

Seis semanas antes Raskolnikov había escuchado una conversación entre dos marineros jóvenes que fueron víctimas recientes de la usurera; discutían los beneficios que obtendrían al matarla, pero al mismo tiempo manifestaron claramente que no lo harían. Fue entonces que Raskolnikov decidió proseguir con sus planes. Cosió una bolsa dentro su abrigo para ocultar el hacha, fue a robar el arma a la cocina y para contrariedad suya la encontró cerrada, pero consiguió otra de la portería. Llegó donde la usurera y tuvo que llamar varias veces, esperando muchos minutos, durante los que el tiempo se agigantaba diluido en el silbido del viento, hasta que

los estertores de la muerte le abrieron el portal del abismo, precipitándolo a la profundidad confusa del homogéneo uniforme.

Después del asesinato, quedó tan exhausto que tuvo que dormir varios días para recuperarse, rehacerse y rescatarse, empero lo sacaron de sus pesadillas unos golpes autoritarios sobre la puerta; llegaron los policías y con ellos las carcajadas sin fin del remordimiento humano hasta cansarlo fatigado y agitarlo roto, y cuando él ya estaba listo a declarar su crimen comprendió de que ellos sólo venían por el asunto de la renta postergada y no por lo del asesinato. Una vez que se fueron los guardianes del orden público, observó los objetos robados, dándose cuenta que había sido un necio al no haberlos ocultado. Al vestirse sintió asco al tener que calzar una vez más sus medias sanguinolentas, pero no tenía otras. Cuando ingresó a la estación policíaria le produjo náuseas el olor a pintura fresca; era la misma pintura que aspiró el día del asesinato, en el departamento de la víctima. Firmó los papeles para salir bajo fianza y mientras así lo hacía, escuchó un comentario frío sobre el asesinato: los policías como siempre estaban completamente despistados, el asesino no dejó marca, surco, rastro, ni huella.

Es importante mencionar que el autor de ésta novela que consta de seis capítulos y un epílogo, sólo en el primero se refiere al crimen, mientras que el castigo no falta en ninguno de los restantes, comenzando inmediatamente después del asesinato con la repulsión que le produce al protagonista la sangre de la víctima en sus manos y ropa, el olor a la pintura fresca que se clavó en sus narices y la pérdida del poder que tenía de controlar todas sus funciones mentales. Se lo veía preocupado, ensimismado y perplejo, nadando reflexivo en las aguas profundas de la meditación taciturna, andando como un sonámbulo en las noches sin fin de sus días eternos y casi lo atropelló un carruaje al tratar de cruzar sin caminar la calle; cuando resolvió despertar de su letargo de siglos y estiró las manos para tratar de desperezarse de ese sueño profundamente continuado, lo creyeron mendigo y le dieron limosna, la cual él arrojó inmediatamente.

Consumido por la fiebre del crimen empezó a delirar desvariado, disparatar desatinado y exculparse ilusionado. *Nunca examinó los objetos robados, ni les puso precio, lo que nos demuestra que el*

crimen no lo cometió por el dinero. Cuando fue a visitar a Razumijin, lo hizo porque reconoció su propia debilidad, la debilidad humana de tener que vivir en comunidad, pero al darse cuenta de su propia flaqueza abandonó abruptamente la casa de su amigo. Raskolnikov cayó enfermo y vino a visitarlo el Dr. Zossimov, traído por Razumihin, quien le anunció la llegada de su tío, el inspector Porfiry Petrovich. El médico y su amigo empezaron a conversar del arresto de los pintores como sospechosos en el asesinato de la usurera y su sobrina. Razumijin hizo un fuerte alegato proclamando la inocencia de los pintores y el médico se dio cuenta de que la discusión exaltó en grado sumo a su paciente, lo que lo complació horriblemente, porque creyó subconscientemente que finalmente estaba saliendo del letargo en el que se encontraba, en medio de la discusión vino a visitarlo su futuro cuñado, quien no pudo disimular el disgusto de verlo vivir en ese estado. El recién llegado intervino en la discusión y añadió un dato importante al drama, el que la policía estaba interrogando a todos los que debían dinero a la usurera. *Es importante el notar que la aparición de Luzhin precipitó una violenta reacción en el enfermo, ya que este último no pudo ocultar su antipatía por el recién llegado. El hecho de que Razumijin reveló que Porfiry estaba investigando a todos los que se prestaron dinero de la usurera convenció al enfermo a tomar la iniciativa y confesar el crimen.*

Cuando sus acompañantes dejaron el cuarto, Raskolnikov sintió la urgencia de salir a caminar y fue hasta el mercado del barrio, ingresando a un salón donde, atraído por la bella voz de una de las coristas, le dio dinero sin pedir nada en recompensa. La idea de seguir viviendo en la boardilla lo llenó de congoja y para salir de ella se fue a cenar a un buen restaurante. Al estar leyendo en el los últimos periódicos, conoció a Zametov, un oficial de bajo rango en la policía. El policía le confesó que las investigaciones fueron demostrando que el crimen fue realizado por un amateur y le dio sus puntos de vista sobre la forma científicamente profesional de como habría que habérselo cometido para no ser descubierto y como se debería haber guardado lo robado para que desapareciese sin rastro; la explicación siguió exactamente los pasos que él tomó para realizar el crimen. Raskolnikov le dijo y «¿qué si yo hubiese sido el que cometió el crimen?», lo que sobresaltó momentáneamente al policía, pero no lo tomó en serio, ya que comprendió de que el recién llegado

estaba convaleciendo, y posiblemente deliraba bajo el efecto fugaz de una fiebre sin ocaso.

Preocupado por los acontecimientos volvió al lugar del crimen y descubrió que el apartamento fue repintado en su integridad. Cuando estaba tocando el timbre para que le abrieran la puerta, recordó con angustia el día en el que hizo lo mismo para cometer el crimen. *Es importante notar que Raskolnikov rechazaba la idea de seguir viviendo en una boardilla. Durante su reunión con Zametov pensó en confesar el crimen por sexta vez; si bien la confesión parcial fue descartada por el policía, posteriormente éste empezó a sospechar de él.*

Raskolnikov, en forma resuelta, se dirigió a la central de policía a confesar su crimen, pero en el camino contempló horrorizado la muerte de un borracho atropellado por un carruaje jalado violentamente por los caballos del destino; el borracho resultó ser Marmeladov, lo que lo llenó de congoja y en su desesperación ofreció a los presentes dinero para que lo ayudasen a conducirlo a su domicilio. Una vez en ella consoló a la viuda y cruzó sus ojos con los de Sonia, hasta mezclar su tristeza con la tristeza misma de la joven, hecho que lo hizo titubear y en lugar de seguir hacia la estación de policía, una vez más cambió de parecer y retornó a su casa, donde encontró a su madre y hermana, esperándolo sin cansancio. La confesión no se llevó acabo solamente por la impresión que le produjo la muerte de su amigo borracho. *Cuando estaba ayudando a Marmeladov se embadurnó nuevamente con sangre humana, pero esta vez la sangre no le produjo repugnancia, lo que demuestra que no era la sangre la culpable de su delirio continuo, y descubrió consolado que su vida no terminó con la de la usurera.* Durante la reunión familiar manifestó su rotunda oposición al matrimonio de su hermana y mostró no estar dispuesto a aceptar ese sacrificio, su amigo Razumijin vino a verlo y quedó atraído en forma inmediata por la belleza de Dunia.

Posteriormente sumido en sus pensamientos empezó a comprender que el crimen en lugar de probarle que él se encontraba libre de los remordimientos de la gente inferior, lo aprisionó y lo aisló de los demás. En medio de su soledad acompañada fue interrumpido por la brusca llegada de Sonia, quien vino a invitarlo, él

notó que las vestiduras de Sonia ocultaban en forma escollera la vergüenza desnuda que llevaba adentro. Al verla llegar, su madre y hermana se retiraron prudentemente y se quedó a solas con ella. Pasada la visita se fue donde Razumikjin, a quien empezó a molestar con Dunia y ambos ingresaron riendo donde Porfiry Petrovich.

Porfiry le contó que leyó su artículo en la prensa y le rogó le explicase algunos detalles sobre su teoría del hombre ordinario y del extraordinario. «Todos los hombres están divididos en ordinarios y extraordinarios, los ordinarios tienen que vivir sometidos a las leyes y no tienen el derecho de transgredirlas, porque son ordinarios. Al contrario, los hombres extraordinarios tienen ese derecho, de lo contrario no lo fueran; pueden transgredir la ley porque son extraordinarios, y además poseen interiormente el poder de analizar, descomponer, separar, distinguir, interpretar, estudiar y examinar las leyes, llegando a conclusiones ciertas, hecho que les permite retirar cualquier obstáculo que se interpusiese en su camino. Todos los grandes hombres tienen la potestad de poder eliminar a varios hombres pequeños para revelar sus descubrimientos y alcanzar sus fines, invenciones de los que se beneficiaría toda la humanidad. Todos los grandes hombres que son intelectualmente capaces de dar algo nuevo a la humanidad, no están comprendidos dentro de las leyes ordinarias que rigen la sociedad, o dejarían de ser extraordinarios».

Lo que hace a Raskolnikov extraordinario es que nos ofrece una teoría nueva, condena el derramamiento de sangre, diluyéndola en la inconsciencia de la conciencia. Cuando Porfiry le preguntó si los hombres extraordinarios sufren a consecuencia de los crímenes que cometen, él le contestó diciendo que «el dolor y el sufrimiento son inevitables para las inteligencias grandes y los corazones inmensos». Porfiry lo sorprendió al preguntarle si él se creía un hombre extraordinario al haber ofrecido algo nuevo a la humanidad. Viendo las intenciones del inspector, Raskolnikov le contestó inmediatamente que «no». *Raskolnikov al despistar a Porfiry estaba recuperando sus poderes racionales.* Al volver a su casa buscó y rebuscó su cuarto para ver si no existía en él, alguna evidencia que lo atase al crimen y no la encontró, pero cuando estaba dejando el cuarto un extraño le gritó «asesino», palabra que lo confundió por completo, lo agitó y enfureció, haciéndole perder su compostura,

perturbando su calma y obligándolo a retornar al cuarto hasta que se durmiesen los remordimientos arrepentidos y los pesares inquietos de la voz de la conciencia, permitiendo al subconsciente descansar en el lecho sin sábanas de su alma torturada, cobijada sin lástima por la tranquilidad infinita de su cuerpo desnudo.

En sus sueños tuvo una pesadilla: estaba matando de nuevo a la usurera con el hacha ensangrentada, y ella se negó a morir por más fuerte que la matase. Después de haberse defendido inteligentemente de las preguntas del inspector y haber soportado la palabra «asesino» de labios de aquel hombre ordinario, cayó en un trance de confusión profunda, una vez más se vio agitado y pensó que sólo le quedaban dos caminos, el de reformar su teoría o el de confesar su crimen. Después de mucho cavilar terminó convencido de que su teoría era válida, pero empezó a dudar sobre su propia fuerza, ¿era o no un hombre extraordinario? Su teoría era noble, pero la usurera era tan detestable, tan vulgar, tan baja, que casi destruyó la nobleza de la misma, la que debería haber sido puesta a prueba con alguna otra persona, menos vulgar. Lo que le preocupaba es que cada que recordaba el crimen pensaba sólo en la usurera y no en Lizaveta quien también fue asesinada por él, el mismo día, en el mismo cuarto; la razón lógica sobre esta dualidad incomprensible es que el asesinato de la usurera fue deliberadamente concebido y fríamente ejecutado para probar su teoría; el otro asesinato fue algo imprevisto, aunque totalmente necesario, ya que ella presenció el crimen, convirtiéndose en testigo. La ejecución del testigo fue llevado a cabo en medio de la desesperación del miedo y no formaba parte de su teoría, no pertenecía al círculo sin fin de sus remordimientos nobles.

Al final de la pesadilla, Svidrigailov, el símbolo del infierno, apareció frente a la puerta, vino a rogarle que le presente a Dunia, quería casarse con ella y regalarle 10.000 rublos. Con la presencia de Svidrigailov, comienza una parte nueva en la novela, emerge el otro superhombre (el superhombre de Nietzsche, en contraste con él de Hegel) con sus propios apetitos y deseos, quien usa su intelecto para facilitarse sólo placeres sexuales, por eso es que la petición que le hizo sobre Dunia fue rechazada inmediatamente, Svidrigailov admitió francamente que podía llegar a ser vulgar para satisfacer sus apetitos carnales —«hay algo en común entre nosotros»— Raskolnikov rechazó fuertemente esa verdad tan cierta, pero la

aceptó en lo más profundo de su alma: los dos tenían algo en común, eran dos seres extraordinarios, podían y debían avasallar a los débiles.

Dunia rompió con Luzhin y lo echó, Raskolnikov anunció a su madre y hermana que de ese día en adelante deseaba estar solo, lo que enfatiza una vez más que el crimen aísla a la gente. «Me siento enfermo, no estoy en paz, volveré algún día, olvidense que existo, déjeme solo, quiero estar solo, debo estar solo, olvidense de mi completamente, cuando desee verlas, volveré, cuando quiera que vengan, las mandaré a buscar». *En su conmovedora suplica nos muestra que su crimen lo aisló de la sociedad y aun de su propia familia.*

Después de despedirse fue directamente a ver a Sonia, su presencia la agitó inmediatamente. La teoría de Dostoievski de que «El sufrimiento lleva a la salvación» y que «los sufrimientos purifican los pecados», se demuestra en la actitud de su protagonista. Raskolnikov recurrió a Sonia porque la vio desde un principio como el símbolo viviente del sufrimiento humano, antes de confesar su crimen la torturó con la afirmación cierta de que su madre moriría muy pronto y que su hermana menor tendría que ingresar también al noble y viejo oficio de la prostitución eterna y afirmó enfáticamente de que Dios no existe, Sonia refutó las tres ponencias formalmente, porque *Dios existe* y no lo permitiría, una vez que se convenció de que ella era fuerte y podría aceptar su confesión, le contó todo lo ocurrido y del brazo de ella se fue a lo del inspector Porfiry Petrovitch, para posteriormente ser juzgado y condenado como la madre Rusia en medio de su propia estepa solitaria, donde lo siguió Sonia.

Raskolnikov leyó a Sonia la historia de Lázaro que al igual que él murió y después de expiar resucitó a través de Cristo, a través de Sonia él haría lo mismo. Porfiry supo desde un comienzo de su crimen, pero no lo arrestó por dos motivos, primero porque sentía una profunda simpatía por él y segundo porque quiso darle tiempo para reformular su teoría, quiso hacerle admitir que su teoría estaba errada. El hecho de que Raskolnikov realizó una confesión voluntaria del crimen, de que nunca contó el dinero robado, de que no se benefició personalmente del mismo, de que estaba al borde de un colapso mental, de que los testigos dijeron que él era un hombre de sentimientos buenos y nobles, hicieron que la sentencia sea de sólo 6 años.

Crimen y castigo es una hermosa novela, un estudio profundamente psicológico y una demostración fehaciente de que las teorías de los hombres son frágilmente humanas.

DISCURSO DE RESPUESTA A FÉLIX ALFONSO DEL GRANADO ANAYA

José Roberto Arze Arze

Tomando el *texto como pretexto* (para usar una expresión de Fernando Lázaro Carreter), he dividido esta respuesta en dos partes: en la primera me referiré a la recepción de la literatura rusa, en general, y de Dostoievski, en particular, en Bolivia; y en la segunda intentaré trazar el perfil del académico recipiendario y de la familia del Granado.

1. Presencia de la literatura rusa y de Dostoievski en Bolivia

En relación con la teoría literaria y la crítica “científica” de las bellas letras, quizá sus representantes podrían pensar lo mismo que piensan los lingüistas acerca de las tres o cinco mil lenguas (vivas y muertas, naturales y artificiales) que sustentan otras tantas literaturas: que, en principio, no hay razón teórica para suponer que entre ellas unas sean superiores a otras. Y que, si buena parte de los lectores distribuidos en el globo terráqueo acceden sólo a unas cuantas, no es tanto por las “cualidades” intrínsecas de estas literaturas, como por el papel hegemónico que han jugado diferentes países dominando buena parte de la política y la economía mundiales, invadiendo con sus valores artísticos (si vale la pena acogerse al concepto de “invasión” que sería grato para los “descolonizadores”) a las otras regiones del mundo. Las grandes literaturas de proyección universal han respondido, casi todas, a este criterio de hegemonía. Y así tenemos una sucesión más o menos clara de la literatura clásica griega, la romana, la italiana, la española, la inglesa y la francesa y un poco menos la portuguesa, con incuestionable presencia universal que fue parte de la riqueza espiritual de la Grecia antigua, Roma, la Italia moderna (a través del pontificado), España, Inglaterra, Francia y Portugal. Posteriormente irrumpieron la literatura germánica y la rusa; se fortaleció el inglés, en su vertiente americana, en clara conexión con la presencia imperial de los Estados Unidos en el planeta y hoy día, nadie que se respete en el terreno literario podrá

confesar, sin cierto rubor, que desconoce a los autores japoneses, indios o chinos.

Sin embargo, este razonamiento tentador pero mecanicista fue motivo de reservas desde tiempos inmemoriales. La primera reserva es que, si bien no se puede negar que la posición dominante de una nación en el mundo político y económico ayuda a la expansión de su literatura artística, parece no determinar grandemente los ciclos de exaltación, declive y depresión de sus literaturas. Y la segunda reserva, aun más importante, es que la aparición de los genios literarios (como genuinos representantes de sus sendas culturas) no puede ser fijada por coordenadas socioeconómicas o sociopolíticas. Aun más, son tan pocos los genios universales, que apenas se extienden a cuatro o cinco en otros tantos idiomas, con la calidad de indiscutibles. Estos grandes idiomas tienen sendos monarcas literarios. Federico Carlos Sainz de Robles en alguna oportunidad había enumerado cuatro: Homero (griego), Dante (italiano), Cervantes (español) y Goethe (alemán).¹ Ellos podrían rivalizar entre sí, pero parece que ningún otro (con excepción quizá del inglés Shakespeare) podría rivalizar con ellos. Cinco parecen muy pocos y la lista podría duplicarse; pero los tronos ya no serían monárquicos sino compartidos. En la literatura latina ¿a quién podría darse el título de monarca literario: a Horacio, Virgilio o Cicerón? En la francesa, ¿a Voltaire, Molière o Víctor Hugo? En la portuguesa, está sin duda Camoens, pero más con el rango de príncipe o *alteza* que de *majestad* o rey. En las dos literaturas orientales de mayor presencia y prestigio en occidente, más que autores son libros (incuestionables) los que ejercen la monarquía literaria: la *Biblia*, en la hebrea, y *Las mil y una noches*, en la árabe.

Y ahora entramos en el mundo de la literatura rusa.

La literatura rusa es un ejemplo contundente de que no hay una relación mecánica entre la potencia política o económica y la literaria. En otras palabras, el esplendor de esta literatura es anterior en medio siglo o tres cuartos a la presencia de Rusia como potencia mundial. El trono monárquico lo disputan Alexandre Pushkin, Fëdor

¹ Véase la nota preliminar de F. C. Sainz de Robles a la edición del *Fausto* de Goethe en la Colección Crisol de Aguilar.

Mijailovich Dostoievski y el conde León Nikolaievich Tolstoi. A estos tres genios se suelen agregar Anton Chejov y Nikolai Gogol.² Para el pueblo ruso y sus representantes en la crítica, Pushkin es el indiscutido genio de la literatura rusa; pero fuera de Rusia, son más populares Dostoievski y Tolstoi.

Los autores de la época posterior, la del siglo XX y lo corrido del XXI, con excepción de Máximo Gorki (aludo, entre ellos a Maiakovski, Alexei Tolstoi, Bunin, Pasternak, Sholajov, etc.), ocupan ciertamente escalones más bajos.

Pero la proyección de la literatura rusa hacia occidente (aun la de sus clásicos novocentistas) no es ciertamente propia del siglo XIX sino del siglo XX, a partir de los dos o tres primeros decenios. En la primera mitad del siglo XIX, a juzgar por las opiniones de algunos autores, Rusia era más receptora de la literatura occidental que exportadora de su propia literatura.³ Creo que en algún pasaje de *La Guerra y la Paz* al referirse Tolstoi a alguno de sus personajes cultos decía que hablaba el alemán mejor que el ruso y bastante mal el francés. Rusia y su idioma, a pesar de tener cierta presencia en Europa, seguía siendo tan misteriosa como el lejano oriente y pocos eran los privilegiados que podían disfrutarla en su lengua nativa. Ciertamente es que los desterrados rusos (tan grandes como Bakunin, Chernishevski o Herzen y después los anarquistas y socialdemócratas del siglo XX) hicieron no poco por divulgar la literatura rusa y aun escribir con familiaridad en las principales lenguas del occidente europeo.⁴ Dostoievski permaneció un poco olvidado, mientras que Tolstoi alcanzó niveles de popularidad como pocos autores en vida.

² Como muestra de la percepción popular de los valores literarios rusos, acudo a la matrioska traída por nuestro colega Gustavo Zubieta, que ostenta justamente, en cada una de sus piezas, el retrato de estos cinco autores.

³ “Toda la historia rusa después de Pedro I no es más que la historia de la nobleza y de la influencia que la civilización europea ha ejercido en ella”, decía Herzen en carta a Michelet, en 1851. (A. Herzen, *Obras filosóficas escogidas*. Moscú: Eds. en lenguas extranjeras, 1956. p. 508).

⁴ El mismo Herzen, en 1849, decía: “En el extranjero a los rusos les espera otra tarea más. Es hora ya de hacer que Europa conozca a Rusia. Europa no tiene idea de lo que somos; sólo conoce nuestro gobierno, nuestra fachada” (*ob. cit.* p. 354).

Después de esta selección efectuada con más prisa (propia del viajero que pasa por el camino al lado del vergel), que con ánimo de cosechador profesional (inmerso en el predio), nos preguntamos cómo se extendió la literatura rusa y, en especial, Dostoievski, hacia nuestro idioma y hacia nuestro país.

Los rusistas muy probablemente estaban concentrados en Alemania y Francia y sus traducciones tuvieron que servir en gran medida de puente para las traducciones al español y otros idiomas, puesto que no abundaban los “traductores directos”. Esto explica, entre otras cosas, las variaciones ortográficas en los nombres propios, tomados letra a letra de las traducciones que sirvieron de fuente a la versión española: el uso de la *kh*, en vez de la *j* para representar la *х* rusa; la *tch* (del francés) o la *tsch* (del alemán), en vez de la *ch* para representar la *ч*, como en Tchekhov o Tchaikovski, en lugar de Chaikovski; o el de la *w* del alemán, en vez de la *v*, para representar la *В*, como en la preferencia que tenía Unamuno para escribir *Dostoievski*. Todavía a mediados del siglo XX, rondando la segunda guerra mundial, varias editoriales sudamericanas (creo que Ercilla y Zig-Zag entre ellas) publicaron obras de escritores rusos vertidas a través del francés. Ciertamente no faltaban nombres de “traductores directos”, como N. Tasin, y, años después, Rafael Cansinos-Assens (traductor de Dostoievski y Andreiev), Lila Guerrero (traductora de Maiakovski) y, en el terreno filosófico y político, Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vásquez, y otros.

Un reflejo, en pequeño, de esta especie de postergación general de la literatura rusa en los estudios humanísticos, se halla en el programa oficial de literatura de nuestro país, del año 1928, en que la *literatura universal* se concentra en los recuentos de las literaturas griega, latina, en gran parte la francesa, la inglesa y la portuguesa. Las demás literaturas son mencionadas casi de pasada o agrupadas en grupos plurilingüísticos. La literatura rusa, en particular, aparece mencionada dentro de la *literatura nórdica*, junto con la de Escandinavia, Polonia y Dinamarca.⁵ Pero aparece y este ya era un avance. Traemos a cuento este programa por dos razones: la primera es que

⁵ Cf. Bolivia. Dirección general de instrucción. *Plan y programas de enseñanza secundaria*. La Paz: Min. de instrucción pública, 1928. p. 99.

se publicó por la misma época en que se fundó la Academia Boliviana de la Lengua y la segunda, que en ellos actuó de cerca don Félix A. del Granado, en la función de Ministro de Instrucción Pública, quien ya se había incorporado por esos días uno de los miembros-iniciadores de la Academia Boliviana, que ya gozaba del prestigio de ser uno de los principales escritores bolivianos y a cuyo análisis de *Crimen y Castigo* de Dostoievski ha sido dedicada la mitad de su discurso de ingreso por nuestro recipiendario. El informe técnico está suscrito por Adhemar Gehain, el continuador de la obra reformadora de la misión belga.

Año 1928: ya había transcurrido un decenio de la revolución rusa; ya en Bolivia se habían producido ensayos de formación de grupos y partidos socialistas, anarquistas y comunistas con claras simpatías por lo que ocurría en la Rusia soviética. Por la misma época se había establecido en Buenos Aires la Editorial Claridad empezando la divulgación de no algunos autores rusos, labor en la que competían algunas otras editoriales chilenas como Ercilla, Zig-Zag, Nascimento, etc. En el Perú, José Carlos Mariátegui publicaba la revista *Amauta*, en cuyas páginas aparecen innumerables artículos sobre los autores rusos de antes y después de la revolución, aunque este conjunto de textos del "Amauta" peruano pudieron ser consultados con facilidad recién en la década de los 60, cuando se publicaron los veinte tomos de sus *Obras completas*. Mariátegui había conocido personalmente a Gorki y, en su viaje por Europa cosechó numerosos libros de autores rusos y soviéticos.

No es extraño, por tanto, que en nuestra Bolivia se haya despertado interés por la literatura rusa recién en los albores del siglo XX; pero muy poco se plasmó en ensayos o libros. Este poco, poquísimo, pertenece íntegramente al siglo XX, porque en el siglo XIX, a juzgar por los registros bibliográficos de Gabriel René Moreno, no hay huella alguna. Una pieza pionera es el poema *Rusia* de Ricardo Jaimes Freyre, fechada en 1906, y escrita (no puede haber duda) al influjo de la noticias de la revolución rusa de 1905. Se presentó este poema como *profético*, por su primer verso:

¡Enorme y santa Rusia, La tempestad te llama...

y por los versos que componen la penúltima estrofa:

*¡Enorme y santa Rusia! De tu dolor sagrado
como de un nuevo Gólgota, fe y esperanza llueve...
La hoguera que consume los restos del pasado
saldrá de las entrañas del país de la nieve.⁶*

En la compilación de las *Poesías completas* de Jaimes Freyre de donde hemos tomado estos versos, encontramos también otro poema de aliento ruso, de 1910, *Al borde de la tumba de Tolstoi*, donde se lee:

*Tu voz llenaba el mundo con su clamor divino
y abríase a tus plantas el áspero camino
que el Sabio de los Sabios para el amor trazó.⁷*

Pero el año clave, en lo literario, parece ser 1928. (Es también, entre otras cosas, el de la primera Convención nacional de estudiantes bolivianos, que creó la CUB y planteó la "progresiva socialización de la riqueza privada" y la autonomía y reforma universitaria. Y es también el año del primer amago de conflicto armado con el Paraguay, por la toma del fortín Vanguardia y las represalias bolivianas). En este año crucial se publican dos libros en donde se advierten ya huellas firmes de la inquietud boliviana por la nueva literatura: la segunda edición de *Redención*, de Ricardo Mujía, y los *Ensayos literarios* de Félix A. del Granado.

En la obra de Mujía está el poema *Visión lejana*, que recoge (me atrevo a decir) indirectamente el aliento revolucionario ruso en su visión más ortodoxa o más próxima, si se quiere, a los postulados del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels. Mujía vivió por aquellos años en Buenos Aires, donde la agitación revolucionaria y el influjo ruso estaban presentes con diáfana claridad; donde Palacios, Justo e Ingenieros hacían vibrar la política con su evangelio socialista. En esa *Visión lejana*, el poeta —según lo dice claramente en el preámbulo— expone sus ideales de una nueva sociedad:

⁶ R. Jaimes Freyre, *Poesías completas*. 2. ed. La Paz: Min. de Educación, 1957. p. 129-130.

⁷ *Ibidem*, p. 96.

*Ciudad del Porvenir! Ciudad soñada
donde todos los hombres son hermanos,
donde todos son justos,
bondadosos y sabios...
Donde la caridad no es necesaria;
porque todas las manos
se extienden generosas, y no hay pobres,
ni ricos, ni señores, ni tiranos. [...]
Donde vivir es un placer bendito,
y el placer de la vida es el trabajo...*⁸

De Granado diremos algo después. Por ahora, para seguir las huellas de la “recepción” de la literatura rusa en Bolivia, nos referiremos a José Antonio Arze, Roberto Prudencio y Augusto Guzmán.

José Antonio Arze, quien había organizado, dirigido y redactado los documentos programáticos de la Convención estudiantil de 1928, dictó el 7 de noviembre de 1938 una conferencia en la Sociedad de Amigos de la URSS de Santiago de Chile, con el título de *Reflexiones sobre la literatura contemporánea*.⁹ Se dejó guiar en buena medida por Alejandro Bückner, de quien recoge las apreciaciones de que “la literatura rusa es la más joven de todas las literaturas del mundo” (salta a luz el europocentrismo del autor) y de que, en su vertiente clásica tiene “una orientación moral-religiosa”. Destaca como a los más grandes representantes de esta literatura a Dostoievski, “el genial precursor de la novela psicoanalítica”, Tolstoi, “el anarquista místico”, y Gorki, “el formidable pintor de la vida de los campesinos y de los vagabundos”. Luego nombra una decena o poco más de los autores que irrumpieron después de la revolución, casi todos ya olvidados con excepción de Gladkov, el autor controvertido de *Cemento*, la novela de la construcción del socialismo (para entonces, Maiakovski y Ehrenburg eran populares en occidente, pero no aparecen nombrados). Su preferencia se inclina incuestionablemente por el primero, y esta preferencia la compartía

⁸ Citamos según el texto que aparece en: H. Céspedes Espinoza, *Historia de la literatura boliviana*. Cochabamba: Impr. Universitaria, 1948. p. 173-174.

⁹ Cf. J. A. Arze, *Escritos literarios*. La Paz: Roalva, 1981. p. 59-67.

en general con sus hermanos y demás parientes que eran fervorosos admiradores de este autor.

No está demás señalar que hasta cercana la mitad del siglo XX apenas hubo algún intento de aproximación diplomática de Bolivia a Rusia. Entre los antecedentes pioneros están las gestiones del magnate Francisco Argandoña que portaba credenciales de embajador múltiple de Bolivia en Europa, quien estableció contactos frustrados con el Zar. El establecimiento de relaciones diplomáticas con la URSS se produjo recién en 1945, en el gobierno de Villarroel, y su formalización con el intercambio de embajadores en 1969, bajo el gobierno de Ovando.

Y ahora retornamos a la cronología literaria y nos ubicamos a mediados de la década del cincuenta, cuando se publica en Chile por la Editorial Universitaria de Santiago, el ensayo de Roberto Prudencio *El socialismo revolucionario en la obra de Dostoievski* (así, con w, al estilo de la transliteración germánica). Lejos de toda simpatía con el “socialismo revolucionario”, el autor abunda en una crítica hostil, recogiendo el contraste entre la juventud rebelde de Dostoievski que lo condujo a su condena a muerte, y su ulterior reacción cristiana antisocialista.

En la década de los ochenta se constituyó en La Paz el Instituto Cultural y de Amistad Boliviano-Soviético, que por diez años o más realizó una incesante labor de difusión de la cultura soviética (y particularmente rusa) en Bolivia, empezando por la enseñanza del idioma ruso; pero prácticamente no han quedado huellas de su labor.

Finalmente, en 1987 se publicó el libro *Veinte autores rusos del siglo XX*, de Augusto Guzmán, que era también de los grandes admiradores de Dostoievski, que es el único autor ruso que nombra en su autobiografía en la lista de *sus preferidos*, junto con Anatole France, Stefan Zweig, Eça de Queiroz, Tamayo, Neruda, Whitman, Darío y otros.¹⁰

Y hoy, en esta ceremonia, contactamos con una nueva incursión dostoevskiana con don Félix Alfonso del Granado Anaya,

¹⁰ A. Guzmán. *Mis hazañas son mis libros, mi vida está reflejada en ellos*. Ed. de Mariano Baptista Gumucio. Cochabamba: Canelas, [1994]. p. 40.

que retoma la inquietud de su antecesor, a través de la glosa de una de sus más grandes novelas.

La admiración hacia Dostoievski parece ser unánime por parte de todos sus lectores, aunque hace una centuria no faltaron algunos que lo vieron con cierto desdén, diciendo que él y otros autores rusos “no eran en absoluto intelectuales” y que éstos “pasaban de largo junto a ellos”. A raíz de los elogios de algunos seudocríticos a alguna novela de Dostoievski, Gorki —el sensible Gorki tan próximo a su compatriota en la descripción de la gente humilde— los calificó de “aullidos”, y Lenin recoge otras críticas que hablaban del “archidetestable Dostoievski” y las repite no sé si en sentido directo o como ironía. Sin embargo, este mismo Lenin promovió el decreto del gobierno soviético que disponía la elevación de monumentos “en Moscú y otras ciudades” de Rusia a una cincuenta o más de personalidades, encabezando la lista de los escritores con los nombres de Tolstoi y Dostoievski.¹¹

Pero todo esto no invalida que las huellas directas recogidas por los Granado en sus ensayos sobre *Crimen y Castigo*, fluyan por cauces muy distintos a los del aliento social de Jaimes Freyre, Mujía o Arze.

Bien vale la pena cuestionarse, para cerrar esta parte de nuestra respuesta, sobre las razones de esta popularidad incuestionable del autor de *Crimen y Castigo*. Una de ellas, y tal vez la más importante, está seguramente, en la genialidad de sus creaciones, genialidad que ha sido confirmada por el paso del tiempo, rompiendo la muralla del olvido a que alude Escarpit cuando habla de la perdurabilidad de los autores. La segunda es que, como toda creación genial, las de Dostoievski (en especial *Crimen y Castigo* y *Los hermanos Karamazov*) ofrecen multitud de facetas y matices donde siempre es posible encontrar algo nuevo y trascendente. Tercera: la demostrada influencia que ejerció Dostoievski en la construcción del existencialismo ruso y francés, especialmente a través de Nikolai Berdiaev.¹² Y cuarta: el

¹¹ V. I. Lenin, *La literatura y el arte*. Moscú: Progreso, 1976. p. 33, 187, 191 y 224.

¹² Cf. R. Garaudy, *Perspectivas del hombre*. Buenos Aires, Platina, 1964. p. 51-54.

reflejo crítico de la vida cotidiana de buena parte del pueblo ruso (particularmente de los humildes y los desadaptados), cuyos “caracteres encontrados” han conducido a veces a juicios tan sesgados como el de Luis Nueda, que al comentar justamente *Crimen y Castigo*, dijo: “Evidentemente, si hemos de juzgar por lo que nos cuentan sus novelistas, en Rusia tienen tal propensión a las perturbaciones mentales, que allí debe haber tantos locos como cuerdos... o quizá más”.¹³ Este aspecto, el de la locura vs. la cordura, o de la cordura dentro la cordura, parece ser el asidero por el cual Nueda encuentra una convergencia entre Cervantes y Dostoievski, gran admirador —como Pushkin, Gogol y Lunacharski— de nuestro inmortal creador del *Quijote* e influido por él, según han subrayado algunos investigadores.

Pues bien, a comienzos del siglo XX tenía tanta popularidad como el socialismo revolucionario, el psicoanálisis (creación científica de otro pensador genial, Sigmund Freud, quien manifestó haber aprendido español para leer el *Quijote* en su lengua original). El tema de fondo emparenta a abuelo y nieto en su aproximación a Dostoievski; pero sus enfoques, como lo hemos oído en la propia voz de uno de los protagonistas, son por lo menos parcialmente distintos. Destaca don Félix Alfonso la convergencia entre el propósito de Don Félix Antonio del Granado “de rescatar los ideales cristianos en nuestro siglo, respondiendo al reto que le imponían las corrientes “modernas” (léase tal vez *socialistas*) y el suyo propio “preservar la moral cristiana” dentro de la sociedad en que se vive, ambas a través de enfoques eminentemente psicológicos, propósitos que los respetamos ciertamente, aunque no compartamos su interpretación lineal. Pero, para reiterar la idea central de la exposición, la divergencia estaría sobre todo en que don Félix Antonio veía en Raskolnikov “un hombre enfermo” que es conducido al crimen precisamente por su enfermedad, mientras de don Félix Alfonso invoca más bien la visión del “superhombre” que trata de enfrentar a través del crimen las debilidades y bajezas de su entorno social, sintiéndose por encima de ellos. Podríamos extendernos todavía en digresiones sobre cuál es o tendría que ser, bajo las perspectivas socialistas y conservadoras, la auténtica reivindicación del humanismo

¹³ L. Nueda. *Mil libros*. 5. ed. Madrid: Aguilar, 1955.

cristiano, frente “a la fría crueldad anticristiana, de muchos que se proclaman seguidores del Nazareno”, como diría José Antonio Arze; pero el tiempo no nos lo permite.

2. La personalidad y la familia del beneficiario

Como es de rigor, corresponde concluir esta respuesta con un rápido perfil de la personalidad de quien acaba de ingresar a nuestra Academia y, en este caso particular, también el de su familia que cuenta ya con una nómina de tres escritores a cual más notables en el seno de esta corporación.

Don Félix Antonio del Granado Anaya¹⁴ nació en Cochabamba, el 18 de octubre de 1938. Está, pues, próximo a cumplir 77 años de vida fructífera al servicio de la humanidad. Se graduó como médico en la Universidad Mayor de San Simón de su ciudad natal y se especializó en ginecología y obstetricia en la Universidad de Chicago (Estados Unidos), donde estableció su residencia por varias décadas. Heredó de su familia las tres prácticas más humanitarias que podemos imaginar: la de cuidar por la salud del prójimo, la de divulgar la ciencia y formar profesionales a través de la cátedra y la de contribuir al enriquecimiento espiritual con el cultivo de las bellas letras.

Su primera obra literaria la publicó en los Estados Unidos en 1991, con el título de *Poemas del amor y de la muerte*. La segunda, con autoría propia, al año siguiente, también en los Estados Unidos, una novela sobre Melgarejo titulada *Las memorias de Holofernes*. Ese mismo año puso de relieve otra faceta de su personalidad intelectual, la de custodio y divulgador de la obra poética de su padre, mediante la edición de la *Biografía y obras completas del poeta don Javier del Granado*, su padre, publicada también en los Estados Unidos. Me permito subrayar de manera especial esta faceta de “publicista”, porque muchas glorias se pierden en el olvido por el descuido de los familiares en editar sus escritos. En 1994, en

consideración a sus méritos literarios, nuestra corporación lo nombró académico correspondiente en los Estados Unidos. En 2004 reincursionó en la novela, abordando la vidriosa vida de uno los reyes de la mafia americana, Al Capone, en su obra *El rufián de Chicago*.

Cumplido el ciclo más productivo de su vida profesional, don Félix Alfonso del Granado ha vuelto a su patria y, como una notable realización, ha creado la Fundación “Javier del Granado”, con la finalidad de preservar la riqueza literaria de su progenitor y de su familia y apoyar a los investigadores y cultores de las letras, muy frecuentemente huérfanos de amparo en esta época en que apenas hay Mecenas generosos para ayudarlos. Por la gentil invitación de su presidente, pudimos ser testigos de uno de los acontecimientos más importantes de la vida cultural de la capital del valle, como fue la celebración del centenario de su padre, el poeta “de los cien lauros”, don Javier del Granado, ceremonia riquísima en aportes críticos y expresiones artísticas en torno a la figura de tan excelso personaje. (El discurso pronunciado en este homenaje por el director de la Academia boliviana de la Lengua, D. Mario Frías Infante, fue una penetración en el lenguaje poético del singular poeta y una demostración de que son perfectamente compatibles la riqueza del lenguaje, cosechada en el solar hispánico, y la reivindicación del paisaje y el alma nacionales y vallunos en particular.

Los Granado constituyen un grupo familiar destacado en el país por el cultivo de la inteligencia, las letras, las ciencias y la oratoria (uno de los varios grupos en que es pródiga Cochabamba). Quienes somos de Cochabamba y hemos vivido buena parte de nuestra vida en el valle de aquel departamento, hemos estado más o menos familiarizados con algunos nombres que ilustran la cultura boliviana y cochabambina. En el año 1992, otro vástago de la familia, literato y ensayista muy joven, Javier del Granado Rivero Torres, publicó la compilación *Flor de Granado y Granado*. “Antología de una familia” dice la caracterización de esta obra, que se abre con textos del obispo de Cochabamba, Francisco María del Granado, reputado por su generosidad cristiana y sus dotes de orador, y que forma con el obispo paceño Juan de Dios Bosque y el arzobispo chuquisaqueño Miguel de los Santos Taborga, lo que podríamos llamar la *triología de la oratoria sagrada boliviana*. El

¹⁴ Para esta semblanza nos acogemos principalmente a los datos recogidos y publicados por Adolfo Cáceres Romero en su *Diccionario de la literatura boliviana*. 3. ed. Cochabamba: Kipus, 2009. p. 127-128 y las actuaciones a que nos referimos más adelante...

mentado obispo no fue sólo orador sino también poeta. Versos suyos aparecen en la primera antología del *Parnaso boliviano* que en 1869 publicara el intelectual y bibliotecario José Domingo Cortés,¹⁵ y en *La poesía en Cochabamba*, editada en 1972 por otro poeta de aquellos valles, Héctor Cossío Salinas.¹⁶ Y de su oratoria, se han recogido como muestra la elegía del Almirante Miguel Grau y una defensa del Papa, en la *Antología de la oratoria boliviana*, de Porfirio Díaz Machicao.¹⁷

En la generación siguiente hubo por lo menos dos personalidades de singular proyección: el educador, ensayista y poeta Félix Antonio del Granado, iniciador de la Academia Boliviana, de quien ya hemos dicho algo, y don José Teodoro del Granado, también educador y naturalista, cuyas obras *Plantas bolivianas* (La Paz: Arnó, 1931), *Zoología* (La Paz: Renacimiento, 1934) y *Lecturas científicas* (La Paz: Renacimiento, 1938), fueron textos didácticos con los que se formaron nuestros padres y que merecen algún comentario de los historiadores de las ciencias naturales en Bolivia.

Javier del Granado, “el poeta de los cien lauros”, exaltado también como uno de los representantes más importantes de la generación intelectual de la Revolución Nacional, fue el padre de nuestro colega. Ya hemos mencionado que la compilación de sus *Obras completas* constituye al mismo tiempo otro de los méritos importantes de su hijo. Don Javier tuvo la singularidad (tomada por alguien como “ocurrencia”) de hacer en verso su tesis de ingreso a la Academia Boliviana. En el mismo año de su ingreso (1952), la Real Academia Española le hizo un reconocimiento especial como académico correspondiente.

De la misma generación fueron otras figuras. Me acuerdo de un apasionado detractor de la idea misma de la reforma agraria, don

Eduardo del Granado. Y por último están los descendientes de quienes ya hemos hablado.

Flor de Granado y Granado es, a mi juicio, un ejemplo digno de imitación, no sólo como testimonio de la contribución de toda una familia a la cultura boliviana, sino como enriquecimiento, por la vía del rescate, de valores auténticos de la literatura nacional.

¹⁵ J. D. Cortés (ed.). *Parnaso boliviano*. Valparaíso, Impr. A. de Cox y Taylor, 1869. p. 160-166. H. Cossío Salinas (ed.). *La poesía en Cochabamba*. Cochabamba: Amigos del Libro, 1972. p. 42-45.

¹⁶ H. Cossío Salinas (ed.). *La poesía en Cochabamba*. Cochabamba: Amigos del Libro, 1972. p. 42-45... 160-166.

¹⁷ P. Díaz Machicao (ed.). *Antología de la oratoria boliviana*. La Paz: Amigos del Libro, 1968. p. 130-146.

El 28 de mayo del año 2013 ingresó a la Academia Boliviana de la Lengua Da. Verónica Ormachea Gutiérrez con el discurso titulado *Periférica blvd.* de Adolfo Cárdenas Franco. El académico D. Armando Mariaca tuvo a su cargo el discurso de respuesta.

DISERTACIÓN ACADÉMICA DE DOÑA VERÓNICA ORMACHEA GUTIÉRREZ

PERIFÉRICA BLVD. DE ADOLFO CÁRDENAS FRANCO

Una novela sórdida, barroco-americana, que se enmarca dentro del neo-vanguardismo.

James Joyce, el escritor irlandés que rompió con toda la tradición literaria occidental hasta principios del siglo XX al imponer un nuevo canon estético renovando la literatura moderna, afirmó que su obra *Finnegans Wake* sería tan compleja que críticos literarios y escritores se pasarían treinta años o incluso muchos decenios más estudiándola. Y así ha sido. Aquello no solo ha ocurrido con dicha obra sino también con sus demás cuentos y novelas. Han pasado poco menos de cien años y estos siguen siendo objeto de análisis.

Algo parecido ocurre con el escritor boliviano Adolfo Cárdenas. Nos ha condenado de la misma manera que Joyce. Han transcurrido casi diez años de la publicación de su novela *Periférica Blvd.* y esta sigue siendo estudiada no solo por la dificultad de su comprensión, sino por lo que hay debajo de esta complejidad que, por supuesto, como suele ocurrir con los buenos libros, no es accidental.

Este es mi aporte a la lectura de esta notable obra.

Periférica Blvd. de Adolfo Cárdenas Franco (ganadora de la Mención de Honor en el VI Premio Nacional de Novela 2003), y hoy en su cuarta edición, es el resultado, *in extenso*, del cuento *Chojcho con audio de rock pesado* –publicado en 1992– que sitúa al autor como uno de los más creativos e innovadores cuentistas bolivianos contemporáneos.

Publicada por la Editorial Gente Común, *Periférica Blvd.* es una obra que se enmarca dentro del género policial urbano, el relato negro, la novela de corte realista, el permanente experimento estilístico, el barroco latinoamericano y, sobre todo, la parodia. El

autor nos muestra con la maestría del que sabe el submundo dramático y sórdido que pervive en los barrios situados en los márgenes de las ciudades de La Paz y El Alto, destacando ciertas avenidas o lugares o barrios, como la Periférica, que además da su propio nombre a la novela, o el barrio alteño 16 de julio. Siempre recodos populares.

Periférica Blvd. es una interesante propuesta contemporánea en base al barroco americano ya antes trabajado por autores como José Lezama Lima, Alejo Carpentier o Carlos Fuentes. El autor la ha subtítulo *Ópera Rock-ocó*, hecho que, desde el principio, nos da un guiño que habrá de estar presente a lo largo de toda la lectura; el rococó, también conocido con el nombre de barroco tardío, significará, en el fondo, el horror al vacío, el horror permanentemente adornado de un grotesco vertiginoso. Este subtítulo muestra en principio la originalidad del texto que se traduce en un juego de palabras poco común en la solemne narrativa boliviana, en este caso el cruce de dos idiomas, el español y el inglés, nos deja conocer que, además de rococó, la otra intención del libro es abiertamente musical, con una innegable tendencia *rockera*, música popular.

Si bien otros escritores bolivianos como Jaime Sáenz, René Bascopé y Víctor Hugo Viscarra han escrito sobre el submundo pacheño, ese que late debajo de la ciudad y sobre todo cuando la luz solar se ha marchado, incursionando sutilmente en el ámbito psicológico de los personajes y planteando la curiosa sociología de un mundillo sórdido y caótico muy complejo, Adolfo Cárdenas presenta este mismo mundo marginal desde una óptica distinta –quizás incluso más íntima– gracias a los recursos que utiliza del grotesco.

Uno de los grandes valores de *Periférica Blvd.*, sin embargo, es la escritura oral del lenguaje verbal del mestizo ciudadano y del aymara campesino radicado en la urbe que traduce a la narrativa, lo que, por ejemplo, no consigue Sáenz en su famosa novela *Felipe Delgado*. Utiliza la fonética, la hace suya, la dota de una sintaxis inédita y la traduce en letras. Difícil tarea.

Esta es una obra de extraordinaria originalidad, creatividad, humor, dueña de un terrible sarcasmo y es un experimento de

innovación lingüística muy bien logrado. *Periférica Blvd.* irrumpe con la fuerza de una novedad sólida en el panorama literario nacional.

Argumento

La novela versa sobre la persecución de dos policías: el Teniente Villalobos o “El Lobo” y Severo Fernández, el chofer de una patrulla en la que buscan a Maik, el testigo de un crimen. “El Rey”, un graffitero, ha sido asesinado en una fiesta rockera de marginados.

Durante toda una noche hasta el amanecer, atraviesan aquel submundo de clubs nocturnos, bares, prostíbulos, desde Villa Fátima a la Ceja, invadiendo el corazón de los barrios periféricos de donde salen personajes y situaciones tan insólitos como profundamente grotescos, jocosos y miserables.

La novela, en sus dieciséis capítulos, elabora un texto mayor que es la sumatoria de textos menores que pueden ser leídos independientemente, como si fueran cuentos. De hecho, el primer capítulo, como ya se dijo antes, *Un chojcho con audio de rock pesado*, es la piedra angular en la que se basa el resto de la novela y donde podremos hallar la clave de su lectura y su posterior resolución. El autor construye historias que sacan a la luz la vida de los protagonistas. Su lectura resulta bastante compleja, sobre todo, por los distintos ejercicios narrativos que van formando los diferentes capítulos. Desde la narración graffiti hasta el flujo de conciencia, desde el collage a la narración comandada por un disc jockey al micrófono.

Los personajes de *Periférica Blvd.* no son monoideológicos. Sus mentes no tienen elementos directrices y son marcadamente versátiles tanto, que permanentemente provocan cambios en la persecución de sus objetivos. El foco de su mirada es disperso gracias a lo cual conocemos, como si se tratara de un caleidoscopio, los múltiples matices del mundo en el que están forzados a vivir. Éstos se separan de sus objetivos y son propietarios de su existencia. Ninguno, aparentemente, quiere ser lo que le ha tocado ser y poco les preocupa su destino desde un punto de vista moral y mucho menos el desarrollo de su vida porque esta, inevitablemente, está trazada por el

signo de la desgracia constante. Al fin y al cabo, solo se trata de sobrevivir.

En el curso de la novela, distinguimos como el único poseedor de una mente direccionada al Teniente Villalobos. El objetivo que lo consume es encontrar al testigo del crimen, ¿por qué?, porque él es el autor del asesinato de "El Rey". ¿Por qué le importa tanto? Ese es el giro de tuerca que propone la novela al develarnos al policía como graffitero asesino, la ambición del policía de ser el auténtico Señor Marginal.

El teniente, con tragos encima, le confiesa al "indígena" (como él mismo lo nombra despectivamente) Severo, que él ha sido el autor del asesinato, lo cual confirma las sospechas de este, que aprovecha la nueva situación para ascender, socialmente hablando, dentro de sus relaciones interpersonales y, mediante ese secreto, mantener subyugado a quien fuera su jefe y maltratador hasta hace poquísimo, y por eso decide –en beneficio propio– que no sería prudente delatarlo.

Llaman la atención las relaciones entre "El Lobo" o Teniente Villalobos y el Severo o "Siuiro", el jefe (o "chif", como lo llama Severo) y el subordinado (o "indio de mi finca", como lo llama el teniente). Ambos personajes, a través de los cuales vive la novela, son una parodia de las mismas fuerzas del orden. Refiriéndose en términos despectivos a su subalterno, el Teniente Villalobos es la parodia de ese brazo de la policía que sí puede ascender de rango y Severo es el que no, el que siempre será un subordinado, un "inferior". Ambos son mestizos, uno que vive más tiempo en la ciudad y el otro que aparentemente llegó recién del campo, es esto lo que marca una diferencia de clase entre ambos y, a raíz de esto, surge la visión de un intrincado clasismo, este como enfermedad nacional. Por eso, es muy importante el final de la novela, que da sentido a estas mismas relaciones a través de una ironía mayor: la del subordinado que dará órdenes al "superior".

Todos los personajes que peregrinan las páginas de *Periférica Blvd.* son antihéroes. Algunos luchan por escapar del anonimato al que están condenados, otros poseen ciertas pretensiones de elevar su

condición social, los más desean permanecer tal como están perpetuando así el modelo de la sociedad estamental.

La única grandeza que tienen estos antihéroes es el haber nacido, ya que viven en un entorno social desfavorecido del que serán incapaces de poder huir. Por tanto buscan dinero para sobrevivir la vida de cualquier manera. La delincuencia, el tráfico de drogas, la prostitución, la corrupción, etc.

Periférica Blvd. también explora a través de sus personajes, las diversas formas de asumir una propia sexualidad marginal, es un mosaico de colores extravagantes y refulgentes: desde prostitutas hasta homosexuales, desde lesbianas hasta travestis, siempre inmersos en el mundo de la bebida y el de las drogas.

Análisis

Se puede confirmar, entonces, que Cárdenas rompe, con *Periférica Blvd.*, todos los esquemas de la literatura clásica boliviana, y se presenta como un vanguardista en el campo de la novelística local, un innovador de grandes proporciones en el medio literario boliviano. *Periférica Blvd.* es una novela perteneciente a la escuela del sarcasmo, esa que parodia la condición humana y la caricaturiza. En la descripción de aquel submundo desconocido para muchos existe algo más allá del simple reto lingüístico y el hecho de lo grotesco, hay una nueva visión de mundo.

Cárdenas, como ya hizo en sus anteriores libros de cuentos, *Fastos Marginales* y *El octavo sello* indaga, dada su percepción estética, en las situaciones del hombre de la calle, del que pertenece al lumpen y lo hace hablando en su propio lenguaje, reinventándolo inclusive. Esto, a diferencia del romanticismo, donde los héroes son los actores principales y la narración alimenta la razón de vida del héroe épico, muestra una clara intención de escapar de lo convencional.

Cárdenas ahonda en conmocionantes realidades sociales. Explora en la herida de situaciones inevitables.

En *Periférica Blvd.*, el autor presenta con humor la trágica realidad de la voz de los silenciados, los despreciados, los desplazados, lo que nos da una gran oportunidad de conocer –y

discutir gracias al mismo humor que se encarga de dotar de ambigüedad al texto— en profundidad y de otra manera, quizás más colorida e histriónica, un tema muchas veces tocado en nuestro medio, desde *Raza de bronce* hasta *Felipe Delgado*. De esta manera podemos observar cómo la historia y los movimientos sociales se generan desde el interior, desde el proletariado, desde el lumpen, desde la miseria de la gente sin destino y sin posibilidades de redención alguna por parte de la sociedad que los circunda.

Cárdenas también incursiona en la presentación visual a través del recurso del graffiti, recuadros con avisos comerciales que llevan un mensaje o una comunicación policial en clave, otros que describen un escenario o a un personaje, caricaturas, partituras musicales, todo bajo la sombra del inefable carácter humorístico y mordaz de *Periférica Blvd.* Podríamos decir, entonces, que, en este aspecto Cárdenas es un innovador.

El autor se vale de varias citas, a manera de epígrafes, para preceder a cada uno de los capítulos de *Periférica Blvd.* y, gracias a ello, caemos en cuenta de lo que en verdad significa la parodia: una burla y un homenaje al mismo tiempo. Nada más ambiguo.

Sin duda, la narrativa de Cárdenas está hermanada con el mundo saenziano, que es el precursor del grotesco urbano en Bolivia. La más destacada novela de Sáenz, *Felipe Delgado* (que probablemente es un *alter ego* añejo de *Periférica Blvd.*), cuyo personaje principal está inmerso en el mundo del alcohol, busca su identidad y el sentido no solo de su propia vida sino de la existencia humana. La obra de Sáenz, sin embargo, se enmarca en el mundo social del conventillo —esas casonas antiguas con decenas de cuartuchos donde viven, todos juntos, familias enteras o personas solitarias—. En ellas habitan desde aristócratas venidos a menos, por su mala situación económica hasta alcohólicos, prostitutas e indígenas que inmigran del campo. Sus escenarios se caracterizan por presentar una enorme mezcla social y sus personajes son conflictivos.

René Bascopé, en su novela *La tumba infecunda*, demuestra que es uno de los mejores herederos de Sáenz, también enmarca como escenario principal al conventillo.

Si bien dichos autores se encuadran dentro del grotesco urbano, Adolfo Cárdenas, a diferencia de ellos, no utiliza como escenario un mundo simbolizado en el conventillo sino que el entorno en que ubica a sus personajes es más amplio: la periferia de la ciudad de La Paz. Cárdenas es, sin duda, un heredero de la tradición inaugurada por Sáenz ya que abarca ese mismo mundo de los marginados. No así, sin embargo, en el ejercicio narrativo ni en el lingüístico ya que Cárdenas impone un nuevo cánón que se podría denominar como el “aymarañol”.

Cárdenas, en *Periférica Blvd.* propone un diálogo con otras obras pertenecientes a su “misma familia”. Por ejemplo, usa el recurso de la metaficción cuando muestra al personaje de la novela homónima, Felipe Delgado, ingresando a un bar y ordenando una copa. O cuando coloca el nombre de “Sastrería Borda” a un taller de costura porque la leyenda dice que el célebre escritor y pintor Arturo Borda falleció en una al beber alcohol puro.

Periférica Blvd. es a La Paz lo que *Ulises*, de Joyce, es a Dublín, incluso en el tratamiento de los recursos narrativos. Se nota una poderosa influencia del escritor irlandés en las páginas de la novela en cuestión, tanto en el distinto orden y estilo de los capítulos como en la duración de la novela. A su manera, *Periférica Blvd.* también funciona como una parodia de *Ulises*.

Temporalmente hablando, *Ulises* es una novela que se desarrolla en 24 horas en la ciudad de Dublín. *Periférica Blvd.* es una novela que se desenvuelve en una noche en la ciudad de La Paz, en el espacio de diez horas.

Respecto a la estructura narrativa

Cárdenas es evidente alumno de varias escuelas: la del realismo socialista, la del surrealismo, para citar a algunas.

En la estructura de la novela, Cárdenas utiliza planos narrativos que son interceptados por nuevas historias. Si bien la trama es la búsqueda en falsete del asesino de “El Rey”, en capítulos de forma alternada relata la historia de algunos personajes aparentemente independientes a la trama principal de la novela. Claro está que en algún momento los personajes confluyen y se encuentran. Un

ejemplo es la historia dramática de Déborah Dora, una muchacha joven a la que un hombre trajo del interior para hacerla una gran estrella y la convirtió en una "grandísima" (sic).

Es a raíz de la multiplicidad y diversidad de los narradores que en muchos casos aparece un narrador omnisciente y en otros uno consciente. El narrador general es maleable, se esconde detrás de la polifonía que aparece y desaparece, haciendo que muchos cuenten una misma historia. Esto exige al lector una lectura cuidadosa para descubrir quién narra. Dichas voces se entremezclan dando como resultado un curioso caos donde la confusión total, esos colores desternillantes, en que se desenvuelven los hechos es absoluta.

La mayoría de las veces en *Periférica Blvd.* los diálogos trabajan haciendo subliminalmente una minuciosa descripción de los distintos escenarios en los que se desarrolla la acción novelística. Los personajes se presentan solos sin un escenario de fondo. Estos definen el espacio social al que pertenecen por su expresión oral. El lenguaje sostiene a los personajes que principalmente utilizan el coba. Cada personaje es un lenguaje y el lector está obligado a descubrirlo a través de los diálogos. Esto representa un desafío no solo intelectual sino, sobre todo, sensorial. La compleja estructura hace que no exista un hilo conductor, aunque se conozca la trama.

En torno a las técnicas literarias

Se observa principalmente la aplicación sistemática de la técnica del monólogo interior, que es una propuesta reflexiva organizada y artificial que pasa por el consciente. Joyce, sin embargo, propuso el flujo de conciencia, que se traduce en intercalar distintos pensamientos que permanecen dando vueltas en el inconsciente y que aún no han pasado por el crisol racional. Cárdenas utiliza este recurso joyceano en el flujo de conciencia de Moly Bloom que se puede observar en el capítulo *Sueño de Reyes*. Este ejercicio narrativo demuestra su atribulado pensamiento y su caótica forma de vida.

En torno al lenguaje literario

Adolfo Cárdenas literaturiza la oralidad del lenguaje cotidiano a través de la jerga que utiliza del mundo marginal. Esta literaturización

traduce el lenguaje oral tosco, precoz y vulgar del lumpen, con destreza, creatividad y humor. Todos aquellos melodramas –en el fondo tragicomedias– de las laderas llenan el contexto general de la novela.

A través del lenguaje, los personajes se describen solos. A través de este se puede apreciar el estrato social de los personajes que el lector paceño podrá reconocer de inmediato.

Algo parecido ocurre en el libro de Víctor Hugo Viscarra que titula *Borracho estaba pero me acuerdo* (2002) y autor del diccionario *Coba: el lenguaje del hampa boliviana*, que se sumerge en el bajo mundo, del alcoholismo y utiliza el coba entremezclado con el aymara. La diferencia es que Viscarra escribe en el lenguaje con una sola voz. *Periférica Blvd.* es una novela polifónica.

En torno al lenguaje, probablemente Cárdenas estaba muy influenciado por los escritores ingleses del grupo "Jóvenes iracundos": Anthony Burgess, autor de la *La naranja mecánica*, y Alan Sillitoe, autor de *La soledad del corredor de fondo*, e incluso por el estadounidense John Kennedy Toole, autor de *La conjura de los necios*.

Interpretar –y más, escribir– cómo se expresa un aymara analfabeto que ha aprendido lo poco que sabe de español de a oídas no es fácil. Su conocimiento le llega a través de la información oral y los medios gráficos. Un claro ejemplo es el habla de Severo, un ciudadano de la clase baja. Su forma de hablar y de ser transcrita por el autor es tan auténtica que por momentos la lectura resulta ininteligible. Por ejemplo: "Sorden, me tininti" en lugar de: "A su orden mi teniente". Con este tono de fondo, se desarrolla la mayor parte de la novela.

Lo mismo ocurre con la jerga que utilizan los delincuentes, los drogadictos, los policías, las prostitutas, los narcotraficantes, los travestis que habitan aquel submundo. Es un lenguaje agresivo, crudo, trasgresor que incluso copia, de forma oral, ciertas palabras inglesas. El lenguaje de la novela está cargado de juegos fonéticos intraducibles así como culturismos particulares y vulgarismos. Incluso un fragmento *Sueño de reyes* expresado por un aymara, ha

llegado que ser traducido al español por el escritor Gari T. Laja para su mejor comprensión.

Ciertos modismos y palabras no solo son utilizados por los del mundo del hampa sino por todos los estratos sociales. La pregunta final es ¿quién copió a quien?

Si bien esto demuestra una vez más la originalidad de Cárdenas, dificulta aún más su lectura. Quizás la mejor manera de comprender la novela, dadas sus propiedades orales, es leyéndola en voz alta.

Este es un fragmento traducido por Gary Laja:

Asé sactamente comuel tenente miordena meido al onedad asperar a me propio chef asé comuel Seuero tece e me sento entro la caro, me cauelo, me penso de todo e con el fierio uin lócera se pone el cauisa e pensa fundamental en el uedas, en me ueda: quicho, sistá uin hicho, mal hicho que sembre e lo prémeros que me ricuerdo is la lagos, la papa, la choño, la pagre que me tece: *Puesss hombreeee ze nota algo de materia griz en essa calabazza, pues que digo coño, tu te me vieness a la city para que aprensazz algo mazz productivo que plantar papass...*

Así exactamente como el teniente me ordena me he ido a la unidad a esperar a mi propio jefe así como el Severo dice y me siento dentro del carro, me cavilo, me pienso de todo y con el frío bien lúcida se pone la cabeza y piensa fundamentalmente en la vida, en mi vida: qué he hecho, si está bien hecho, mal hecho qué siempre y lo que primero me recuerdo es el lago, la papa, el chuño, el padre que me dice: *Puesss hombreee ze nota algo de materia griz en essa calabazza, puess que digo coño, tu te me vieness a la city para que aprendazz algo mass productivo que plantar papass... (1)*

Adolfo Cárdenas se presenta también como innovador en la forma de escribir y su imaginación se encarga de crear un nuevo lenguaje escrito. Utiliza el sonido de las vocales y las consonantes para comprimir una palabra tanto con letras como con signos; elimina una vocal y utiliza un apóstrofe como lo hacen los norteamericanos desde hace décadas; aplica palabras en gerundio

(que son utilizadas principalmente por los mestizos); invierte las palabras; conforma personajes para crear una nueva palabra; aplica aymarismos locales; utiliza la fonética aunque sea en otro idioma y lo escribe como suena, tal como es el español.

La lagartija emplumada. Revista de literatura. Sept. 2004. N 1.

Para su mejor ilustración presento los siguientes ejemplos:

Español

v.d.t.	vedette.
q.a.t	cuate
x q	porque
tb	también
d'esta	de esta
l'unico	lo único
K'rola	Carola
pa' que	para que
d' él	de él
lenteando	yendo lento
squiniandome	ubicado en la esquina
tapuer	puerta
tecua	cuate
Lennon cinio	lenocinio

Aymara

k'asa	roto
k'usa	cobarde
k'ara	hombre blanco

Inglés

4 - ever	eterno
uocman	walkman
esteits	states
Maik	Mike
chif	Chef
sidi	CD

Ders a caind of jash ol ouver de werld
There's a kind of hush all over the World

También adapta otros idiomas, como el inglés americano, al lenguaje nacional. Por ejemplo:

brother	hermano
beibi	bebé
men	hombre

De igual manera introduce modismos extranjeros como:

cachar	comprender (Chile)
te saco la cresta	te saco la mugre (Chile)
miéchica	caramba (Chile)
gil	tonto (Argentina)
gamba	dinero (México)

De igual manera utiliza la jerga del hampa. Por ejemplo:

mosca	dinero
colo	drogadicto
cana	cárcel
quivo	dinero

Dicho aporte de Cárdenas da como resultado la transliteración de nuevas palabras y expresiones que no solo son utilizadas por los marginados sino que por todas las clases sociales, principalmente los adolescentes.

Esto se podría atribuir a la fuerza de la globalización, por la enorme influencia de los medios de comunicación social como la televisión, el cine, la radio; así como las redes de internet como Google o Hotmail; o la creación de los teléfonos celulares y la comunicación por sms que obligan a reducir las palabras a un modo comprensible con el fin de ahorrar tiempo y esfuerzo.

Incluso a raíz de los nuevos inventos tecnológicos, la gente en la actualidad españoliza palabras como: feisbukear, googlear, tuitear o skypear. Lo más probable es que eventualmente se conviertan en

americanismos y figuren en el diccionario español. Prueba clara es que chatear ya está inscrito en el Diccionario de Americanismos.

Esto es porque así como las lenguas son vivas y tienden a mutar, ciertas palabras, a raíz de la globalización, suelen estandarizarse, por tanto es fundamental adaptarse a los tiempos modernos.

Conclusiones

1.- *Periférica Blvd.* es una obra caótica sin orden ni concierto por voluntad del autor. Adolfo Cárdenas está visiblemente influenciado por el modelo joyceano y lo implementa al estilo criollo local con maestría. La obra, sin embargo, posee de una fuerte originalidad, lo que le da un extraordinario valor.

2.- La novela se enmarca en la línea del neo-vanguardismo, una opción estética del siglo XIX contemporalizada por el autor.

3.- Se presenta como una interesante propuesta fonética y oral con juego de palabras intraducibles lo que hace a la lectura, por momentos, ininteligible.

4.- Si bien la temática es universal, el lenguaje no lo es. Los diálogos o monólogos internos pueden correr el riesgo de caer en un juego pirotécnico ya que hay demasiadas palabras con escaso contenido. La base de la comunicación es que el lenguaje sea comprensible. Por tanto *Periférica Blvd.* solo puede ser comprendida por el ciudadano estrictamente paceño.

5.- El aporte de Adolfo Cárdenas tanto en la propuesta literaria como en el manejo de lenguaje es importante para la renovación de la novela boliviana moderna. Esto lo hace un precursor en busca de esta renovación.

6.- *Periférica Blvd.* es susceptible de ser sujeto de estudio sociológico.

7.- El tono del libro es humorístico porque el sarcasmo y la ironía y, ante todo, la parodia están presentes tras cada página.

8.- Los personajes son antihéroes tragicómicos.

9.- El autor ha buscado literaturizar el lenguaje marginal, lo que inviste de un gran mérito a la obra y resulta, dentro del ámbito local, un logro y una novedad que coloca a Cárdenas como un precursor del lenguaje al imponer, entre otros, el *aymarañol* como nuevo ente lingüístico de los márgenes citadinos del occidente boliviano.

10. - El tema de fondo ya no es solamente eterna búsqueda de identidad de los marginados, sino su reafirmación. El autor parece pretender que el lector se reconozca a sí mismo y pueda leer su realidad a través de su texto. Se presenta, sin embargo, una contradicción ya que los ciudadanos de clase baja apenas hablan español, por tanto difícilmente podrán comprenderlo. Se podría recomendar que el texto sea llevado al cómic, una opción poco implementada todavía en Bolivia.

11.- Adolfo Cárdenas interpreta el lenguaje del lumpen con maestría. Esto lo inscribe como un precursor del idioma español ya que las lenguas vivas emergen del mismo pueblo y están siempre sujetas a cambios y evoluciones lingüísticas. Caso contrario estaríamos hablando el mismo lenguaje de Cervantes.

Bibliografía

-*Borracho estaba pero me acuerdo*, Víctor Hugo Viscarra, Ed Correvidile.

-*Chojcho con audio de rock pesado*, Adolfo Cárdenas Franco, Ed Delapiut 1992.

-*El octavo sello*, Adolfo Cárdenas Franco, Ed Punto Cero 1997.

-*Fastos marginales*, Adolfo Cárdenas Franco, Ed Vidrio Molido 1989.

-*Felipe Delgado*, Jaime Sáenz, Ed Difusión Ltda, 1979.

-*La lagartija emplumada*, Revista de literatura, Ed. Gente Común 2004 N° 1.

-*Periférica Blvd.*, Adolfo Cárdenas Franco, Ed Gente Común 2004.

-*T'inkazos*, Revista boliviana de ciencias sociales (PIEB), 2004.

-*Tumba infecunda*, René Bascopé Aspiazu, Ed Los amigos del libro, 1985.

-*Ulises*, James Joyce, Ed DeBolsillo 2005.

-*Diccionario de americanismos*, Asociación de Academias de la Lengua Española, Santillana Ediciones Generales 2010.

DISCURSO DE RESPUESTA A VERÓNICA ORMACHEA GUTIÉRREZ

Armando Mariaca Valdez

Muchas veces, las encomiendas de la Academia no siempre son fáciles de cumplir; en ocasiones, como en el presente caso, quien debe responder a un discurso de ingreso a la institución, no encuentra las palabras adecuadas ni ingresa en el principio de lo que debe decir, especialmente si el contenido del tema expresado por la candidata es bastante controvertido y hasta difícil de entender.

La Academia Boliviana de la Lengua y sus componentes académicos, en cada oportunidad en que se produce el ingreso de un nuevo miembro, se alegra porque puede implicar, ese ingreso, nuevas esperanzas y seguridades de que se está en el camino seguro en el estudio y práctica del idioma con la inclusión en su filas de elementos valiosos.

Dña. Verónica Ormachea Gutiérrez, comunicadora, periodista y escritora es poseedora de cualidades que la hacen digna de integrar el conjunto de académicos. Estudiosa y hablante de tres idiomas —español, inglés y francés— ha trabajado en varios medios de comunicación; ha dedicado su vida a la producción de obras como la novela *LOS INGENUOS* que ya cuenta con tres ediciones; luego, un relato sucinto y analítico sobre el secuestro del industrial y político Samuel Doria Medina, libro que lleva el título *ENTIERRO SIN MUERTE*. Autora de muchos artículos que analizan el acontecer nacional y mundial, escritos que han merecido ocupar las páginas de muchos periódicos del país y del extranjero. Actualmente escribe una novela histórica y sus inquietudes son muy grandes por contribuir con obras de calidad a la cultura nacional.

Interesante es su hoja de vida que señala los estudios que realizó tanto en la Universidad Católica Boliviana como de cursos que siguió en universidades de los Estados Unidos y Francia que le

otorgaron diplomas certificando los estudios que hizo. Su experiencia de trabajo en medios e instituciones culturales es muy amplia. Su curriculum se ve fortalecido tanto por los reconocimientos recibidos como por la intención, vocación e inquietud que tiene para seguir en los campos de la producción como elaboración de artículos modulares a publicarse en diversos medios.

Dña. Verónica Ormachea sale de lo común porque no hace alusión a la misma entidad y menos a la silla que ocupará, ni al académico que la precedió; ello puede deberse a algún error de información; pero, hay que reconocer que ella prescinde de todo protocolo y va al tema que desea tratar y que parece haber estudiado a fondo la novela “sórdida, barroco-americana” *Periférica Blvd.* del señor Adolfo Cárdenas Franco. La obra, dice ella es “un juego de palabras poco común en la narrativa boliviana por el cruce de dos idiomas, el español y el inglés. Parangona la obra con lo escrito por Jaime Sáenz, René Bascope y Víctor Hugo Viscarra que se refirieron al submundo paceño, ese que late debajo de la ciudad y sobre todo cuando la luz solar se ha marchado”. Considera que la obra es de “extraordinaria originalidad, creatividad, humor, dueña de un terrible sarcasmo y es un experimento de innovación lingüística. La novela, en sus dieciséis capítulos, elabora un texto mayor que es la suma o resultado (ella anota “sumatoria”) de textos menores que pueden ser leídos independientemente como si fueran cuentos”. Sostiene que la novela se basa en el primer capítulo y es la “piedra angular que resulta **CHOJCHO CON AUDIO DE ROCK PESADO**”. Hace referencia a los principales personajes de la novela, el Tte. Villalobos y Severo o “Siuro”. Ambos personajes resultan una “parodia de las mismas fuerzas del orden. Son mestizos estos protagonistas, “uno que más vive en la ciudad y el otro, aparentemente recién llegado del campo; esto es lo que marca una diferencia de clase entre ambos, y, a raíz de esto, surge la visión de un intrincado clasismo, éste como enfermedad nacional”.

Dice la Sra. Ormachea: “Cárdenas ahonda en conmocionantes (conmoción o emocionantes?) realidades sociales”. Señala que el autor de la novela “presenta con humor la trágica realidad de la voz de los silenciados, los despreciados, los desplazados, lo que nos da una gran oportunidad de conocer —y discutir gracias al mismo humor que se encarga de dotar de ambigüedad al texto— en profundidad y de

otra manera, quizás más colorida e histórica, un tema muchas veces tocado en nuestro medio, desde Raza de Bronce hasta Felipe Delgado. De esta manera podemos observar cómo la historia de los movimientos sociales se genera desde el interior, desde el proletariado, desde el lumpen, desde la miseria de la gente sin destino y sin posibilidades de redención alguna por parte de la sociedad que los circunda”.

“Cárdenas, es, sin duda, un heredero de la tradición inaugurada por Sáenz ya que abarca ese mismo mundo de los marginados. No así, sin embargo, en el ejercicio narrativo ni en el lingüístico ya que Cárdenas impone un nuevo canon que se podría denominar como el AYMARAÑOL”.

Justificando en alguna forma el estilo del autor del libro, Dña. Verónica sostiene: “...una aplicación sistemática de la técnica del monólogo interior que es una propuesta reflexiva organizada y artificial que pasa por el consciente”.

En relación al uso del lenguaje, sostiene que Cárdenas “literaturiza (querrá decir que hace oral o palabra hablada?) la oralidad del lenguaje cotidiano a través de la jerga que utiliza del mundo marginal. Esta LITERATURIZACION (forma de hacer oral la narración?) traduce el lenguaje oral, tosco, precoz y vulgar del lumpen, con destreza, creatividad y humor. Todos aquellos melodramas –en el fondo tragicomedias– de las laderas llenan el contexto general de la novela”.

En el fondo y en la forma, el estilo de Cárdenas muestra, simplemente el habla de quienes buscan pasar del aymara al español o castellano y, forzosamente, cambia la formación y entonación de las palabras. En todo caso, el uso de adjetivos soeces o vulgaridades es casi norma en quienes no saben ni tienen una mínima parte de la riqueza del idioma y las palabrotas se convierten en muletillas para ayudar a la emisión de cualquier frase o concepto. Y esto es lo que, más o menos, relata la Sra. Ormachea en el análisis de la obra del señor Cárdenas; obra que, para la mayoría de los lectores, con seguridad que resulta poco constructiva por el uso de un idioma desfigurado, destinado a quienes gustan del estilo pobre, chavacano y soez.

Lo extraño es que la señora Ormachea le atribuye una cualidad al señor Cárdenas al sostener: “Adolfo Cárdenas se presenta también como innovador en la forma de escribir y su imaginación se encarga de crear un nuevo lenguaje escrito. Utiliza el sonido de las vocales y las consonantes para comprimir una palabra tanto con letras como con signos; elimina una vocal y utiliza un apóstrofe como lo hacen los norteamericanos desde hace décadas; aplica palabras en gerundio (que son utilizadas generalmente por los mestizos), invierte las palabras, conforma personajes para crear una nueva palabra; aplica aymarismos locales; utiliza la fonética aunque sea en otro idioma y lo escribe como suena, tal como es el español”.

Para una “mejor ilustración” señala algunos ejemplos sobre la forma de minimizar, destrozar, anarquizar el español.

A todo lo dicho, es importante señalar que toda forma de expresión es signo de algo que tiene un valor significativo. Es algo de lo cual son signo las conjunciones coordinantes tan enraizadas en el pensamiento del ser humano, que sufriríamos una mutilación importante en la expresión si nos viésemos reducidos a las meras oraciones o si desaparecieran los matices de cada oración.

En el trabajo de la Sra. Ormachea hay armonía; pero, ella misma muestra lo difícil que es el libro del señor Cárdenas a quien no se puede desconocer méritos; pero, es preciso entender que toda obra que llega al lector debe estar precedida por la creencia de que el autor sabe escribir o, por lo menos, se esmera en seguir las reglas gramaticales que instruyen la existencia de armonía, claridad y corrección. Se debe recordar que un texto compuesto exclusivamente con frases largas suele resultar oscuro, difícil de entender por ser embrollado; por el contrario, una serie ininterrumpida de frases cortas, enlazadas por los signos de puntuación, es causa de monotonía; por ello, conviene alternar las frases largas con las cortas para que lo escrito resulte variado y armónico, incitativo para continuar con la lectura. Por todo ello, es preciso recalcar que nadie, por experto que sea, puede jactarse de escribir perfectamente porque el idioma tiene diversas formas, caminos diferentes para mostrar lo que se ha pensado y escrito. No todos podemos ser maestros del estilo o de la armonía para escribir; por ello, dada la dificultad que hay para escribir todo lo que se piensa o siente, por lo complicado

que sea, no podemos ser artistas en el manejo del lenguaje. Por ello la recomendación de los grandes maestros y pensadores de la lengua: "Para escribir son precisas la cautela y la mesura alternando las frases largas con las cortas".

Por otra parte, es importante saber, creer y sentir que el escribir es medio de comunicación y solo puede escribirse bien cuando se domina el tema y cuando se ha meditado suficientemente sobre el mismo; es decir, pensar primero y escribir después. Podemos transcribir la frase de un famoso maestro, Buffon, que dijo: "Es por falta de plan y por no haber reflexionado bastante acerca de un tema por lo que el escritor se siente confuso y no sabe por donde empezar a escribir. Más, una vez hecho un plan, una vez que se han puesto en orden todos los pensamientos esenciales a su tema, comprenderá fácilmente cuál es el momento de tomar la pluma..."

En términos más realistas se puede afirmar que escribir es algo más que pensar, que escribir es también sentir, imaginar, vivir, etc. puesto que escribir es algo tan complejo que no cabe fácilmente en un concepto que lo defina completamente. No obstante, una definición que puede ser considerada válida sería aplicar el sentido práctico, es decir que mal se puede escribir si no se piensa previamente, si no se ordenan mentalmente lo que se va a escribir y, mejor, si no hay un plan que se adecue al trabajo a realizarse. La conclusión sería que escribir correctamente es posible si se aprende a entender que escribir es solamente el arte de expresarse con claridad, concisión, sencillez y naturalidad.

Así, mientras no se cumplan reglas simples, no será posible creer que se escribe perfectamente y, menos, que lo escrito se entiende completamente.

No fue fácil, para quien les habla, hacer esta presentación, especialmente por lo difícil y controvertido que es el libro que ella comenta, como por la carencia de elementos de juicio –libros, por ejemplo– que permitan un análisis más somero y, sobre todo, más ecuaníme y justo de quien, a partir de hoy pertenece a esta institución.

En nombre de la Academia, tengo el placer de presentarla y desearle felicidades y una proficua y prolífica labor en bien del idioma español que nos honra.

El 28 de agosto del año 2013 ingresó a la Academia Boliviana de la Lengua Da. España Rosario Villegas Pinto con el discurso titulado Tradición y cambio lingüístico en documentos coloniales. El académico D. José G. Medoza Quiroga tuvo a su cargo el discurso de respuesta.

DISERTACIÓN ACADÉMICA DE DOÑA ESPAÑA ROSARIO VILLEGAS PINTO

TRADICIÓN Y CAMBIO LINGÜÍSTICO EN DOCUMENTOS COLONIALES

Introducción

En el plano diacrónico, los estudios sobre el cambio lingüístico están en pleno desarrollo desde hace poco más de dos décadas, así lo demuestran la multiplicidad de proyectos y estudios que se realizan, especialmente si nos referimos a la lingüística histórica del español en América, y que en su mayoría siguen diferentes corrientes con predominio de la estructuralista, obviando en muchos casos la importancia de los textos y sus tradiciones a la hora de realizar una descripción lingüística o gramatical, dejando de lado la historia que posee un texto e ignorándola a la hora de producirlo.

Existe un predominio de los estudios sincrónicos desde la lingüística estructuralista de Saussure —que si bien generó muchas corrientes de gran importancia para la lingüística, también ignoró muchos aspectos del lenguaje a partir de la antinomia sincronía/diacronía—, quien presenta la supremacía de la sincronía “En este punto es patente que el aspecto sincrónico prevalece sobre el otro, ya que para la masa hablante es la verdadera y única realidad” (Saussure 1945: 115).

El anterior postulado es totalmente rechazado por Coseriu, tanto por desestimar la diacronía y la continuidad de la lengua en el tiempo, como por la “instantaneidad”¹ con la que Saussure concebía el cambio, y que un determinado fenómeno debía explicarse, primero internamente y solo después externamente; tesis refutada, también, por Ramón Menéndez Pidal, quien consideraba que a la hora de explicar los cambios en cualquier nivel tiene primacía la explicación histórica y cuando estas dejan de ser explicativas se buscarán las

razones dentro de la organización estructural de la lengua² y partiendo siempre de los textos.

Si nos remontamos hacia la historia de las lenguas y la producción de escritos en cada una de ellas, tendremos un grupo de textos representativos, los cuales mostrarán una tradición textual para el estudio más objetivo de diferentes fenómenos, pero siempre desde una perspectiva histórica y tomando como base la multiplicidad de los textos, donde cada uno, además de presentar variaciones en los niveles dialectales, sociolectales o de estilo, también presenta variaciones en los tipos de tradiciones; es decir, que “estos no solo añaden sus elementos formales, sus características de género o las marcas de un tipo determinado de estructuración a los productos de sistemas ya dados sino que condicionan o pueden condicionar, a su vez la selección de diferentes sistemas” (Kabatek 2008:9).

En lo que sigue, el estudio no pretende debatir o presentar diferentes teorías del cambio lingüístico. Por el contrario, a partir del postulado de Eugenio Coseriu sobre el cambio lingüístico dentro de la romanística alemana³ se inicia un nuevo enfoque para abordar los estudios históricos en base a la noción de las *tradiciones discursivas*.

El enfoque *final* y no *causal* del cambio lingüístico de Coseriu rompe con el error frecuente de preguntarnos por qué cambian las lenguas. Sin embargo, habrá que preguntarse para qué cambian, “...porque la lengua no pertenece al orden causal sino al orden final [...] porque la lengua no funciona porque es sistema, sino, al contrario, es sistema para cumplir una función, para corresponder a una finalidad” (Coseriu: 1978). Para que un usuario use determinadas estructuras debemos preguntarnos cuáles son las motivaciones para usarlas, debemos preguntarnos también para qué cada individuo habla de una forma u otra.

El planteamiento de Coseriu sobre el cambio afecta a tres niveles de lengua, el nivel del *hablar general*, es decir, el común a

¹ Término usado por José Fernández (1995).

² Menéndez Pidal (1926) así lo demuestra al abordar el estudio de los cambios fonéticos que son producto de una idea y de un gusto tradicional y que persiste a través de muchas generaciones de hablantes y que este cambio puede durar mucho más de 300 años.

³ Schlieben-Lange, Brigitte, (1983).

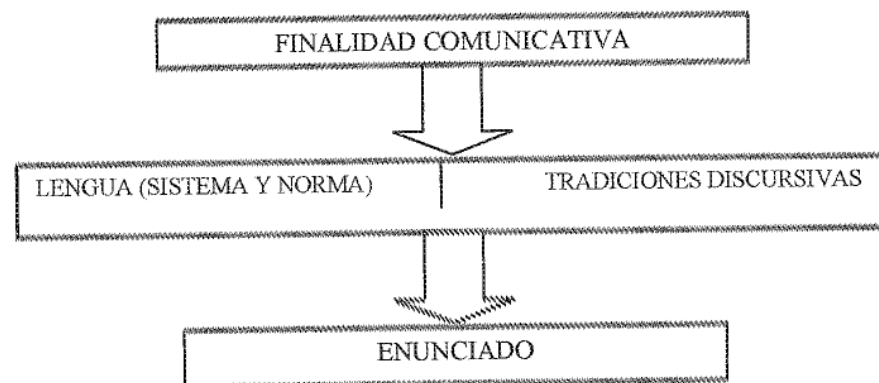
todos los seres humanos y en donde encontramos las características humanas universales del hablar; el *nivel histórico* en el de las lenguas con una significación históricamente dada; y el tercer nivel, en *discursos y textos*.

En base a los tres niveles de lengua propuestos por Coseriu, Koch & Osterreicher (1997) proponen la duplicación del nivel histórico: en lengua histórica particular y tradición discursiva:

La historicidad de las lenguas correspondería a las lenguas históricas como francés, alemán o español con sus variedades diatópicas, diastráticas y diafásicas; mientras que la historicidad discursiva sería, por ejemplo la de la historia de los géneros textuales, los actos de habla, los géneros literarios y retóricos y los estilos. Hablar sería, pues, una actividad universal que se realizaría a través de un doble filtro tradicional: la intención del acto comunicativo tendría que pasar en cada momento por el orden lingüístico que encadena los signos de una lengua según sus reglas sintácticas y por el orden textual que actualiza ciertas tradiciones discursivas. (Kabatek 2001:99).

Para que el cambio lingüístico se produzca existen dos procesos decisivos como la *innovación* —entendida como la creación lingüística diferente a la norma— y la *adopción* de esta innovación por parte de otro hablante, a la adopción por parte de otros hablantes, pasando así a la generalización extensiva (adopción de una regla) y la generalización intensiva (adopción de una técnica).

Ahora bien, todo individuo al transmitir un mensaje, ya sea escrito u oral, sigue reglas gramaticales tradicionales continuando una norma conocida en una sociedad. Estas reglas son moldeadas a través de tradiciones textuales, instauradas dentro de la memoria cultural de una sociedad en la forma de decir y escribir. Así conceptualizamos a las tradiciones discursivas, a la forma cultural de hablar y que puede transferirse de una lengua a otra según la finalidad comunicativa representada en el siguiente esquema.



Esquema 1: Osterreicher (1997), Koch (1997)

Precisando el concepto de tradición discursiva, Osterreicher (1997) explica que los textos siguen moldes normativos convencionalizados que guían la transmisión de un sentido mediante elementos lingüísticos, tanto en su producción como en su recepción. Sin embargo, estos moldes normativos no siempre se reproducen fielmente en los textos, pues los escritos pueden reproducir la tradición de un elemento o algunos elementos por distintas razones, como el tipo de documento o el contacto de lenguas, creando así otras tradiciones.

Antes de comenzar con nuestro análisis precisaremos los enfoques que se distinguen dentro de las tradiciones discursivas: "...el primero se refiere a los factores históricos que llevan a la creación y adopción de nuevas tradiciones discursivas, el segundo a las descripción de las características particulares de las diferentes tradiciones discursivas y el tercero a la relación entre las tradiciones discursivas y a la historia de la lengua en general" (Kabatek 2005:34).

El primer enfoque está íntimamente relacionado con la evolución externa e interna, cuando las tradiciones discursivas estudian la evolución de una lengua, tomando en cuenta siempre la cultura y las estructuras utilizadas para designar cosas u objetos. Ya Menéndez Pidal hace una división en su libro *Orígenes del español*, en dos estadios comprendidos entre los siglos antiguos hasta el siglo XI y el siglo XII hasta el siglo XIII. La primera etapa finaliza debido a la reforma cluniacense que llevó a utilizar nuevamente el latín y el

inicio de la segunda etapa se debió a la secularización de la cultura e instauración del romance como lengua oficial, de esta forma se crean tradiciones discursivas en castellano que en un principio estuvieron influenciadas por el latín. Nos referimos a los documentos jurídicos. “La fuerte tradición jurídica desde Alfonso el Sabio y característica de Castilla se intensifica enormemente, con el desarrollo, por un lado, de un sistema de gobierno para la Península y el Nuevo Mundo y, por otro, del papel de España en Europa. La centralización político-administrativa y la burocratización de las relaciones jurídicas, administrativas y económicas de la época se ponen de manifiesto en la legislación, especialmente en las leyes de la conquista y la colonización de América” (Osterreicher 2004:741-742). Es así que se explica la abundancia de documentos en el Nuevo Mundo.

El segundo enfoque nos explica las razones por las que un determinado texto se inserta en una tradición discursiva y que puede variar según varios aspectos, como los aspectos pragmáticos, el contenido y la relación con determinados textos, es decir los *entornos*⁴ del texto. Ahora bien, existen muchos caracterizadores de un texto como el léxico empleado, las unidades morfológicas y sintácticas; todas estas características delimitan ciertos textos dentro de una tradición discursiva.

El tercer enfoque hace referencia a la relación que existe entre los textos y la historia de la lengua, que no pueden estar separados. Así, al no separarlas, una historia lingüística nos mostrará la creación de nuevas tradiciones discursivas y la implantación y evolución de determinadas estructuras en estos documentos.

Luego de esbozar muy concisamente la noción de tradición discursiva, se realizará en las siguientes páginas, un análisis en base a algunos documentos.

La tradición de los textos en el español andino

Una de las épocas cruciales en la formación del español fue la época Alfonsí, experimentando un cultivo de la prosa historiográfica, científica, jurídica, didáctica; esta época también se caracteriza por la

fijación de la *norma lingüística* a partir de la fijación ortográfica en los textos para tener garantías de permanencia y estabilidad. Otro momento importante en la formación de nuestra lengua es la instauración del español en América desplazándose por el territorio y suplantando a las lenguas originarias ágrafas y en muchos casos originando con la convivencia un escenario diglósico.

La historia del español de América y los textos producidos a partir de la llegada de los españoles al nuevo continente, reflejan todos ellos un pensamiento y una cultura foránea, y desde ese momento todos los textos creados en América —principalmente los escritos por indígenas—, nos ayudan a comprender mejor el asentamiento del español en contacto con las lenguas indígenas pues “...plantan la posibilidad de estudiar la historia del español americano desde el lugar de quien es obligado a adoptar otra lengua y a cumplir otras tradiciones ajenas a su comunidad” (Garatea 2011:414).

Los escritos de los escribientes bilingües conservaban una herencia lingüística y cultural y a pesar de sus escasos niveles educativos, generaron una nueva tradición textual que refleja el contacto de lenguas y una nueva variedad: el español andino.

Las tradiciones textuales representan una “memoria textual” (Kabatek 2008:9), que en algunos casos restringe la producción de términos, aunque por la situación de contacto estos textos, al mismo tiempo, crean estructuras que deben ser estudiadas dentro de una tradición y no simplemente describir diferentes estructuras separadas de la historia y cultura de los textos.

A partir del postulado de las tradiciones discursivas se iniciaron varias investigaciones relacionadas con los textos escritos en el nuevo continente, enfocados principalmente a textos administrativos por la comunicación que se mantenía entre España y América. Los estudios en Bolivia reflejan la misma situación, mostrando una supremacía de documentos administrativos, especialmente en el siglo XVI⁵.

⁵ En el estudio realizado en 47 documentos (peticiones, cartas, testamentos, etc.) correspondientes al siglo XVI pertenecientes al territorio del Alto Perú, hoy Bolivia, el estudio se centra principalmente en el análisis del léxico en 18 campos léxicos, de los cuales el campo administrativo presenta el mayor

⁴ Para ampliar el concepto, Coseriu (1962).

Los documentos que se consideran para el presente artículo son documentos que corresponde a la tradición de textos jurídicos, sin embargo, la particularidad de estos textos es que son escritos por indígenas. Los escritos datan del siglo XVIII y corresponden a la entonces Real Audiencia de Charcas. Para situarlos dentro de una tradición jurídica administrativa, compararemos este documento y las estructuras que presenta con construcciones similares en documentos del siglo XVIII, escritos por escribanos españoles.

Comenzaremos con las fórmulas de cortesía, presentes en diferentes tradiciones textuales, testamentos, cartas personales, documentos eclesiásticos y jurídicos, los cuales nos parecen representativos para mostrar un análisis a partir de dichos textos.

En el Corpus Diacrónico de la Real Academia Española, la estructura *muy señor mío* aparece registrada por primera vez en el siglo XVI como fórmula de cortesía, como encabezamiento y como fórmula de despedida.

„Muy R. Padre, amigo, y *muy señor mío*⁶, creo avrá V. Rma. conocido la ninguna vanidad de mi genio, y que mis muchos defectos me los conozco; mas como los ojos suelen no hacer reparo aun en lo grande, y ser lince en lo leve de defectos de otros, vivo receloso de mi vista, para conocer el tamaño de los mios; y si el Aguila enseña a sus polluelos a remontarse, y mirar al Sol de hito en hito,...“ (Moya Torrez, España 1730 consulta CORDE 20 de Junio de 2013).

En el corpus de 100 documentos para la Historia Lingüística de Bolivia, siguiendo la tradición textual jurídica, la fórmula de cortesía también se registra como expresión de cortesía, principalmente al inicio del texto y al igual que en el CORDE la estructura emerge también a partir del siglo XVI.

número de palabras, en total 780 términos divididos en palabras provenientes del área judicial, económica y el área civil y militar.

⁶ Se registran estructuras similares en el Corpus Diacrónico de México, en tradiciones jurídicas a partir del siglo XVI, para más consultas remitirse a: <http://www.iling.unam.mx:8080/chem/>

// „*Mui Poderosso señor Don Joan De Mendoza* clerigo presuitero administrador de Vuestro osspital rreal de la uilla De Potossi e digo que yo passe destos reinos del Piru con liçençia de Vuestra rreal Perssona abra diez y sseis años poco mas O menos y en este tienpo me e ocupado en el curato de la iglessia Catedral de La çiudad de quito y en La perroquia de ssanta ana de la ciudad del cuzco y en este obispado de doze años poco mas o menos a esta parte e tenido a mi cargo Las dotrinas de los yndios del pueblo de puna...“ (Petición de Audiencia de don Juan de Mendoza, La Plata, 1592).

El siguiente fragmento que presentamos se trata de un manuscrito que data de 1780 año en que se origina la Rebelión Indígena de los hermanos Amaru. El documento lo clasificamos dentro de una tradición de textos administrativos que, por estar condicionados por la tradición de este grupo textual, siguen el modelo de las fórmulas de tratamiento al inicio y cierre del texto.

„Señor Regente *Muy Señor mío*. A tres cartas que le ey remitido a Vuesa merced no ey tenido respuesta no se que abra sido motivo de que no me lo ha remitido mis papeles que por eso ey benido y por mas amenaso que ley echo no me lo ha remitido y assi ahora me hara favor de imbiarmelo los papeles a buenas nomas con eso no Habra novedad aora pases nomas y de no a lo contrario se fundira toda la ciudad con esta gente de comunidad que ey traido que estoy a que ya y por las cartas que le embie ey tenido noticia que Vuesamerced havia muerto a mis camarios y ahora essta respuesta no mas espero para dentrar y no le a de baler que Vuesamerced resoba los Abitos ni que se meta de Fraile al combento de la merced...“ (Carta de Tomás Catari a las comunidades, Archivo Nacional de Sucre, 1781).

Si en el siguiente texto realizamos un análisis más detallado, comprobamos que la fórmula de cortesía es un elemento aislado en el texto, y por ser un manuscrito escrito por un indígena solo trata de “imitar” una tradición, por tal razón la estructura pierde el valor de cortesía por el contenido del escrito. Otro elemento que se repite sin la correspondencia de su valor original es *Vuesamerced*, reforzada

también por la distancia que mantiene con el interlocutor, creando siempre distancia. También presenta estructuras propias de la lengua materna del hablante, que no se registran anteriormente en otros documentos, la presencia de la partícula *nomas* empleada dos veces en el siguiente fragmento además de que, en la totalidad del texto, la estructura de la lengua materna, el quechua, está presente.

Después de este sucinto análisis es necesario preguntarnos si a partir del siglo XVII o XVIII ¿se crean nuevas tradiciones debido al contacto de lenguas? Por otra parte, ¿estas “nuevas” tradiciones dieron origen al español andino? Y si son tradiciones, ¿prevalece la oralidad sobre la escrituralidad?⁷

Oralidad en los textos

Los documentos escritos por indígenas no son abundantes y mucho más si está escrita en la lengua indígena, esto por motivos como que fueron lenguas ágrafas. Sin embargo, a partir del siglo XVI aproximadamente, se conocieron escritos producidos por indígenas como la Nueva Crónica y buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala —con fragmentos en quechua— y unos años después Dioses y hombres de Huarochirí, que es narración quechua recogida por Francisco de Ávila.

Pero, ¿qué tienen en común estos textos? Uno de los aspectos que comparten es que a) están escritos o poseen fragmentos en quechua, b) son escritos donde predomina la oralidad frente a la escritura posiblemente porque ninguno de los que escribieron los textos tenía una competencia eficaz en la escritura. No se pretende, en este apartado, hacer una comparación entre estas dos obras, solo se presenta algunos ejemplos donde se reflejan la oralidad y al mismo tiempo siguen una tradición. Es decir, la influencia de las tradiciones peninsulares, como en el siguiente fragmento:

“Cam runacuna allilla uyariuay. Reypa corregidor ninmi cani. Reytan manacune allí colquita tarinaypac. Allilla cimiya uyariuay. Tiniente, Alcalde mayorpa camachiscanta ruranqui puchucananpac. Mana cayta ruranqui, caruscayqui coraca cayniyquimanta. Cayta ruray cay prouinciapi” (NC, 726)

⁷ Para más información remitirse a Osterreicher, Stoll & Wesch (1998).

[Bosotros caciques, mandoncillos oyme bien: yo soy corregidor del rrey que yo pidi merced al rrey para ganar buena plata. Oyme palabra bien; obedese al tiniente y al alcalde mayo. Lo que mandare aueslo de hazello para hilar, para texer, para secar el uino al Cusco. Y ci no hazeyz todo esto, yos prometo de echarbos de buestro Cacigasgo. Y aci hazed y cumplid en esta prouincia]⁸

El anterior ejemplo se evidencia una tradición oral alejada de la instaurada por los españoles. Esto lo corroboramos en la traducción, el autor introduce con la fórmula de cortesía *bosotros*, *pidi merced*, al igual que en la siguiente frase: *yos prometo de echarbos de vuestro Cacigasgo*.

Ahora se presenta un fragmento de la segunda obra, Dioses y Hombres de Huarochirí, texto indígena del mundo prehispánico, donde existen rastros de oralidad en estructuras sintácticas, el discurso indirecto los cuales no se alejan de los modelos textuales de España, a pesar de estar escritos en lengua quechua.

“Chay pachas chay llactayoc huc huarmin chuqui suso sutuoc carcan ancha sumac huarmi cay huarmica sarancuna ancha chaquiptin huaca cospa parco corcan yacon ancha pisicaptin chaysi chay pariacaca cachay taricuspa chay huchoylla cochanta yacollanhuan chay cochap ciminta quirpas coporcan...

[En aquel tiempo, vivía una mujer muy hermosa en el pueblo del que hablamos; ella se llamaba Chuquisuso. Un día regaba, llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquísima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca. Entonces Pariacaca bajó, y con su manto tapó la bocatoma de la laguna pequeña.] (Huarochirí, 40-41).

Cay yna vinatcac orptiansi runacunapas ñam chuquisusup rarcanta pichan hacc ricumuson ñispa huarocherimantapas tucuy llacta cunamantapas riccarcan...

[Y como crecían en esas costumbres, todos los hombres: “Ya está limpio el acueducto de Chuquisuso” diciendo, iban de

⁸ Fragmento extraído del texto de Urioste, Jorge (1987)

Huarochiri y de todos los pueblos a ver la acequia.] (Huarochiri, 44-45).

En los fragmentos se observan en quechua, partículas conectoras de párrafos; y eso sucede en todo el libro, produciéndose una secuencia muy organizada en la narración. También se presenta la partícula *diciendo* propia de la tradición oral.

Presentamos algunas muestras de textos escritos por bilingües —solo una pincelada—, que nos revela que existía una indudable influencia de la tradición escrita peninsular, pero también nos muestra la influencia del quechua en el español, a partir de la tradición oral.

Para terminar, y siguiendo las palabras del profesor Rivarola (1988), que menciona acertadamente, que la historia de la lengua —en un sentido amplio y comprensivo— no es solo un registro de documentaciones y de fenómenos de cambio o una comparación de estados de lengua sucesivos, en cada uno de los cuales se puede comprobar los hilos de unión con el pasado y con el futuro. Es también una historia de los hablantes y de su hablar, de los *textos* y de los estilos en los que se ha manifestado éste, de los fenómenos sociales, políticos y culturales que han motivado la difusión o la inhibición de los cambios. Asimismo, una historia, de la conciencia metalingüística que manifiestan los hablantes, ya sea en evaluaciones totales de su idioma, ya sea en la percepción de fenómenos particulares.

Bibliografía

- Coseriu, Eugenio (1978), *Sincronía, diacronía e historia, el problema del cambio lingüístico*, Madrid, Gredos.
- Coseriu, Eugenio (1962), *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos.
- Fernández Gonzales, José R (1995), *D. Ramón Menéndez Pidal y los orígenes del español*, en Archivum: Revista de la Facultad de Filología, Universidad de Oviedo, tomo 44-45, pp. 251-270.
- Garatea, Grau Carlos (2004), *Texto, escritura y voz en la historia del español de América*, en Anuario de Letras, México, pp. 365-376.

-Garatea, Grau Carlos (2011), *La representación escrita del español andino en textos coloniales*, en Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas homenaje a Rodolfo Cerrón Palomino, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 413-423.

-Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva crónica y buen gobierno* [¿1615?]. Ed. de Rolena Adorno y John V. Murra. Traducción de pasajes en quechua de Jorge L. Urioste. 3 vols. México: Siglo XXI, 1980.

-Kabatek Johannes (2001) *¿Cómo investigar las tradiciones discursivas medievales?*, en Kabatek J & Jacob Daniel (ed.). *Lengua Medieval y Tradiciones discursivas en la Península Ibérica*. Iberoamericana Madrid, pp. 97-132.

-Kabatek, Johannes (2005a), *Las tradiciones discursivas del español medieval historia de textos e historia de la lengua*, en Iberorromania: Revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorrománicas de Europa y América, Nº 62, pp. 28-43.

-Kabatek, Johannes (2005b), *Tradiciones discursivas y cambio lingüístico*, en Lexis: Revista de lingüística y literatura, Pontificia Universidad Católica del Perú Nº 29, pp. 151-177.

-Mendivil Giró, José Luis (2010), *Coseriu, Saussure y el problema del cambio lingüístico*, en Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística Nº 7, pp. 109-127.

-Dioses y hombres de Huarochiri (¿1598?), Traducción José María Arguedas, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, 2009.

-Rivarola, José Luis (1988), *La formación lingüística de Hispanoamérica. Aspectos morfosintácticos*, en Actas del I congreso internacional de Historia de la Lengua Española Vol. I. pp. 209-226.

Osterreicher, Wulf (2004) *Texto entre inmediatez y distancia comunicativas. El problema de lo hablado escrito en el siglo de oro*, en R. Cano Aguilar (coord.), *Historia de la lengua española*, Barcelona, Ariel, pp. 729-769.

-Osterreicher, Wulf (1998), *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y*

americano en los siglos XVI y XVII. Gunter, Narr Verlag Tübingen. Alemania.

-Schlieben-Lange, Brigitte, (1983) *Traditionen des Sprechens. Elemente einer Pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung*. Stuttgart, Deutschland.

-Saussure, Ferdinand de (1945), *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Ed. Losada [Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso].

-Urioste, Jorge L. (1987), *Los textos quechuas en la obra de Waman Puma*, en: Guamán Poma de Ayala, Felipe, Nueva crónica y buen gobierno. Ed. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Crónicas de América 29a-c. Historia-16, Madrid, vol. 1, pp. lxxv - lxxvii.

DISCURSO DE RESPUESTA A ESPAÑA ROSARIO VILLEGAS PINTO

José G. Mendoza Quiroga

Introducción

Acabamos de escuchar el discurso de ingreso de Dña. España Rosario Villegas Pinto sobre el tema: "La tradición textual y el cambio lingüístico en documentos coloniales" en el cual se nos presenta una somera explicación acerca de la tradición textual y su relación con el cambio lingüístico. Se nos recuerda que en el plano diacrónico los estudios sobre el cambio lingüístico muestran una predominancia de la corriente estructuralista y se tiende a ignorar la importancia de los textos y sus tradiciones. Es decir de manera general no se toma en cuenta la historia que posee un texto en el momento de su producción. Para reforzar dicho aserto se acude a Ramón Menéndez Pidal, el notable filólogo español, quien ya en 1926, señalaba que para explicar los cambios en cualquier nivel se debería reconocer la primacía de la explicación histórica y solo después acudir a la explicación estructural de la lengua en cuestión.

En este sentido se debe entender que la historia de las lenguas y la producción de textos en dichas lenguas muestran una tradición textual para el estudio más objetivo de diferentes fenómenos. Es decir que desde la perspectiva histórica cada texto, además de las reconocidas variaciones diatópicas, diastráticas o diafásicas, presenta asimismo importantes variaciones en los tipos de tradiciones que pueden condicionar la selección de diferentes sistemas.

Con Eugenio Coseriu se inicia un nuevo enfoque para los estudios históricos basado en las tradiciones discursivas. Se hace hincapié en la función final y no causal de los textos. Entonces la lengua no funciona porque es sistema sino que la lengua es sistema para cumplir una función. Es decir el énfasis radica en la finalidad de la producción discursiva. Indiquemos, sin embargo, que si bien este

énfasis era necesario en el terreno de la filología hace medio siglo, en la actualidad se puede comprobar que no es necesario adoptar una posición excluyente pues ambas funciones no solo pueden coexistir sino que son en gran medida complementarias. Es decir preguntarnos "para qué cambian las lenguas" no desmerece la importancia de la pregunta "por qué cambian las lenguas". En otras palabras al preguntarnos "para qué un individuo habla de una u otra forma" no excluimos la pregunta del por qué el individuo habla así. Esto es, desde una perspectiva no excluyente, podemos decir que una lengua funciona porque es un sistema y tiene una función que cumplir.

España Villegas también se refiere a dos conceptos de historicidad propuestos por Peter Koch y Wulf Osterreicher. Por un lado se tiene la historicidad de las lenguas que se refiere a las lenguas históricas y sus variedades y, por otro lado, la historicidad discursiva que esta relacionada con la historia de los géneros textuales. Esta duplicidad permitiría analizar el acto comunicativo a través de un orden lingüístico, que involucra a los signos y su régimen estructural, y a través de un orden textual, que supone ciertas tradiciones discursivas. Entonces a partir de una finalidad comunicativa pasamos por un doble filtro: el orden lingüístico y el orden discursivo para producir el enunciado. En este orden de cosas, también pensamos que si se trata de explicar el acto comunicativo podríamos, por lo menos, también incluir un orden pragmático y así tal vez tendríamos que plantear un triple filtro.

Al respecto no olvidemos que a las tradiciones discursivas corresponde un estatus teórico comparable al de la historicidad de la lengua, y que al hablar o escribir efectuamos dos acciones históricamente determinadas: producimos un texto según la tradición histórica de una lengua (es decir, una gramática y un léxico) y lo hacemos según una determinada tradición discursiva.

Para algunos la lengua es ahistórica en cambio el discurso es histórico, como asevera Foucault: «le discours, à la différence peut-être de la langue, est essentiellement historique». Para otros la historicidad de la lengua es la primaria. Parece, pues, que nos encontramos ante diferentes conceptos de historicidad.

Más sobre tradiciones discursivas

Por la trascendencia del nuevo enfoque que hoy se nos propone, estimo que se hace necesario ampliar un tanto las consideraciones en torno a las *tradiciones discursivas* para tener una mejor idea de su importancia en el ámbito de la filología moderna. La noción de las llamadas *tradiciones discursivas* tal como fue desarrollada en los últimos años sobre todo en el ámbito de la filología románica alemana permite un enfoque teórico cuya consideración en la teoría del cambio lingüístico nos parece importante para la elucidación de determinados fenómenos.

Como ya se nos explicó, esta noción parte de la distinción coseriana de los tres niveles de análisis lingüístico: el nivel universal del *hablar en general*, el nivel histórico de las *lenguas* y el nivel individual de los *textos*. Más tarde llegaron la pragmática, el análisis del discurso y la lingüística textual, entre otras, que precisaron el enfoque sobre aspectos concernientes a la historicidad de los textos, la tipología textual y los géneros discursivos.

Es menester considerar esta noción delimitando el lugar de las *tradiciones discursivas* dentro de la teoría del lenguaje y ampliando al mismo tiempo sus alcances para ilustrar el valor explicativo de esta noción y asimismo habrá que tener en cuenta algunas consideraciones metodológicas acerca de la aplicabilidad de esta noción en la investigación de la lingüística histórica.

Entendemos que una tradición discursiva parece corresponder a una finalidad del hablante o del oyente de establecer un lazo entre dos elementos históricamente relacionables. Se plantea por tanto una relación compleja entre productor, receptor e investigador. En consecuencia puede haber tradiciones descubiertas por el investigador que no hayan sido intencionadas ni por el productor ni por otros receptores. En este sentido, una tradición discursiva se establece, dentro de esta amplia visión, sobre la base de dos o más textos relacionables por su contenido, lengua o forma o sobre la base de dos situaciones (o constelaciones de entornos) que evocan dos textos relacionables.

Al tiempo de hablar o de escribir un texto, los usuarios, es decir los que hablan o escriben no solo tienen que hacer pasar su

finalidad comunicativa a través del filtro de la gramática y el léxico de una lengua determinada sino que también lo realizan según unas tradiciones que van más allá del sistema, según una *norma* que se refiere a lo ya dicho en la sociedad; y lo moldean, además, de acuerdo con tradiciones textuales contenidas en el acervo de la memoria cultural de su comunidad, maneras tradicionales de decir o de escribir. Llamaremos, de acuerdo con otros autores, a estos moldes *tradiciones discursivas*; tradiciones culturales del hablar, que pueden ser transferibles de una lengua a otra.

Recordemos por otro lado que las tradiciones discursivas por sí mismas tienen un valor semiótico propio y funcionan como entorno aparte. Muchas veces sin añadir nada propiamente informacional, establecen una relación entre el texto y otros textos ya dichos o escritos. Se trata, pues, de *modalidades discursivas*, de modos de hablar, cuya función, si dejamos de lado su posible origen, es la de transmitir una información que trasciende el contenido proposicional y de lo que se suele entender por valor modal ya que no derivan de la enunciación actual sino de su relación con enunciados anteriores. ("dos, uno sin hielo" en una whiskería, se refiere a un vaso de whiskey sin hielo)

En un contexto de mayor amplitud el concepto de tradición discursiva puede establecerse sobre la base de cualquier elemento *significable*, sea este *formal* o de *contenido*. Consideremos al respecto la siguiente definición de tradición discursiva que Johannes Kabatek nos sugiere:

"Una Tradición Discursiva se puede formar a base de cualquier elemento *significable*, tanto *formal* como de *contenido*, cuya reevocación establece un lazo de unión entre actualización y tradición textuales; cualquier relación que se pueda establecer semióticamente entre dos enunciados, sea en cuanto al acto de enunciación mismo, sea en cuanto a los elementos referenciales, a ciertas características de la forma textual o a los elementos lingüísticos empleados."

Esta definición nos da una base para explicar por qué, con bastante frecuencia, en la comunicación se implica un meta mundo con instituciones y papeles sociales arbitrariamente establecidos cuya

tarea es la subsanación de todos los posibles casos en cualquier sociedad. En este contexto podemos considerar los meta-relatos que están detrás de cada discurso, es decir "lo significable" que se encuentra entre líneas o de manera subyacente. Estos meta-relatos permiten transmitir los mensajes e intenciones que no se exhiben en el sistema a través de la estructura aparente. No son visibles como los discursos pero influyen sobre ellos, es decir contribuyen al mensaje. Estos meta-relatos hacen alusión a los deseos colectivos y a las creencias sociales de las culturas.

Solo de esta manera se podrá entender en forma completa, por ejemplo, el mensaje contenido en el título de una columna que apareció hace unos días, concretamente el pasado domingo 25/08/13, en el suplemento "Animal político" del periódico La Razón:

"El Zavaleta cabreado, del MSM su librepensante".

Para interpretar la información contenida en este mensaje comprobamos la necesidad de ir más allá del contenido proposicional. Además de las divergencias sintácticas de la estructura patente identificadas como secuencia de *artículo + nombre propio y doble posesivo con sintaxis andina*, tenemos que ubicar en tiempo la tradición discursiva que nos permite vincular el usohistórico, en términos políticos, del vocablo '*cabreado*' con la agrupación política '*MSM*'. Asimismo debemos relacionar el término '*librepensante*' de más reciente actualidad política al partido en función de gobierno.

Hechas estas conexiones discursivas podremos recuperar los elementos '*significables*' que completan la semántica de ese epígrafe. Si no tenemos la vivencia de estos elementos implicados, que hacen alusión al contexto de política criolla experimentado hace poco tiempo en el partido de gobierno, no habría manera de interpretar la información contenida en la estructura patente. No cabe duda entonces que la consideración de todos estos elementos daría a nuestro análisis un mayor poder explicativo como lo diría Noam Chomsky.

Cambio lingüístico

En lo que respecta al cambio lingüístico revisemos una de las conclusiones metodológicas de Wulf Oesterreicher, relativas a las variedades y tradiciones discursivas, que nos lleva a aceptar la idea

de que la variación lingüística en una lengua histórica se relaciona sistemáticamente con ciertos dominios comunicativos y diferentes tradiciones discursivas. En este sentido, existe una correlación clara entre variedades lingüísticas y tradiciones o modelos discursivos. Sin embargo, habrá que preguntarse, si el contacto de tradiciones discursivas puede llevar a fenómenos de cambio lingüístico más allá de las interferencias inmediatas. La adopción de una nueva tradición discursiva crea necesidades expresivas nuevas en las que no necesariamente se cumple con la simple introducción de elementos foráneos, sino muchas veces con creaciones nuevas. (Podríamos imaginar, por ejemplo, las interesantes consecuencias de tener textos de rap en aimara.)

Para Johannes Kabatek el cambio lingüístico es el resultado de una serie de procesos entre los cuales cabe distinguir la *innovación*, es decir la creación de un modo lingüístico que no corresponde a la norma lingüística por parte del hablante y la *adopción* de la innovación por parte de otro hablante (y las adopciones por parte de otros hablantes de la misma comunidad), comprendiendo ésta tanto la posibilidad de adopción de un elemento aislado y su consecuente *generalización extensiva* como la adopción de una regla, un modo de hacer, un proceso etc. aplicable a una serie de elementos, es decir, la *generalización intensiva*.

Kabatek en su artículo "Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico" propone un abordaje de la sintaxis histórica teniendo en cuenta la historicidad de los textos, es decir se señala la relevancia de las tradiciones discursivas para la sintaxis histórica. Siguiendo la tradicional distinción entre sistema y norma, habrá que decir que en la historia de las lenguas románicas, tanto las innovaciones "desde abajo" como las "desde arriba" suponen, en general, innovaciones de la *norma* lingüística que aprovechan las posibilidades de un sistema existente. Así, los neologismos creados sobre modelos morfológicos establecidos en la lengua o el aprovechamiento de ciertos procesos de habitualización metonímica o metafórica para la creación de nuevos elementos funcionales, contribuyen a la ampliación de la norma sobre la base de un sistema dado.

Ahora bien, en el caso de las innovaciones "desde abajo" sabemos, desde luego, que las modificaciones de la norma pueden

llevar, en última consecuencia, a cambios del sistema, es decir, el cambio continuo de la norma puede llevar al cambio discreto del sistema. Pensemos en el conocido ejemplo, de la aspiración de la -s en Andalucía y el Caribe, que ocurre paralelamente a la apertura de la vocal precedente dando lugar a la aparición de un nuevo sistema de siete fonemas vocálicos para esa región.

Las tradiciones discursivas y el castellano

Para tener una idea de la presencia de las tradiciones discursivas en el estudio de la lengua castellana, será suficiente referirse, aunque sea brevemente, a una publicación aparecida en 2001 editada por Daniel Jacob y Johannes Kabatek bajo el epígrafe de *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica*. En nuestra opinión se trata de una primera aproximación esencial de esta renovadora mirada de la lingüística diacrónica sobre la base de las tradiciones discursivas. En este volumen se reúnen diversos estudios sobre la historia textual románica en la península ibérica, llevándose así a esta parte del mundo hispanohablante los enunciados sobre la lingüística histórica trazados, especialmente, por Peter Koch en 1997.

Mencionemos muy brevemente algunos aspectos contenidos en un par de trabajos de este volumen a manera de ilustración. Un primer aporte, que deseamos traer a colación, es el de Peter Koch quien en "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico: el ejemplo del tratamiento *vuestra merced* en español" orienta su atención al concepto de 'Tradición Discursiva', abordándolo desde la teoría del lenguaje, para examinar su rol en las operaciones de cambio lingüístico. Con este objetivo Koch examina dicho proceso mediante la evolución del tratamiento de la expresión *vuestra merced*. Luego de todo el valioso recorrido desde el punto de la tradición de la mencionada locución castellana, el autor indaga sobre el valor de la tradición discursiva en el marco de la lingüística diacrónica.

Por otra parte el trabajo de Mario Barra Jover, en "Tradición discursiva, creación y difusión de innovaciones sintácticas: la cohesión de los argumentos nominales a partir del siglo XIII", nos plantea examinar la cohesión discursiva y su evolución histórica, partiendo del supuesto del cual esta cohesión no se reduce únicamente a una

cuestión de predicados, sino que se extiende a otra dimensión de la cohesión discursiva que corre paralela a la cohesión frástica y que también, en cierta medida, condiciona su posibilidad: la cohesión de argumentos nominales.

Esta cohesión de argumentos se muestra a través de la deixis, usos catafóricos, usos anafóricos reiterativos que conservan la denominación y la referencia o que mantienen la referencia pero añaden diversas denominaciones por operaciones metonímicas, usos reasuntivos, etc. Para ello, el autor intenta esbozar un conjunto de fenómenos que pueda explicar una evolución de la cohesión discursiva de los argumentos nominales, perceptible en innovaciones procedentes de distintas tradiciones discursivas, vinculando de esta manera ciertos aspectos lingüísticos con determinadas tradiciones.

Mes de agosto

Concluamos esta digresión ampliatoria para hablar del mes de agosto. Este mes es muy importante para nuestra Institución por dos razones históricas. La primera tiene que ver con 300 años de historia pues el 3 de agosto de 1713 a iniciativa de Juan Manuel Fernández Pacheco, marqués de Villena y sus siete amigos, luego de comprobar que España carecía de un diccionario digno de su lengua levantaron un acta donde se establecían las tareas para redactar el Diccionario de autoridades. Este documento se considera el acta fundacional de la RAE. El 3 de octubre de 1714 quedó aprobada oficialmente su constitución mediante una real cédula del rey Felipe V reconociendo al marqués de Villena como su primer director. El objetivo primigenio fue el de "fijar las voces y vocablos de la lengua castellana en su mayor propiedad, elegancia y pureza". Desde entonces, la RAE contribuye —mediante sus actividades, obras y publicaciones— a velar por el buen uso de una lengua en permanente evolución y expansión, patrimonio común de 500 millones de hispanohablantes. Entonces si bien a un comienzo la tarea fundamental era de naturaleza lexicográfica, en las últimas décadas los trabajos de las Academias han ido ampliándose hasta abarcar los aspectos fundamentales de la naturaleza de una lengua.

La segunda razón está relacionada con nuestra noble Institución puesto que la ABL fue fundada el 25 de agosto de 1927, estamos

pues a tres días de haber cumplido 86 años de existencia. Es en este contexto histórico de tanta relevancia que saludamos la incorporación de Dña. España Villegas.

Conozcamos un poco acerca de su formación académica. Ella inició sus estudios superiores en la UMSA donde obtuvo el grado académico de licenciada en Lingüística con especialidad en la lengua castellana. Abusando de la benevolencia de ustedes debo indicar que tuvo la fortuna y el privilegio de conocerla en esa etapa de su vida. Tuve el gusto de cooperar como guía de tesis y orientarla en sus primeros pasos en la investigación lingüística. Luego ella prosiguió con otros estudios de post grado en Europa. Obtuvo una Maestría en Lexicografía Hispánica en la Escuela de Lexicografía Hispánica de la RAE en Madrid y el doctorado de Filología Hispánica en la Universidad Albert Ludwigsen Friburgo.

Entre los numerosos cursos formativos de Dña. España Villegascabe destacar los dos ciclos de clases teóricas y prácticas en torno a 15 materias lexicográficas que ella superó con éxito en la Escuela de Lexicografía Hispánica de la RAE en Madrid que la califica, sin duda alguna, como una experta en asuntos de lexicografía española.

Su experiencia como docente universitaria está vinculada a la Universidad Pública de El Alto, la Universidad Privada del Valle y últimamente a la Universidad Mayor de San Andrés. A partir de 1998 ha participado como expositora en varios congresos y eventos académicos. Ha colaborado con artículos sobre lexicografía a las publicaciones del Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos. Asimismo ha participado como investigadora en los estudios que han resultado en la publicación de los libros: *"100 documentos para la historia lingüística de Bolivia"* y *"Estudio del léxico del siglo XVI"*

Según los estatutos de la ABL la finalidad principal de la Academia es la de trabajar a favor de la unidad, integridad, desarrollo y la evolución histórica de la lengua castellana.

Nos abriga la seguridad de que las valiosas enseñanzas en lexicografía hispánica aprendidas en la RAE y la sólida formación académica en filología románica recibida en las aulas universitarias permitirán a Dña. España Villegas constituirse en un formidable

aporte al trabajo que debe encarar la ABL para contribuir al análisis de ese "maravilloso artificio" del cual nos hablaba la gramática académica de 1771, es decir la lengua castellana.

Sea usted bienvenida, doña España Rosario Villegas Punto, a la Academia Boliviana de Lengua correspondiente de la Real Española. Debo remarcar sin embargo que más allá del honor que pueda significar su ingreso a la Academia, su condición de miembro de número representa, ante todo, una muy grande responsabilidad pues la compromete a trabajar con denuedo en favor de nuestros objetivos tal como estipulan nuestros estatutos.

Dicha responsabilidad a la vez implica su participación plena y activa en las comisiones permanentes y especiales a las que sea asignada y el cumplimiento de las misiones y tareas que la Academia le pueda confiar. Deseo terminar expresando que es un grato honor recibir en la Academia a doña España Villegas. Una vez más sea usted bienvenida a esta Casa.

El 27 de noviembre del año 2013 ingresó a la Academia Boliviana de la Lengua Da. Tatiana Alvarado Teodorika con el discurso titulado La traducción de *las heroidas* ovidianas de Diego Mexía de Fernangil. El académico D. Andrés tuvo a su cargo el discurso de respuesta.

DISERTACIÓN ACADÉMICA DE DOÑA TATIANA ALVARADO TEODORIKA

LA TRADUCCIÓN DE *LAS HEROIDAS* OVIDIANAS DE DIEGO MEXÍA DE FERNANGIL

El 22 de febrero de 2013, recibía una llamada del presidente de la Academia: me felicitaba a la par que me anunciaba la decisión que se había tomado en el seno de la Academia de nombrarme miembro de número. Pensé entonces en mi abuelo, José María Alvarado, y lo mucho que me hubiese gustado compartir la noticia con él... Hoy comparto con él esta lectura como la comparto con ustedes.

En una reunión con el señor presidente de la Academia, amena e instructiva como suelen ser los encuentros con él, el profesor Mario Frías Infante me decía que antes que un honor, pertenecer a la Academia de la lengua representaba una invitación al trabajo. Fue una alegría y un aliento para mí saber que de eso se trataba y por ello decidí presentar para esta oportunidad avances de la investigación que vengo llevando a cabo, en momentos hurtados a Iris y a Morfeo.

Esta investigación se concibe desde el punto de vista filológico, y es que la filología es para mí aceptar una invitación a sumergirse en un libro e ir más allá de sus páginas, aceptar el reto de llegar a sus fuentes... La investigación filológica es un periplo continuo en el tiempo, en el que quizás se pierde uno porque deja un poco de sí en aquella época de los versos que se estudia, y otro poco permanece en esta que nos tiene atrapados de pies y manos. Como sea, es sin duda un viaje enriquecedor, en el que se crece y se compone, a la vez, un mundo nuevo que, quizás, solo pueda compartirse escribiendo nuevas páginas...

En lo que sigue, voy a presentarles una síntesis de algunos trabajos (todo refrescado especialmente para la ocasión)¹ en torno a

una de las traducciones que conciernen la producción literaria charqueña en el siglo XVI, una traducción que constituye un importante eslabón en la literatura nacional y en la literatura hispana en general. Me refiero a la *Primera parte del Parnaso Antártico* de Diego Mexía de Fernangil, que es una traducción de *Las Heroidas* de Ovidio, pero no una traducción cualquiera, pues tras su publicación en Sevilla en 1608, se reedita en 1797, en 1884, en 1909, en 1946, 1959 y en 1961 (reedición de la edición de 1946) con múltiples variaciones (con o sin prólogo, con o sin paratexto, por ejemplo), pero conservando la integralidad de la traducción de Mexía de Fernangil de *Las Heroidas* ovidianas.

Fuera de la importancia del autor en tierras charqueñas, esta traducción me interesa en tanto creación literaria; además, es de evidente valor la reconstitución completa del trabajo de Mexía, y con esto me refiero a los epílogos que acompañan cada una de las epístolas que constituyen la *Primera parte del Parnaso Antártico*, pues su conocimiento contribuirá en el mejor entendimiento de la historia de las ideas en Charcas, ese espacio que constituye el eje fundacional de nuestro país.

De la *translatio*²

Para comenzar quizás algunas palabras en torno a la traducción y la tradición en torno a la misma sean necesarias. Como bien sabemos, en la antigüedad se contemplaban ya diferentes métodos de traducción: la *translatio ad verbum* y la *translatio ad sensum* o traslación retórica. La polémica entre ambas posturas trasciende en el espacio y el tiempo, a pesar de los consejos de San Jerónimo, patrón de los traductores, que preconizaba que no hay que *verbum e verbo* sino *sensum exprimere de sensu*. Estas dos posturas ideológicas dan lugar a reflexiones más concretas, por así decirlo, en torno a la práctica traductora, sobre todo a partir del siglo XV, y de forma más significativa en países con amplia actividad traductora³. En esta labor, la percepción tanto de la lengua de origen como de la lengua meta no pueden descuidarse y sabemos que, en este campo, los

² Parte de lo que presento en este apartado aparece desarrollado *in extenso* en T. Alvarado Teodorika, 2012, pp. 10-20.

³ Cfr. Mauri Furlan, 2002, p. 14.

¹ Parte de lo que presento aquí se encuentra en un trabajo publicado en línea: Mexía de Fernangil: lector y creador de las *Heroidas* ovidianas. Itinerario de un traductor. <http://cle.ens-lyon.fr/espanol/mexia-de-fernangil-lector-y-creador-de-las-heroidas-ovidianas-itinerario-de-un-traductor-79457.kjsp>

traductores del siglo XV manifestaban cierto menosprecio por las lenguas vernáculas como lengua meta a la que se traducían a partir del latín o el griego, entre otras lenguas. Pedro Chinchilla, por ejemplo, diría respecto al castellano que «el dulce e buen orden de fablar, segunt que en la latina, fallar no se puede», o Alfonso de Palencia que «lo agudo se torna en grosero y lo muy vivo se amortece del todo», cuando de verter los versos del latín al castellano se trata⁴. Pero a pesar de discursos de este tenor, las traducciones no menguan en la época y, de hecho, llegan a desempeñar un papel fundamental en la reivindicación de la lengua romance y su reconocimiento.

Por otro lado, ya no es novedad que la renovación poética española de esta época conociera dos frentes: los que buscaban emular el modelo italiano (entre los que hallamos a Boscán, traductor de *El cortesano* de Castiglione, y a Garcilaso, que escribiera al itálico modo) y aquellos que reivindicaban la lengua romance y buscaban un modelo de lengua literaria en las propias raíces. Ambos frentes se aúnan más adelante en la figura de Fernán Pérez de Oliva, catedrático de la Universidad de Salamanca, que traduce al castellano en versiones libres: la *Electra* de Sófocles (en 1528, bajo el título *La venganza de Agamenón*), el *Anfitrión* de Plauto (en 1529, bajo el título *Comedia de Anfitrión*), y la *Hécuba* de Eurípides (en 1530, bajo el título *Hécuba triste*)⁵. Así, demuestra que el castellano es una lengua apta para filosofía e historia en la misma forma en la que Fray Luis de León demuestra que lo es para la teología⁶.

La efervescencia de estas ideas persigue a las naos que desembarcan en tierras nuevas a finales del siglo XV. Como bien afirma Bellini,

il fatto che la penetrazione delle armi spagnole in America sia seguita immediatamente da quella spirituale e da un forte impegno di cultura, dà un significato particolare all'impresa della Spagna [...]. Non v'è dubbio che la nuova cultura

troncò lo sviluppo delle culture locali, né poteva essere altrimenti; pretendere dalla conquista spagnola un atteggiamento di maggior tolleranza e comprensione a tale proposito, implica una modernità di idee del tutto inconcepibile per quei tempi⁷.

El proceso de incursión de nuevas ideas está íntimamente ligado a la traducción, que siempre ha sido un vehículo de cultura y mediación entre el mundo clásico y el moderno. Este proceso no podía ser distinto en América. La traducción como uno de los elementos de la tradición de la *translatio* de Occidente se hereda en el Nuevo Mundo. Su importancia en la Edad Media es por demás conocida: gracias a ella se «trasladó» la cultura clásica y los Padres de la Iglesia, pero además fueron de capital importancia en el desarrollo filosófico, científico y literario occidental las traducciones de textos griegos al castellano a través del árabe, del árabe al latín y del latín al castellano, las interpretaciones y las compilaciones hechas entre 1130 y 1287 en las escuelas de traducción en las que cristianos, musulmanes y judíos trabajaban en esfuerzo conjunto⁸, y cuya mayor representante fue la escuela de Toledo que, de hecho, es la que dará a conocer obras de Aristóteles, Ptolomeo o Arquímedes, entre otros.

Más tarde, en la Europa del post Renacimiento, entre los siglos XV y XVII, son numerosas las traducciones que se hacen de textos que se habían conservado en los escritorios de los monasterios medievales de autores latinos como Ovidio, Virgilio, Cicerón o Séneca, además de las obras de Plauto, Sófocles, Eurípides y Aristóteles, y *La Odisea* de Homero entre otras⁹. Los textos clásicos se transmiten a través de las traducciones, pero también a través de compilaciones y manuales comentados de la Antigüedad tardía y sobre todo de la Edad Media. La influencia de las obras clásicas traducidas al español es indiscutible, y su difusión en la época ha sido ya atestiguada¹⁰.

⁴ Extraigo los ejemplos de María Teresa Julio, 2004. Julio cita la obra de Peter Russell, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 1985, pp. 12 y 29.

⁵ Cfr. A. Morales, 1951, p. 63.

⁶ Julio, *Op. Cit.*, p. 139.

⁷ G. Bellini, 1974, p. 72.

⁸ V. Sangrador Gil, 1997, p. 25.

⁹ Un prolijo estudio sobre las traducciones de los clásicos al español durante el siglo XVII se ha llevado a cabo con el esmero de Theodore Beardsley (1961).

¹⁰ Cfr. Beardsley, 1961, pp. 107-108.

Para estudiar el caso del Nuevo Mundo, no voy a referirme a las escuelas de traducción, como las de Bernardino de Sahagún, fundadas en suelo americano, sino concentrarme específicamente en la traducción como fruto del trabajo de uno de los miembros de la Academia Antártica.

Si coincidimos con Thomas Kuhn y decimos, parafraseándolo, que la imagen que se tiene del mundo depende del paradigma que se defiende, no cabe duda que las traducciones que se elaboran dentro de un contexto específico no solo constituyen un paradigma, sino que llegan a influir en la percepción del mundo. En este sentido, las traducciones que se elaboran en suelo americano desde fechas tempranas constituyen parte de esa naciente percepción del mundo, si bien no generalizada, por lo menos común a la sociedad letrada; una imagen que se compartirá, en cierta medida, con el Viejo Mundo dada la circulación de obras entre ambas orillas. No está de más recordar aquí la afirmación de Highet, cuando dice que «la influencia clásica pasa a la literatura de las naciones modernas a través de tres cauces principales: la traducción, la imitación y la emulación. La traducción, ese arte descuidado, es en la literatura un elemento muchísimo más importante de lo que la mayoría de nosotros cree»¹¹...

Y en cuanto a las traducciones americanas, como si de la continuación a una serie de traducciones al castellano se tratara, traducciones como la de Pedro Fernández de Villegas de la *Divina Comedia* en coplas de arte mayor de 1515, la de Boscán de *El cortesano* de Castiglione de 1534; la de López de Ayala del *Laberinto de amor* de Boccaccio de 1541¹²; la de López de Ayala,

¹¹ Moya del Baño (1966, p. 27) cita a Gibert Highet, *La tradición clásica* (traducción de Antonio Alatorre), México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 168.

¹² María de las Nieves Muñiz Muñiz se refiere a los datos fundamentales de las vicisitudes editoriales de esta traducción y al hallazgo de 1992 en la Biblioteca Nacional de España de la (mutilada) edición de 1541 a la que se refiere Farinelli en uno de sus escritos. Sin embargo, el hallazgo de Muñiz es mayor: se trata del ejemplar completo de 1541 en la Österreichische Nationalbibliothek, del que se sirve para hacer un estudio comparativo entre la edición de 1541 y la de 1546, señalando los añadidos estilísticos, la normalización lingüística y haciendo ciertas reflexiones sobre la traducción,

Blasco de Garay y Salazar de la *Arcadia* de Sannazaro de 1547; o la de Jerónimo de Urrea del *Orlando Furioso* de Ariosto de 1549; entre otras, ven la luz, pero del otro lado del océano, y más puntualmente en el Virreinato del Perú, las traducciones de Enrique Garcés y las de Diego Mexía de Fernangil¹³.

Mexía de Fernangil, al igual que Garcés (que, en el Virreinato del Perú, traduce a Petrarca y Camoens entre otros), era un humanista, es decir, logró adquirir el saber clásico dominando al menos el latín (nada podríamos afirmar sobre su conocimiento del griego), y recuperando los textos originales en esta lengua. Su humanismo se reconoce, además, a través de su capacidad de imitación¹⁴ que, como pregonaban los poetas barrocos, era parte esencial en el proceso artístico y de creación. Si consideramos, con López Pinciano, que «los poemas toman sus diferencias de la diversidad del género, que es la imitación o la fábula, que todo es uno, es la ánima, y [que] el lenguaje, es el cuerpo» (I, 238-239), convendremos en que la *imitatio* es el alma de la poesía. Si la traducción es *imitatio*, su papel vendrá a ser el mismo: el del *ánima* de una poesía en devenir en aquel mundo nuevo en el que surgía una

que se aleja bastante del original, contrariamente a la traducción francesa. Cfr. M. de las N. Muñiz Muñiz, 2003.

¹³ Paul Firbas hace una reflexión en torno a los cuatro libros que se publican entre 1586 y 1610, «cuyos títulos [...] anuncian una geografía, ajena al vocabulario de los conquistadores, remota en el espacio y más antigua que los grandes “descubrimientos”: la *Miscelánea antártica* (1586), la *Miscelánea austral* (1602), el *Parnaso antártico* (1608) y las *Armas antárticas* (c. 1610)». P. Firbas, 2000.

¹⁴ Baltasar de Céspedes, en su *Discurso de las letras humanas, llamado El humanista*, afirma «de la imitación han escrito en nuestros tiempos muchos hombres doctos en largos y prolijos discursos, y ha habido entre muchos grandes cuestiones y controversias de parecer que la imitación no se había de tomar de todos los autores antiguos ni se han de imitar todos sino se ha de escoger uno solo y aquel se ha de imitar y por él formar el estilo». (Citado en David H. Darst, *Imitatio. Polémicas sobre la imitación en el Siglo de Oro*, Madrid, Orígenes, 1985. He modernizado la grafía, enmendado la puntuación y añadido el acento al pronombre masculino, pues aparece como artículo determinado en la cita de Darst).

nueva literatura, que enriquecería no solo el nuevo continente, sino también el viejo¹⁵.

Es así que el pensamiento europeo se actualiza en las Indias y el papel de la cultura letrada es de gran importancia en este proceso; la cultura permite a los americanos ingresar en las élites, adquirir prestigio y poder político. El establecimiento de universidades, colegios e imprentas en tierras españolas de ultramar desde el siglo XVI alientan este proceso, cuyo eje fueron las Academias. Estas, como en la península, eran círculos de estudiosos que no funcionaban tan solo de forma privada, sino también pública. La primera Academia en el Virreinato del Perú data de finales del siglo XVI y la conforman españoles, criollos y mestizos (de mayor a menor número). La popularidad de la Academia se debe, en algunos casos, a la función que cumple en el espacio público, pues representa la puerta de acceso a los círculos de poder; en otros casos, se debe al contacto que se establecía a través de ellas con otros hombres de letras, con quienes podían intercambiarse ideas y libros¹⁶.

En Lima se establece la *Academia Antártica*, que lleva en el nombre su esencia misma: la vertiente clásica y peninsular de la que bebe y el espacio en sí en el que se desarrolla. Esta Academia literaria representa la entronización del Renacimiento italiano en la literatura americana y la constitución de un pensamiento letrado particular que serviría en la construcción de las nuevas sociedades. Para un mejor entendimiento de estas academias literarias, no podremos soslayar la relación entre la península ibérica y los

territorios recientemente descubiertos, una relación que Cervantes pone en evidencia en el «Canto a Calíope»¹⁷.

La Academia Antártica intenta, en su creación, competir con México, que se había ganado ya un lugar en el espacio letrado. El auge de la Academia se sitúa, según Estuardo Núñez, entre 1580 y 1620¹⁸, y los dos aspectos centrales del programa de esta Academia, según Sonia Rose, serían:

- la traducción y la difusión del saber, y
- el cultivo de la historiografía y la construcción de una memoria antártica¹⁹.

En cuanto al primer eje, podría decirse que la traducción en el Nuevo Mundo había interesado poco a los estudiosos, pero van sumándose los trabajos en torno a este tema que ha cobrado cada vez más importancia en la última década²⁰. Si bien hoy en día la traducción puede considerarse como un texto estrictamente dependiente de su «original», el concepto era distinto en la época: antes que una mera relación entre textos, habrá que considerar la estrecha relación escritor-lector que representa y, además, siguiendo la tradición medieval, habrá que observar una subordinación del texto-final al texto-base, pero sobre todo considerar la genialidad del texto resultante en tanto creación bajo la constante del *respeto* del texto-base. Esta idea se transparenta en las palabras del propio Mexía en la dedicatoria que hace de su obra de «el autor a sus amigos», donde dice:

¹⁵ Darst reconoce una serie de elementos en el proceso imitativo: la *cognitio* (la imitación basada en doctrina y ciencia), la *electio* (la emulación de la naturaleza escogiendo diferentes partes para lograr constituir una nueva naturaleza), muy a menudo contaminada por la *correctio* (la selección de las partes más correctas para mejorarlas en el proceso creativo) y, finalmente, la *imitatio*. A través de esta clasificación, intenta formular un progreso diacrónico de una fase a otra, haciendo un paralelo con el esquema de imitación-emulación-superación de Maravall.

¹⁶ Sobre el tema de las Academias, v. Rose, 2005, pp. 7-14.

¹⁷ Vélez Sainz destaca en su trabajo sobre las translationes en la Academia Antártica el «claro paralelo entre América como matriz de riqueza [...] y como productora de "entendimientos sobrehumanos"» que destaca Cervantes en el «Canto a Calíope». En su trabajo, Vélez Sainz se sirve de la noción de sistema literario de Bourdieu o Helgerson. Cfr. Vélez Sainz, 2010.

¹⁸ Núñez, 1999, p. 142.

¹⁹ Cfr. Rose, 2005, pp. 12-13.

²⁰ Pero pensemos también en la poca consideración que se tuvo del papel que pudo jugar en la baja Edad Media, en Occidente, en el nacimiento de las literaturas románicas... Sin embargo, este hecho no es de sorprender, si se toma en cuenta el privilegio que otorgó posteriormente la crítica europea, desde el Romanticismo, a la «originalidad» de los textos a nivel «nacional».

Quise traducirlas en tercetos por parecerme que corresponden estas rimas con el verso elegíaco latino [...] siempre he procurado arrimarme a la frasis latina, en cuanto la nuestra es permitido (fol. 2-3).

Mexía, como traductor, se convierte en el responsable de la difusión y la influencia que la obra pudiera tener en el público que la leyera, y por lo tanto, se hace también responsable del contenido del original. La preocupación y la carga mayor es, sin lugar a dudas, la de la forma y, en el caso de la poesía, el ritmo y la musicalidad que los versos logren transmitir sin olvidarse en ningún momento del sentido; y qué versos más melódicos que los que escribe Leandro a su amada Hero en la epístola decimoséptima y que Mexía traduce como sigue:

Cuando aplacare el mar su pesadumbre,
mis brazos fuertes le daré por remos,
tú cada noche encenderás la lumbre.

Y entretanto qu'el tiempo amado vemos,
con este papel habla, qu'es amigo,
y él sabe los secretos que sabemos.

Todo lo lee, acuéstale contigo
y advierte bien las cosas que dijere,
y entiende que tras d'él sus pasos sigo,
con la menor tardanza que pudiere.

Desconozco traducción que con mayor maestría trasladara los versos ovidianos...

A propósito del mito de Hero y Leandro, este ha tenido gran repercusión en las letras barrocas. Sabemos, por ejemplo que, siguiendo a Garcilaso, que introduce el tema de Hero y Leandro en la literatura española, Boscán escribe un poema de 2560 versos endecasílabos, la *Historia de Leandro y Hero*, inspirándose en las *Heroidas* de Ovidio y en la fábula de Bernardo Tasso²¹. Mira de Amescua, Garcilaso, Gutierre de Cetina, Juan de Coloma, Lope de

Vega, Salas Barbadillo, Góngora, Bocángel y Unzueta y Quevedo, entre otros²², se servirán del mito, inspirándose no solo en Boscán, sino en obras anteriores, como *Τα καθ' ἑρῶ Λεάνδρον* de Museo (primera obra que se publicaría en griego en España, en 1514), en la *Favola de Leandro de Ero* de Tasso, o en las *Heroidas* de Ovidio. En este marco, Francisca Moya del Baño considera a Mexía entre la lista de poetas que se inspiran en las *Heroidas* de Ovidio.

De la traducción de la obra de Ovidio

En cuanto a Ovidio, este se encuentra entre los autores más representativos y traducidos desde la Antigüedad. Sus *Metamorfosis* representan el principal vehículo de difusión de la mitología clásica. Velázquez, por ejemplo, tenía en su biblioteca la versión castellana de Bustamante de las *Metamorfosis*, traducción que solía llamarse «Biblia de los poetas»²³. En el siglo XVI se constata un respeto a la poesía y a la tradición del mito griego gracias a su obra, cuyo conocimiento es sustancial para la comprensión de la poesía barroca pues es una fuente inagotable de inspiración²⁴.

Las versiones de las *Metamorfosis* ovidianas proliferan a través de traducciones castellanas llevadas a cabo por Jorge de Bustamante (publicada en 1546), Felipe Mey (1586), Pedro Sánchez de Viana en tercetos y octavas (1589), Diego Fernández de Córdoba (1589), Pedro Bellerio (1595), Antonio Pérez Sigler en verso suelto y octava rima (Burgos, 1609), Miguel Bienaventurada, Juan Pérez de Sigler y otros²⁵. Las *Metamorfosis* de Ovidio inspiran y son referencia para muchos poetas y artistas barrocos.

La traducción de Ovidio al castellano conoce una importante contribución en el Nuevo Mundo con la versión de Gutierre de Cetina de las *Heroidas*, que se publica en México en las *Flores de varia poesía*, a finales del siglo XVI; pero es sin duda más importante la versión de Diego Mexía de Fernangil, una traducción

²¹ M. J. Franco Durán, 1994, pp. 67-68.

²² Ver F. Moya del Baño, 1966.

²³ Cfr. Guillou-Varga, 1986, pp. 100 y 149.

²⁴ Guillou-Varga cita a Giraud (*La fable de Daphné*, Genève, Droz, 1969, p. 354, nota 8). Cfr. Guillou-Varga, 1986, p. 39.

²⁵ V. Franco Durán, 2001, p. 3.

que inicia el poeta durante un viaje del Perú a la Nueva España, que concluirá estando en México, y a la que sumará la traducción del *Ibis* o *In Ibin*. Como el mismo Mexía atestigua en los preliminares de la *Primera parte del Parnaso Antártico*:

De leerlo vino el aficionarme a él, la afición me obligó a repasarlo, y lo uno y lo otro, y la ociosidad, me dieron ánimo a traducir, con mi tosco y totalmente rústico estilo y lenguaje, algunas epístolas de las que más me deleitaron. Tanto duró el camino y tanta fue mi constancia, que cuando llegué a la gran Ciudad de México Tenustitlán, hallé traducidas en tres meses, de veintiuna epístolas, las catorce. Y aunque entiendo muy bien que se me podrá responder aquí lo que el excelente Apeles al otro pintor, que en este espacio de tiempo se podría traducir [...] otras tres tantas epístolas que éstas, pero como yo no pretendo la fama [...] que el otro pretendía de pintor, no reparo en ello ni entonces reparé. Antes, considerando que mi estada en la Nueva España (respecto de la grande falta de ropa y mercaderías que en ella había) se dilataba por un año, me pareció que no era justo desistir de esta empresa, y más, animado de los pareceres de algunos hombres doctos. Y así, mediante la perseverancia le di el fin que pretendía. Quise traducirlas en tercetos por parecerme que corresponden estas rimas con el verso elegíaco latino. Limelas lo mejor que a mi pobre talento fue concedido, adornándolas con argumentos en prosa y moralidades que para su inteligencia y utilidad del lector me parecieron convenir, pues es cierto que la poesía que deleita sin aprovechar con su doctrina, no consigue su fin, como lo afirma Horacio en su *Arte*, y mejor que él, Aristóteles en su *Poética*.

Se trata de una contribución importante que, además, conoce un éxito duradero como adelantaba ya en la introducción, pues en pleno siglo XX esta versión de las *Heroidas* de Ovidio se siguió editando²⁶ hasta que apareció la edición anotada, en prosa, de Ana

María Pérez Vega, en 1994²⁷. La traducción de Mexía viene acompañada, como destaca él mismo, de epílogos que explican y moralizan las epístolas dándonos una perspectiva barroca de lectura de las *Heroidas*... volveremos enseguida a estos epílogos.

Mientras, recordemos las palabras de Menéndez y Pelayo en torno a la traducción de las *Heroidas* de Mexía de Fernangil:

La traducción de Mejía nos parece superior a todas las traslaciones anteriores. [...] a vuelta de ciertos pasajes mal interpretados, de algunos trozos lánguidos y prosaicos en que la poesía del vate sulmonense queda desconocida y calumniada, hemos hallado pasajes traducidos con extremada valentía, trozos llenos de calor, de sentimiento y de vida, admirable facilidad y pureza en el lenguaje, versificación llena, numerosa y acendrada, gallardía y delicadeza en la expresión de los afectos. Difícil era no descaecer ni bajar un punto en el largo espacio de 21 elegías escritas en tercetos, dificultad añadida a las muchas que la traducción presentaba²⁸.

La traducción de Diego Mexía se gana el aprecio de don Marcelino, pero además merece sin duda el de la crítica que en los últimos tiempos se ha interesado en la obra del sevillano, como merece el aprecio de los lectores, pues los tres siglos que transcurrieron y conocieron su re-edición son silenciosos garantes de su mérito.

Esta obra de Diego Mexía corresponde, como se entiende, a uno de los aspectos centrales de la Academia Antártica que mencionaba inicialmente: la traducción y la difusión del saber. Mexía de Fernangil adoptó (al igual que Dávalos y Figueroa), al uso de los círculos literarios del momento y aun posteriores, el nombre de

²⁷ Ana Pérez Vega presenta una breve introducción a su traducción de las *Heroidas* y del *Ibis* de Ovidio y anota cada una de las epístolas para su mejor comprensión. La traducción que se presenta en este trabajo está en prosa, y no se hace referencia en el estudio a otras traducciones hechas de las *Heroidas*. V. Ovidio, 1994.

²⁸ Menéndez Pelayo, 1953, pp. 130-134.

²⁶ La editorial Aguilar siguió publicando esta versión.

Delio, uno de los epítetos de Apolo²⁹. La traducción de Mexía de Fernangil es un ejemplo más de la predilección de la que dieron muestra los poetas de la Academia Antártica por las letras itálicas y por los autores antiguos (latinos, griegos y bíblicos). En el Nuevo Mundo, después de la traducción del Inca Garcilaso de la Vega de los *Diálogos de amor* de León Hebreo (Jehudah Abarbanel), Mexía se convierte, a través de su traducción de las *Heroidas*, en uno de los mayores difusores de la obra de Ovidio en América y en el mundo hispano en general.

De Diego Mexía de Fernangil y su traducción de *Las Heroidas*

Este sevillano de nacimiento (que nace cerca de 1565), deja el viejo continente a temprana edad, hacia 1576 ó 1577, como se deduce del prólogo a sus *Heroidas*, fechado en 1597:

Navegando el año pasado de noventa y seis, desde las riquísimas provincias del Perú a los Reinos de la Nueva España [...] pues hace veinte años que navego mares y camino tierras.

Se traslada al Perú en 1581 y en la década de 1610 abandona Lima y se afina en Potosí, donde era «asombro de sus vecinos porque leía *Os lusíadas* de Camoens en portugués». Según J. Gil fue también en Potosí donde «redactó la *Oración en loor de Santa Ana*, la *Égloga del buen pastor* y la *Égloga del dios Pan* y allí, por fin, terminó la *Segunda parte* y *Tercera parte del Parnaso Antártico*: la «Advertencia al lector» de la *Segunda parte*, dedicada al virrey príncipe de Esquilache, lleva la fecha de 15 de enero de 1617³⁰. Precisamente hacia 1617, era, como señala Riva Agüero, «ministro del tribunal de la Inquisición peruana para la visita y corrección de libros; y este es el único oficio público que confiesa y que puede atribuírsele»³¹. Mexía «fue ávido lector de clásicos e italianos», y, como asevera Trinidad Barrera, su profesión «de librero o mercader de libros [...] pudo facilitarle la adquisición de una amplia y

consistente cultura literaria»³². Gracias a Pablo Quisbert sabemos que además de censor y corrector tenía el honroso cargo de familiar del Santo Oficio³³. En 1617 habría revisado, según Pedro Guibovich, el *Athanasii Magni Alexandrini Episcopi graviss. scriptoris et sanctiss. martyris, opera in quatuor tomos distributa* de San Atanasio³⁴... Llama la atención la coincidencia de las fechas si se considera que es justamente en 1617 cuando Mexía de Fernangil escribe su epístola a don Diego de Portugal «del consejo del rey nuestro señor», con la intención de reseñar una serie de desastres «como avisos divinos, una suerte de anuncios de un gran castigo que sobrevendría al Perú a raíz de los pecados de España y los españoles, entre ellos los abusos cometidos contra los indios»³⁵. Esta carta tendría seguramente mayor peso considerando que el firmante era ya para entonces ministro de la Inquisición.

Rose sostiene que, debido a su posición de comerciante, su salida de la metrópoli se habría hecho en pos de una posición y de una mejora económica³⁶, pero es probable también, como sostiene Gil, que buscara en el Nuevo Mundo iniciar una nueva vida borrando su origen converso³⁷. En este sentido y para futuras investigaciones, habrá que tomar en cuenta la pertenencia de nuestro poeta a la cofradía de la Santa Veracruz, una de las cofradías en las que «se congregaban las personas que presumían ser descendientes de cristianos viejos»³⁸, pues este dato no solo colige la pertenencia de Mexía a cierto grupo de nobles y poderosos, puede también significar la búsqueda de un medio para librarse de cualquier posible duda sobre su pureza de sangre. Esto, claro, no es más que una hipótesis que merece estudiarse con mayor detenimiento, considerándose también en el estudio la relación entre Mexía de Fernangil y Diego López de León, cuyos padres, como afirma P.

³² Barrera, 1985, p. 215.

³³ Quisbert, 2011, p. 265.

³⁴ Quisbert da este dato e indica haber ubicado recientemente, con Marcela Inch, cuatro libros revisados por el sevillano en Potosí. Cfr. Quisbert, 2011, pp. 264-265.

³⁵ Quisbert, 2011, pp. 263-264.

³⁶ Rose, 1999, p. 399.

³⁷ Gil se refiere a este posible origen converso. V. Gil, J., 2008.

³⁸ Quisbert, 2011, p. 265.

²⁹ Gil cree que la relación entre ambos poetas no pudo ser buena, porque compartían el nombre artístico pese a sus diferencias sociales (2008, pp. 70-71).

³⁰ Varela cita a J. Gil (2008). Ver Varela, 2010, p. 146.

³¹ Riva Agüero, 1914, p. 386.

Quisbert «habían sido procesados por la Inquisición de Portugal y quemados en la hoguera por judaizantes»³⁹.

En cuanto a su traducción de *Las Heroidas*, concluye la obra que titula *Primera parte del Parnaso antártico* antes de 1602. En 1608 se publican las «Epístolas de Ovidio, y el in Ibin, en tercetos»⁴⁰, y la impresión de la obra corre por cuenta del propio Mexía. Los múltiples envíos de plata desde Potosí hasta Lima y de los que hace cuenta detallada Pablo Quisbert en un reciente trabajo⁴¹, nos llevan a pensar que la prosperidad económica fue de gran ayuda para esta impresión.

Ante su obra, Mexía de Fernangil se define, inicialmente, antes que como poeta, como metrificador, pues el de poeta, dice «es nombre celebre y grandioso» (p. 13)⁴². Más adelante afirma que antes que traductor, cree ser más apropiado llamarlo «imitador» (p. 15). Pero si la poesía es mimesis, y el poeta un imitador, ¿no es Mexía entonces un poeta?

K. Spang ha expuesto clara y brevemente el carácter fundamental de la mimesis (ya sea imitación o representación) y de la ficción en la creación literaria⁴³. ¿Cómo no hacer extensa esta necesidad de mimesis al proceso de traducción? La propia reflexión de Mexía de Fernangil coincide con lo dicho, con la visión de la traducción como proceso creador: el poeta es demiurgo, y el traductor lo es en la misma medida.

Con respecto a la labor acometida, Mexía de Fernangil se refiere a sus avatares: «mil veces dignos de ser alabados los que a cualquier género de virtud se aplican en las Indias, pues demás de no haber premio para ella, rompen por tantos montes de dificultad para conseguirla» (fol. 4). Estas nuevas palabras transparentan lo ya dicho, aunque con mayor amplitud: no se trata tan solo de hacer un encomio de la poesía o de la traducción, sino de la labor de poetas y traductores, quienes «pueden ocuparse en ejercicios virtuosos y darse a los estudios de las letras» (fol. 4) en las Indias, con todas las dificultades que esto representaba (como diría Sábato en la primera edición de *El escritor y sus fantasmas*, leemos: «Porque si en cualquier lugar del mundo es duro sufrir el destino del artista, aquí es doblemente duro, porque además sufrimos el angustioso destino de hombre latinoamericano. Santos lugares, 1961/1963»)⁴⁴.

El empeño de Mexía en su traducción se gratifica con la publicación de las *Heroidas* en la Metrópoli, pero su difusión en la Audiencia de Charcas también ha sido atestiguada. Gracias al trabajo de investigación de Marcela Inch sabemos que «Diego Mexía de Fernangil figura en el inventario potosino de Valentín de Acosta [librero portugués, que no adquiría sino títulos que tenían venta asegurada] con su *Parnaso Antártico* (1614, núm. 86 [signatura en el inventario de Acosta]), publicado en 1608 en Sevilla. Puede también evidenciarse la circulación de esta obra en la ciudad de La Plata, gracias al ejemplar que compone el inventario de bienes de un tal Domínguez, del año 1693»⁴⁵. Como puede constatar, la traducción de Mexía de las *Heroidas* ovidianas circulaba desde fechas tempranas en la zona. En la otra orilla, contamos con los ejemplares que pertenecieron a personalidades de distinto tenor: don Álvaro Altamirano (?), Isidoro Champaneio de la orden del S. P. de la Iglesia del Santo Agustino, Ambrosio Grosso (¿proveedor del ejército de Tarragona?), la Condesa del Campo de Alange, o Pascual Rodríguez de Arellano (autor de «Marta la piadosa») por ejemplo...

³⁹ Quisbert, 2011, p. 266. Pablo Quisbert, sin embargo, privilegia en esta relación la gran cultura libresca de ambas familias.

⁴⁰ Dirigidas a don Juan de Villela, Oidor en la Chancillería de los Reyes. / Por Diego Mexía, natural de la ciudad de Sevilla, y residente / en la de los Reyes, en los riquísimos Reinos del Pirú. / Con Privilegio; En Sevilla | Por Alonso Rodríguez Gamarra.

El *In Ibis* que añade Mexía a la traducción de las *Heroidas* no se respeta en las tres posteriores reimpresiones que hicieron Estala en el siglo XVIII y los editores Hernando y Aguilar en el siglo XX. Lo edita Antonio Pérez y Gómez en 1961. V. Mansilla, 1961.

⁴¹ Cfr. Quisbert, 2011.

⁴² De aquí en adelante cito a partir de la edición de Aguilar de 1946.

⁴³ Ver Spang, 1984.

⁴⁴ En Sábato, 2004, p. 9.

⁴⁵ V. Marcela Inch, 2008, p. 458. Agradezco este valioso dato a Andrés Eichmann, que tan bien logra desplegar puentes entre el Nuevo y el Viejo Mundo.

Desde el punto de vista de la forma, Mexía de Fernangil traduce en 607 tercetos los 642 dísticos ovidianos. Sin duda, como afirma Menéndez Pelayo, hay que haber nacido poeta para poder traducir en verso, y más aun una cantidad tan importante. F. Moya considera que la obra de Mexía «está escrita en un castellano bastante elegante, desprovisto de giros extraños a nuestra lengua, con una gran agilidad, con un dominio casi total del endecasílabo; la estrofa se acerca bastante al ritmo cortado del dístico. Se puede comprobar que, salvo en algunos casos, traduce un dístico por un terceto; de ahí el número mayor de versos de la traducción»⁴⁶. *Heroidum Epitulae* es el nombre con el que el poeta latino publica las primeras quince cartas que conforman su obra; y las siguientes seis se publican más tarde, junto con las primeras, bajo el mismo título, aunque éste, claro, no correspondiera para las cartas de Paris a Elena (16), Leandro a Ero (17) o la de Aconcio a Cidipe (20). Estas *Heroidum Epitulae* se divulgarán posteriormente como *Heroidas*, de la misma manera en la que las *Epistulae ex Ponto* se difundieron como *Pónticas*⁴⁷.

En cuanto al estilo de Mexía en la traducción, Adrián Sáez ha subrayado ya que, en cuanto hay peculiaridades textuales y estilísticas en los textos americanos, en Mexía «es notorio el empleo del apóstrofo, debido al influjo de los grandes escritores del Renacimiento italiano. En España, autores como Garcilaso de la Vega, Fernando de Herrera y Cristóbal de Castillejo, entre otros tantos, se decantan por emplear el apóstrofo en sus composiciones», de modo que con esta particularidad, entre otras, también se perciben los aires de influencia italiana en América.

El orden de las epístolas en la traducción de Mexía respeta el de Ovidio en su totalidad, salvo en la epístola 15. Esta decimoquinta

epístola, que en las ediciones latinas aparece donde corresponde, no aparece sino al final de la traducción de Mexía de Fernangil, como ocurre en la traducción en decasílabos de Octovien de Saint-Gelais, por ejemplo (llevada a cabo entre 1490 y 1493 para Carlos VIII), que serviría posteriormente de base para numerosas re-ediciones francesas durante el siglo XVI... Sin adentrarnos en el tema, habrá que considerar que se trata de la epístola que escribe Safo a Faón, una epístola que mucha tinta ha hecho correr, tanto en torno a su contenido, como a la autoría, que ha llegado a ponerse en tela de juicio.

Las primeras muestras de los versos latinos ovidianos vertidos al castellano se conservan en códices en los que figura el texto latino acompañado de glosas, introducciones y comentarios. A partir de estos se traduce la obra de Ovidio en la Edad Media al castellano⁴⁸. Estos epígrafes representan una primera sensibilidad del comentarista, presentando a Ovidio como un predicador de la moral cristiana; algo que no parecerá nada extraño pues, antes que los textos, destacan, sobre el eje de la tradición medieval, los comentarios de los mismos a la luz de dicha moral, y un ejemplo de ello es precisamente el *Ovide moralisé* (*Ovidius moralizatus*) que se difundía a través de la alegoría, como antídoto para las representaciones mitológicas (la interpretación teológica de las obras de Ovidio es de capital importancia para la poesía, que se consideraba, a partir de la Edad Media, en el mismo plano que la teología⁴⁹).

Siguiendo esta línea Mexía de Fernangil también acompaña su traducción de comentarios y sigue en su trabajo el ejemplo de glosistas medievales. En el prólogo a sus *Heroidas*, refiriéndose a la

⁴⁸ Saquero y González se refieren a los manuscritos 6052 de la Biblioteca Nacional de Madrid y 5-5-16 de la Biblioteca Colombina de Sevilla en el artículo que dedican a ambos. V. Saquero y González, 1987-1988, pp. 193-208.

⁴⁹ Cfr. Guillou-Varga, 1986, pp. 49-55. La autora se refiere puntualmente al Ovidio moralizado, un «texto capital para el destino de la mitología durante el Medioevo» (p. 50. La traducción del francés es mía).

Además del *Ovide Moralisé*, que se escribe entre finales del siglo XIII y principios del XIV, habrá que recordar el *Ovidius moralizatus* de Bersuire, del siglo XIV, y el *Ovide Moralisé* en prosa de Boer, del siglo XV. V. Duarte, 1999, pp. 23-26.

⁴⁶ Moya del Baño, 1966, p. 32.

⁴⁷ Millet-Gérard se refiere a la ambivalencia del término *heroidas*: el sustantivo latino *herois*, *-idis* designa a la vez la carta ficticia escrita por una heroína mitológica al hombre amado ausente, y a esta heroína en sí, en el sentido antiguo de «hija de héroe», personaje de la mitología de línea noble. De esta manera, la heroína y la epístola que escribe se confunden en un sutil efecto de espejo que superpone la mano que escribe y la escritura en sí. La traducción del francés es mía. Ver Millet-Gérard, 2004, p. 17.

traducción del *In Ibin*, por ejemplo, señala: «la traducí con la curiosidad y mayor inteligencia que me fue concedida, poniéndole al margen las historias, sin las cuales tuviera alguna dificultad, por ser muchas y algunas muy peregrinas» (fol. 3). En su traducción a las *Heroidas* Mexía antecede cada una de las epístolas con un epílogo. Estos epílogos podrían ser catalogados dentro de los que buscan difundir una moral cristiana; pero podría clasificárselos también dentro de los escritos de «defensa de damas». La retórica de la que se sirve Mexía en estos epílogos es muy cercana a la de la obra de Diego Dávalos y Figueroa, otro sevillano que se estableció en el Virreinato del Perú a finales del siglo XVI. La obra de Dávalos, que lleva precisamente el nombre de *Defensa de damas* coincide en el tono, con el *Discurso en loor de la poesía*, que forma parte de los preliminares de *La primera parte del Parnaso antártico*, y se busca en ellos el alegato presente en las *Heroidas* de Ovidio en sí.

Un ejemplo de este tipo de epílogos es el que antecede a la epístola de Ariadna a Teseo, donde leemos:

Despertando Ariadna por la mañana, hallándose sola y no viendo al navío, conoció luego la traición de Teseo; y después de prolijo y miserable llanto, finge Ovidio que le escribió esta carta increpándole de su mucha crueldad y de la ingratitud que con ella ha usado, la cual es una de las más pesadas injurias que a un ánimo noble y generoso puede suceder. No falta quien disculpa a Teseo diciendo que el dios Baco le mandó que dejase a Ariadna en Naxos, pero yo lo creyera (si fábulas deben ser creídas) si él no se casara con su cuñada Fedra.

Un estudio detallado de clasificación de los diferentes tipos de epílogos arrojará mayor luz sobre la traducción de Mexía. Si bien he dado los primeros pasos en este sentido, será otra la ocasión para compartir el análisis, pues he hablado ya demasiado... Es momento de escuchar al poeta y compartir con ustedes algunos de los versos de Mexía para cerrar esta lectura con sus palabras. Se trata, de hecho, de la respuesta de Ero a Leandro:

En medio d'estas ondas nos veremos,
y habiéndonos besado y abrazado,
en paz a nuestras casas volveremos.

Pequeño bien es éste que he pintado,
pero más es que nada, y un tesoro
¿qué vale si no puede ser gozado?

Ojalá qu'este honor, este decoro
que nos obliga a amar ocultamente,
se rindiese al amor de quien adoro;

o qu'el medroso Amor, hecho valiente,
venciese al qué dirán y a la prudencia,
dos fuertes frenos de la noble gente.

Dentro en mi pecho tienen competencia
dos contrarios que luchan de continuo,
calor y hielo, amor y reverencia.

No sé cuál senda elija, o qué camino:
si pierdo la vergüenza es caso feo,
y si dejo el amor es desatino.

[...]

¡Ay triste! Que te quiero tan de veras,
qu'a trueque de mirar tu rostro
holgara que estos miedos no creyeras.

No te vuelva esta epístola medroso;
sé, yo te ruego, pues que sabes sello,
más que mis persuaciones animoso.

Ven, y en llegando cíñeme este cuello
con esos brazos donde yo respiro,
que a nadie de los dos pesará d'ello.

Bibliografía

- Alvarado Teodorika, T., Mexía de Fernangil: lector y creador de las *Heroidas* ovidianas. Itinerario de un traductor, *La Clé des Langues* (Lyon: ENS Lyon/DEGESCO) <http://cle.ens-lyon.fr/espagnol/mexia-de-fernangil-lector-y-creador-de-las-heroidas-ovidianas-itinerario-de-un-traductor-79457.kjsp>

. «Enrique Garcés y Petrarca en el Barroco hispanoamericano. Del diálogo entre el Viejo y el Nuevo Mundo», en S. Tedeschi y S. Botta (eds.), *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, vol. VI, Roma, Bagatto Libri, 2012, pp. 10-20.

- Barrera López, T., «La Primera parte del Parnaso Antártico de Diego Mexía de Fernangil, Sevilla, 1608», en B. Torres Ramírez y J. J. Hernández Palomo coords., *Actas II Jornadas de Andalucía y América*, vol. II, 1985, pp. 213-229.

- Beardsley, T., *Hispano-Classical Translations Printed between 1482 and 1699*, Pittsburg PA, Duquesne University Press, 1970, apud *Modern Language Journal*, Vol. LV, 1971.

- Bellini, G., «Per una storia delle relazioni letterarie tra l'Italia e l'America di lingua spagnola: I. La letteratura italiana in America nei primi due secoli coloniali», en *Studi di Letteratura Ispano-americana*, 5, 1974, pp. 71-119.

- Couderc, C. -Pellistrandi B. (coords.), *Por discreto y por amigo: mélanges offerts à Jean Canavaggio*, Madrid, Casa de Velásquez, 2005.

- Chang-Rodriguez, R., *Aquí, ninfas del Sur, venid ligeras: voces poéticas virreinales*, Madrid, Iberoamericana, 2008.

- Duarte, J. E. (ed.), Calderón de la Braca, *El divino Orfeo*, Kassel-Pamplona, Reichenberger-Universidad de Navarra, 1999.

- Fernández Padilla (Coords.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: El papel de la traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 1997, pp. 25-52.

- Firbas, P., «Escribir en los confines: épica colonial y mundo antártico», en Mazzotti ed., *Agencias criollas. La ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas*, Pittsburg, Instituto Internacional de literatura iberoamericana, 2000, pp. 191-213.

- Franco Durán, M. J., «El mito de Hero y Leandro: algunas fuentes grecolatinas y su supervivencia en el Siglo de Oro español», *Verba hispanica: anuario del Departamento de la lengua y literatura*

españolas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Ljubljana, nº 4, 1994, pp. 65-82.

- ed., De Gaspar de Ovando, *La Atalanta*, Kassel, Reichenberger, 2001.

- Furlan, M., *La retórica de la traducción en el Renacimiento. Elementos para la constitución de una teoría de la traducción renacentista*, tesis doctoral inédita, Universitat de Barcelona, 2002.

- Gil, J., «Diego Mexía de Fernangil: un perulero humanista en los confines del mundo», en J. M. Nieto Ibañez y Manchon Gomez (coords.), *El humanismo español entre el Viejo mundo y el Nuevo*, 2008, pp. 67-142.

- Guillou-Varga, S., *Mythes, mythographies et poésie lyrique au Siècle d'Or espagnol*, Paris, Didier Érudition, tesis doctoral de la Universidad de Lille III, 2 vols. 1986.

- Gurrola Pérez, P., «El pensamiento en la época colonial», *Cuadernos hispanoamericanos*, 655, enero 2005, pp. 37-44.

- Inch, M., «Libros, comerciantes y libreros: La Plata y Potosí en el Siglo de Oro», en *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata; siglos XVI y XVII*, 2008.

- Julio, M. T., «Hacia la dignificación de la lengua española en el siglo XVI: la traducción como recurso», en García Domínguez et alii (coords.), *Lengua española y traducción*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2004, pp. 131-144.

- López Pinciano, A. (A. Carballo Picazo ed.), *Filosofía antigua poética*, Madrid, 1953.

- Mansilla, fray Cristobal, *Invectiva contra el heresiarcha Luthero (Burgos 1552) con el «In Ibin» de Ovidio en la versión castellana de Diego Mexía (Sevilla, 1608)*, ed. Antonio Pérez Gómez, Cieza, «...la fonte que mana y corre», 1961.

- Menendez Pelayo, M., *Historia de la poesía hispanoamericana*, E. Sanchez Reyes (ed.), Santander, Aldus, 1953, vol. 3. Cfr. pp. 130-134.

- Mexía de Fernangil, D. (trad.), Ovidio, *Las Heroïdas*, Madrid, Aguilar, 1946.
- Millet-Gérard, D., *Le coeur et le cri. Variations sur l'héroïde et l'amour épistolaire*, Paris, Champion, 2004.
- Morales, A., «Discurso sobre la lengua castellana», en G. Bleiberg ed., *Antología de elogios de la lengua española*, Madrid, Cultura hispánica, 1951, pp. 47-65.
- Moya del Baño, F., *El tema de Hero y Leandro en la literatura española*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1966. También en línea en la Biblioteca virtual *InterClassica* [http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/el_tema_de_hero_y_leandro_en_la_literatura_espanola/\(ver\)/1](http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/el_tema_de_hero_y_leandro_en_la_literatura_espanola/(ver)/1)
- Muñoz Muñoz, M. de las N., «Sobre la traducción española del *Filocolo* de Boccaccio (Sevilla 1541) y sobre las *Treize elegantes demandes d'amours*», *Criticón* 87-88-89, 2003, pp. 537-551.
- Núñez, E., «Henrique Garcés: múltiple hombre del Renacimiento», en Hampe Martínez, T. (comp.), *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Lima UNMSM, Fondo editorial, 1999, pp. 129-144.
- Ovidio, *Cartas de las Heroïnas. Ibis*, Ana Pérez Vega (ed.), Madrid, Gredos, 1994.
- Pérez-Blanco, L., «'Discurso en loor de la poesía': el otro lazarillo ético estético de la literatura hispanoamericana del siglo XVII», *Quinto centenario*, n° 16, 1990, pp. 209-240.
- Prévost (ed.), Ovide, *Héroïdes*, Paris, Les belles lettres, 1928.
- Quisbert Condori, P. L., «Delio en el argénteo monte: nuevos datos en torno a la vida de Diego Mexía de Fernangil en la Villa imperial de Potosí», *Alpha*, N° 33, dic. 2011, pp. 257-272.
- Rico, F. — López Estrada, F. (eds.), *Historia y crítica de la literatura española. Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1980.

- Riva Agüero, «Diego Mexía de Fernangil y la segunda parte del Parnaso Antártico», en *Actas y memorias del Congreso de Historia y Geografía hispanoamericana*, Madrid, 1914, pp. 385-427.
- Rose, S., «'Un latinista andaluz indianizado': Diego Mexía de Fernangil y la translación de la cultura humanística al Nuevo Mundo», en *Pasar as fronteiras. Actas do II Coloquio Internacional sobre mediadores culturais. Séculos XV al XVIII (Lagos, Outubro 1997)*, R. M. Loureiro y S. Gruzinski (coords.), Lagos, Centro de Estudios Gil Eanes, 1999, pp. 395-406.
- «La formación de un espacio letrado en el Perú Virreinal», *Cuadernos hispanoamericanos*, 655, enero 2005, pp. 7-14.
- Sabato, E., *El escritor y sus fantasmas*, Barcelona, Seix Barral, 2004.
- Sangrador Gil, J., «La escuela de traductores de Toledo durante la Eda Media», en Larramendi y
- Saquero y González, «De nuevo sobre las traducciones medievales castellanas de las *Heroïdas* de Ovidio: los epígrafes introductorios a las cartas de amor», *Revista de filología románica*, No 5, 1987-1988, pp. 193-208.
- Spang, K., «Mimesis, ficción y verosimilitud en la creación literaria», *Anuario filosófico*, vol. 17, No 2, 1984, pp. 153-159.
- Varela, C., «La Villa Imperial de Potosí. La Babilonia americana», en *La ciudad americana: mitos, espacios y control social*, Madrid, Doce Calles, 2010, pp. 133-148
- Vélez-Sainz, J., «De traducciones y *translationes*: la fundación de un sistema literario en la Academia Antártica de Diego Mexía y Clarinda», *Neophilologus*, 94, 2010, pp. 55-66.

DISCURSO DE RESPUESTA A TATIANA ALVARADO TEODORIKA

Andrés Eichmann

Agradezco la invitación que se me ha hecho para dar la respuesta al discurso de ingreso de la Dra. Alvarado. Y puedo decir que la tarea me resulta muy grata, no solamente por las cualidades de quien ahora se integra en esta Academia y la amistad que nos une, sino también porque su trabajo entra de lleno en una las temáticas que más me interesan.

Lo primero que quiero resaltar es una observación de Carla Salazar, aquí presente, estudiante de Literatura de la UMSA. Ella ha escogido, para el trabajo final de la materia Literatura Latinoamericana, hacer un estudio de las *Heroidas* de Ovidio traducidas por Diego Mexía de Fernangil. Todas sus observaciones fueron lúcidas, pero la primera de ellas viene a reforzar uno de los párrafos desarrollados por la Dra. Alvarado, titulado *La translatio*, en el que recuerda que Mexía como traductor, bajo la constante del respeto del texto base, es también creador. Esto puede complementarse con la afirmación de Carla Salazar, quien subraya su carácter de «partícipe de la creación». Al observar la portada de la obra, señala:

los títulos no coinciden. No se trata de las *Heroidas* de Ovidio traducidas por Diego Mexía. Es más, las palabras «traducción» o «traductor» no aparecen en la portada, como tampoco el título *Heroidas*.

Se trata de la *Primera parte del Parnaso Antártico, de obras amatorias*. Y más abajo, «Con las 21 epístolas de Ovidio, i el *In Ibin*, en tercetos. [...] Por Diego Mexía, natural de la ciudad de Sevilla; y residente en la de los Reyes, en los riquísimos Reinos del Pirú». Notamos que el nombre del creador es Diego Mexía y no Ovidio, y que las epístolas son solo una parte del libro. «La obra de Mexía aparece con

todos los elementos que caracterizan los preliminares de una obra de su época: prólogo, dedicatoria, poemas de elogio, aprobaciones y licencia.» (Trinidad Barrera, 2009, p. 218) [...] Las palabras «traducción» o «traductor» recién aparecen en el prólogo.

En segundo lugar me interesa desarrollar solamente un punto que, según entiendo, será de utilidad a la hora de situar en perspectiva la labor de traducción de este que fue, a la vez, uno de nuestros mayores poetas. Me refiero a la traducción poética en nuestras tierras. No pretendo una exhaustividad que por ahora me parece imposible. Pero sí vale la pena saber quiénes podrían formar parte del «gremio» de poetas traductores en los últimos años del siglo XVI y en los primeros de la centuria siguiente.

Dejo de lado a Enrique Garcés, que podemos considerar como el gran iniciador, a partir de cuya traducción de Petrarca (elogiada por Cervantes ya en 1583, ocho años antes de que fuera impresa¹) comenzó la moda, si se puede hablar así, de traducir piezas poéticas.

Anónimos traductores de unos versos nacidos en Copacabana (desde 1587)

Este caso es llamativo porque muy posiblemente se trate de la primera vez que un poema nacido en nuestras tierras alcanzara difusión mundial. Asociado a un episodio milagroso del año 1587, un poema a la Pasión de Cristo, compuesto originalmente en aymara o en uru, apareció publicado por primera vez en lengua latina, sucesivamente en Roma (1591) y en París (1605). El primer traductor (probablemente al italiano) podría ser Ludovico Bertonio u otro jesuita de Juli, como Pedro Vicente Pizzuto. La versión latina se la debemos a Francisco Benci. Ahora bien, sin conexión con esta versión latina, el poema aparece en castellano en 1611 (en un tratado teológico de Diego Flores, de quien se hablará más adelante) y es reproducido por Ramos Gavilán y Calancha, entre otros. Y una tercera tradición, que por lo visto también sería independiente de las dos mencionadas, da cuenta de su traslado al quechua; el primer

¹ En el Libro VI de *La Galatea*, versos 593-600 del «Canto de Calíope».

testimonio impreso en esta lengua es del año 1650, si bien es casi seguro que su difusión en dicha lengua fuera muy anterior².

Total, que aquí ya tenemos un caso muy llamativo de migración de un poema a varias lenguas. También se puede subrayar el hecho de que a menudo no conocemos quiénes llevaron a cabo estas traducciones.

El franciscano Oré

Uno de los grandes traductores de piezas poéticas es el franciscano Luis Jerónimo de Oré. Su labor misionera fue algo insólito para su época; no solo por su proverbial mansedumbre (eso lo comparte con otros) sino sobre todo por una de sus obras mayores, escrita principalmente en quechua: el *Symbolo Católico indiano*, publicado en Lima, en 1598. Luis Enrique Tord afirma que lo más original del contenido de esta obra está en

los textos, cánticos e himnos religiosos de distinta procedencia que Oré tradujo al quechua [...]. Su éxito fue tan considerable que, aún hoy, en muchos pueblos de los Andes se cantan sus composiciones como *Cápac eterno Dios* o *Yúrac Hostia Santa*, [...] Debemos destacar por otro lado que quechuistas reconocidos han ponderado la pulcritud y elegancia de los himnos, cánticos y textos traducidos o compuestos en quechua por Oré³.

Para justificar su labor como poeta, después de recordar el consejo de san Pablo, de disponer de himnos y cánticos espirituales para alabar en todo momento a Dios, indica:

porque no careciesen desta ayuda y consuelo los indios, compuse con particular estudio, y no sin trabajo grande, este

² Desarrollo la historia conocida de este poema, con mucho mayor detalle, en un artículo titulado "Copacabana en el escenario de la primera mundialización. Un episodio significativo", en *Rutas y migraciones en el Barroco*, La Paz, Fundación Visión Cultural, 2014, pp.

³ Enrique Tord, "Luis Jerónimo de Oré y el *Symbolo Católico Indiano*", en la edición facsimilar de la obra mencionada, Lima, Australis S.A., 1992, p. 32.

nuestro *Symbolo Católico Indiano* en metro sáfico, que consta de troqueo, espondeo y dáctilo y dos troqueos; que es el mismo en que Horacio compuso la Oda segunda [...], el cual metro es frecuentado en la Iglesia en diferentes tiempos y solemnidades, y con diferentes cantos y entonaciones⁴.

Fuera de ello, traduce al quechua el *Symbolo Atanasiano* en prosa y en verso. Esta doble versión es señal de una preocupación por lograr, de un lado, fidelidad al original y, de otro, un resultado estético. Indica que:

la traduction [...] en prosa según la letra y el sentido va regulada en todos los términos con el idioma latino y correcta según el parecer de las personas más hábiles que he podido hallar en la lengua [quechua] con los cuales se ha tratado y comunicado [menciona una gran variedad de personas de diversas zonas del Perú]. En verso se usará de alguna libertad, y siempre se procurará seguir la letra y el sentido. Y cuando no fuere posible seguir la letra, jamás habrá falta en seguir el sentido.

Traduce asimismo al quechua el himno *Te Deum laudamus*; después, tanto al quechua como al aymara la antífona *Salve Regina* y otros muchos textos en prosa.

Dávalos y Figueroa

Diego Dávalos y Figueroa, poeta afincado en La Paz, es el más grande de los poetas petrarquistas de América. Estaba casado con doña Francisca de Briviesca y Arellano, quien fue menina de la reina y dama de compañía de Isabel de Valois. Ambos forman una pequeña comunidad letrada en la que comparten sus gustos por los poetas italianos y por tratadistas como Castiglione, Mario Equicola, autor de los *Dialoghi da natura d'Amore*, y otros. En 1602-3 publica su magnífica *Miscelánea austral*.

No hablaré aquí de su increíble erudición ni de la exquisitez de sus sonetos y demás composiciones poéticas. Solamente interesa en

⁴ Oré, 1598, fol. 63r-v.

este caso indicar que su traducción de un poema de largo aliento de Luigi Tansillo, *Le lagrime di San Pietro*, deja atrás a cuantos lo intentaron: entre ellos, Damián Álvarez, Miguel de Cervantes y Gregorio Hernández de Velasco⁵. También traduce poemas de Petrarca, de Angelo Poliziano, de Lorenzo de Médicis y diecinueve sonetos de Vittoria Colonna, la mejor pluma femenina del Renacimiento y antepasada del propio Dávalos.

Diego Flores

Estuvo entre los primeros estudiantes teólogos de la universidad de San Marcos de Lima (alumno de José de Acosta), así como entre los primeros profesores de ella. Fue predicador aprobado «en ambas lenguas, de españoles e indios» y administró el beneficio de Quila Quila⁶.

Es autor del primer tratado teológico producido en Charcas, titulado *Preciosa margarita de la vida muerte y gloria de la serenísima Virgen María madre de Dios*⁷. Está escrito con elegancia y erudición. De mucho interés son las veintidós composiciones poéticas que introduce cuando considera que el asunto de que trata encuentra su mejor expresión en poemas, tanto ajenos (que traduce, casi todos, del latín) como propios. Los latinos no son clásicos, pero sí deudores de la poesía clásica.

De estos poemas uno es de procedencia bíblica, el *Salmo 45* (pp. 56-59). Unos pocos son griegos: Basilio de Seleucia; el oráculo de Apolo a Augusto según Nicéforo; Gregorio Nazianceno y San Juan Damasceno. Los latinos son más numerosos. El más cercano a la Antigüedad clásica es Sedulio. Siguen algunos medievales como San Beda, Adán de San Víctor y San Bernardo. Por último, traduce versos de humanistas como Rodolfo Agrícola (pionero en el estudio

de los clásicos en Alemania)⁸, Bautista Mantuano (el «Virgilio cristiano») ⁹, Tomás de Kempis y Marco Antonio Muret. Estos poetas, que amaron la poesía griega y latina y que la reflejaron en sus propios versos, jamás imaginarían que sus creaciones habían de ser objeto de atención en tierras tan lejanas como la región andina, cuya existencia la mayoría de ellos no llegó a sospechar.

Aquí vale la pena recordar que el uso de la paráfrasis admitido (como vimos) para la traducción, hacía muy flexible esta última. Así, cuando Diego Mexía de Fernangil traduce el *In Ibin* de Ovidio¹⁰, en ocasiones casi triplica el texto original: un dístico puede dar lugar al desarrollo de dos tercetos dantescos¹¹. No se desvía de lo enunciado por Ovidio, sino que lo amplía.

⁸ «Salve, parens sanctissima, / sacro beata coniuge. / sacratiore filia, / nepote sacratissimo». Flores (p. 48) sigue de cerca el original, si bien en nota marginal este aparece con algunas erratas (consulto Jean Jacques Bourassé, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, t. I, Paris, Migne, 1866).

⁹ Son varios los fragmentos que reproducen las notas marginales: «Aetatemque Deo teneram, primumque dicare / uirgineae florem uitae, et generare pudoris / ingenui curam sactosque inducere mores etc.»; «quo ducunt ter quinque gradus de marmore uiuo»; «debilibus plantis animoque uigorem / addidit et supra aetatem fiducia creuit»; y por último: «in sublime uolans uirgo, turbamque relinquens». Consulto el incunable titulado *Fratri Baptiste Mantuani Carmelita theologi, oratoris, ac poete clarissimi prima parthenice que Mariana inscribitur*, s/1, 1514 (en línea en Google Books); los versos citados pertenecen al poema cuyo comienzo es «Mos erat antiquis»).

¹⁰ Junto con las *Heroidas* del mismo poeta latino (Mexía de Fernangil, 1608), como ya se sabe.

¹¹ Por ejemplo Ov., *Ibis*, 3 («nec quemquam nostri nisi me laesere libelli, / artificis periit cum caput Arte sua»), da lugar a: «En esto alcanzo próspera fortuna, / que mis libros a nadie han afrentado, / ni ha habido en ellos detracción alguna. / Si no es a mí, a ninguno han agraviado; / mi ciencia misma ha sido el instrumento / que solo yo perezca en este estado». He arribado a este ejemplo gracias a la magnífica ponencia titulada «*Ouidius in Orbe Nouo*» que pronunció Eulogio Baeza Angulo en Alcañiz el 19-X-2010, en el *V Congreso Internacional de Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico*.

⁵ Colombí Monguió, *Del exe antiguo a nuestro nuevo polo; una década de lírica virreinal (Charcas 1602-1612)*, Michigan, Cushing Malloy, 2003, p. 136.

⁶ Josep M. Barnadas, «Flores Pbro., Diego», en *Diccionario Histórico de Bolivia*, dir. J. M. Barnadas, Sucre, Tupak Katari, 2002.

⁷ Lima, Francisco del Canto, 1611.

Algo parecido encontramos en la traducción que hace Flores de un pasaje (versos 7-12) de la Secuencia *Salve, mater saluatoris* de Adán de San Víctor. En efecto, desarrolla los seis versos a lo largo de cuatro quintillas castellanas. Los versos de Sedulio son los siguientes:

Salve, Verbi sacra parens
flos de spinis spina carens
flos spineti gloria.
Nos spinetum, nos peccati
spina sumus cruentati
sed tu spinae nescia.

Veamos ahora la versión de Flores:

Dios te salve, blanca Rosa,
madre de Dios tan divina,
de entre espinas clavellina.
Sales tan bella y hermosa
que eres gloria de la espina.

5

Todos salen espinados
como ramas del espino,
concebidos y engendrados
en Adam, de hermoso pino
vuelto espino de pecados.

10

Mas tú, siendo deste tronco,
fue tal tu gracia y ventura
que de espina picadura
ni por delgado ni bronco
tocó en tu carne tan pura.

15

Y como en ti no tocara,
diste a Cristo lirio y flor
en unión de tal primor
que la espina en él punzara
quitando nuestro dolor.¹²

20

¹² Flores, 1611, p. 42

En algún caso veremos que lleva la paráfrasis hasta extremos asombrosos. Me ha parecido llamativo un pasaje del *Carmen Paschale* de Celio Sedulio (II, 28-31), en el que no parece demasiado apegado al sentido de los versos latinos. No se siente obligado a seguir de cerca ni la letra ni el sentido (para hacer aquí uso de las expresiones de Oré), y en cambio deja rienda libre a su vena creadora. Está a continuación del poema que hemos visto (precedido de un párrafo introductorio), y prosigue con el motivo de María como rosa que nace de una planta con espinas.

Celio Sedulio:

Et uelut e spinis mollis rosa surgit acutis
nil quod laedat habens matremque obscurat honore:
sic Euae de stirpe sacra ueniente Maria
uirginis antiquae facinus noua uirgo piaret.

Veamos cómo traduce Flores (pp. 43 44):

La flor en sus matices más hermosa,
anuncio de la bella primavera,
del agradable olor gran compañera
es la fresca, purpúrea, abierta rosa.

El resto del poema sigue exactamente en ese registro¹³, sin recordar en absoluto las espinas de Sedulio, con la equivalencia explícita de la estirpe de Eva.

Luis de Ribera

Afincado en Potosí, escribe un libro de poesía que puede calificarse de auténtico portento. Baste decir que se han registrado influencias de algunos de sus versos nada menos que en Lope de Vega¹⁴. Publica sus *Sagradas poesías* en Sevilla, en 1612.

¹³ Si bien Flores indica que combina lo dicho por Sedulio con un pasaje en el que Aquiles Tacio transmite ideas de Safo. En breve espero publicar un trabajo en el que me ocupo con mayor atención de esto.

¹⁴ Colombí Monguió, *Del exe antiguo a nuestro nuevo polo; una década de lírica virreinal (Charcas 1602-1612)*, Michigan, Cushing Malloy, 2003, II Parte, cap. II.

Traduce varios salmos y cánticos bíblicos cuya versión latina conoce por la *Vulgata*. Pero además, en su poesía resuenan, como apunta Juan Gil, «no pocos ecos de la Antigüedad clásica, sobre todo en el primer verso de los sonetos, como si de un lema se tratase»¹⁵. Por ejemplo, en el primer verso de un soneto que trata de la muerte leemos: «Última raya de las cosas nuestras», reminiscencia de «mors ultima línea rerum est» (Hor., Ep. I, 16, 79). Añade Gil otros ejemplos de versos que recuerdan a Horacio, y no duda en afirmar que Ribera albergó el mismo interés que Mexía de Fernangil por el mundo clásico.

Final

Creo que basta con lo dicho para mostrar que el poeta celebrado hoy en el discurso de Tatiana Alvarado, traductor de las *Heroidas* de Ovidio, no fue (ni mucho menos) el único empeñado en la labor de traducción tal como se la entendía en la época. Hemos visto ejemplos muy variados, todos de un pequeño puñado de años, todos contemporáneos de Mexía de Fernangil. También podemos añadir que ninguno emprendió, como traductor, una tarea de tan largo aliento como este último, a excepción del también mencionado Enrique Garcés. Y que ninguno tuvo tanto éxito editorial hasta nuestros días. Muchas gracias.

II ENSAYOS

¹⁵ Juan Gil, «Diego Mexía de Fernangil, un perulero humanista en los confines del mundo», en *El humanismo español entre el viejo mundo y el nuevo*, J. M. Nieto Ibáñez y R. Manchón Gómez (eds.), Jaén-León, Universidad de Jaén-Universidad de León, 2008, p. 80.

LAS NARRACIONES HECHAS POR LAS POBLACIONES INCAS

Alfonso Gamarra Durana

En Perú y Bolivia se habla el quechua y el castellano, en diferentes proporciones; además se usan otros idiomas indígenas como el aimara, el puquina, etc. En realidad, cada país conserva sus medios culturales, y muchas veces se confunden éstos, lo que permite que se manifiesten todos simultáneamente. Y no debe sorprender que en numerosos ámbitos de lo que es ahora el territorio latinoamericano del continente, se siguen conservando y cultivando leyendas, tradiciones, costumbres, al igual que variados idiomas de los naturales. Se da el caso que mitos, usos y tradiciones se originan sobre la base de un idioma pero se los refiere con las características de los idiomas más extendidos por las poblaciones actuales.

Nos hemos acercado a observar el género literario del relato inca en los comienzos del imperio incaico. Las primeras fases fueron precedidas por la poesía porque prefirió acompañarse de las galas literarias estimulando así al espíritu estético de los habitantes. Paralelamente ha debido desarrollarse el teatro; ambas manifestaciones aparecieron abiertamente, sin necesidad de contar con escenarios; por lo que rápidamente se hicieron populares.

Los autores preparaban sus obras para el entretenimiento, pero pareciera que, en el fondo, lo hacían con un fin didáctico. Se reunían para formar diálogos y, a veces, ruedas más amplias para escuchar las narraciones; unos tenían más habilidad que otros para este cometido, y se dice que los individuos del cuzqueño Francisco de Ávila repetían en su memoria los más hermosos de aquellos del valle de Waruchiri. Como en todas las mitologías preferían conservar las aventuras religiosas, donde los hombres salían a enfrentarse decididamente a los dioses; en todas estas épocas se han debido entremezclar las características de los relatos civiles o costumbristas. El dios Pachakámaj parece haber sido creado por los Yunkakuna,

primeros habitantes del valle de Waruchiri y de la costa. (Pedro Cieza de León). (1)

A principios del siglo XVII, en 1608, este párroco de la provincia peruana de Waruchiri produjo un escrito en lengua quechua, sin título, registrando la tradición oral que el pueblo andino conservaba en aquellos siglos en referencia de sus mitos y tradiciones. (2) Este cura figura en las crónicas de Felipe Waman Puma como un colector de información que incluso utilizaba métodos coercitivos para obtener confesiones. El manuscrito es un testimonio de los más fieles de la religión andina, y su valor radica para la historia de la evangelización y para la minucia de la antropología. Por la vía de la acuciosidad de Jesús Lara (1969) una copia del original quechua ha pasado a conocimiento de expertos de la materia. (1)

Los mitos trasladados por Francisco de Ávila con el devenir de los años se fueron enriqueciendo en escenas y sucesos secundarios; seguramente se ha conservado el cuerpo principal hasta que en el Tawantinsuyo se lo repetía con mucho cuidado.

Intervienen frases amenas, sencillas, para alcanzar fácilmente al interlocutor, y con mucha confianza acercan a los seres sagrados y los seres comunes. Por eso no hay desconfianza en ver intervenir a **Kuniraya Wirakucha**, que estaba enamorado de Kawillaka, deidad de mucha belleza pero nunca escuchó los requerimientos de los pretendientes. El primero era también sabio, y al ser repudiado, se convirtió en un pájaro, fertilizó un lúculo maduro con su semen y lo hizo caer al lado de la diosa. Esta, desprevenida lo alzó del suelo y lo saboreó. Días después Kawillaka se sintió embarazada y tuvo un parto normal. Al cabo de un año citó a los wak'akuna y willkakuna, que se presentaron ofreciendo sus mejores galas; muy difícilmente halló a Kuniraya y como estaba sucio y harapiento, no lo considero para ser el padre de su vástago. Sin embargo, en la misma reunión el niño fue caminando a gatas hasta treparse a las rodillas del padre disfrazado. La wak'a manifestó su molestia pues tal clase de gente no podía ser padre de un príncipe, tomó a su hijo y salió huyendo lejos de las personas, a pesar de que Kuniraya apareció ya en su identidad vistiendo traje de oro. Tal fue su huída que ya nada la detuvo hasta

llegar a los acantilados y arrojarlo con su hijo en brazos contra las fatídicas rocas.

Quiere alertar la moral de la relación que ninguna mujer puede descuidar su maternidad; y por otra parte, tiene que aproximarse o ganar al padre de su hijo, demostrando que los lazos de sangre son los más fuertes.

Wathiaquiri

Aunque alguien conocía que era descendiente del dios Pariaqaqa, y se alimentaba solamente de patatas de vez en cuando y a veces nunca, Wathiaquiri era muy pobre; escuchó casualmente el comentario de dos zorras sobre Tamtañamka, señor de vastos territorios, que padecía de un mal que los jamaut'akuna no podían curar porque no conocían el origen. La mujer había cometido adulterio, y este delito provocó que dos monstruos anidaran en el techo y ejercían sus efectos aciagos sobre el hombre. Se menciona que también estaba oculto un sapo de dos cabezas debajo de una piedra de moler. Wathiaquiri se comprometió a curarlo en un plazo y que se la diera en matrimonio a la hija menor como recompensa. El enfermo se curó, los entes malignos fueron exterminados y se tuvo una boda feliz.

El marido de la hija mayor de Tamtanaka empezó a mostrar su odio y beligerancia, al punto que se libraron varias luchas entre los yernos.

El resultado es que se quiere demostrar que el adulterio es lo más bajo en las relaciones de gente, que se debe sancionar drásticamente, y que es necesario evitar los odios y las intrigas entre los familiares que pasan por altercados familiares.

Lujllaywankupa

Una mujer trabaja muy optimista sembrando sus terrenos. Al preparar los surcos, tropieza con un estorbo, lo hace un lado y continúa su labor, pero al poco tiempo encuentra otra vez el estorbo. Como piensa que está delante de un dios, muy respetuosamente se lo lleva a su casa. En su pueblo se adora al wak'a Katikilla, que tiene la

capacidad de hacer hablar a cualquier dios; y la mujer de nombre Lljatichumpi logra identificarlo como hijo de Pachakámaj, deidad del terremoto, éste es Llullaywankupa que ha sido encomendado por su padre para proteger toda la región. Muchos años es adorado hasta que desaparece por un período largo; los ancianos de la comarca no lo pueden encontrar y resuelven hacerle ofrendas al padre, pero no interrumpen sus plegarias hasta que logran que el wak'a regrese al pueblo.

Este relato es para entender la ubicuidad de los dioses, su independencia y la necesidad de mantener una dinámica, pues, al actuar con las personas, tienen varias interrelaciones éticas.

Anchikara y Wayllama

En la antología hay un idilio entre los wak'akuna Anchikara y Wayllama. El primero es guardián de una fuente con cuyas aguas se riegan grandes extensiones que pertenecen a los Allaukakuna; en el acercamiento de Wayllama, joven y hermosa, se intenta hacer reflexionar el valor del agua para la vida del planeta, y le explica a Anchikara el efecto local del agua, porque la cantidad no alcanza a sus campos particulares. La princesa se sienta dentro de la fuente pensando que no le negarían continuar con el flujo líquido. Lamentablemente los hijos de Anchikara desviaron el agua hacia la laguna de Lliuya, y como consecuencia, ambos enamorados al estar privados del torrente fueron convirtiéndose en piedras para siempre, lo mismo que las regiones cercanas, con los hijos de Anchikara que estaban en el interior de la laguna.

Qullquiri y Kaphiama

Un enamoramiento con apasionamiento se registra entre el wak'a Kullkiri y la pastora Kaphiama. Aquel deseaba una esposa y, ayudado por Kuniraya descubrió a una joven sumamente hermosa. Le hizo saber que una llama suya había parido un machito en el cerro. Fue en su búsqueda llevando su tamborcito de oro, dos bolsas de coca y un cantarillo de chicha; cuando estaba cerca Qullquiri tomó la figura del pajarito llamado qallqallu, que le gustó mucho, y luego de perseguirlo logró tomarlo.

Combates entre divinidades

De una copia del manuscrito compendiamos algunos detalles para conocer las categorías de los dioses. Eran antropófagos que se pasaban combatiendo sin cesar. El más ruin y sanguinario era **Wallallu Qarwinchu** que había impuesto el régimen de procreación en las familias, únicamente permitía que crezca un vástago porque el otro estaba destinado a ser devorado por el infame. Tal vez el relato oral estaba destinado a despertar alguna conmiseración ante las muertes violentas; al mismo tiempo que se impartía alguna instrucción para preparar los surcos esmirriados. La gente se multiplicaba llegando la superpoblación a una hambruna. Para encontrar tierra de sembrado tuvieron que cavar a mucha profundidad y raspar hasta en los peñascos para lograr que una plantita se quedara arrimada.

Wallallu era también un dios pirómano, lanzaba de sus brazos extensas lenguas de fuego a los pueblos que se oponían a pagar el tributo salvaje. Con una actitud filantrópica, apareció un dios joven, **Paryacaca**, que instigó a no pagar tributos, a enseñarles el valor de las aguas para las siembras y su potencia cuando éstas se utilizaban en cantidad. Es decir que este dios se convirtió en cinco personas, que hicieron llover simultáneamente desde cinco lugares diferentes aguas rojizas y amarillas. Wallallu contraatacó con un enorme fuego que cubría todo el cielo. Los hermanos consiguieron derrumbar cerros que provocaron la formación del lago Mulluqucha, cuyas aguas fueron cubriendo todo lo existente, y al mismo tiempo fueron hostigando al malvado con numerosos rayos que salían de las nubes negras, hasta que consiguieron que Wallallu Qarwinchu huyera hacia una vida rapaz.

La enseñanza del cuento es que la maldad es horrible, que siempre encuentra el desprecio, y, por el contrario, aparece un ser benevolente que se pone al lado de los buenos que les enseña a construir represas y sistemas de regadío, y gana el esfuerzo de los habitantes a cultivar los alimentos.

Ética

La religión incaica fue un politeísmo antropomorfo. En los primeros tiempos adoraron las montañas, las rocas, manantiales y lagos, árboles, animales, estrellas y fenómenos meteorológicos.

“Los Collas son muchos y diversas naciones... / de esta manera tenían muchas fábulas acerca de su origen y principio, y por semejante tenían muchos y diversos dioses como se les antojaban, unos por un respeto y otros por otros. Solamente de un Dios se conformaban los Collas que igualmente adoraban todos y lo tuvieron por su principal Dios, que era un carnero blanco (llama o alpaca blanca), porque fueron señores de infinito ganado. Dezian que el primer carnero (llama o alpaca) (sic) que hubo en el alto mundo (que assi llamaban al cielo) havia tenido más cuidado de ellos que no de los demás indios, y que los amava más, pues había producido y dejado más generación en la tierra de los collas que en otra parte alguna del mundo”. (3) **Garcilaso de la Vega: Comentarios Reales.** Libro II. Capítulo XIX. La conquista de los hatun colla.

Más tarde, a medida que se formaban núcleos de población más grandes, los incas empezaron a atribuir a los dioses formas, expresiones y habilidades humanas. Los dioses, con estas características comunes, podían presentarse como seres de cualquier sexo, dotados de raciocinio e inmortalidad; pero podían cargar pasiones violentas e incontroladas. Este fue el motivo de encontrar formas para que esas mitologías llegaran al conocimiento del grueso de la población. El idioma fue cultivado con mucho cuidado, y fue por su belleza que permitió que las mismas etnias se expandieran fácilmente.

Las artes orales se desarrollaron con frecuencia, alcanzando a los conglomerados vecinos, demostrando su experiencia en las reuniones colectivas, y eran preparadas con esmero, y queriendo motivar más interés por los acontecimientos nuevos que se habían de presentar. La poesía gustaba a los jóvenes y los adultos, especialmente por los temas románticos y emocionales. En los lugares públicos las reuniones servían para que se empiecen a destacar algunos tópicos, quizás para discutirlos, quizás como una especie de alegato para estimular algunos esfuerzos de la comunidad, pero siempre se añadía a estas manifestaciones el deseo de grabar en la atención del pueblo la parte moral que podía quedar como una impresión de enseñanza. Sería un aporte didáctico, que podía ser instructivo mientras se interpretara la intención del cuento o de la versión poética incluida.

En muchas regiones donde se iba desarrollando esa cultura, el hombre iba adquiriendo tempranamente la concepción del espíritu,

que permanecía habitando en el cuerpo humano y en los seres inanimados. Se atribuía la sensibilidad, sentimientos y pasiones a la actividad de esta parte no bien entendida. De la misma manera, los de Waruchiri habían tejido un mito relacionado con el espíritu del hombre, que cuando éste moría se quedaba el cuerpo inerte por cinco días, al cabo de los cuales su nuna (alma) se desprendía del cuerpo. Por este espiritualismo indígena se llegaba a comprender muchas de las narraciones y poesía.

Las culturas se van formando porque se transmiten ciertos hechos de boca en boca a través del tiempo. Esto es lo que se denomina tradición oral, que tiene el inconveniente de ir cambiando al pasar de unos a otros. Sin embargo, sirve como armazón que conduce lecciones para un correcto comportamiento de los habitantes. Para corregir la moral de la comunidad, para señalar características de enfermedades y sus curaciones, para afirmar la experta práctica de los cuidados agrarios en sus territorios, servían estas lecciones breves.

Carlos Medinaceli en la revista paceña Kollasuyo: “Fueron escritas estas leyendas –escribe Terán– como una contribución al folklore boliviano. Recogida en el aillu, proceden de la vieja sabiduría del desaparecido amauta, el cual las transmitió a nuestros indios keswas (sic), que las desvirtuaron con las imperfecciones del tiempo y las adherencias del pensamiento católico del catequista hispano”... “Narradas a la vera de nuestro camino de educadores... sobre todo mitos imaginados en el mundo legendario de la fantasía, creados por un pueblo cuya desaparecida cultura renace en estas leyendas vertidas en castellana lengua, aderezadas con la dulcísima de los keswas, para enseñar deleitando, cultivar la imaginación de nuestros niños y hacerlos amar esta tierra kolla, tan grandiosamente bella”. (4)

Un mito fantástico que a la vez goza de una belleza especial es el siguiente:

La yaqana, diosa del ganado, avanzaba por la mitad del cielo, dentro de la Vía Láctea, se presentaba a mucha gente periódicamente, a media noche, difícilmente visible, estaba obligada a acudir porque tenía que beber el agua del mar, porque si no lo hiciera inundaría la

tierra entera. Traía el cuerpo cubierto de abundante cantidad de lana, y si, cuando hacía su tránsito en la tierra, la diosa ofrecía sus gracias a un hombre, éste podía arrancarle fragmentos de colores de sus vejijas, y los ejemplares se multiplicaban mientras *el hombre servía al cuidado de las aguas*.

El Manuscrito de Ávila es fuente inagotable de datos estelares que son venerados como divinidades. Estudiosos de las constelaciones, se servían de sus conocimientos para prevenir a sus gentes de males físicos con que sorprendía la naturaleza.

Un rito muy significativo era el de Chaupiñamka, diosa de la sensualidad, que servía para descubrir los goces sensoriales de los dos sexos. Ella había podido hallar lo máximo del amor en Rukanakutu, dios de la virilidad. En el valle de Mama se reunían los wajsakuna y durante cinco días cumplían con una desenfadada orgía. Ostentaban pieles de puma, pero en el paroxismo de la dicha arrojaban todas sus vestiduras y danzaban infatigablemente para la diosa.

Copiamos de Jesús Lara el siguiente párrafo que se muestra como un sumario: “Estos son los dioses más notables. Alrededor de ellos se mueve una multitud de waq’akuna y willkakuna, desempeñando los papeles más diversos en incidencias no exentas de ingeniosidad y de belleza. ...Aquí entran en juego todos los sentimientos, pasiones e instintos que pueden encender el corazón humano. Hay dioses bondadosos como Llajsamisa, vengativos como Pariaqaqa, despectivos como Kawillaka, inflexibles como Paukirpusi. No son raros los enamorados. Anchikara y Wayllama viven su idilio junto a una fuente. Wathiaquiri, pobre y vagabundo, tiene que sanar a un enfermo para obtener la mano de la amada. Qullquiri atrae a la hermosa Kaphiama tomando la figura de un pajarillo. Y no falta una diosa de la sensualidad: Chaupiñamka, que arde siempre en deseos de ser abrazada por un wak’a. Como entre los mortales, hay dioses pobres y vagabundos como Wathiaquiri, que solo alcanzan a alimentarse de patatas cocidas al rescoldo, dioses que nadan en opulencia y andan en literas como Chujpayku, dioses desdeñados como Kuniraya Wiraqucha. Y hay también simples mortales, como Tamtañamka, que perturbados por su propia fortuna quieren ser

reconocidos por dioses. He aquí una teogonía que refleja con caracteres asombrosamente realistas la vida integral de la sociedad de una época”. (1)

Francisco de Ávila, en su Manuscrito nos anota que en Waruchiru el sacerdote se llamaba wajsá, que algunos de sus pobladores eran antropófagos, pero avisa que asimismo de que consistían las ofrendas y las ceremonias. Las ordinarias eran unos caracolillos marinos (mullu) más unos puñados de coca y un cantarito de tijti, una aloja preparada con algarroba o maní. En tiempos primitivos los aborígenes inmolaban a un niño pequeño, siguiendo un mito bárbaro. El yanka era un arúspice que hacía vaticinios con solo observar los corazones de los animales sacrificados. (Jesús Lara)

Bibliografía

- **J. Lara:** *La cultura de los inkas*. Pg. 26. “Los Amigos del Libro” Cochabamba. 1966.
- **G. Taylor.** Editor: *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 2008.
- **Garcilaso de la Vega:** *Comentarios Reales*. Libro II. Capítulo XIX. La conquista de los hatun colla.
- **V. Terán Erquicia:** *Chiwanwayus y achankaras*. Pág. 184. Talleres y Librería “Renovación”, La Paz 1969.
- **Jesús Lara:** *La cultura de los inkas*. 2º tomo. Pág. 27.

LA LÓGICA, EL LENGUAJE Y LA CULTURA¹

Blithz Lozada Pereira²

Resumen

El autor muestra la diversidad de desarrollo teórico y aplicación práctica que tiene la lógica; respondiendo a las posiciones ideológicas que la invalidan y que desconocen su valor propedéutico e instrumental, no sólo para el conocimiento filosófico y científico, sino para la comprensión de la multiplicidad de formas de pensar y actuar en el mundo actual. A renglón seguido, expone la teoría de los actos verbales, considerando al lenguaje como un componente sustantivo de la praxis. Aquí, la comunicación aparece como la interacción entre el hablante y el oyente, aunque siempre quede marcada por lo que debería ser su esencia: la posibilidad de fundamentar racionalmente los distintos contenidos que el hablante asevere. En la tercera parte del texto, el autor evalúa cómo las expresiones culturales diversas, siendo históricas y contingentes, deberían incorporar nociones básicas de tolerancia, respeto y aceptación de la *otredad*, como base de sustentación digna de la *misimidad* y de las propias identidades; tal, el sentido racional de la afirmación cultural que permite dialogar en el mundo de hoy.

¹ Las personas que deseen acceder gratuitamente a textos del autor pueden recurrir a la siguiente página web: www.cienciasyletras.edu.bo. En el sitio se encuentran publicaciones sobre ciencia política, filosofía, historia, educación, estudios culturales, y gestión de la ciencia y la tecnología, difundidas como libros y artículos en revistas especializadas.

² Miembro de la Academia Boliviana de la Lengua asociada a la Real Academia Española. Docente emérito de la Universidad Mayor de San Andrés e investigador en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha publicado 19 libros y escrito 73 artículos para revistas especializadas publicando artículos periodísticos en formato físico y electrónico. Licenciado en filosofía con estudios de economía. Maestría en gestión de la investigación científica y tecnológica, y maestría en filosofía y ciencia política. Diplomado en educación superior y ciencias sociales. Fue miembro del Comité Ejecutivo de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

El valor de la lógica

Un término griego de múltiples sentidos y que se constituye en el origen etimológico de la palabra *lógica* es *λόγος*. Usualmente, se ha establecido que los significados que corresponden a dicha palabra son "teoría", "ciencia" y "tratado". Pero también *λόγος* referiría significados tales como "palabra", "expresión", "argumento", "proposición", "declaración", "ejemplo", "discusión", "conversación" y "afirmación"; entendiéndose que para que algo sea inteligible, para que cualquier contenido del lenguaje sea comprensible, debe darse siguiendo algún orden expositivo, según una secuencia de ideas y de acuerdo a alguna articulación de argumentos. Es decir, se daría según una determinada *lógica*.

Cualquier conversación que despliegue las múltiples formas de la comunicación lingüística tiene una *lógica* implícita que se hace perceptible a los ojos de la razón, comprendiéndose el sentido y explicitándose las particularidades de cada discurso. La *lógica* aparece, en tal caso, como las pautas de coherencia que estructuran un determinado guión, señalando un orden de presentación fundado en la claridad del sentido y en los efectos concomitantes; transmitiéndose ideas e intenciones entre quienes se comunican. De esta manera, los propósitos y los intereses de los hablantes y los oyentes, se constituyen relacionados con los estilos, los significantes, los valores semánticos, las formas y los gestos, siguiendo pautas *lógicas* de comunicación que hacen posible la interacción social.

No obstante, los múltiples sentidos de la *lógica* y la ambigüedad del término *λόγος* dan lugar a otras asociaciones. Por ejemplo, *λόγος* está relacionado con la palabra *λέγω* que como verbo, significa "hablar". De aquí que la lógica se vincule con la "palabra"; es decir, gracias a las *palabras* se construyen las "teorías", las "ciencias" y los "tratados" que expresan contenidos verbalizados. Por otra parte, existe más de medio centenar de otros significados de *λόγος* como los que se señala a continuación: "apreciación", "buen sentido", "concepto", "condición máxima", "correspondencia", "criterio", "cuenta", "definición", "discusión", "explicación", "fábula", "fama", "fundamento", "hecho", "idea", "libro", "inteligencia", "juicio", "justificación", "mandato", "materia de conversación", "materia de

discusión", "mención", "motivo", "narración", "narración histórica", "novela", "obra", "oración literaria", "oráculo", "parecer", "pretexto", "promesa", "proporción", "prosa", "prueba", "razón", "razón de las cosas", "razón divina", "razón justa", "razón recta", "refrán", "relación", "resolución", "revelación divina" y "vaticinio".

Que para los griegos, *lógos* indique contenidos como "refrán", "mandato", "promesa", "máxima", "revelación divina", "vaticinio", "oráculo" y "razón divina", muestra que la *lógica* no se reducía a un sentido de conocimiento filosófico o científico. Por el contrario, existió un sentido amplio de la *lógica*, extendiéndola a cualquier discurso o saber, incluido el más pedestre y vulgar; aplicándola también a cualquier conjunto de ideas que pretendiese cierto reconocimiento de verdad en un determinado contexto histórico.

No obstante, pese al valor de *lógos* y la *lógica* entre los griegos, en la cultura occidental se ha desarrollado también un conjunto amplio de prejuicios en contra de la *lógica*. Un prejuicio muy difundido aparece al mencionar la *lógica* como casi exclusivamente, el sistema creado por Aristóteles, mostrándolo como una estructura bivalente, deductiva, proposicional, con variables y consideraciones modales, en el que las leyes silogísticas e inferenciales aparecerían como una inmovilización de la realidad, supuesta como dinámica. Sin embargo, sigue siendo hoy incontestable que la *lógicase* constituye en un poderoso utensilio para el desarrollo de la inteligencia; que es la base de la producción teórica coherente y es el fundamento de todo conocimiento científico, desde el lugar teórico donde surge y hasta la meta mundana adonde retorna.

En contra del prejuicio referido, cabe señalar que la producción filosófica de Aristóteles fue también el resultado de una rigurosa aplicación de métodos inductivos en los que se advierte procedimientos observacionales, de comparación, relación causal, generalización y comprobación. Por lo demás, al lado de la *lógica* silogística y deductiva, al lado de los métodos inductivos aplicados por Aristóteles a la biología y la política, se encuentran otros sistemas *lógicos* diferentes e incommensurables. Se trata, paralelamente al sistema bivalente, de los contenidos de Jan Lukasiewicz y Bernhard Riemann quienes han desarrollado teorías plurivalentes cuestionando las funciones veritativas y la concepción clásica de la verdad. Por

otra parte, opuesto al sentido deductivo de la *lógica* tradicional, desde el siglo XVIII se desarrolló una exhaustiva y explícita teorización sobre la *lógica* de la inducción, los fundamentos de la investigación científica, la probabilidad y la generalización empírica. En este universo, al lado de las viejas ideas de Francis Bacon y John Stuart Mill, se dieron en el siglo XX, teorías lógicas de filósofos y matemáticos notables entre los que cabe destacar por ejemplo, a Karl Popper, Ludwig von Mises, Hans Reichenbach y John Maynard Keynes.

Por su parte, a mediados del siglo XX, Jan Brouwer y Arend Heyting han subordinado de un modo muy peculiar, la *lógica* a la matemática, generando lo que se conoce como el sistema intuicionista que considera errado cualquier sistema deductivo. Además, la introducción del cálculo y el tratamiento de la *lógica* de manera absolutamente simbólica, desde Gottfried Leibniz y George Boole hasta autores como Giuseppe Peano, Bertrand Russell, David Hilbert, Kurt Gödel, Willard van Orman Quine y otros; ha marcado el desarrollo de nuevos ámbitos y capítulos. Por ejemplo, han aparecido distintas soluciones a los problemas de las paradojas; se ha desarrollado extensamente el enfoque formalista, las lógicas modales permiten suponer varios mundos posibles y, finalmente, hasta la verdad ha sido enfocada desde posiciones divergentes e incommensurables, como la teoría pragmática, la teoría de la redundancia de Frank Ramsey, la concepción semántica de Alfred Tarski, el perspectivismo y la teoría de la congruencia.

Además, con la elaboración teórica de Giuseppe Peano y Ludwig Wittgenstein, con la diferencia de la "implicación material", la "estricta" y la "relevante"; con el enfoque semántico, el atomismo lógico y las disquisiciones sobre el lenguaje y la ciencia; se ha vinculado los sistemas lógicos con la epistemología y se ha permitido la emergencia de las llamadas "lógicas no clásicas". En resumen, el estudio de la *lógica* como parte de la filosofía y como aplicación de la ciencia, ha dado lugar a una enorme multiplicidad de sentidos con diversas consecuencias intensivas y extensionales, poniéndose en evidencia el absurdo de quienes por prejuicio, incompetencia o por ideología, pretenden menoscabarla.

De modo laxo con alcance deóntico, la *lógica* está patente en los discursos teológicos y en los saberes éticos, religiosos y míticos

más disímiles; hay *lógica* en todo acto verbal, en los imperativos morales, en los condicionamientos ideológicos, conductuales y existenciales; y hasta en los usos y las costumbres de los pueblos y las culturas. De esta manera, en los más diferenciados ámbitos de la fe y las creencias; en los escenarios naturales, cotidianos, sociales y en los que concurren fuerzas sobrenaturales y sagradas; aparecen reglas que exigen coherencia, remitiendo a pautas más o menos estrictas de construcción de discursos y de acción individual y colectiva.

Por otra parte, sólo si se analiza determinadas *lógicas* es posible explicitar conclusiones semióticas, realizar razonamientos analógicos, establecer recurrencias estructuralistas, asociaciones espontáneas y enfoques sistémicos; al grado que inclusive los *lapses*, las carencias y los vacíos dejan advertir la *lógica* implícita o explícita en expresiones culturales determinadas, también encubriendo o enmascarando determinados contenidos. Se trata, en varios casos, de las *lógicas deónticas* y de aquéllas que, por las vicisitudes de la historia universal, se han dado de modo relativamente independiente y paralelo en relación con la influencia mundial del pensamiento occidental.

Los sentidos laxos de la palabra *lógica* recorren también otros inextricables laberintos. Tal es así que el término *λόγος* se usaba también en Grecia para referir la génesis del léxico, por ejemplo, respecto del surgimiento de palabras asociadas con los universos semánticos de "fama", "obra", "parecer", "fábula", "pretexto", "hecho" o "cuenta". Resulta ambivalente y paradójico que al tiempo que la asociación inmediata de la *lógica* sea con significados tales como "razón", "criterio", "sentido", "fundamento", "inteligencia", "justificación", "prueba" o "explicación"; haya también otro mundo semántico relativamente opuesto.

Mientras que los griegos vinculaban la *lógica* con la verdad de la ciencia y de la filosofía; mientras que *λόγος* se entendía como el instrumento para el conocimiento teórico de la realidad y el arsenal lingüístico con el que se hacía inteligible la *casa del ser*; se desplazó también otro sentido de la *lógica* sumida como el lado oscuro de otro universo semántico. Si bien, por una parte, la *lógica* fue expresión analógica de la ontología, imbricó en un solo movimiento fuertes

lazos de unión entre el *ser* y el *pensar*, entre el *lenguaje* y la *realidad*; siendo el fundamento último de la objetividad del mundo; también *λόγος* sirvió para referirse a las fábulas y a los mitos, al mundo de la ficción y de la imaginación. De esta manera, el envés del universo de la razón, fue otro mundo pletórico de hábitos pedestres y relativos, un mundo expresivo del otro lado de la *lógica* que resultaba ser el mismo.

Las prácticas peculiares de los grupos étnicos tienen "su" propia *lógica*. Es decir, responden a pautas y reglas de formación de discursos y de transformación de la acción según cánones permitidos y prohibidos. En el universo de la colectividad cultural, cada asociación política y algunas personas de modo individual; construyen su horizonte de vida, articulan el sentido de su existencia, condicionan sus obras y dirigen sus motivaciones de poder con pautas de razonamiento que, por lo general, evidencian una *lógica* simple hecha a medida, según las pulsiones y los plexos de poder a los que responden. Y es que inclusive en estos casos, no es posible carecer de alguna *lógica* que dirija la acción, más si de lo que se trata es de afirmarse frente a los *otros*, si lo que se busca es afianzar una determinada posición, y más si el propósito genuino implica explicitar una imagen que consolide un sentido, también respecto de la visualización que tendrán los demás de uno mismo. De esta manera, cómo los grupos y las individualidades encuentren pretextos históricos de afirmación, coartadas ideológicas y apariencias de propaganda, cómo *cuenten* su ser en el mundo superficial y multiforme, atiborrado de diferencias, permite explicitar la *lógica* de su presencia. Se trata, en definitiva, de la puesta en el escenario del mundo, de "su" voluntad de poder expresada como algo sustantivo, supone la explicitación de determinadas *lógicas* culturales, políticas, existenciales y asertivas, las *lógicas* de poder que definen cómo se realiza la *mismidad* y qué corresponde a la *otredad*.

Entre los griegos se empleaba *λόγος* también para mentar contenidos vinculados con la "narración histórica", la "novela", la "oración literaria", la "prosa", el "juicio", el "libro", la "apreciación" y la "relación". Es decir, aparte de los discursos, las elucubraciones teológicas, los imperativos morales, las afirmaciones culturales y los asertos étnicos; se incluían en *λόγος*, las creaciones artísticas, las

concreciones de la religión, los estilos grupales y las posiciones individuales y sectarias. En suma, *lóγος* aglutinaba la asertividad estética, existencial y proposicional, manteniendo cierto orden y una sucesión marcada por los ritmos y cadencias de su propia regulación. Existía *lógica* también en la creación ficcional y en la producción imaginaria, en las fobias, manías y neurosis; en las afasias y en el modo como cualquier texto descubriría de forma patente y paradójica, el ser del ente que lo produciría: así, cada autor sería perceptible en su absoluta desnudez, si se lo rastreaba siguiendo la *lógica* de los textos que escribía o las obras que crease.

Estas *lógicas* permiten reconstruir el pasado tal cual los miembros de la sociedad lo necesitan o según quienes lo distorsionan porque tienen el poder para hacerlo; proveen las imágenes literarias de lo que hombres y mujeres quisieran ser, o asumen que querrían llegar a ser de acuerdo a algún ideal más o menos impuesto o manipulado; son las *lógicas* que motivan lo que las personas requieren creer y lo que necesitan representarse sobre ellas mismas. Se trata de las *lógicas* de interpretación que captan distintas aristas de la realidad, la ordenan, la hacen inteligible y la convierten en una ficción que da certeza y seguridad. Son las *lógicas* del libro de la vida de cada persona.

Cultivar actividades científicas, teóricas, literarias o estéticas desarrolla espontáneamente un orden, una estructura o una disposición cualquiera; asimismo, todo contenido religioso, filosófico o ideológico se articula según la creatividad y la secuencia que le dan los autores. Pero, en cada ámbito de la cultura y de la sociedad, existen implícitos, varios y diversos despliegues de *lógicas* que constriñen la reproducción. En este sentido, analizar un texto literario, señalarlo que motiva la ejecución de determinadas prácticas políticas o sociales; explicar el comportamiento del mercado o la psicología de las masas, indicar tendencias conductuales, mostrar la inteligibilidad de una teoría, e incluso hacer reflexiones teológicas, valoraciones estéticas y puntualizaciones semióticas; en fin, considerar la coherencia de cualquier discurso, supone cierto aprendizaje y la realización de competencias definidas. Se trata de descubrir la *lógica* según se constituyen, sintetizan y ensamblan determinados objetos de conocimiento; implica moverse de la mano de las relaciones que

acompañan el quehacer cotidiano e intelectual en todos los ámbitos del mundo, sabiendo que el orden que los realiza no es fijo ni definitivo. Por el contrario, las *lógicas* de todo se rehacen y reacomodan continuamente, en cuanto es también permanente la elaboración teórica y la práctica cotidiana en un contexto de irrefrenable desarrollo y de renovadas prácticas individuales y colectivas.

Lenguaje, significado y actos de habla

El biólogo Karl von Frisch, en la segunda década del siglo XX, mostró las características de la comunicación dada en ciertas especies de animales. Así, estableció que las abejas, por ejemplo, indican mensajes expresados en una danza mediante la que, según la velocidad del movimiento y el ángulo de inclinación del bucle formado respecto del sol, una abeja que encontró una fuente de sustancias nutritivas transmite su hallazgo a las demás abejas de la colmena donde habita; e, incluso indicaría, la distancia, la dirección y las características de la fuente nutricia. Pese a no existir “diálogo”, ni aparato “vocal”, las abejas que reciben el mensaje lo reproducen ejecutando la misma danza de bucles, mediante la que continúa la reproducción del contenido, dándose las consecuentes acciones para procesar la vida para la especie en la colmena con el polen de las flores que permite a las obreras elaborar la cera para el panal y la miel para las larvas. Resultados inclusive más sorprendentes se han obtenido recientemente a partir de experimentos efectuados con delfines y chimpancés, habiéndose alcanzado la posibilidad de comunicarse con el hombre mediante códigos.

Si bien existe comunicación entre los animales, esto no significa que empleen en sentido estricto, un *lenguaje*. Por lenguaje se entiende la comunicación que transmite significados utilizando signos artificiales, no naturales. Aunque algunas teorías de la semiología establecen que no existen signos naturales, es posible considerar que en cuanto la danza de la abejas tiene componentes materiales, mensajes y propósitos, es posible considerarla formada por signos *naturales*. En cambio, los signos *lingüísticos* aparecen siempre como convencionales; es decir, son arbitrarios, enfatizándose que el lenguaje se construye con códigos. El concepto de *código* refiere signos convencionales; aunque también existen los signos

naturales (la danza de las abejas o el humo que se considera un indicio o un *signo* del fuego). Por lo demás, las abejas emplean signos naturales para comunicarse; mientras que la comunicación de los delfines y los chimpancés con el hombre empleando códigos auditivos o visuales, usa signos convencionales aprendidos.

La comunicación entre las abejas en su medio natural, es una comunicación con signos motivados o expresivos. Se trata de imágenes registradas en un centro nervioso por la percepción y gracias al instinto, asociándolas a otras imágenes, fenómenos o situaciones de modo natural y evocativo. Los signos *naturales* son “síntomas” (propios del ser humano), o son “indicios” si se refieren a fenómenos de la naturaleza en general. Se considera, por ejemplo, que una sonrisa es gesto de felicidad, agrado o complacencia; asimismo, el gozo, la tristeza, el temor, la vergüenza o la enfermedades posible que se manifiesten en síntomas como el rubor. En cambio, son indicios naturales no humanos, por ejemplo, que el cielo encapotado anuncie una tormenta, o que el humo indique la existencia de fuego.

Por otra parte, los signos convencionales, las “señales”, los “símbolos” y los “códigos” son arbitrarios. Por ejemplo, cierto movimiento de cabeza en alguna cultura es la señal de una respuesta afirmativa, constituyendo señal de una respuesta negativa en otra cultura. Guiñar un ojo como símbolo, puede dar lugar a significar varios mensajes entre los que se cuenta complicidad, picardía, seducción, mentira, falsedad o anuencia. Asimismo, son señas, por ejemplo, el lenguaje con luces o golpes; en tanto que corresponde hablar de “códigos” *para-lingüísticos*, por ejemplo, *proxémicos* (sentarse a la cabecera de la mesa); o de signos de cortesía entendiéndolos como *señales*, siendo empleados de modo convencional.

En sentido estricto, el lenguaje emplea signos convencionales o arbitrarios; definidos de modo cultural, social e histórico. Adquirir competencia comunicativa implica ser usuario de un lenguaje teniendo la capacidad de emitir y recibir mensajes *codificados*; es decir, mensajes con signos convencionales. Se denomina “lenguaje natural” a la comunicación ordinaria en un grupo social específico; se trata del uso de alguna lengua ostensiva por su riqueza significativa, siendo por lo mismo, vaga y ambigua. En cambio, el

propósito de los “lenguajes artificiales” es mentar significados unívocos, singulares y discretos; se trata de lenguajes rigurosos con códigos epistemológicos, usados en comunidades especializadas, donde la *lógica* de su formación y codificación es, ciertamente, más estricta que la *lógica* de los lenguajes naturales.

Los lenguajes artificiales son *técnicos* o *formales*. Los primeros son lenguajes que incluyen dominios exclusivos de términos propios, exigen el dominio de conocimientos precisos y el uso de conceptos, teorías y modelos determinados. Respecto de los *lenguajes formales*, se trata de los lenguajes de la matemática y de la lógica en sentido estricto. Aquí se halla la más fuerte constricción del significante (es decir, de la forma material, perceptible o física que denota algo como imagen acústica), en relación con el significado (estos son los mensajes o conceptos mentados como ideas). Así, los productos de los lenguajes formales son unívocos, invariantes y universales.

Que los signos lingüísticos empleen un componente material, el significante, para presentarse como imágenes acústicas, implica que los significantes refieren códigos. Si se trata de códigos epistemológicos usados en *lenguajes artificiales* con el propósito explícito de realizar clasificaciones y cálculos, es posible que se presenten símbolos taxonómicos o algorítmicos. No obstante, hay varias connotaciones del concepto “símbolo”. Desde la perspectiva de los *lenguajes formales* (la lógica incluida, aunque sólo en sentido estricto), los símbolos son abstracciones racionales, generales y arbitrarias que conducen a evocaciones significativas precisas. Pero, también existe otra connotación que refiere una dimensión distinta de la vida plerónica de símbolos. Se trata, por ejemplo, de los planos estético y religioso en los que los *símbolos* son signos con múltiples significados, ambiguos e incluso contradictorios. Así, los símbolos artísticos y religiosos abren un sinfín de vivencias estéticas y espirituales, diversas y subjetivas, intensas y difusas, sin univocidad entre la producción creativa de una obra de arte y su apreciación estética; y entre la vivencia de cierta experiencia de lo divino y su explicitación verbal.

Por otra parte, el concepto “símbolo” refiere también una dimensión alegórica. En este mundo, el símbolo es la ventana a

complejos procesos de pensamiento y asociación incorporando algún grado de misterio y subjetividad. No obstante, es posible también que ciertas representaciones alegóricas refieran una realidad sólo ilustrada y comprensible gracias al símbolo. Tal es el caso, por ejemplo, del cetro que representa “soberanía”; o si hablamos por ejemplo, de la representación simbólica de la justicia mediante la diosa Diké (Δίκη), el mensaje de la alegoría mienta tanto la “imparcialidad” (está con los ojos vendados), como la “equidad” (sostiene una balanza en equilibrio).

La comunicación que emplea el lenguaje se da con signos convencionales y es posible que emplee símbolos. Éstos se constituyen en elementos arbitrarios que cumplen la función de dirigir la comprensión y el comportamiento. Es decir, evocan contenidos y representan experiencias entre quienes se comunican. No obstante, en sentido estricto, no existe comunicación sólo con *paleo-símbolos*. Es decir, si el hablante no refiere la vida ni la acción en común, si no realiza una relación pública, si apela a significados privados o esotéricos indescifrables, y si no señala contenidos intersubjetivamente vinculantes, entonces no realiza una acción comunicativa; apenas clamaría, según Jürgen Habermas, por alguna forma de afirmación *pre-lingüística*.

Las características que se realizan al darse la comunicación lingüística, son las siguientes: Existe complementación que redunde en una comunicación congruente, entre el conjunto de manifestaciones simbolizadas en el lenguaje, las manifestaciones representadas en acciones y las manifestaciones encarnadas en expresiones corporales. La comunicación lingüística normal se atiene a reglas y es pública: sus significados son idénticos para la comunidad usuaria del lenguaje. Al hablar se diferencia conscientemente, el *sujeto* del *objeto*, el *habla externa* del *habla interna*, el *mundo privado* del *público*, el *ser* de la *apariencia*; y el *contenido semántico* (significado) del *objeto designado* (referente). La comunicación lingüística permite que los individuos se reconozcan entre sí; el análisis del lenguaje identifica estados de cosas; y al usar el lenguaje se relaciona al hablante con la comunidad. Identificar los estados de cosas implica categorizar los objetos y subsumirlos dentro de clases y conjuntos. Al hablar, se usa las categorías de *sustancia* y *causalidad*, de *espacio*

y *tiempo* de modo distinto según sean objetos del mundo físico o estados del mundo subjetivo. La identidad “substancial” de los objetos del mundo es unívoca, mientras que al hablar de la “identidad del yo”, el hablante no se reduce a un solo significado.

Según Habermas, la comunicación es racional, si el usuario del lenguaje procura entenderse con los demás, informándoles sobre sus asertos respecto de lo que acontece en el mundo, y transmitiéndoles sus expectativas o subjetividad. Dicho entendimiento incluiría estar dispuesto a reconocer y apreciar la validez de la argumentación del hablante. Así, si el hablante afirma estados de cosas existentes en el mundo, entonces es posible que el oyente reconozca y aprecie racionalmente la *verdad* de sus afirmaciones. Si el hablante se refiere a las intervenciones o acciones que fuese posible efectuar en el mundo, para dar lugar a producir determinados estados de cosas, entonces es posible que el oyente reconozca y aprecie racionalmente la *eficacia* de tal propuesta. El criterio de valoración *racional* de los enunciados depende de la *fundamentación*: se trata de los argumentos que el hablante exponga haciendo visible el valor de sus enunciados.

En la comunicación se intercambian observaciones referidas a los estados de cosas del mundo físico y es posible que las aseveraciones sean negadas por el interlocutor. Lo propio puede acontecer si se trata de proposiciones normativas o sobre el “deber-ser” tendientes a justificar las acciones. Así, es posible que varíen las nociones de “rectitud” o “justicia”, como diferentes pueden ser los valores y las valoraciones del hablante y el oyente. Es posible también que ellos discrepen notablemente sobre “lo bueno” o “lo bello” (enunciados de evaluación), sobre lo que cada uno “sentiría” en una situación similar (oraciones expresivas), o respecto de lo que comunicarían uno al otro (proposiciones explicativas). Sin embargo, la comunicación es posible porque a pesar de las discrepancias, los interlocutores procuran llegar a acuerdos gracias a la fundamentación.

Fundamentar una opinión sobre un estado de cosas, normas o deberes, evaluaciones éticas o estéticas, o sobre la subjetividad del hablante; fundamentar lo que se clasifica, analiza o deduce, implica recurrir a pretensiones de validez universal: es apelar a aspectos inteligibles que den corrección formal a las expresiones simbólicas. Fundamentar enunciados descriptivos implica mostrar la existencia

de *este* modo de ser de *tales* estados de cosas; fundamentar los enunciados normativos exige mostrar la racionalidad de ciertas acciones o normas; fundamentar evaluaciones refiere argumentar por qué es preferible asumir *éstos* y no *aquéllos* valores; fundamentar enunciados expresivos, aunque no es posible plenamente, muestra la transparencia del hablante sobre lo que siente en su interior; implica mostrar que lo que el oyente piensa coincide con lo que dice, y que su acción es congruente con el discurso que sostiene: así, la veracidad de las emisiones expresivas no puede *fundamentarse*, sino sólo *mostrarse*. En fin, fundamentar proposiciones explicativas exige mostrar que las expresiones simbólicas han sido generadas correctamente.

Desde el punto de vista de la teoría que considera al lenguaje como una *acción*; hablar, decir algo, es *hacer* algo, es realizar un *acto*. El acto verbal es un acto intencional y racional de un agente consciente: se trata de la unidad mínima de la comunicación que contiene una dimensión *ilocutiva* y otra dimensión *perlocutiva*. El acto verbal como acto ilocutivo, realiza cierta fuerza que puede ser, por ejemplo, la potencia de “aconsejar”, “advertir”, “argumentar”, “confirmar”, “expresar”, “informar”, “inspirar”, “ordenar”, “pedir”, “preguntar”, “prometer”, “responder”, etc. En la medida en que el hablante tiene una intención, un significado y un grado, el acto verbal realiza determinada fuerza *ilocutiva*.

La fuerza ilocutiva siempre está relacionada con alguna proposición. Así, por ejemplo, la proposición “Pedro vino a trabajar” o “Pedro vendrá a trabajar”, adquiere una gran fuerza ilocutiva como acto de “preguntar”, si la autoridad máxima de la institución donde trabaja Pedro inquiere con insistencia a su jefe inmediato, si asistió o no. La misma proposición tiene una fuerza ilocutiva media referida al acto de “aseverar”, si el jefe inmediato de Pedro informa categórica y serenamente que ayer, Pedro asistió sin ninguna irregularidad. Si el jefe ordena con autoritarismo a Pedro asistir a trabajar en un día de descanso, la fuerza ilocutiva es máxima en el acto de “ordenar” (“¡Ud. vendrá a trabajar mañana!”). Por otra parte, si un colega de Pedro le aconseja tímidamente asistir a trabajar en tales circunstancias, la fuerza ilocutiva mínima realizaría el acto de “aconsejar” (“ven a trabajar mañana...”). Por último, si Pedro promete a su jefe asistir el día de descanso, se realiza una fuerza

ilocutiva media del acto verbal de “prometer” (“¡vendré a trabajar mañana!”).

La fuerza ilocutiva de los actos verbales corresponde a la enunciación, como la proposición corresponde al enunciado. La fuerza ilocutiva del hablante está dirigida *perlocutivamente* al oyente, en cuanto el enunciado refiere la dimensión “perlocutiva” del acto verbal. Todo acto ilocutivo supone la intención del hablante de producir efectos perlocutivos en el oyente. Así, si se realiza la fuerza ilocutiva de *argumentar* sistemática, contundente y racionalmente, se pretende modificar la situación inicial del oyente, de modo que oriente de una manera específica su acción, porque ha sido persuadido y porque está convencido respecto de la verdad de la proposición aseverada por el hablante. De igual forma, el efecto perlocutivo de *aconsejar* podría ser “asustar”, “alarmar” o “advertir” al oyente; tanto como *prometer*, perlocutivamente procuraría que el oyente “acepte” una propuesta, “espere” sin cambiar una situación dada, u “obre” haciendo lo que el hablante quiere.

John Searle clasifica los actos verbales en sólo seis tipos. Si las palabras refieren un “estado de cosas” en el mundo y el hablante afirma que algo existe o podría existir, entonces se realiza alguna fuerza ilocutiva de los actos similares a “opinar”, “aseverar” y “afirmar”. Tales son los actos verbales *aseverativos*. En segundo lugar, en los actos verbales *directivos*, prevalece la dimensión perlocutiva. Se trata de los actos en los que el hablante “pide”, “ordena”, “manda”, “requiere”, “ruega”, “suplica”, “invita”, “permite” o hace algo parecido esperando la respuesta del oyente como una acción que modifique el mundo. El tercer tipo es el de actos *compromisorios*. Aquí, si por medio de las palabras el mundo se transformara dada la acción a la cual el hablante se obliga, entonces se darían tales actos relacionados con “prometer”, “comprometerse” u “obligarse”.

El cuarto tipo, denominado actos verbales *expresivos*, incluye diversas manifestaciones de la situación psíquica del hablante, independientemente de los estados de cosas objetivos. Estos actos realizan alguna fuerza ilocutiva al “agradecer”, “felicitar”, “disculparse”, “expresar condolencia”, “deplorar” o “dar piropos”. Se asume que son sinceros y que el hablante expresa su subjetividad y afectividad. El quinto tipo es el referido a los actos *declarativos*. Aquí las

palabras instituyen un orden extra-lingüístico dado por las declaraciones que transforman el estado de cosas previo. Decir “te bautizo”, “lo despido”, “lo excomulgo” es establecer con palabras, nuevas situaciones. En éste y en el último tipo de actos verbales, prevalece la dimensión perlocutiva, instituyéndose una realidad diferente a la precedente. Finalmente, el sexto tipo de los actos verbales es el denominado *aseverativo-declarativo*. Refiere una situación conocida sobre la cual la declaración establece una decisión sobre lo que asume: un modo posible de ser de la realidad. Son ejemplos de estos actos: “lo declaro inocente”, o “usted miente”.

Si el hablante y el oyente procuran entenderse, admiten implícitamente que comparten una estructura *lógica* de base y que quieren realizar el supuesto básico de la comunicación. Es decir, cada uno sabe del otro y de sí mismo, que pueden alcanzar un acuerdo de opinión respecto de los argumentos que justifican racionalmente una acción. Cuando el hablante realiza un acto de habla transmite al oyente su experiencia *sensorial*, es decir transmite sus observaciones referidas a los estados de cosas del mundo objetivo o a los sucesos que percibe. Pero también es posible que el hablante transmita su experiencia *comunicativa*, en tal caso se pone en juego lo subjetivo que le atañe, expresado en “manifestaciones” o “emisiones” que sólo pueden ser “comprendidas” por el oyente. Sea que se trate de observaciones o de manifestaciones, la teoría de la acción comunicativa establece que es posible evaluar su racionalidad de manera reconstructiva, esto es, analizando el significado de estas expresiones, explicando cómo la comunicación llega a establecer la verdad de ciertas proposiciones y cómo da lugar a que el oyente *comprenda* al hablante.

Es posible que el hablante exprese valoraciones, intenciones, fines, propósitos y deseos de su subjetividad. En tales casos, transmite al oyente sus *manifestaciones* que desde la perspectiva de Habermas, también deben satisfacer supuestos *lógicos* de racionalidad. Así, considerando el amplio espectro de la racionalidad en la comunicación, en lo que concierne a las manifestaciones, el oyente puede captar su significado y aquilatar su validez racional si y solamente si han sido expresadas por el hablante con la pretensión de que sean tran-subjetivas. Esto implica que la subjetividad del hablante debería tener la suficiente consistencia para que el oyente

pueda criticar, comprender, aceptar, juzgar y eventualmente reproducir en su propia subjetividad, lo que el hablante le exprese de sí mismo, dirigiéndose a él como observador o destinatario.

La teoría de la argumentación sirve para fundamentar lógicamente y dar coherencia a cualquier contenido. Argumentar tiene relevancia para el entendimiento, sea en la vida cotidiana o en lo concerniente a las experiencias metódicas y los discursos sistemáticos. A la argumentación le compete reconstruir las presuposiciones y las condiciones formales de toda acción efectiva evaluándola afirmativamente como lógica o rechazándola como *irracional* o contraria a la razón. Tal enjuiciamiento de las acciones comunicativas no se da a partir del análisis de los aspectos formales que se encuentran en las proposiciones relacionadas o subyacentes en toda acción (esto es, la *lógica* en sentido estricto); el análisis se refiere a relaciones internas no exclusivamente deductivas, sino *comunicativas* en amplio sentido (“su” *lógica* en sentido amplio). Se trata de relaciones entre los actos de habla que efectúa el hablante y los argumentos que fundamentan su práctica.

La razón obligaría a comunicarse procurando entenderse con los demás. Alcanzar entendimiento entre el hablante y el oyente se realiza, en el proceso de la comunicación, en tres niveles diferentes: En el nivel *gramatical*; la oración se adecua a las normas de la lengua haciéndose inteligible para los usuarios y presentándose en determinados casos, como una proposición “verdadera”. En el nivel *intersubjetivo*; el hablante demanda implícitamente reconocimiento del oyente sobre la inteligibilidad de la oración, la verdad del aserto, la veracidad de la expresión intencional, la rectitud del acto de habla y la aceptación complaciente de “su” *lógica*. En el nivel *racional*; el hablante que argumenta hace propuestas, apela a experiencias, refiere intuiciones o muestra sus acciones según lo que dice, apela a un reconocimiento supra-subjetivo que dé validez universal a su mensaje acudiendo a un tribunal que argumente sus fallos sólida e incuestionablemente.

Comunicación lingüística, habitus e interculturalidad

La comunicación lingüística puede estudiarse sintáctica, semántica y pragmáticamente. La visión *sintáctica* estudia las relaciones

formales de los signos lingüísticos entre sí, estableciendo por ejemplo, distinciones entre la frase verbal y la nominal; o el nombre, el verbo y el complemento. El estudio *semántico* de las lenguas concierne, en cambio, a la relación de los signos lingüísticos con la palabra y con los objetos que denotan; se trata de la relación entre las palabras y las cosas a través de su significado. Considerar el lenguaje desde la perspectiva pragmática implica, finalmente, relacionar los signos y los intérpretes que los emplean. Esta última orientación refiere la dimensión comunicativa que permite al usuario de una lengua comprender el significado de los mensajes y le posibilita interactuar en un determinado ambiente cultural.

Los elementos de la sintaxis lingüística y de la morfosintaxis son, por una parte, los signos primitivos; y, por otra, las reglas de formación y las reglas de derivación o transformación. En el caso de los lenguajes naturales, los signos primitivos del lenguaje son las unidades básicas de la comunicación verbal: las *palabras* entendidas como combinaciones fónicas que resuenan en la conciencia del usuario. Al escucharlas o pronunciarlas, se representa su valor fónico. Al leerlas, el usuario mejora su competencia lingüística, amplía y precisa su léxico, ordena sus conocimientos y dota de *lógica* al contenido significativo de los conceptos que ha mentado en su conciencia.

Las reglas de formación de la sintaxis establecen las condiciones para que las relaciones entre las palabras estén bien construidas, según el criterio de dotarles de significado, haciendo que el mensaje formado con ellas sea comunicable e inteligible. Respecto de las reglas de transformación, la sintaxis de los lenguajes naturales establece las condiciones de legalidad de variación del orden de las palabras dentro de las regulaciones consensuadas por los usuarios de la lengua, de modo que obtengan nuevas expresiones con significado equivalente. La sintaxis es *especial* si se refiere a lenguas naturales específicas; en tanto que es *general* si refiere los aspectos regulativos en toda lengua. En tal caso, a la sintaxis de los lenguajes artificiales se la denomina *sintaxis pura* o *lógica*; es decir, la lógica clásica sustentadora de los principios racionales supremos.

La *sintaxis pura* estudia los signos que se emplean en los lenguajes formales. Señala con precisión los signos primitivos, las reglas de formación y de transformación, además de los axiomas,

postulados y supuestos con los que se construye y delimita la legalidad de aseveración e inferencia de nuevos enunciados, independientemente del significado de los símbolos que ese lenguaje formal despliegue. Por último, si se hace referencia a los códigos estéticos, prácticos o sociales, hay una dimensión de la comunicación que transmite valores artísticos, formas de regulación de la vida colectiva e indicadores con mensajes de identidad o protocolo. Se trata del orden sintáctico que podría denominarse *cultural*.

Relacionada con la *sintaxis pura*, aparece el primer nivel de la semántica identificada como *semántica epistemológica*. Refiere significados que construyen tramas teórico-científicas validadas con elementos, reglas y contenidos primarios explícitos. En el segundo nivel, la semántica se aboca al estudio de los símbolos estéticos, los códigos prácticos y los signos sociales. Aparece por lo general, como *semiología*, es decir, el estudio de los contenidos significativos convencionales, histórica y transitoriamente instituidos de modo no verbal. La *semántica cultural* como estudio de los códigos, por ejemplo, identifica una corriente artística, un “ismo” literario, una escuela pictórica, una época, un movimiento o las tendencias de la moda. También estudia los significados de los símbolos afectivos y de los espirituales configurando subjetividades colectivas y comunidades religiosas. Respecto de los códigos prácticos y sociales, la *semántica cultural* se focaliza en los significados, por ejemplo, de “la vida civilizada”, la “buena educación”, el “glamour” o los códigos de la “utilidad práctica para la vida diaria”. Por último, el tercer nivel de la semántica se aboca a la lingüística como estudio de los *lenguajes naturales*. En tal caso, es posible considerar a la “semántica lingüística general” como el estudio de la evolución histórica de las lenguas atendiendo a sus rasgos comunes; en tanto que corresponde a la “semántica lingüística especial”, estudiar los signos en las distintas lenguas, según los significados adquiridos.

Desde otro punto de vista, usualmente se establece que existen cuatro funciones del lenguaje. Se trata, en primer lugar, de la función *informativa*, que consiste en transmitir intencionalmente el estado de cosas del mundo natural y social. En segundo lugar, la función *directiva* que orienta, modifica y crea tendencias respecto de la conducta de quienes participan en el proceso de comunicación. En

tercer lugar, la función *expresiva* consistente en transmitir emociones, sentimientos o situaciones subjetivas. En cuarto lugar, finalmente, la función *demostrativa*, referida al ordenamiento teórico que ciertos lenguajes realizan, sistematizando códigos epistemológicos y poniendo al descubierto la verdad de sus enunciados por medio de procedimientos deductivos que validan sus tesis. En atención a aspectos de la cultura, sin duda la función que más interesa es la *expresiva*.

El lenguaje emplea signos lingüísticos y patentiza el *habla*; pone en acción la facultad humana de usar la lengua. El habla permite usar la lengua como un sistema de códigos: un constituido con relaciones explícitas entre el significante y el significado a través de la historia, según los procesos acontecidos en los más diversos medios culturales. Los códigos son convencionales dado su carácter artificial y exceden el plano lingüístico. Por ejemplo, vestir de negro en Occidente refiere duelo, dolor, pérdida y muerte; mientras que en la China el mismo significado se manifiesta en el color blanco de la vestimenta. Similar diversidad de situaciones se da respecto de códigos culturales de protocolo, signos de identidad o expresiones de cortesía. Al respecto, eructar es muestra de pésima educación en Occidente, siendo en cambio, una inaceptable actitud entre los árabes no hacerlo, después de haber sido invitado como comensal. Siendo parte de una comunidad cultural, conociendo las obligaciones *sociales* y los cánones de protocolo, infringir los códigos, transgredirlos, referiría desprecio, subvaloración y una actitud conscientemente malintencionada. Así, sólo en la comunidad de usuarios de signos convencionales adquiere sentido cumplirlos o trasgredir las obligaciones culturales.

Respecto de los signos lingüísticos, el significante es la expresión fónica de un concepto, la imagen acústica que oída o leída resuena en la conciencia del usuario de una lengua, y por tenerla presente, la asocia con un significado y comprende a qué parte de la realidad se refiere. Recíprocamente, el significado es el correlato mental del significante, es decir, el conjunto de características distintivas, las notas significativas que se mientan asociándolas al sistema de signos de la lengua que el usuario comparte y decodifica, entendiendo los contenidos de las palabras que los miembros de su comunidad usan como "su" idioma y formando los conceptos

respectivos. La comunicación humana mediante las lenguas es un "constructo" histórico, cultural y arbitrario, se trata de una "comunicación artificial".

Sin tener en cuenta las circunstancias sociales, históricas y culturales en las que se encuentra un niño, tiene una disposición "natural" para aprender una lengua mediante la audición y reproducción fónica. Su constitución corporal y el aprendizaje le permiten articular y combinar sonidos para comunicarse e interrelacionarse con sus congéneres mediante la facultad del *habla*. En la medida que utiliza su estructura vocal y desarrolla la capacidad de aprendizaje, comienza a articular sonidos que le permiten referirse a las cosas del mundo que le rodea, expresando sus necesidades y deseos. Este proceso continúa y se complejiza al descubrir las relaciones formales de los signos lingüísticos entre sí y, gracias a que el niño relaciona los signos con los objetos puede convertirse en un usuario más de una o más lenguas. Es decir, adquiere *competencia lingüística* formando infinidad de nuevos enunciados, generando proposiciones nuevas y haciendo uso cotidiano del lenguaje natural que relaciona al niño con el entorno.

Si un contenido sobre un estado de cosas es afirmado en una proposición escrita o verbal, si el hablante piensa algo y lo transmite; si alguien pone en evidencia lo que siente, lo que quiere o lo que cree; si una persona expresa un gesto de manera inconsciente reflejando su subjetividad; si una obra de arte transmite la sensibilidad y el mensaje del artista; si un instrumento, un bien o un objeto de uso ponen en evidencia la finalidad para la que fueron producidos, en tanto que documentos, teorías u objetos de la cultura material transmitiendo significados; entonces el oyente, el observador, el interlocutor, el público, el consumidor, el ejecutor, el lector o el usuario, captan el significado del producto simbólico aprehendiendo su *sentido*. Tal, el *contenido semántico* de los productos culturales.

Sin embargo, existe otra forma de "explicar" el significado. Se trata de la *comprensión* del autor o del hablante realizada por el destinatario o el oyente a partir del producto que los vincula. En este caso se abarca más que el contenido semántico del producto simbólico. Se visualiza el contexto que influyó al productor, las condiciones de su vida, lo que el producto simbólico no muestra a

primera vista, el trasfondo de la expresión, y lo que se puede colegir más allá de la estructura superficial del producto relacionándolo con otros bienes culturales similares. En tal caso, se interpreta el consciente y el inconsciente del productor, su subjetividad revelada y oculta, lo que tuvo en mentes al elaborar el objeto simbólico y lo que no pensó, oculta o calla. Se trata de seguir el rastro profundo penetrando en el interior del producto para interpretarlo, es decir para *comprender* a su autor.

Los usos y las costumbres de los pueblos, las ideas, tradiciones y creencias; en fin, los hábitos (o *habitus* según el sociólogo francés Pierre Bourdieu), constelan una articulación específica de elementos de pensamiento vinculados con la acción de los individuos. Se trata de las ideas, prejuicios, certezas y conocimiento vulgar que el individuo interioriza formando su subjetividad y que exterioriza expresando determinada conducta social. La dinámica entre la subjetividad y la conducta, además de las estructuras objetivas que prevalecen en el entorno, particularmente en la escuela y en la familia, reproducen las representaciones según su propia *lógica* y definen los objetos de los que la sociedad *habla*.

El *habitus* es la gramática generacional de las conductas que posibilita crear y reproducir prácticas determinadas. La construcción individual de esta gramática se logra a través de la difusión y asunción, por ejemplo, del contenido discursivo profundo patente en los mitos y en la estructura simbólica de los ritos. Ambos componentes son elementos sustantivos en la constelación de la visión étnica del mundo, dotando de sentido a las prácticas y los bienes culturales. La apreciación y la sanción grupal es el rasero de lo bueno y lo malo, el entorno social establece lo que está bien y lo que no, fija límites a lo permitido, otorgando prestigio a los actores y se permite dibujar la frontera de lo admisible. Señala los esquemas de interacción social, las clasificaciones válidas de los *otros*, la construcción de identidades, las aficiones y el cumplimiento de las obligaciones, además de los principios que regulan la visión del mundo, tanto frente a la naturaleza, como frente a lo sagrado y a los demás.

Es posible definir al *habitus* como las disposiciones establecidas por y constitutivas de las prácticas y las ideologías de

los agentes. Se trata de la propensión inconsciente de interiorizar estructuras objetivas, realizándolas como contenidos conceptuales, acciones, apreciaciones, percepciones y principios que guían al individuo. El *habitus* se constituye en “capital” de técnicas de referencia y el conjunto de creencias activas compartido por una colectividad, para valorizarse a sí misma en la acción dada en un campo específico de relaciones de poder. El *habitus* es el espacio geométrico de determinaciones objetivas y esperanzas subjetivas, el escenario donde se pone en juego las condiciones económicas, familiares, sociales y culturales, proyectando el futuro de las expectativas y recorriendo los límites de lo posible que construye el ascenso y el estatus.

En sentido práctico, el *habitus* marca el *deber hacer situacional*, indica las obligaciones del sujeto, las exigencias del entorno, las pautas y condiciones de la valoración cultural por los “iguales”, restringiendo la libertad individual. El *habitus* crea el telón de fondo para actuar en escenarios cruzados por diversas visiones del mundo, y donde la interacción de los grupos y los sujetos se hace particularmente densa. Es un referente ostensiblemente útil y fructífero si se trata de escenarios interculturales, atiborrados y complejos. Orienta la acción cultural de los sujetos en medio de dicotomías y antagonismos otorgando claves para la práctica intuitiva. En contextos de diglosia por ejemplo, la vigencia de la lengua dominante, escinde el orden gramatical asentado en los niños gracias a su lengua materna, irrumpe sobre la visión tradicional y la *lógica* del mundo, trasmuta los valores arcaicos insinuados en la conciencia del sujeto, altera las costumbres y subvierte el mundo de vida de los sujetos, particularmente niños y jóvenes, respecto de su lengua vernácula.

Si bien las palabras representan una evidente arbitrariedad de uso, el convencionalismo que las instituye reproduce apreciaciones y órdenes establecidas según cierta *lógica* para *hablar* de las cosas y *actuar* sobre ellas. Si bien la creación de la lengua es consciente, hay que remarcar que siempre está fuertemente influida por los intereses, la historia, el contexto, los grupos culturales que la promueven e incluso por los valores y el *espíritu* de los pueblos. En su evolución diacrónica, los términos, el conocimiento y la disposición de medios de circulación y difusión, no sólo promueven el uso de nuevas

palabras, sino son la causa para que se estipulen nuevos conceptos, aparezcan objetos de innovación y comience a perfilarse visiones del mundo inéditas hasta entonces.

Las particularidades culturales de los pueblos, las necesidades, los intereses, la inventiva y la tradición, promueven clasificaciones y distinciones más o menos exhaustivas, dando lugar a ciertos repertorios lexicográficos. Así, hasta las condiciones ecológicas del entorno influyen para la productividad léxica. Por ejemplo, las condiciones caribeñas de vida de los aztecas influyeron para que usen palabras con el mismo tronco verbal, mostrando cierta inopia lexicográfica referida al “frío”, la “nieve” y el “hielo”. En cambio, los esquimales produjeron más de una decena de nombres para referirse a una cantidad similar de tipos de nieve, considerando, por ejemplo, su consistencia, textura y color, además de diferencias concomitantes. En el caso de la tecnología, la invención de nuevos instrumentos que son parte de la civilización de hoy, permite comprender la aparición de nuevos objetos en un mundo de vida donde los lenguajes naturales, por una evolución cada vez más acelerada, incorporan nombres con múltiples variantes y significados, siguiendo tanto procedencias etimológicas como causas azarosas, relaciones casuales y casos circunstanciales.

Por lo demás, al lado de la génesis léxica sostenidamente acelerada en el mundo del siglo XXI, permanece la “vaguedad” de las palabras y de la estipulación conceptual. De esta manera, por muchos esfuerzos que se haga en convenir unívocamente un significado determinado como discreto y claro respecto de cualquier término, permanece en mayor o menor grado, la *vaguedad*; y, de hecho, es propio de toda palabra de cualquier lengua, incluir mayor o menor imprecisión, anfibología o arbitrariedad, sin que los conceptos sean definidos de manera rígida, definitiva ni universal. Esto plantea problemas filosóficos, lingüísticos y axiológicos, relacionados por ejemplo, con el debate de los universales, la posibilidad de un lenguaje lógicamente perfecto, o los cuestionamientos a la universalidad e inmutabilidad de determinados contenidos.

Preguntarse si existen “la justicia”, “la verdad” o “la belleza” no es una ocupación inútil de mentes improductivas. Detrás de tales cuestionamientos y en lo profundo de las reflexiones, aparecen

problemas como la fundamentación para pensar en la validez de los derechos universales (los derechos humanos incluidos), en el valor de los fallos y el sentido de existencia de una Corte a nivel planetario; además de la vigencia y la solidez de determinaciones mundiales como las que emanan de las Naciones Unidas. Por lo demás, en el mundo postmoderno de hoy día, con la fuerza que han adquirido el nominalismo; el relativismo y el cuestionamiento a la razón y los meta-relatos; al parecer todo pierde su substancia pretérita que en algún momento concentraba su valía. No sólo las conductas morales, las creencias religiosas, los mundos de vida, las preferencias sexuales o los horizontes de visibilidad de la propia existencia en interacción con el entorno; sino, inclusive, las leyes positivas; aparecen como desustanciadas.

Todo vale en la moral, la religión, la política y en cada escenario de la existencia humana del siglo XXI. El conjunto de actos, iniciativas y decisiones individuales o colectivas se justifica fácilmente con la coartada discursiva de la cultura como un “ismo”; sin que queden referentes o líneas de base para dialogar *lógicamente* ni para llegar a un entendimiento *racional*. Así, es frecuente que agregados sociales de la más distinta laya, cobijados en el discurso de la diferencia cultural, no sólo irrumpen contra formas distintas de ser, patentes en los demás actores del entorno; sino que imponen con manipulación o violencia, las peculiares formas y definiciones conceptuales que les motiva, en evidente sujeción a plexos de poder que no reconocen los derechos de los demás, que se aprovechan de la ignorancia extendida por ellos mismos, y que afirman formas uniformes y miopes de ver y actuar en el mundo. Y lo peor de esto es que en ciertos casos, dicha intolerancia culturalista se promueve hoy día desde instituciones que deberían velar por la diversidad y la tolerancia precautelando los intereses de colectividades múltiples y distintas.

Pareciera que nadie advierte que es un imperativo categórico estratégico construir nociones conceptuales que denuncien las pulsiones homogeneizadoras, que es una interpelación moral luchar contra los perfiles de sumisión, y que corresponde especialmente a los intelectuales defender la diversidad cultural, humana, ecológica y geográfica del entorno. Si se advirtiese tales imperativos, los intelectuales tendrían otro desempeño en la sociedad del presente, no

renunciarían a su deber ni se doblegarían ante el poder ni el sistema. Estarían somáticamente predispuestos a rechazar que su crítica se convierta apenas en el pase a bordo para ser parte de la tripulación de la nave del Estado, sirviendo incondicionalmente al *habitus* de la corrupción, el padrinazgo, la manipulación y la impunidad.

Por el contrario, tanto para los intelectuales en general, como para los actores del siglo XXI, la perspectiva intercultural ofrece deseables expectativas. Afirmar la dignidad propia, pero obliga a reconocer y aceptar la diferencia patente en los demás. Motiva la tolerancia, la valoración de la heterogeneidad y la negación de todo protagonismo, incluida la coartada del autoritarismo del subalterno. Además, apuesta por asumir, desarrollar y laborar por las más caras utopías. En primer lugar, posibilitar la afirmación asertiva de la identidad asumida y fluida en un contexto de igualdad de oportunidades. En segundo lugar, respetar la afirmación ajena, habida cuenta de que las sociedades variopintas demandan mayores y más complejos problemas y desafíos. En tercer lugar, crear nuevos campos de acción construyendo universos semánticos y simbólicos que aúnen dialógicamente a los actores culturales, reconociendo y valorando sus saberes y prácticas. Finalmente, establecer pautas lógicas de entendimiento que superen la retaliación histórica y que tengan la capacidad de construir sociedades inclusivas e interactivas.

A los constructores de la utopía intercultural corresponde también denunciar los juegos de poder, con el propósito de fortalecer a los débiles, y de luchar contra toda forma de abuso, discrecionalidad, sumisión y brutalidad. Su práctica moral y política realiza siempre una dimensión *liberadora*. Se oponen simbólicamente a la opresión, luchan contra las instituciones corroidas, contra los órdenes sociales pútridos, contra los agentes poderosos que buscan perpetuar sus privilegios, y fomentan la afirmación asertiva de cada actor social, incluidos quienes surgen en los escenarios del enfrentamiento y la disputa. Son los constructores simbólicos que *hablan* desde el interior de los sujetos para que sus acciones se sostengan sobre una *lógica* imbatible que aplaste cualquier forma de dominio, criticando las estructuras ideológicas, económicas y políticas; y abogando por la plena realización de las culturas, tanto en su expresión individual como colectiva.

Un escenario de inmediata acción intercultural en pos de obrar a favor de la utopía de entendimiento racional, dialogando sincera y razonablemente, y consolidando bases lógicas de convivencia para el futuro, es el escenario de los medios de comunicación; en particular, la televisión. Aunque se trata sólo de un ejemplo, representa un escenario de marcada importancia para la comunicación lingüística. Se trata de un escenario que, por su deterioro, lamentablemente, ha contribuido a pervertir las expectativas del enfoque intercultural, obrando hoy día a contrahilo de la utopía racional y dialógica.

La televisión en particular, se ha convertido en el medio más adecuado para destacar protagonismos que obnubilan para manipular, acciones que aparecen como incontestables porque provendrían de ciertas clases o sectores sociales inmunes a cualquier crítica. Actualmente, la televisión es el mejor estupefaciente para asfixiar cualquier dinámica intercultural en un escenario de dignidad y respeto. Su principal ocupación es difundir estilos de vida, ocupaciones, preocupaciones, intereses, expresiones, entretenimiento y atención; cosificando la conciencia y banalizando la responsabilidad. La reflexión y el análisis parecería que nunca se habrían dado en ella; multiplicándose exponencialmente la superficialidad de la vida cotidiana. Por otra parte, el sensacionalismo se ha convertido en la rutina de la información, y la afirmación hegemónica aplasta la crítica, la diversidad constructiva, las alternativas racionalmente deseables y la mejora integral del ser humano, tanto individual como colectivamente.

En lugar de motivar actitudes de apertura y tolerancia, la televisión que por lo general se difunde con un lenguaje deplorable, y recurrentes e inadvertidas contradicciones lógicas, apenas busca agradar a la audiencia. No la educa, no la informa, no le ofrece elementos de juicio ni de opinión para estimular su intelecto, o para formar y contrastar puntos de vista argumentados. La información es la mercancía que se vende, fácil, amplia y onerosamente. Así, la relación con la audiencia se hace pragmática y demagógica, la televisión como productor cultural reproduce construcciones estereotípicas de las culturas dominantes y sus agentes, en un maremágnum de artificialidad e impostura. Se trata de un plexo de poder que es imperativo enfrentar de modo intercultural, comprendiendo que sea cualesquier el escenario constituido para

construir la utopía racional y dialógica, corresponde a los actores sociales e intelectuales, primero derruir el sistema vigente para levantarlo después según la enriquecida lógica de la diferencia cultural que dialoga.

Bibliografía

-AGAZZI, Evandro.

La lógica simbólica. Traducción de J. Pérez. (*La lógica simbolica*, 1964). Editorial. Herder. 3ª edición. Barcelona, 1979.

-ARISTÓTELES.

Ética nicomaqueay Política. Trad. Antonio Gómez Robledo. Editorial Porrúa. Colección "Sepan Cuantos... 12ª ed. México, 1989.

Política. Trad. Julián Marías & María Araujo. Centro de Estudios Constitucionales. Colección Clásicos Políticos. Madrid, 1983.

Argumentos sofísticos. Trad. Francisco de P. Samaranch. Editorial Aguilar. Colección Iniciación filosófica. 3ª edición. Madrid, 1973.

Organon: Escritos de lógica. Editorial de Ciencias Sociales. Con base en la edición de Aguilar S.A. Clásicos de la filosofía. La Habana, 1973.

-AUSTIN, John.

Palabras y acciones. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1971.

-BERLO, David.

El proceso de la comunicación. El Ateneo. Buenos Aires, 1978.

-BENVENISTE, Émile.

Problemas de lingüística general. Trad. Juan Almela (*Problèmes de linguistique générale*, 1966). Siglo XXI ed. 2 Vol. 15ª ed. México, 1989.

-BOCHENSKI, I.M.

Los métodos actuales del pensamiento. Trad. Raimundo Drudis. (*Die zeitgenössischen Denkmethode*). Editorial Rialp. 13ª edición. Madrid, 1979.

-BOURDIEU, Pierre.

Sociología y cultura. Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1997.

La distinción: criterio y bases sociales del gusto. Editorial Taurus. España, 1998.

Razones prácticas: sobre la teoría de la acción. Editorial Anagrama, Barcelona, 1999.

Capital cultural, escuela y espacio social. Editorial Siglo XXI, México, 2000.

Intelectuales, política y poder. Editorial EUDEBA. Buenos Aires, 2000.

-BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean Claude.

La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Editorial Laia, Colección Sociología. Barcelona, 1977.

-BUNGE, Mario.

Epistemología: Curso de actualización. Ed. de Ciencias Sociales. La Habana, 1982.

-COPI, Irving.

Introducción a la lógica. Trad. Néstor Míguez. (*Introduction to Logic*). 8ª ed. Manuales de EUDEBA. Buenos Aires, 1969.

-DILTHEY, Wilhelm.

Teoría de las concepciones del mundo. Trad. Julián Marías. Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Colección Los noventa. México, 1990.

-ELIADE, Mircea.

Mito y realidad. Editorial Guadarrama. Madrid, 1968.

El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición. Trad. R. Anaya. Alianza. Madrid, 1980.

Lo sagrado y lo profano. Trad. Luis Gil. Editorial Labor. Punto Omega. Barcelona, 1985.

Herreros y alquimistas. Alianza Editorial. 4ª reimpresión. Madrid, 1993.

-FEYERABEND, Paul.

Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Ed. Tecnos. Colección Filosofía y Ensayo. Madrid, 1982.

Adiós a la razón. Trad. José de Rivera. Tecnos. 2ª edición. Madrid, 1992.

-FIELDMANN, Erich.

Teoría de los medios masivos de comunicación. Kapelusz, Buenos Aires, 1977.

-FOUCAULT, Michel.

Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas. Trad. Elsa Frost. (*Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, 1966). Siglo XXI. México, 1978.

El orden del discurso. Trad. Alberto González Troyano. Lección inaugural en el Collège de France, del 2 de diciembre de 1970. Tusquets Ed. 3ª ed. Barcelona, 1987.

La verdad y las formas jurídicas. Trad. Enrique Lynch. Cinco conferencias impartidas en Brasil en mayo de 1973. GEDISA. Colección CLA-DE-MA. 3ª ed. Barcelona, 1992.

La arqueología del saber. Trad. Aurelio Garzón del Camino. (*L'archéologie du savoir*, 1969). Editorial Siglo XXI. 17ª edición. México, 1995.

-FREGE, Gottlob.

Estudios sobre semántica. Trad. Ulises Moulines. OrbisHispanoamerica. Madrid, 1985.

-GABILONDO, Ángel.

El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente. Anthropos. Madrid, 1990.

-GUIRAUD, Pierre.

La semántica. Trad. Juan Hasler. (*La sémantique*). Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios. 2ª reimpresión de 2ª edición. México, 1983.

La semiología. Trad. María Teresa Poyrazián. Ed. Siglo XXI. 12ª ed. México, 1985.

-HABERMAS, Jürgen.

Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de acción y racionalización social. Editorial Taurus. Madrid, 1974.

“¿Qué significa pragmática universal?” En *Complementos y estudios previos a la teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Madrid, 1976.

Teoría y praxis: Estudios de filosofía social. Trad. Salvador Mas & Carlos Moya. (*Theorie und Praxis*). Tecnos. Colección Filosofía y Ensayo. Madrid, 1987.

La ciencia y la técnica como "ideología". Trad. Manuel Jimenez. (*Tchnik und Wissenschaft als "Ideologie"*, 1968). Editorial Tecnos. Madrid, 1989.

El discurso filosófico de la modernidad. Trad. Manuel Jiménez. Taurus. Madrid, 1989.

“La crisis del estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”. En *Ensayos políticos*. Trad. Ramón García Cotarelo. Península, 1992.

-HORKHEIMER, Max.

Teoría crítica. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. (*Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 1968). Amorrortu editores. Buenos Aires, 1990.

-LEVI-STRAUSS, Claude.

Antropología estructural. Trad. Eliseo Verón. (*Anthropologie Structurale*, 1958). Manuales EUDEBA. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 7ª ed. Buenos Aires, 1977.

-MEEHAN, Eugene.

Introducción al pensamiento crítico. Trad. Agustín Contin. (*An Introduction to critical thinking*). Editorial Trillas. México, 1975.

-MENDIZÁBAL, Rufo; PÉREZ PICÓN, C.; IBIRICU, F. & MUGURZA, M.

Diccionario griego-español ilustrado. Ed. Razón y Fe. Dos Vol. 5ª ed. Madrid, 1995.

-NAGEL, Ernst.

Simbolismo y ciencia. Trad. Horacio Crespo. (*Symbolism and Values: A study*, 1954). Ediciones Nueva Visión. Colección Fichas. Buenos Aires, 1972.

-POPPER, Karl.

Conocimiento y error. Taurus. Madrid, 1984.

Conjeturas y refutaciones. Alianza Universidad. Barcelona, 1985.

La lógica de la investigación científica. (*Logik der Forschung*, 1934). Tecnos. Madrid, 1986.

-RUSSELL, Bertrand.

El conocimiento humano. Trad. Néstor Míguez. (*Human knowledge*

- *Its scope and limits*). Ediciones Orbis Hispanoamerica. Barcelona, 1983.

-SEARLE, John.

Mentes, cerebros y ciencia. Trad. Luis Valdés. (*Minds, Brains and Science. The 1984 Reith Lectures*). Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1985.

-SEIFFERT, Helmut.

Introducción a la teoría de la ciencia. Trad. Raúl Gabás (*Einführung in die Wissenschaftstheorie / Marxismus und bürgerliche Wissenschaft*). Ed. Herder. Barcelona, 1976.

Introducción a la lógica. (*Einführung in die Logik*, 1973). Herder. Barcelona, 1977.

-TARSKI, Alfred.

La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica. Trad. Emilio Colombo. (*The Conception of Truth*, 1944). Nueva Visión. Col. Fichas. Buenos Aires, 1972.

-WITTGENSTEIN, Ludwig.

Tractatus logico-philosophicus. Trad. Jacobo Muñoz & Isidoro Reguera. Alianza Universidad. 2ª reimp. Madrid, 1991.

ASPECTOS SOBRESALIENTES EN LA DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DE LENGUAS DE LA PAZ Y EL ALTO DE FINALES DEL SIGLO XX

Hugo César Boero Kavlin

Distribuciones de lenguas en la ciudad de La Paz-El Alto (1992)

Quien con recurso a la base de datos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1992 se hubiese dedicado a la tarea de elaborar mapas de distribución de las lenguas aymara y castellano respectivamente para la ciudad de La Paz y El Alto¹ por barrios, del mismo modo como Xavier Albó lo hubiera hecho desde ya en 1995 (Albó; 1995) partiendo de esa base de datos (y de manera más artesanal también en 1980 partiendo del censo de 1976 (Albó; 1980)), habrá encontrado, que desde el punto de vista espacial, entre ambas lenguas existe una relación inversamente proporcional, por la cual, en los barrios donde aumenta el número de hablantes de la lengua aymara, baja la cantidad de hablantes monolingües en castellano, y a la inversa, que donde aumenta el número de hablantes de castellano, baja el número de hablantes del idioma aymara. Esto mismo puede ser evidenciado cuando comparamos los Mapas N° 1 y N° 2 (ver sección Mapas) que dan como resultado, el que con tan sólo contar con uno de los dos mapas, la deducción aproximada del otro pueda darse fácilmente, puesto que nos dan la impresión de estar constituyendo el negativo y el positivo de una misma fotografía. Este es un hecho, que sin necesidad de mapas, en Bolivia podríamos haberlo intuido quizás todos desde nuestro imaginario colectivo, y que fue resaltado por una diversidad de autores especialmente desde la década de los 80.

Ahora bien, ¿qué respondería nuestro imaginario colectivo si preguntásemos qué tipo de relación existiría entre los idiomas quechua

¹ La Paz y El Alto constituyen una sola mancha urbana dividida administrativamente en dos municipios o ayuntamientos.

y castellano *espacialmente* hablando dentro del contexto de la ciudad de La Paz y El Alto de finales del siglo XX? O, dicho de otro modo. ¿Cuando aumenta la cantidad de hablantes de quechua, baja o no la cantidad de hablantes de castellano en los barrios? Lo más probable es que nuestro imaginario colectivo respondiera a esta pregunta, aseverando que donde aumenta el aymara, aumenta también el quechua, y que por lo tanto, donde aumenta el castellano, baja automáticamente el quechua. Sin embargo, en los hechos, en 1992 sucedía todo lo contrario. Siguiendo el Censo de 1992, la regla era más bien la siguiente: que en los barrios donde se habla más aymara, el porcentaje de hablantes de quechua baja hasta sus niveles mínimos, y en los barrios donde se habla menos aymara, el porcentaje de los que hablan quechua, va creciendo hasta tocar sus límites máximos. El Mapa N° 3, muestra la distribución del idioma quechua por entre los barrios de La Paz y El Alto para 1992, y el Mapa N° 4, pone de manifiesto tal afirmación, siempre observando a partir de la información proporcionada por tal Censo.

Por otra parte, los Cuadros N° 1 y N° 2 (ver sección Cuadros) que acompañan a este informe, nos permiten llegar al conocimiento de que la mayor parte de los hablantes de quechua del conglomerado urbano de La Paz y El Alto, para 1992, provenían hace 23 años de los centros urbanos de Chuquisaca, Cochabamba, Potosí y Oruro. Y por su parte, desde el punto de vista ocupacional, los cuadros N° 3 y N° 4, nos permiten ver el hecho de que entre La Paz y El Alto, donde mayores probabilidades de encontrar hablantes de quechua tendríamos, sería buscando entre aquellos ubicados en las actividades empresariales, o bien que tenían cargos de gerencias o de dirección, y entre aquellos clasificados en las categorías de profesionales y/o técnicos a nivel medio.

Xavier Albó dejó una única cita al respecto, la cual resulta de interés, toda vez que sus resultados fueron observados haciendo así mismo uso de la base de datos del Censo de 1992:

“La distribución barrial del quechua tiene menos variación. Esta lengua es hablada por un 10% en el conjunto de La Paz y un 8% en el conjunto de El Alto. Pero en ningún barrio el promedio llega al 20%. El mapa 8 [elaborado por él en su Carpeta de mapas (Albó 1994)], indica los 59 barrios de La

paz y 20 de El Alto en que se supera el 10%, pero no es fácil encontrar un esquema común —dice—. Sólo cabe decir —continúa— que, por lo general, son barrios con baja concentración de aymara. En El Alto, casi todos son barrios de la zona sur (más las residenciales Viviendas de Río Seco, en el Alto Norte); en la Hoyada de La Paz, los quechuas viven en las zonas centrales y en la ladera este, desde Villa Copacabana hasta Alto Obrages. Parecería tratarse, con cierta frecuencia, de gente de otras ciudades del interior, que ha inmigrado a La Paz por razones más profesionales” (Albó 1995: 74).

Tener entonces en cuenta los fenómenos descritos, —con cierta validez al presente que aún espera una discusión y estudios de actualización a mayor profundidad basados en el Censo de 2012—, debe llevarnos a la vez, también desde el punto de vista historiográfico, a profundizar sobre las implicaciones metodológicas que los mismos tienen desde el punto de vista socio-lingüístico, tanto para los estudios diastráticos dichos en general, como para las estadísticas y encuestas en las que la aplicación de la variable “*lengua vernácula/no vernácula*”, como indicador para clasificar a la población según culturas nativas o no-nativas, con fines comparativos o no, o en función de evaluar las propiedades de cualquier otro fenómeno cuya distribución social se quisiera conocer con referencia, o en base a una disección cultural de la población de La Paz-El Alto, basada en la aplicación de dicha variable para clasificarlo, (esto es, por ejemplo, en las estadísticas temáticas de salud, educación, saneamiento básico, u otras sociológicas útiles y de importancia para una planificación culturalmente adaptada a las propiedades y vocaciones socio-económicas y socioculturales del medio), a su vez requiere, para no llevar a generalizaciones ni a idealizaciones poco adecuadas respecto a la realidad de la integración del fenómeno que se quiere clasificar por medio de aquella, del conocimiento de los mismos, como factores descriptivos de los modos históricos de asimilarse o integrarse socialmente las lenguas que a su vez, en aplicación de tal variable clasificatoria, en cada caso deben brindar contenidos históricos de referencia, para la contextualización de este o cualesquiera otros fenómenos que pudieran estudiarse, teniendo a la variable lengua como a su indicador de filiación o integración socio cultural en el medio.

La importancia de tener en cuenta entonces a los fenómenos descritos, consiste en el hecho de que como factores de contextualización histórica, permiten predicar por transitividad a cualesquiera otros fenómenos con las propiedades socio-lingüísticas con que se presentan históricamente las lenguas que satisfacen la posibilidad de clasificarlos en el contexto socio histórico en el que a su vez estos pueden ser clasificados a través de las mismas.

Así por ejemplo, el hecho de que en el período 1976-1992, el porcentaje de quechua-hablantes de la ciudad hubiera descendido mucho más bruscamente que el porcentaje de los hablantes del idioma aymara en el proceso de castellanización de la población de La Paz-El Alto señalado por Albó (1980), en circunstancias tales en que la reducción del quechua se hubiera dado a su vez en un orden del (19.57%) con respecto al total de 1976, en tanto que la reducción del aymara hubiera sido sólo del (2.58%) en relación a esa misma fecha (Cuadro N°5), como fenómeno así mismo asociado al hecho de que los quechua-hablantes de La Paz y El Alto revelaran tendencias a integrarse a vivir en barrios o áreas sociales más vinculadas al castellano donde –para 1992– predominaban las profesiones con manejo de claves culturales más acercadas a la latinoamericana moderna, muestra desde ya un indicador –más bien complejo– de la existencia de un comportamiento sociolingüístico, que al menos para la etapa de vigencia del Censo de 1992, se debe tomar en cuenta como propio de un área sectorial de la población, que detentando en este caso el uso de una lengua vernácula asociada a tales características históricas, al momento de ser clasificada como población por sus usos lingüísticos con fines prácticos o de recomposición adecuada de en este caso la teoría (y la planificación) a las formas históricas de ésta, debe a su vez ser interpretada en función de su comportamiento sociolingüístico registrado, en tanto que contenido(s) histórico(s) objetivado(s) o *predicado* natural de identidad asociado a las características históricas que a su vez, en torno a su lengua, y en cuanto también predicado *histórico* de la *lógica específica* de en este caso tal *sujeto específico*, la clasifican como un conjunto de personas o *sujetos* (de la teoría), cuya integración social y material histórica, habría tenido lugar para 1992, en espacios vinculados a sectores sociales de integración psíquica y material con influencia de saberes culturales, biografías básicas y estrategias de inserción económica así mismo diferenciados a través

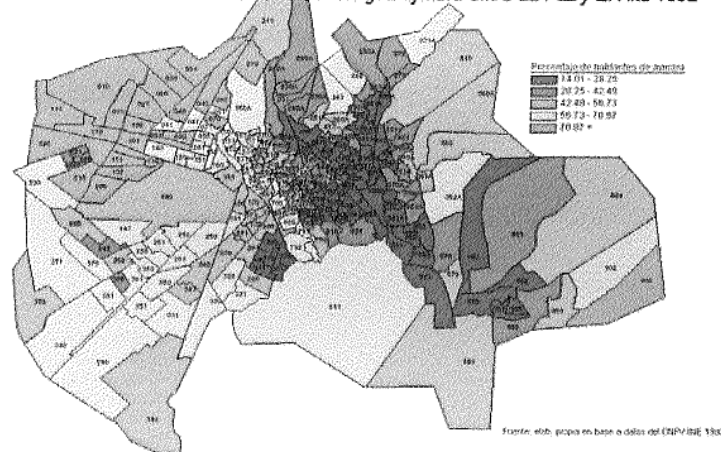
del aporte de sus características históricas registradas en el campo de integración socio-ambiental correspondiente a la matriz de socialización de La Paz y El Alto².

Como corolario a esta discusión, se debe hacer notar que la detentación de tales rasgos de identidad y diferencia, no niega el que a la vez existan o hubieran existido, componentes onomasiológicos y de saber compartido, que en cuanto también factores de identidad histórica predicable de tales sujetos en asociación a sus aplicaciones y usos lingüísticos cotidianos e históricos, en cuanto a la vez factores transversales y transhistóricos comunes al total de la población de seis y más años en la matriz de integración social de los mismos, les hubieran facilitado el haber tenido a su vez formas de relación y acción común, complementaria y/o recíproca en contacto con otras personas a su vez desarrolladas (o socializadas) con competencias lingüísticas diferenciadas en el campo de integración de dicha matriz.

Mapas

Mapa N°1

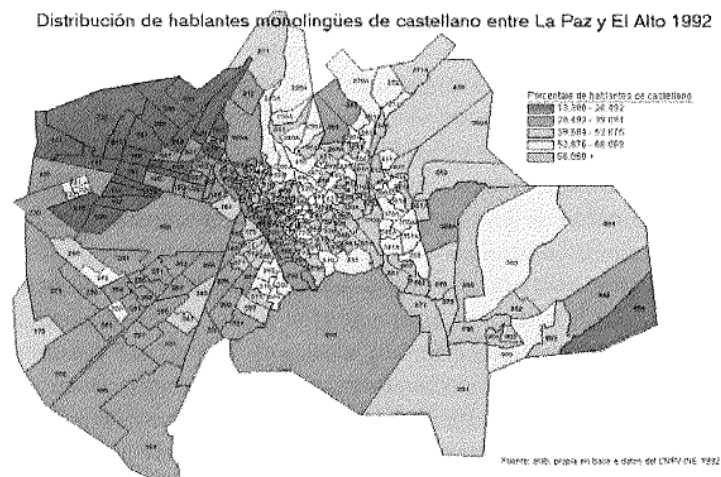
Distribución de hablantes de lengua aymara entre La Paz y El Alto 1992



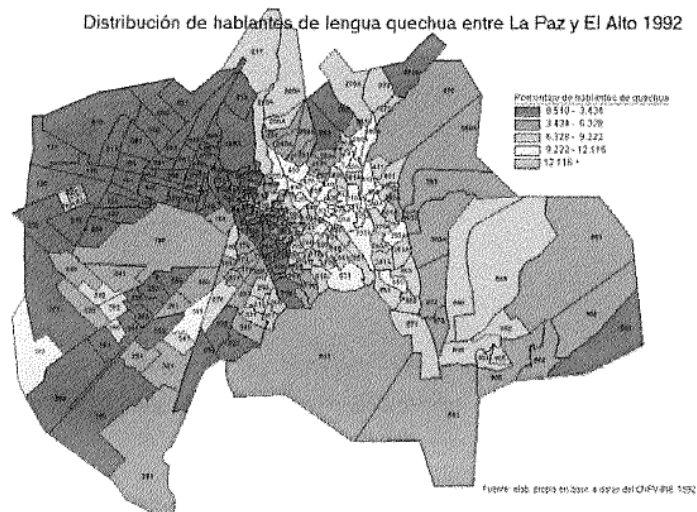
² Para una definición de matriz de socialización para usos estadísticos y análisis de la relación entre saberes y acción en sectores sociales de integración psíquica y material, puede verse además Boero (2010).

Mapa N° 2

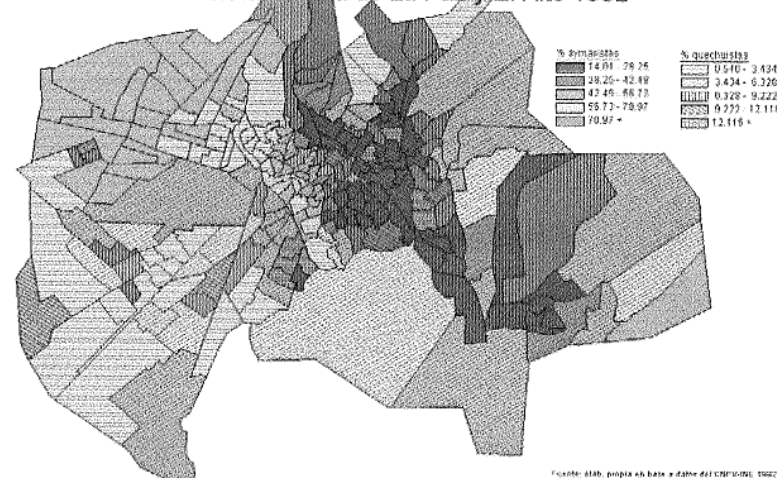
Distribución de hablantes monolingües de castellano entre La Paz y El Alto 1992

**Mapa N° 3**

Distribución de hablantes de lengua quechua entre La Paz y El Alto 1992

**Mapa N° 4**

Distribución espacial comparada del quechua y del aymara en la Ciudad de La Paz y El Alto 1992

**Tabla 1**

Lista y código de zonas censales o "barrios" de El Alto 1992

Código	Barrio
380	1 DE MAYO
200	6 DE AGOSTO-PEDRO D. MURILLO-NUOVA MARCA
060	ALTO LIMA 1A SECCION
070	ALTO LIMA 1A SECCION
071	ALTO LIMA 1A SECCION
061	ALTO LIMA 1A SECCION-URB. SAID-ALTO VILLA VICTORIA
051	ALTO LIMA 2A SECCION
040	ALTO LIMA 3A SECCION
041	ALTO LIMA 3A SECCION
050	ALTO LIMA SEGUNDA SECCION
111	BAJO MARISCAL SUCRE-VILLA COOPERATIVA-VILLA INGENIO-TAWANTINSUYU
350	BOLIVAR MUNICIPAL-URB. VILLAZON
180	CENTRO 12 DE OCTUBRE
181	CENTRO 12 DE OCTUBRE
300	CIUDAD SATELITE ESTE
290	CIUDAD SATELITE NORTE
310	CIUDAD SATELITE OESTE
301	CIUDAD SATELITE SUR
311	CIUDAD SATELITE SUR
362	COSMOS 77-COSMOS 78
371	COSMOS 79 "A" Y "B"-SAN LUIS
	COSMOS 79 "C"-QUISHWARAS-URB. MCAL. SANTA CRUZ-URB. SAN FELIPE DE SEQUE-URB. JUANA
372	AZURDUY DE PADILLA
210	FRANS TAMAYO-23 DE MARZO-ESTRELLA DE BELEN
031	GERMAN BUSCH-MERCURIO-VILLA REMEDIOS-VILLA INGAVI
030	GERMAN BUSCH-VILLA INGAVI

241	LUIS ESPINAL-VILLA ALEMANIA
331	NUEVOS HORIZONTES "I"-21 DE DICIEMBRE
	NUEVOS HORIZONTES #3-VILLA EL CARMEN-URBANIZACION PORVENIR-URBANIZACION SAN PEDRO
370	PARAISO-SAN NICOLAS
382	ROMERO PAMPA-SAN LUIS CHARAPAQUIPAMPA
330	ROSAS PAMPA-VILLA PUCARANI
230	SAN JOSE DE YUNGUYO-25 DE JULIO-16 DE FEBRERO
381	SAN LUIS PAMPA
321	SANTA ROSA
	SENKATA-KENKO-ROSASPAMPA-URBANIZACION COMBIFAG-SENKATA "79"-URB. 26 DE JULIO-SENKATA SINDICATO DE COLECTIVOS
391	URB. MAGISTERIO-KUPILUPAKA-LAS DELICIAS-ORO NEGRO-URBANIZACION LA MERCED-URBANIZACION 6 DE JUNIO-SANTA ISABEL
390	VILLA 16 DE JULIO
150	VILLA 16 DE JULIO
151	VILLA 16 DE JULIO
152	VILLA 16 DE JULIO
160	VILLA 16 DE JULIO
161	VILLA 16 DE JULIO BARRIO PETROLERO
242	VILLA ADELA-AMIG-CHACO
240	VILLA ADELA-YUNGUYO-2 DE FEBRERO
250	VILLA ANTOFAGASTA-ILLIMANI-VILLA DOLORES "F"
080	VILLA BALLIVIAN OESTE
081	VILLA BALLIVIAN OESTE
090	VILLA BALLIVIAN OESTE
091	VILLA BALLIVIAN OESTE
252	VILLA BOLIVAR "C"
260	VILLA BOLIVAR-"C" Y "D"
261	VILLA BOLIVAR-ABAROA
251	VILLA BOLIVAR-SAN PEDRO
170	VILLA DOLORES
171	VILLA DOLORES
172	VILLA DOLORES
101	VILLA ESPERANZA
320	VILLA EXALTACION
322	VILLA EXALTACION-SANTA ROSA
020	VILLA HUAYNAPOTOSI
021	VILLA HUAYNAPOTOSI-ANEXO HUAYNAPOTOSI
010	VILLA INGENIO 1A SECCION-VILLA STRONGUEST
011	VILLA INGENIO 2A SECCION VILLA SAN JUAN
361	VILLA JULIANA-VILLA PRIMAVERA
190	VILLA LORETO-AEROPUERTO-VILLA BOLIVAR "A"-VILLA MISERIA
140	VILLA LOS ANDES
110	VILLA MEJILLONES-VILLA INGENIO-VILLA TAHUANTIN
360	VILLA PAKAJES-VILLA SAN LUIS TASA
270	VILLA SANTIAGO "I"
271	VILLA SANTIAGO "I"
341	VILLA SANTIAGO "II"
340	VILLA SANTIAGO "II"-VILLA BOLIVAR "E"
280	VILLA TEJADA
281	VILLA TEJADA
130	VILLA TUNARI
131	VILLA TUNARI
132	VILLA TUNARI
100	VILLA TUPAK KATARI-VILLA ESPERANZA
120	VILLA YUNGUYO-BAJO MARISCAL SUCRE-VILLA ORIENTAL-N. BRA
220	VIVIENDAS RIO SECO
221	VIVIENDAS RIO SECO
222	VIVIENDAS RIO SECO

Tabla 2
Lista de zonas censales o "barrios" de La Paz 1992

Código	Barrio
150 ^a	LA PORTADA
151 ^a	LA PORTADA
152 ^a	LA PORTADA
160 ^a	MUNAYPATA
161 ^a	MUNAYPATA CUSICANCHA
170 ^a	MUNAYPATA
171 ^a	MUNAYPATA
180 ^a	VILLA VICTORIA
190 ^a	VILLA VICTORIA
200 ^a	PURA PURA
210 ^a	PURA PURA
	CIUDADELA FERROVIARIA-ALTO CIUDADELA-VILLA SAN MARTIN-VILLA SAN SEBASTIAN-URB FERROVIARIO-ACHACHICALA-URB. SAN PEDRO
211	ALTO PURA PURA-PANTICIRCA
212	SAN SEBASTIAN
490	MARISCAL SANTA CRUZ
520	MARISCAL SANTA CRUZ
521	MARISCAL SANTA CRUZ
530	ALTO MARISCAL SANTA CRUZ
531	ALTO MARISCAL SANTA CRUZ
220 ^a	ACHACHICALA ALTO-URB. PLAN AUTOPISTA-VILLA DE LAS NIEVES
230 ^a	ACHACHICALA BAJO
231	ACHACHICALA BAJO
240 ^a	LA ZARZUELA
250 ^a	GERMAN BUSCH-URB. LOS PINOS
251 ^a	GERMAN BUSCH-VINO TINTO
420	SANTA ROSA-SAN JUAN-AGUA DE LA VIDA
421	MIRAFLORES ALTO
430	VILLA PABON
440	VILLA PABON
450	VILLA DE LA CRUZ
451	VILLA DE LA CRUZ
460	NORTE
470	NORTE
480	CHALLAPAMPA
260 ^a	SANTA ROSA GRANDE-27 DE MAYO
261 ^a	LAS DELICIAS
262	LAS DELICIAS
263	SANTA ROSA GRANDE- ALTO MIRAFLORES
270 ^a	LA MERCED
271 ^a	CHUQUIAGUILLO
272	EL CARMEN
273	CHUQUIAGUILLO
280	VILLA FATIMA
281 ^a	VILLA FATIMA
290 ^a	MIRAFLORES ALTO
291	MIRAFLORES ALTO
410	VILLA COPACABANA-HUAYCHANI-ROSAL-VILLA SAN SIMON
411	VILLA COPACABANA-PAKASA
412	VILLA COPACABANA
300 ^a	ALTO MIRAFLORES
301 ^a	ALTO MIRAFLORES
310 ^a	MIRAFLORES NORTE
311 ^a	MIRAFLORES NORTE
320 ^a	MIRAFLORES SUD
321 ^a	MIRAFLORES SUD
330 ^a	MIRAFLORES SUD
380 ^a	VILLA SAN ANTONIO
381 ^a	VILLA SAN ANTONIO
390 ^a	SAN ANTONIO ALTO
391 ^a	SAN ANTONIO ALTO

400	VILLA COPACABANA
401	VILLA COPACABANA-VALLE HERMOSO
630	SANTA BARBARA-CENTRAL
631	CENTRAL
340 ^a	VILLA ARMONIA-VILLA GUALBERTO VILLARROEL
341 ^a	ALTO OBRAGES
350 ^a	VILLA ARMONIA-VILLA LITORAL
351 ^a	VILLA ARMONIA-SAN ISIDRO
360 ^a	PAMPAHASI ALTO
361 ^a	PAMPAHASI BAJO
362 ^a	CUPINI CALLAPA-URB. 20 DE ABRIL
363	CHINCHAYA-CHICANI-PAMPAHASI-CIUDAD DEL NVO-VILLA SALOME
370 ^a	VILLA SAN ANTONIO BAJO
860	ALTO OBRAGES
861	OBRAGES
862	OBRAGES
863	ALTO OBRAGES
870	BELLA VISTA
873	BELLA VISTA
880	BOLONIA-IRPAVI-CALLIRI BOLONIA
	ACHUMANI-UMAPALCA-URB. FUERZAS ARMADAS-URB. LAS LOMAS DEL SUR-ALTO
881	ACHUMANI-URB. CASEGURAL
882	ACHUMANI
	IRPAVI-BARRIO DEL PERIODISTA-ALTO IRPAVI
883	CALACOTO-LA FLORIDA
890	LA FLORIDA-ARANJUEZ-MALLASA-MALLASILLA-JUPAPINA-URB. AMOR DE DIOS-URB. VALLE DE ARANJUEZ
891	COTA COTA- AUQUISAMAÑA- LA RINCONADA- URB. JAZMIN
900	SAN MIGUEL- LOS PINOS
901	CHASQUIPAMPA-OVEJUNO-VILLA COTA-COQUENI-LOS SAUCES-URB. AVIME-URB. LAS ROSAS-URB. CASEGURAL
902	COTA COTA-LOS OLIVOS-SAN JUAN HUATAPATA
903	CHASQUIPAMPA-OVEJUNO-LA GLORIETA-PEDREGAL-LOS LIRIOS-URB. CODAVISA-VILLA LA MERCED
904	LOS PINOS
780	TEMBLADERANI
781	TEMBLADERANI
790	TEMBLADERANI
791	TEMBLADERANI-LAS LOMAS
792	PASANKERI
793	TEMBLADERANI
810	SOPOCACHI ALTO
811	LLOJETA-ALPACOMA-ALTO LLOJETA
812	SOPOCACHI ALTO
820	SOPOCACHI BAJO
821	SOPOCACHI BAJO
830	SOPOCACHI BAJO
831	SOPOCACHI BAJO
840	SOPOCACHI BAJO
841	SOPOCACHI BAJO
850	KANTUTANI
851	KANTUTANI
871	SEGUENCOMA ALTO Y BAJO-LAS RETAMAS
620	ROSARIO
640	BELEN
650	BELEN
660	GRAN PODER-CHIJINI
670	VILLA NUEVA POTOSI-SAN PEDRO ALTO
700	VILLA NUEVA POTOSI
710	VILLA NUEVA POTOSI
711	VILLA NUEVA POTOSI-ALTO TACAGUA
720	SAN PEDRO ALTO
730	SAN PEDRO ALTO
740	SAN PEDRO BAJO
741	SAN PEDRO BAJO
750	BELLO HORIZONTE
760	BELLO HORIZONTE

770	TEMBLADERANI
800	TACAGUA ALTO
801	TACAGUA ALTO
802	TACAGUA
500	CALLAMPAYA-VILLA VICTORIA
510	CALLAMPAYA
540	ALTO TEJAR
541	ALTO TEJAR
550	EL TEJAR
551	ALTO TEJAR
560	SAGRADO CORAZON DE JESUS-ALTO CHAMOCO CHICO-ALTO CHIJINI
561	FARO DE MURILLO-ALTO CHIJINI
570	ALTO CHIJINI
571	ALTO CHIJINI
580	OBISPO INDABURO
581	OBISPO INDABURO
590	14 DE SEPTIEMBRE
591	14 DE SEPTIEMBRE
600	14 DE SEPTIEMBRE
610	14 DE SEPTIEMBRE
680	VILLA NUEVA POTOSI
690	VILLA NUEVA POTOSI

Cuadros

Como información complementaria para la interpretación de los siguientes cuadros, debe verse que Sandóval y Sostres (1989: 33), identificaron que El Alto no sólo está constituido por migrantes rurales aymaras, sino también por rebases de la ciudad de La Paz y por migrantes provenientes de otras ciudades del país; por su parte el Censo 1992, muestra que las afluencias principales de migrantes nacidos en otros departamentos provienen en especial de Oruro y de Potosí, y que dentro de estos conjuntos, la mayor parte de los contingentes de hablantes de quechua, nacieron en los ambientes urbanos de dichos departamentos. Lo propio sucede en la ciudad de La Paz, sólo que con la connotación de que aquí llegaron también gran cantidad de personas procedentes de Cochabamba y Chuquisaca; he aquí el motivo de por qué la mayor parte de los hablantes de quechua en ambas ciudades aparecen oficiando con menor frecuencia en los campos ocupacionales en los que los hablantes del idioma aymara tienden a concentrarse con mayor frecuencia.

Cuadro N° 1Población de 6 y más años según lenguas y lugar de nacimiento
(ciudad de La Paz)

Lugar de nacimiento	TOTAL	Castellano	Aymara	Quechua	Aymara y quechua	OTROS
EN EL PAIS	603569	321688	223341	39880	17921	739
ÁREA URBANA. . . .	515038	306782	166116	29098	12444	598
ÁREA RURAL	77190	12003	51007	9286	4778	116
SIN ESPECIFICAR. .	11341	2903	6218	1496	699	25
CHUQUISACA	8555	4483	121	3682	218	51
Área Urbana. . . .	6824	3665	68	2913	150	28
Área Rural	1321	598	18	637	45	23
Sin Especificar. .	410	220	35	132	23	0
LA PAZ	517631	273972	220014	10166	13053	426
Ciudad El Alto. . .	434022	262460	154662	7634	8907	359
Otro Urbano. . . .	14003	3392	9827	230	545	9
Área Rural	61831	6886	49610	2079	3203	53
Sin Especificar. .	7775	1234	5915	223	398	5
COCHABAMBA . . .	15446	7091	269	7306	765	15
Área Urbana. . . .	13025	6581	177	5698	557	12
Área Rural	1937	374	62	1328	171	2
Sin Especificar. .	484	136	30	280	37	1
ORURO	19513	9347	2253	5336	2548	29
Área Urbana. . . .	15866	8618	992	4636	1596	24
Área Rural	2967	558	1080	525	800	4
Sin Especificar. .	680	171	181	175	152	1
POTOSÍ	25242	10481	470	13004	1268	19
Área Urbana. . . .	16603	8036	226	7687	638	16
Área Rural	7529	2108	210	4662	547	2
Sin Especificar. .	1110	337	34	655	83	1
TARIJA	4822	4541	71	140	29	41
Área Urbana. . . .	4041	3819	59	108	22	33
Área Rural	638	601	11	15	4	7
Sin Especificar. .	143	121	1	17	3	1
SANTA CRUZ	6402	6028	80	177	24	93
Área Urbana. . . .	5594	5298	61	145	18	72
Área Rural	566	509	9	28	6	14
Sin Especificar. .	242	221	10	4	0	7
BENI	5510	5325	48	63	13	61
Área Urbana. . . .	4726	4592	36	46	10	42
Área Rural	335	311	4	9	1	10
Sin Especificar. .	449	422	8	8	2	9
PANDO	448	420	15	6	3	4
Área Urbana. . . .	334	321	8	1	1	3
Área Rural	66	58	3	3	1	1
Sin Especificar. .	48	41	4	2	1	0
EN EL EXTERIOR . .	9509	8331	585	252	73	268
SIN ESPECIFICAR. .	277	84	148	28	16	1
TOTAL	613355	330103	224074	40160	18010	1008

Fuente: elab. Propia en base a datos del CNPV-INE 1992

Cuadro N° 2Población de 6 y más años según lenguas y lugar de nacimiento
(ciudad de El Alto)

Lugar de nacimiento	TOTAL	Castellano	Aymara	Quechua y quechua	Aymara	OTROS
EN EL PAIS	330777	117193	188708	13105	11415	356
ÁREA URBANA. . . .	227466	103059	109155	8491	6532	229
ÁREA RURAL	94687	12632	73386	4171	4381	117
SIN ESPECIFICAR. .	8624	1502	6167	443	502	10
CHUQUISACA	1041	468	66	455	48	4
Área Urbana. . . .	747	353	30	330	31	3
Área Rural	187	71	5	96	14	1
Sin Especificar. .	107	44	31	29	3	0
LA PAZ	304042	106205	185334	3825	8375	303
Ciudad El Alto. . .	175163	78983	90156	2101	3773	150
Otro Urbano. . . .	35687	16134	17716	563	1234	40
Área Rural	85724	9957	71543	1052	3065	107
Sin Especificar. .	7468	1131	5919	109	303	6
COCHABAMBA	2903	1038	172	1427	265	1
Área Urbana. . . .	2150	904	95	1000	150	1
Área Rural	611	100	52	367	92	0
Sin Especificar. .	142	34	25	60	23	0
ORURO	11180	4050	2662	2595	1867	6
Área Urbana. . . .	7123	3144	942	2035	998	4
Área Rural	3574	787	1567	467	751	2
Sin Especificar. .	483	119	153	93	118	0
POTOSÍ	9445	3549	348	4704	837	7
Área Urbana. . . .	4794	1933	134	2393	328	6
Área Rural	4355	1523	203	2173	456	0
Sin Especificar. .	296	93	11	138	53	1
TARIJA	537	449	28	38	11	11
Área Urbana. . . .	422	355	20	29	10	8
Área Rural	99	85	7	6	0	1
Sin Especificar. .	16	9	1	3	1	2
SANTA CRUZ	909	785	58	41	8	17
Área Urbana. . . .	776	689	43	28	6	10
Área Rural	85	63	8	6	2	6
Sin Especificar. .	48	33	7	7	0	1
BENI	657	600	30	17	4	6
Área Urbana. . . .	562	525	18	11	2	6
Área Rural	45	40	0	4	1	0
Sin Especificar. .	50	35	12	2	1	0
PANDO	63	49	10	3	0	1
Área Urbana. . . .	42	39	1	1	0	1
Área Rural	7	6	1	0	0	0
Sin Especificar. .	14	4	8	2	0	0
EN EL EXTERIOR . .	712	468	184	30	21	9
SIN ESPECIFICAR. .	148	26	114	3	5	0
TOTAL	331637	117687	189006	13138	11441	365

Fuente: elab. propia en base a datos del CNPV-INE 1992.

Nota: en los cuadros N°1 y N°2, las categorías “aymara”, “quechua” y “aymara y quechua” incluyen a las personas que además de estas lenguas también manejan el castellano.

Cuadro N° 3

Población económicamente activa según porcentaje de ocupación por lengua. Ciudad de La Paz.

OCUPACIÓN	TOTAL	Aymara	Quechua	Castellano	Castellano Aymara y quechua	OTROS	TOTAL
Empresarios, gerentes y directores	9309	14,29	10,76	72,63	1,92	0,40	100,00
Profesionales, científicos e intelectuales	17159	11,41	15,12	71,44	1,73	0,30	100,00
Técnico profesional a nivel medio	29912	22,10	13,13	61,60	2,89	0,28	100,00
Artesanos	44862	64,38	5,52	24,83	5,13	0,14	100,00
Oficinistas y empleados Públicos	25965	21,80	8,44	66,87	2,69	0,20	100,00
Comerciantes y vendedores	36989	56,58	7,55	30,40	5,32	0,15	100,00
Conductores y propietarios de medios de transporte	13428	61,95	5,83	25,80	6,32	0,10	100,00
Agricultores	3538	78,63	4,61	8,85	7,12	0,79	100,00
Obreros	8031	64,09	6,20	24,36	5,25	0,10	100,00
Servicios personales y militares	44856	62,49	9,47	23,38	4,48	0,18	100,00
Jornaleros	4552	70,28	4,72	18,30	6,30	0,40	100,00
Otros	827	14,99	10,40	71,10	2,18	1,33	100,00
Busca trabajo por primera vez	8071	27,26	20,53	50,12	1,99	0,10	100,00
Sin especificar	27705	43,97	8,05	43,49	4,14	0,35	100,00
TOTAL	275174	46,23	9,04	40,31	4,14	0,28	100,00

Fuente: elab. propia en base a datos del CNPV-INE 1992.

Cuadro N° 4

Población económicamente activa según porcentaje de ocupación por lengua. Ciudad de El Alto.

OCUPACIÓN	TOTAL	Aymara	Quechua	Castellano	Castellano Aymara y quechua	OTROS	TOTAL
Empresarios, gerentes y directores	1057	37,09	16,37	39,17	7,28	0,09	100,00
Profesionales, científicos e intelectuales	1316	26,37	22,19	46,05	4,86	0,53	100,00
Técnico profesional a nivel medio	8199	42,91	14,51	36,14	6,17	0,27	100,00
Artesanos	34316	78,11	3,33	13,01	5,38	0,17	100,00
Oficinistas y empleados Públicos	7327	47,69	8,99	38,26	4,76	0,30	100,00
Comerciantes y vendedores	17536	75,23	4,64	13,44	6,39	0,30	100,00
Conductores y propietarios de medios de transporte	8983	74,05	4,40	13,36	7,94	0,25	100,00
Agricultores	2075	86,51	2,65	3,95	6,55	0,34	100,00
Obreros	6057	74,89	4,61	14,56	5,71	0,23	100,00
Servicios personales y militares	11259	68,51	6,20	19,88	5,16	0,25	100,00
Jornaleros	3232	79,42	3,40	12,75	4,33	0,10	100,00
Otros	173	42,77	9,83	41,04	5,20	1,16	100,00
Busca trabajo por primera vez	8966	37,90	12,95	46,29	2,67	0,19	100,00
Sin especificar	20832	68,18	4,64	22,08	4,81	0,29	100,00
TOTAL	131328	67,54	6,06	20,74	5,43	0,23	100,00

Fuente: Elab. propia en base a datos del CNPV-INE 1992.

Cuadro N°5

Distribución lingüística de la ciudad de La Paz y El Alto según censos de 1976 y 1992.

	Aymara	Castellano	Quechua	Otros	Total
1976	48%	44%	7%	-	99%
1992	46.76%	47.39%	5.63%	0.22%	100%

Fuente: 1976 (Albó 1980: 99); 1992, elab. propia en base a datos CNPV-INE 1992.

Agradecimientos.

El autor agradece al Centro de Análisis Espacial (CAE)-Instituto de Ecología U.M.S.A. por haber facilitado su laboratorio para la elaboración de los mapas que se publican, y a la empresa AIC-Geomática por el apoyo instrumental con su línea de programas de computación GIS SPANS-Explorer aplicados para producirlos.

Bibliografía citada:

-ALBÓ, Javier; *Lengua y Sociedad en Bolivia*; Instituto Nacional de Estadística-Naciones Unidas; La Paz; 1980.

-ALBÓ, Xavier; *Bolivia Plurilingüe: guía para planificadores y educadores* (T-1, T-2 y carpeta de mapas); UNICEF-CIPCA; Cuadernos de Investigación N°44; La Paz; 1995-A.

-ALBÓ, Xavier; Mapa N°8: Mapa de lenguas por barrios de La Paz y El Alto; en: *Carpeta de mapas; Bolivia Plurilingüe: guía para planificadores y educadores*; UNICEF-CIPCA; Cuadernos de Investigación N°44; La Paz; 1994.

-BOERO, H.C.; "Propiedades estadísticas de la acción ideológicamente pautada: condiciones para hablar de ergodicidad de la acción"; en *IV Simposio Internacional de Cambios Globales*; CICG-Academia Nacional de Ciencias-Programa Nacional de Cambio Climático-PIEB-PNUD; 2010.

-SANDOVAL, Godofredo y SOSTRES, Fernanda; *La ciudad prometida: pobladores y organizaciones sociales en El Alto*; SYSTEMA / ILDIS; La Paz; 1989.

¿QUÉ PODEMOS APRENDER DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO PARA ENRIQUECER EL CAMPO SOCIOPOLÍTICO? UN BREVE RECORDATORIO ACERCA DEL VALOR SOCIOPOLÍTICO DE LA RELIGIÓN

H. C. F. Mansilla

Acercamiento preliminar a los fenómenos religiosos

Es muy difícil lograr definiciones adecuadas de religión, religiosidad y sentimiento religioso, definiciones que tengan, por un lado, la suficiente amplitud para aprehender fenómenos muy complejos y diversos y que, por otro, no se disuelvan en meras generalidades conocidas¹. Determinar con precisión estos conceptos es tarea muy ardua, pero se los puede *intuir* de manera relativamente aceptable. Puede contribuir a ello el procedimiento de explicitarlos indirectamente a lo largo del texto, mostrando significados a veces distintos en contextos cambiantes, pero constatando también una cierta unidad de sentido, pese a la pluralidad de tiempos y culturas. Desde tiempos inmemoriales el fenómeno religioso ha denotado tantas diferencias y diversidades, que aún hoy es laborioso delimitar una temática común. Los unos perciben en él la unión mística con la divinidad, aspirando a ser partícipes inmediatos de la gracia de Dios. Los otros lo comprenden como la necesidad compulsiva de cumplir con ciertos ritos y mandamientos, bajo la amenaza de quedar fuera de la ley divina por el incumplimiento de los mismos. Algunos lo interpretan como la posibilidad de escapar del ritmo inmisericorde de

¹ Cf. Por ejemplo: Wilfred Cantwell Smith, *Bedeutung und Ende der Religion* (Significación y fin de la religión), en: Jens Schlieter (comp.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (¿Qué es la religión? Textos desde Cicerón hasta Luhmann), Stuttgart: Reclam 2010, pp. 188-191; Roderick Ninian Smart, *Die religiöse Erfahrung der Menschheit* (La experiencia religiosa de la humanidad), en: *ibid.*, pp. 213-222.

la vida y sus reencarnaciones incesantes e intentan alcanzar así una especie de redención en la auto-aniquilación.

Los credos teocéntricos vinculados a las religiones occidentales no son asimilables a las grandes religiones cosmocéntricas de Oriente: los primeros son favorables, después de todo, a la dominación del mundo y la materia por el Hombre, mientras los segundos propugnan en última instancia una comunión mística con la naturaleza y su destino insondable².

En un primer acercamiento se puede afirmar que mediante las religiones todas las sociedades han acariciado la esperanza de dilucidar cuestiones fundamentales, como el origen y la meta final de los seres humanos. Como lo vislumbraron los griegos clásicos, lo divino puede ser apreciado como el intento de percibir la unidad de todas las cosas en la diversidad del mundo. Ha existido en casi todos los modelos civilizatorios un esfuerzo interpretativo dirigido a descubrir un sentido que conecte entre sí los fenómenos del universo, especialmente la debilidad y brevedad de la vida humana con la fortaleza y eternidad atribuidas a los fenómenos celestiales. Al lado de la inmensa variedad de las formas y estructuras simbólicas y de los grandes sistemas filosóficos que ha creado el Hombre – muchos de ellos de carácter atea –, permanece siempre vivo el anhelo de comprender el sentido del universo y de nuestra existencia en él.

Las religiones, dice *Werner Gephart*, se han especializado en la contestación de las preguntas elementales del ser humano y, por consiguiente, en la dotación de sentido e identidad³. A pesar de que

estas cuestiones centrales están enlazadas a menudo con un pasado mítico y con un futuro incierto, ellas preservan una nostalgia de la humanidad que no puede ser eliminada pese a los notables éxitos materiales de una modernidad exenta de preocupaciones teológicas. La religión puede haberse originado en el mencionado ámbito del mito, pero desde muy temprano ha estado conectada a la esfera del *logos*, de la reflexión racional, nexo que le brinda un carácter extraordinariamente interesante y fructífero, entre otras cosas para aprehender algunos de los rasgos fundamentales de los diferentes modelos civilizatorios⁴. En un texto olvidado *Herbert Marcuse* afirmó que la “idea de la razón” no es necesariamente antirreligiosa. “La razón deja abierta la posibilidad de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y dirigido a un fin”⁵. Esto nos permite, por otro lado, postular la – relativa – inteligibilidad del universo, y, por otro, suponer que los credos religiosos todavía nos pueden brindar conocimientos razonables en varios terrenos. Pueden, por ejemplo, enriquecer el campo sociopolítico mediante reflexiones de largo aliento, indispensables para la problemática del medio ambiente. Las religiones, aseveró *Octavio Paz*, han constituido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el “regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados”. El anhelo de retorno a esa “patria original”⁶ exhibe aspectos claramente prerracionales porque representa una esperanza honda y perenne de los mortales, anterior a la reflexión filosófica, que también puede ser expresada como la superación de los variados fenómenos de alienación. De acuerdo a *Octavio Paz*, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda la

comprender y aceptar al otro. La identidad cristiana hoy sería más un puente que una frontera. Cf. *Hans Waldenfels, Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums* (Sobre la identidad quebrada del cristianismo occidental), en: *Gephart / Waldenfels (comps.), ibid.*, pp. 105-124.

⁴ *Friedrich Wilhelm Graf, Religion (Religión)*, en: *Stefan Jordan / Christian Nitz (comps.), Lexikon Philosophie. 100 Grundbegriffe* (Léxico de filosofía. 100 conceptos básicos), Stuttgart: Reclam 2011, pp. 237-240.

⁵ *Herbert Marcuse, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social), Neuwied / Berlin: Luchterhand 1962, p. 225.

⁶ *Octavio Paz, Itinerario*, Barcelona: Seix Barral 1994, p. 136.

² Cf. *Wolfgang Schluchter, Die Entwicklung des okzidentales Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* (El desarrollo del racionalismo occidental. Un análisis de la historia social de Max Weber), Tübingen: Mohr-Siebeck 1979, pp. 230-233, 242.

³ *Werner Gephart, Zur Bedeutung der Religionen zur Identitätsbildung* (Sobre la significación de las religiones para la formación de la identidad), en: *Werner Gephart / Hans Waldenfels (comps.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus* (Religión e identidad. En el horizonte del pluralismo), Frankfurt: Suhrkamp 1999, p. 261.- El gran teólogo católico *Hans Waldenfels* sostuvo que el rasgo identificador más importante del cristianismo actual no es una identidad limitante y excluyente, sino un símbolo de comunión, que trata de

obra de la Creación, una especie de participación solidaria y fraternal que se expresa hoy mediante el diseño de la protección ecológica⁷.

Efectivo para reducir el temor básico derivado de una incertidumbre fundamental: nuestro lugar en la Creación. Y la religión puede ser considerada todavía como un diseño serio y fructífero porque es algo más que una ilusión y un auto-engaño: además de reducir el terror primigenio, la fe religiosa representa un ensayo más o menos consistente de dar sentido a ciertos anhelos profundos y persistentes, como los expresados por *Blaise Pascal*. En el siglo XVII Pascal se dio cuenta de que el magnífico despliegue del racionalismo y el avance de las ciencias no podían satisfacer la esperanza humana de felicidad y la necesidad de una explicación en torno al sentido de la existencia⁸. Una respuesta a estas interrogantes sólo puede ser brindada por la religión, la literatura y las artes. Entre los aspectos positivos de la religión puede mencionarse, por consiguiente, un sentimiento de confianza básica en el entorno (como se tiene durante una infancia feliz), por una parte, y la posibilidad de una razonable integración en el medio ambiente social, por otra. A este concepto de religión se refiere este ensayo, y no a la moderna *religión del progreso*, conformada, según *Erich Fromm*, por la nueva trinidad de la producción económica irrestricta, la libertad individual absoluta y la felicidad personal ilimitada⁹, credo que llena a sus adeptos de energía y vitalidad, pero que no les transmite ni sentido de la vida ni felicidad duradera.

Hoy podrá parecer pueril el dedicar esfuerzos teóricos al esclarecimiento del aporte que la religión y el sentimiento religioso

⁷ Ibid., pp. 138-139.

⁸ *Blaise Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (compilación de Louis Lafuma), París 1951 (3 vols.); cf. Reinhold Schneider, *Pascals Drama* (El drama de Pascal), en: R. Schneider (comp.), *Pascal*, Frankfurt: Fischer 1954, pp. 7-37; Albert Béguin, *Blaise Pascal*, Reinbek: Rowohlt 1959, p. 48. Cf. también: Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Sobre la dialéctica entre religión y sociedad. Elementos de una teoría sociológica), Frankfurt: Fischer 1988, pp. 7, 23-24, 87.

⁹ *Erich Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft* (Tener o ser. Las bases anímicas de la nueva sociedad), Munich: dtv 1981, pp. 13-14.

pueden brindar a la sociedad y a la política. Pese a ello y partiendo de una perspectiva que privilegia los enfoques laterales y marginales, debemos recordar y reconstruir el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en (a) el campo de la protección ecológica (como se puede deducir, por ejemplo, del *Génesis* bíblico), (b) en lo referente a la necesidad de amor y solidaridad en las relaciones sociales (de acuerdo a planteamientos de *G. W. F. Hegel*) y (c) en la fundamentación de una concepción amplia y perdurable de justicia (según un teorema de *Jürgen Habermas*).

El amplio proceso de secularización y la crítica racionalista han devaluado considerablemente el rol que ha tenido la religión a lo largo de milenios, cuando fue el “principal arquitecto”¹⁰ de la cultura, según la expresión de *Fernando Mires*. Hasta el siglo XVIII en Europa Occidental y hasta el XX en el resto del mundo no hubo probablemente ningún terreno de la actividad humana que no estuviese influido fuertemente por normativas y valores religiosos. Todavía al comienzo del siglo XIX pensadores adscritos al idealismo clásico alemán atribuyeron una importancia decisiva a la religión en cuanto fundamento de la cultura y de la identidad de los pueblos¹¹. Asimismo los credos religiosos han tenido una relevancia preponderante en la conformación de la vida cotidiana, en la relación del Hombre con la naturaleza, en la formulación de las grandes obras del pensamiento humano y en las concepciones en torno a la vida bien lograda¹².

¹⁰ *Fernando Mires, El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*, Caracas: Nueva Sociedad 1998, p. 12; sobre la diferencia fundamental entre religión y filosofía cf. *Fernando Mires, Política como religión*, en: CUADERNOS DEL CENDES (Caracas), vol. 27, N° 73, enero-abril de 2010, pp. 1-30, especialmente pp. 3-4.

¹¹ *David Sobrevilla, Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*, Lima: Amaru 1986, p. 212.

¹² *Ursula Wolf, Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (La filosofía y la cuestión de la buena vida), Reinbek: Rowohlt 1999; *Martin Löw-Beer, Das gute Leben und die Werte: ein Streitgespräch über die Existenz von Werten* (La buena vida y los valores: una disputa en torno a la existencia de valores), en: *Christoph Menke / Martin Seel (comps.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter* (Para defender la razón contra sus aficionados y sus oponentes), Frankfurt: Suhrkamp 1993, pp. 164-180.

El desarrollo de las ciencias, por un lado, y las diferentes corrientes del racionalismo, por otro, han modificado fuertemente los vínculos de los seres humanos con el fenómeno religioso, y por ello la pregunta del comienzo puede parecer ahora como anacrónica y superflua, sobre todo porque la filosofía y los saberes científicos han analizado de tal modo y con tal intensidad las funciones prosaicas y manipuladoras de la religión¹³, que poca gente se atreve a poner en duda los resultados generales de la crítica racionalista, desde la clásica producida durante el siglo XVIII por la Ilustración hasta aquella creación intelectual altamente refinada que es el psicoanálisis de *Sigmund Freud*. De acuerdo con este insigne pensador la religión sería una neurosis coercitiva, contraria a la corriente emancipadora de la razón. Tendencias muy diferentes entre sí suponen ahora que la religión es una especie de invento muy efectivo que tiene la tarea de minimizar los peligros que entraña todo contacto con la naturaleza, protegernos de la omnipotencia de la muerte y brindarnos consuelo ante las adversidades constantes de la vida. Los credos religiosos, por consiguiente, harían bien en consagrarse hoy a una tarea esencialmente privada, como el cuidado y el asesoramiento de los creyentes con dudas y problemas.

Pero, como afirma Jürgen Habermas, no podemos saber si la transposición de lo sagrado al medio del lenguaje es un proceso ya concluido o no. Todavía persiste la tarea filosófica de descubrir las energías prepolíticas y los potenciales semánticos que se encuentran en aquellas tradiciones religiosas que no han sido recuperadas aún para las prácticas sociales; habría que conducir estas herencias religiosas a un lenguaje accesible al juego discursivo de los debates y las razones públicas¹⁴. Por ello una filosofía que todavía quiere aprender debería fomentar el diálogo con los representantes de los

¹³ Sobre esta temática cf. un texto entretanto clásico: Paul Tillich, *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?* (¿La religión como una función del espíritu humano?), en: Werner Schüssler (comp.), *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Freiburg: Alber 2000, pp. 156-161.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts* (Transposición de lo sagrado al lenguaje. En lugar de un prólogo), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp 2012, pp. 7-18, aquí p. 17.

credos religiosos, sin pretender que sea un juego de suma cero. Las comunidades religiosas, dice Habermas, permanecen importantes para la legitimación democrática del orden político, también después de un prolongado proceso de secularización de la esfera pública. La secularización de los credos religiosos, su transformación en un asunto privado-individual y, en general, los decursos modernizadores no habrían generado obligatoriamente una pérdida global de la relevancia de las religiones¹⁵.

En esta constelación el breve texto presente representa un esfuerzo por compilar argumentos ya conocidos en torno a lo que la religión nos ha enseñado en el campo sociopolítico. No trata de establecer ninguna verdad definitiva, sino sólo de informar y recordar algunos aspectos acerca de una temática que no ha perdido actualidad¹⁶. Pese al descrédito contemporáneo de las doctrinas religiosas, debemos considerar a los sentimientos religiosos como una posible fuente de inspiración para debatir algunos dilemas del presente, puesto que una función central de la religión ha sido y es mostrar los límites y las limitaciones de nuestras actuaciones en un mundo finito y, por ende, las consecuencias nefastas de la soberbia (*hybris*) humana¹⁷. Deberíamos reconocer, por ejemplo, que el amor al prójimo, la solidaridad entre los mortales y los derechos de la naturaleza representan valores normativos de la praxis humana en todo tiempo, es decir por encima de los intentos actuales de relativizar todo valor de orientación. Hoy en día, cuando ya conocemos los resultados de la destrucción del medio ambiente y los efectos de los sistemas totalitarios – todos ellos posibilitados por el

¹⁵ Ibid., p. 17; cf. también Jürgen Habermas, *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?* (¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión?), en: Habermas, *Nachmetaphysisches...*, op. cit. (nota 14), pp. 96-119, especialmente p. 96.

¹⁶ Cf. DIÁLOGO POLÍTICO (Montevideo), vol. XXIX, N° 4, diciembre de 2012, número monográfico dedicado al tema: "Influencia de los cultos y/o confesiones en la política".

¹⁷ Sobre la *hybris* humana cf. Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La filosofía en la época trágica de los griegos), en: Friedrich Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Frankfurt: Fischer 1968, vol. I, pp. 136-187, aquí pp. 148-149, 156.

desarrollo hipertrófico de la razón instrumental —, debemos volcar la vista hacia creencias, como las religiosas, que desde muy temprano han practicado una crítica de la arrogancia intelectual y han promovido, aunque de manera muy incipiente, el cuidado del medio ambiente. El complejo desarrollo de la razón instrumental, que es, en el fondo, lo que más enorgullece a los humanos y lo que conforma la base de su dominio sobre las fuerzas naturales, se ha manifestado ahora como la principal amenaza para nuestra pervivencia en la Tierra y a largo plazo. El Hombre ha creído, desde tiempos inmemoriales, que puede disponer libre y soberanamente sobre todos los recursos naturales, y ello se revela precisamente como un error imputable a su soberbia. La precariedad de nuestra base material — que emerge en nuestros tiempos como un conocimiento traumático en medio de la evolución más exitosa de nuestra especie — nos muestra los peligros de la tríada sagrada (progreso, crecimiento, desarrollo) para el ser humano del presente. Y por ello hay que insistir en lo rescatable de la religión para el mundo de hoy, lo que, según el gran teólogo suizo *Hans Küng*, se revelaría en las cuatro bases morales del orden social: la cultura de la no-violencia, la solidaridad en el ámbito económico, la inclinación hacia la tolerancia y la veracidad y la praxis de la ecuanimidad y la igualdad de derechos entre los humanos. Estos cuatro principios estarían enmarcados en uno mayor, que puede ser definido como el respeto efectivo a la vida en todas sus formas y que hoy se manifiesta, como ya se mencionó, en el proyecto de tomar en serio los derechos de la naturaleza y de resguardar el medio ambiente¹⁸.

Aportes en el campo de la comprensión ecológica

Para comprender las raíces del diseño de la protección ecológica debemos echar un vistazo a los comienzos de la reflexión filosófica y de los grandes textos religiosos. En un famoso fragmento de *Anaximandro* (610-547 a. C.)¹⁹, el primero auténtico en la historia de

la filosofía, encontramos un fuerte pensamiento protorreligioso, estructuralmente similar al núcleo del pecado original del Antiguo Testamento, que nos ayuda a entender la responsabilidad humana en cuestiones ecológicas. Anaximandro sostuvo que el surgimiento de las cosas produce necesariamente su declinación y desaparición, porque las cosas pagan unas a otras castigo y pena por su injusticia, según el orden del tiempo. Uno vive a costa del otro, mejor dicho: a costa de la vida del otro. Esa es la injusticia liminar²⁰. Unos se comen literalmente a otros, como el ser humano, que para vivir, destruye diariamente millones de estructuras orgánicas. Es también la idea de la compensación (casi jurídica) aplicada a todo el universo, donde tiene que haber una especie de resarcimiento de daños, una indemnización inevitable en la sucesión temporal. Partiendo de este saber *quasi*-religioso de Anaximandro, desde muy temprano han tenido lugar una vinculación y hasta una identificación del conocimiento con la culpa. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente el enfoque de *Theodor W. Adorno*, es sólo un testimonio contemporáneo de una larga cadena de reflexiones en torno a la presencia de algo catastrófico que se trasluce en la responsabilidad de los seres humanos, basada en su capacidad de conocer, por los daños y pecados que se producen contra la naturaleza²¹.

1957, p. 14 (Anaximandro de Mileto, fragmento I).- Cf. el comentario de Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme* (Metafísica. Concepto y problemas), Frankfurt: Suhrkamp 2006, pp. 117-119.

²⁰ Sobre Anaximandro y esta temática cf. Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* (Los comienzos de la filosofía entre los griegos. Los presocráticos y sus condiciones previas), *Tübinger Vorlesungen Band I (Lecciones de Tübingen vol. I)*, Frankfurt: Suhrkamp 1978, pp. 241-245; Karl Vorländer, *Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie I* (Filosofía de la Antigüedad. Historia de la filosofía I), Reinbek: Rowohlt 1963, p. 14; Otfried Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie* (Breve historia de la filosofía), Munich: Beck 2008, p. 21.

²¹ Cf. el brillante ensayo de Thomas Rentsch, *Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der "Negativen Dialektik" auf der Folie von Adornos Hegelkritik* (Mediación como negatividad permanente. La pretensión de verdad de la "Dialéctica negativa" ante el trasfondo de la crítica de Hegel por Adorno), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), op. cit. (nota 12), pp. 84-102, aquí p. 97.

¹⁸ Hans Küng, *Gesellschaft und Ethos* (Sociedad y ethos), en: Karin Feiler (comp.), *Nachhaltigkeit schafft neuen Wohlstand. Bericht an den Club of Rome* (La sostenibilidad crea un nuevo bienestar. Informe al Club de Roma), Frankfurt etc.: Peter Lang 2003, pp. 245-262, aquí p. 261.

¹⁹ Hermann Diels / Walther Kranz (comps.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Los fragmentos de los presocráticos), Hamburgo: Rowohlt

La concepción del pecado original en el Génesis – pese a su irracionalismo aparente – nos obliga a reflexionar en torno a esta compleja temática. Nuestra vida se basa cotidianamente en la utilización destructiva e irresponsable de innumerables organismos vivientes y en el uso desmedido de los ecosistemas naturales. En un pasaje relativamente conocido, G. W. F. Hegel aseveró que el pecado original y la expulsión del paraíso están vinculados inextricablemente al surgimiento de la consciencia humana y al nacimiento del conocimiento racional²², que, a su vez, están enlazados con la dominación de la naturaleza por el Hombre y con la utilización irrestricta de los ecosistemas en favor del despliegue siempre creciente de nuestra especie. La expulsión del paraíso significó el fin de la inocencia: los seres humanos dejaron atrás su naturaleza animal – su unidad primigenia con Dios – y se convirtieron en sujetos del ámbito cultural. Pero esto, como lo vio Hegel, tiene su aspecto negativo: el Hombre, al disponer libremente sobre los recursos naturales, no es consciente de los costes que su desarrollo conlleva para todos los otros seres vivientes y de los límites a los cuales su evolución está sujeta en una perspectiva de varias generaciones. A largo plazo un crecimiento infinito no podrá tener lugar en un mundo finito.

Procediendo de manera razonable, deberíamos someternos a un aprendizaje enriquecedor, pues cada instante podemos comprobar que no sabemos todo sobre el funcionamiento y las potencialidades del medio ambiente. Pero en general los seres humanos suponen que ya saben lo suficiente sobre estos asuntos y sus aspectos prácticos cotidianos, lo cual configura una manera habitual de soberbia, que no es percibida como tal a causa de su extrema difusión. En esta cuestión se anudan las temáticas de la arrogancia, el descuido de la protección ecológica y la carencia de genuina solidaridad a largo plazo, que englobe también a los ecosistemas naturales. Una de las posibilidades efectivas –si es que las hay– de restringir esta evolución negativa podría darse mediante la praxis de una fraternidad dirigida no sólo a nuestros semejantes, sino a todos los

seres vivientes de la Creación. Hasta en la filosofía postmodernista gana espacio la convicción de que el futuro de las religiones se encontraría en un sentimiento efectivo de solidaridad universal y amor al prójimo (que no debería estar exento de una pizca de ironía). Si es que queda algo de la propensión clásica de la filosofía por la verdad, dice *Santiago Zabala*, esta última debería ser interpretada como amor al prójimo y no como búsqueda laboriosa (e inútil) de objetividad en el conocimiento, lo que constituye un *ethos* antidogmático, propio de la mejor hermenéutica religiosa y de la democracia²³.

Las reglas prácticas derivadas de principios religiosos nos brindan asimismo una pista de lo que hay que evitar en comportamientos humanos reiterativos. Casi todos los credos religiosos condenan la tendencia humana a la expansión irrestricta de sus actividades y potencialidades, lo que constituye una forma evidente de *hybris* convencional. El mundo actual, en cambio, celebra el activismo por el activismo, el apetito permanente por nuevas experiencias, la superación de toda frontera y de todo tabú, y todo esto en medio de la nostalgia del ser humano por algo permanente, estable y confiable. Entre las consecuencias paradójicas de este desasosiego perenne se halla la carencia de satisfacciones genuinas en casi todas las esferas del quehacer humano, incluidas, en primer término, las prácticas políticas rutinarias. Un ejemplo de esta adicción enfermiza al cambio por el cambio mismo, sin especificaciones de límites y riesgos, se puede detectar actualmente entre los militantes de corrientes progresistas, como los populistas y socialistas radicales latinoamericanos, quienes olvidan el incómodo análisis crítico y lo reemplazan por la fe en el progreso histórico ilimitado, en el crecimiento irrestricto de la estructura económica respectiva y en la continuación del saqueo convencional de los recursos naturales²⁴. Todo esto tiene lugar porque olvidamos los

²² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre la filosofía de la historia), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp 1970, vol. 12, p. 389.

²³ Santiago Zabala, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten* (Una religión sin teístas y ateístas), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp 2006, pp. 11-32, especialmente p. 18.

²⁴ Cf. los interesantes análisis de Eduardo Gudynas, *Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), N° 79, abril de 2010, pp. 61-81; Eduardo

límites del mundo finito, sin que la consideración de estos límites signifique una nostalgia por un severo ascetismo individual y colectivo y por la autorrenuncia a la esfera de los placeres²⁵.

La necesidad de la solidaridad en el ámbito social

Para comprender el aporte de la religión al terreno de una praxis sociopolítica adecuada, nos puede ayudar la obra enciclopédica de G. W. F. Hegel, quien trató de integrar todos los fenómenos celestes y mundanos en una gran síntesis. Su filosofía fue calificada por él mismo como la "casa del espíritu". Presuponía la racionalidad "redonda"²⁶, es decir completa de la filosofía y el universo: "Lo verdadero es el todo"²⁷. En nuestro contexto son particularmente interesantes sus primeros y brillantes escritos (1793-1800), en su mayoría de carácter teológico-filosófico²⁸, en los cuales Hegel nos muestra la importancia sociopolítica de una religiosidad basada en el amor al prójimo, la caridad, la solidaridad y el agradecimiento al Creador.

Gudynas, *El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*, en: ECUADOR DEBATE, N° 88, abril de 2013, pp. 183-205.

²⁵ En relación a autores que propugnan un ascetismo contemporáneo (como Hans Jonas y Friedrich Rapp) cf. Amán Rosales Rodríguez, *¿Libertad sin medida, libertad que destruye? Acerca de un diagnóstico crítico de la modernidad*, en: REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA (San José), vol. XLII, N° 105, enero-abril de 2004, pp. 175-181; Friedrich Rapp, *Destruktive Freiheit. Ein Plädoyer gegen die Masslosigkeit der modernen Welt* (La libertad destructiva. Un alegato contra la desmesura del mundo moderno), Münster: Lit 2003.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* (Borrador para la alocución en la toma de posesión de la cátedra filosófica en la Universidad de Berlín), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. 10, pp. 399-417, aquí p. 405.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. 3, p. 24.

²⁸ Sobre esta temática cf. la obra monumental de Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (El joven Hegel. Sobre la relación entre dialéctica y economía), Neuwied/Berlin: Luchterhand 1967.

Es cierto que en toda su obra Hegel se decantó por un credo religioso fuertemente intelectualista, basado en principios éticos y en una interpretación muy diferenciada de los textos sagrados: una religión que renunciaba a milagros, ritos, instituciones y dogmas, pero esto es sólo una parte de su notable empeño. En cierta manera, Hegel continuó la obra de los grandes teólogos medievales católicos, quienes ensayaron la conocida y magna síntesis de razón y fe. También Hegel fue partidario de una religión universal, como la que predicó San Pablo, que no se restringía a determinados grupos étnicos o lingüísticos, sino que se dirigía a todos los hombres de buena voluntad²⁹. Es cierto que Hegel fue muy severo con el sacerdocio y las instituciones³⁰ y que favoreció una enseñanza religiosa basada en una lógica discursivo-argumentativa, que estaba destinada al cerebro y no al corazón³¹. Pero al mismo tiempo enalteció al cristianismo por ser la religión del amor, la caridad y la espontaneidad³²; celebró el valor supremo del Sermón de la Montaña; criticó duramente el formalismo y la hipocresía del antiguo judaísmo; y postuló la idea de que para los cristianos Dios es padre y hermano, y no amo y señor como en el Antiguo Testamento³³. En

²⁹ G. W. F. Hegel, *[Fragmente über Volksreligion und Christentum, 1793-1794]* (Fragmentos sobre religión popular y cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), pp. 9-103, aquí p. 21, 45 (título de la obra entre corchetes porque corresponde a los compiladores); G. W. F. Hegel, *[Die Positivität der christlichen Religion, 1795-1796]* (La positividad de la religión cristiana), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 104-229, aquí p. 228 (aditamento de 1800).

³⁰ G. W. F. Hegel, *[Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]* (El programa-sistema más antiguo del idealismo alemán), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 234-236, aquí p. 236.

³¹ Se trata de una praxis religiosa claramente opuesta al pentecostalismo habitual en América Latina desde la segunda mitad del siglo XX, que privilegia los ritos y las ceremonias, los milagros y las sanaciones y hasta las experiencias sensoriales en el culto. Sobre esta temática cf. el interesante texto de Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Las formas de lo religioso en la actualidad); Frankfurt: Suhrkamp 2002, pp. 36-38.

³² G. W. F. Hegel, *Fragmente...*, op. cit. (nota 29), p. 57.

³³ *Ibid.*, pp. 90-92; G. W. F. Hegel, *Die Positivität...*, op. cit. (nota 29), pp. 109-113; G. W. F. Hegel, *[Entwürfe über Religion und Liebe, 1797-1798]*

estos escritos tempranos Hegel enfatizó vigorosamente el valor de lo emocional-moral, y llegó a identificar la religión con el ejercicio del amor³⁴: el mortal que ama, supera la separación con la persona amada y alcanza así el “germen de la inmortalidad”³⁵. El perdón de las deudas y ofensas, la práctica de la modestia, la beneficencia y la fraternidad y la superación del formalismo adquieren en su teoría la categoría de criterios sociopolíticos de primera magnitud e importancia³⁶. Se trata, por supuesto, de valores normativos que se encuentran también en variados códigos éticos de carácter laico, pero el mérito de las religiones es haberlos formulado por primera vez, con una claridad encomiable y, sobre todo, como algo básico e irrenunciable para las relaciones entre los seres humanos.

Se puede argumentar, evidentemente, que estas concepciones de amor y solidaridad son demasiado generales y de poca eficacia en la praxis moderna, pero no podemos – o no debemos – renunciar a ellas en cuanto *ideas regulativas*. Hegel mismo, eminente filósofo político y perspicaz pensador de la incipiente modernidad, nos dio la pista principal para este postulado: no se puede fundar un orden social estable y razonablemente justo que esté basado exclusivamente sobre los presupuestos del liberalismo político y de la ética individualista³⁷. Para contrarrestar las tendencias disolventes adheridas a los múltiples fenómenos de las alienaciones inevitables del capitalismo, Hegel trató de popularizar intelectualmente las virtudes sociales que él percibía en el cristianismo ilustrado. De

(Esbozos sobre religión y amor), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 239-254.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Entwürfe...*, op. cit. (nota 33), p. 244.

³⁵ Ibid., p. 248.

³⁶ G. W. F. Hegel, [*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*] (El espíritu del cristianismo y su destino), fragmento: [*Grundkonzept zum Geist des Christentums*] (Concepto básico del espíritu del cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 297-316, aquí pp. 299-304.- Hegel enfatiza en varios lugares que Jesucristo vino a salvar el mundo, no a juzgarlo. Cf. G. W. F. Hegel, [*Der Geist des Christentums*] (El espíritu del cristianismo), versión de 1798-1799, en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 317-418, aquí p. 378.

³⁷ Sobre este enfoque de Hegel cf. Herbert Marcuse, op. cit. (nota 5), pp. 212-220, 223-228.

acuerdo a Karl Löwith, este designio es uno de los principios básicos de la filosofía hegeliana³⁸.

Por otra parte, es probable que Hegel haya sido uno de los primeros filósofos modernos en llevar a cabo una disolución de la religión y la teología en el saber filosófico, concibiendo a la religión como mero antecedente intelectual de la filosofía y denegando a la teología una autonomía de la misma dignidad que la atribuida convencionalmente a la filosofía. El dilema de esta religión intelectual (o natural, según otros autores) reside en su *falta de impulsos emocionales*. Según el modelo de la reconciliación de la vida escindida, Hegel logró construir una gran síntesis de fe y razón, más profunda y más exigente que las edificadas desde la Antigüedad, entre las que sobresalen las de Proclo y Boecio. De acuerdo a Löwith, el intento de Hegel debe ser considerado como una intelectualización de la religión, que disuelve a esta última en mera filosofía³⁹. No hay duda de que este paso puede ser visto como una carencia, puesto de los seres humanos necesitan también un credo que les brinde amor, comprensión y solidaridad y no sólo una brillante elucubración acerca de las compatibilidades entre filosofía y religión.

La teoría hegeliana de la evolución religiosa

En su inmensa obra Hegel explica porqué apreciaba altamente los valores de amor y solidaridad propalados por el cristianismo y porqué suponía que no todas las religiones son iguales entre sí. La filosofía hegeliana ha establecido una jerarquía de los credos religiosos, fundamentada en la evolución histórica de las religiones. Esta gradación de los diferentes credos está obviamente a contrapelo de la corrección política contemporánea, y esto la hace particularmente interesante. En su análisis de las religiones Hegel llegó a la misma

³⁸ Cf. la notable obra de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX), Stuttgart: Kohlhammer 1964, pp. 260-265, 330-333.

³⁹ Ibid., pp. 351-356. - Sobre los problemas de una religión intelectual cf. Jürgen Habermas, *Ein Symposium über Glauben und Wissen* (Un simposio sobre fe y saber), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 183-237, especialmente pp. 184-201.

conclusión que en su estudio de la historia, las instituciones políticas, la estética y el pensamiento en general: todos los fenómenos humanos están concatenados en una evolución progresiva hacia formas cada vez más complejas y razonables⁴⁰. Todas las religiones son necesarias para el desarrollo mundial de un gran credo, pero no son equivalentes entre sí en calidad intelectual y desarrollo racional. Para Hegel el cristianismo representa la religión filosófica por excelencia, porque está basado en un principio racional, en una consciencia aguda de sí mismo, en la evolución más avanzada del pensamiento teológico, en la experiencia de la libertad individual y en la ley suprema del amor y la caridad.

La abolición de la esclavitud – el régimen socio-económico habitual durante la Antigüedad clásica – fue posible, según Hegel, gracias al cristianismo y a su idea central de la igualdad de todos los mortales ante Dios. Jesucristo y Sócrates fueron percibidos por Hegel como maestros similares de la moral y la sabiduría. Mucho más tarde, el cristianismo del mundo germánico se transformaría en la gran síntesis de Oriente (la temprana religión evangélica del amor) y Occidente (la filosofía y los esfuerzos racionales)⁴¹. Los pueblos germánicos habrían llevado a cabo la magna labor histórica de una combinación bien lograda entre razón y fe. De acuerdo a Hegel no hay una contradicción absoluta entre ambos términos ni tampoco una identificación total, sino una compleja relación de complementación. La religión es la razón humana, pero situada en los sentimientos y en el corazón. Las naciones germánicas habrían adoptado lo mejor del mundo grecolatino: la vida urbana, las leyes, los estudios y la religión cristiana, y habrían unido estos elementos con la esencia de su ámbito propio: el amor a la verdad y la libertad⁴². Los germanos, según Hegel, aceptaron y ennoblecieron la herencia de los filósofos

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 68-72, 405.- El desplazamiento de los credos paganos por el cristianismo fue visto por Hegel como una “revolución prodigiosa”: G. W. F. Hegel, *Die Positivität...*, op. cit. (nota 29), p. 203.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Lecciones sobre la filosofía de la religión), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vols. 16 y 17, passim.

⁴² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit. (nota 22), pp. 385-406, especialmente p. 395, 405.

griegos y del Estado romano; la superación y síntesis elaborada por estos pueblos – cuyo símbolo fue Carlomagno – puede ser vista en la convivencia entre Iglesia y Estado en Europa Occidental, una convivencia ciertamente difícil, pero que puede ser considerada como una síntesis superior que resguarda la autonomía de ambas partes y crea al mismo tiempo un nivel más elevado del desarrollo humano⁴³. Como lo vislumbró Hegel, la separación entre Estado e Iglesia adquiere una enorme relevancia histórica, porque ella posibilita de manera efectiva la vigencia de la religión en un mundo que se moderniza de forma acelerada. Esta evolución – tan diferente a lo que prevalece todavía en el ámbito islámico –, es precisamente lo que dificulta, según Hans Maier (siguiendo a Hegel), el surgimiento de regímenes totalitarios⁴⁴.

Con la Reforma protestante los alemanes habrían salvado y consolidado la prevalencia de una mentalidad exenta de la corrupción y la decadencia propias de la Iglesia católica⁴⁵. Hegel tuvo una posición muy crítica con respecto al desarrollo del catolicismo en la Edad Media y el Renacimiento: condenó las cruzadas, censuró los abusos y el engaño subyacente a la adoración de las reliquias y formas similares del culto; rebatió la equiparación de superstición con piedad; rechazó la manipulación de las ilusiones populares por parte de la Iglesia; e impugnó toda utilización religiosa de la sensualidad que no fuese amortiguada o ennoblecida por la razón⁴⁶.

Por lo tanto el credo racional y autoconsciente de sí mismo que Hegel propugnó era el cristianismo que ha experimentado la Reforma protestante luterana, que es – de acuerdo a este autor – como el sol que todo aclara y embellece. Este cristianismo reformado puede ser considerado, según Hegel, como la restitución de la intención evangélica primigenia. Surgió a causa de la decadencia, los abusos y

⁴³ Ibid., pp. 413-417.

⁴⁴ En una perspectiva similar a la de Hegel cf. el brillante texto de Hans Maier, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* (El mundo sin cristianismo – ¿qué sería diferente?), Freiburg: Herder 1999, p. 159, 165.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 413, 423, 440, 492-495.

⁴⁶ Ibid., pp. 467-477.

la corrupción de la Iglesia católica y, sobre todo, del aprendizaje que se pudo hacer de los errores mencionados. De acuerdo a nuestro autor, la confesión luterana podría ser percibida como la necesaria espiritualización del cristianismo y, al mismo tiempo, como la devolución de lo más noble del ser humano. Hegel celebró en todo sentido la obra racionalizadora y modernizante de Martín Lutero y de los príncipes protestantes que lo apoyaron: la instauración de la alfabetización popular, el rechazo de la infalibilidad papal, la prescindencia del sacerdocio en las relaciones entre Dios y los fieles, la abolición del celibato y de las órdenes monacales, la restitución de la dignidad a la familia y la vida laboral y el fomento de las universidades laicas. Hegel elogió el examen de conciencia de los protestantes como una forma preparatoria e indispensable de la autoconciencia crítica de la filosofía, precisamente porque hacía superflua la ayuda interesada y la manipulación de parte del sacerdocio⁴⁷.

La jerarquía de las religiones que subyace a la teoría hegeliana tiene evidentemente un carácter eurocéntrico, lo que se manifiesta en su celebración del protestantismo. Hoy en día no podemos compartir sin más estas valoraciones y la teoría que se desprende de ellas, pero debemos considerar algunos de sus argumentos observando la evolución posterior, especialmente los experimentos sociopolíticos del siglo XX. Como lo han visto Hegel y otros pensadores, las religiones conllevan —entre otros aspectos— un ordenamiento simbólico de la realidad y poseen, por lo mismo, un “alto grado de racionalidad”⁴⁸. Este último puede ser entendido como un rol históricamente creativo, sobre todo en los tiempos formativos de los diferentes modelos civilizatorios, rol que, por supuesto, no ha sido siempre benéfico ni progresivo. No todas las culturas y sus credos correspondientes han desarrollado, sin embargo, una exégesis crítica, racional e histórica con respecto a sus propios hechos fundacionales, a sus raíces profundas y a sus textos sagrados. Ahí reside una de las

⁴⁷ Ibid., pp. 492-508, especialmente p. 497.- Sobre la significación de la Reforma protestante cf. Jürgen Habermas, *Rawls' politischer Liberalismus* (El liberalismo político de Rawls), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 277-307, especialmente p. 300.

⁴⁸ Fernando Mires, op. cit. (nota 10), p. 50.

ventajas comparativas del cristianismo racionalizado occidental (como lo concibió Hegel).

Por otra parte, hoy en día es inadecuado percibir el Islam⁴⁹ como lo hizo Hegel en las primeras décadas del siglo XIX, pero su apreciación general de este credo sigue siendo ilustrativa e interesante. Esta mención del Islam sirve para ilustrar la tesis heterodoxa e incómoda de que no todas las religiones son equivalentes a la hora de generar una consciencia social favorable a la protección de los ecosistemas o una praxis basada en la solidaridad cuando intervienen comunidades muy diferentes en sus hábitos culturales, políticos y religiosos en un mundo, como el actual, cada día más pequeño e intercomunicado.

De acuerdo a Hegel, el profeta Mahoma tuvo el mérito de suprimir los particularismos religiosos y culturales en el Cercano Oriente y edificar un orden general-abstracto que significó un notable progreso evolutivo. El Islam representaría una religión con fuertes rasgos intelectuales: no permite imágenes de Dios, no existen santos ni vírgenes, es igualitario, no favorece a una etnia en particular y no define a un pueblo determinado como el elegido de Dios⁵⁰. De acuerdo a Hegel, al Islam le falta, empero, un sólido principio organizador de instituciones políticas y culturales con vida propia. La vinculación demasiado estrecha y absorbente entre religión y sociedad, entre fe y Estado y entre credo y vida civil impide el despliegue de elementos sociales autónomos, de factores políticos independientes y de otras “particularidades” fuera del Estado central que podrían fructificar el desarrollo modernizador de las naciones musulmanas. Este nexo excesivamente englobante entre religión y sociedad favorece el fanatismo y la intolerancia y se

⁴⁹ Hans Küng ha tratado de hacer justicia al Islam mediante una obra realmente notable por su dimensión y erudición: Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper 2006.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 428-430.

manifiesta, dice Hegel, en un entusiasmo continuo con características infantiles⁵¹.

La ley suprema del amor y la caridad existe probablemente en casi todos los credos religiosos, pero hoy, para contrarrestar los efectos nocivos de una modernidad desbocada, necesitamos un sentimiento religioso que combine una consciencia aguda de sí mismo con una comprensión efectiva de nuestras limitaciones ecológicas y con una manifiesta inclinación positiva hacia la libertad y autonomía individuales. Con el riesgo de una crasa equivocación, se puede aseverar que la experiencia histórica nos sugiere que las religiones de este tipo presuponen una evolución muy avanzada de su propio pensamiento teológico-filosófico y una aceptación concomitante de los progresos políticos conseguidos desde la época de la Ilustración, como la vigencia la libertad y autonomía individuales⁵². Ya no podemos renunciar a esta conquista de la cultura occidental. Y los credos religiosos pertenecientes a este ámbito cultural parecen ser los más apropiados a nuestras necesidades actuales.

No deberíamos, por consiguiente, apoyar y legitimar la reinención de cultos animistas y similares (como las religiones andinas), que pueden tener elementos importantes de solidaridad entre los fieles y respeto a la naturaleza, una solidaridad no mediada mediante instrumentos burocráticos, pero que carecen de las cualidades intelectuales que se logran a través del desarrollo de una religión que ha pasado y asimilado todos los peldaños del proceso de autoconsciencia. No se consigue una crítica racional de la modernidad —y, por consiguiente, una que sea efectiva en nuestro tiempo— mediante el renacimiento de credos religiosos que no hayan transcurrido por un largo proceso de autoconocimiento teológico-filosófico y de autocritica filosófico-política, por más prestigio social e histórico que tengan estos fenómenos religiosos. Esta insistencia en

⁵¹ Ibid., pp. 430-434, especialmente p. 431.- Hoy podemos decir que de ahí se deriva una posible predisposición a percibir actos terroristas como su fueran manifestaciones de apego a una ortodoxia simplificada, pero relativamente popular.

⁵² No se puede concebir la cultura occidental sin el cristianismo, dice Gianni Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation* (La era de la interpretación), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, (nota 23), pp. 49-63, aquí pp. 61-62.

un proceso racional-autocrítico de conformación de una fe religiosa a la altura de la modernidad puede dar la impresión de un argumento altamente eurocéntrico que, como tal, no serviría para explicar la evolución de los credos en otros ámbitos geográfico-culturales. Pero, como asevera Jürgen Habermas, el notable mérito de las religiones intelectuales ha sido justamente generar respuestas productivas frente a desafíos cognitivos y superar un pensamiento concretista, es decir poco abstracto. Este desarrollo no se podría explicar mediante el conocido recurso de acudir a las cambiantes condiciones sociales (y económicas) en las que se despliegan las religiones⁵³. El cristianismo, por ejemplo, habría creado de manera original la base cognitiva de las modernas estructuras de consciencia y de la organización social contemporánea; sin el cristianismo no se podría comprender el universalismo igualitario, la concepción de una vida individual regulada de forma autónoma y la responsabilidad ética personal⁵⁴. Con el alto riesgo de un error se puede decir que el cristianismo racionalizado de Occidente, sobre todo en los últimos siglos, fomentó paulatinamente una desactivación de las formas militantes de dogmatismo religioso y, tal vez a pesar de sus dirigencias institucionales, creó la posibilidad de un pluralismo de ideas y doctrinas de todo tipo: la coexistencia de los credos ha llevado a la coexistencia de diversas verdades filosófico-políticas.

Hoy no podemos retroceder al calor indiferenciado de las tribus y de las organizaciones sociales arcaicas, por más atrayente y humana que parezca esta concepción, celebrada ahora por los teóricos del comunitarismo radical. No podemos volver a sumergirnos en ese mundo premoderno que brindaba generosamente solidaridad, reconocimiento e identidad, porque sería recaer en un anacronismo, en el cual los prejuicios del lugar y del tiempo, el desconocimiento de otras culturas y el cultivo del provincianismo se constituían en leyes de muy difícil modificación. La obediencia ciega

⁵³ Jürgen Habermas, *Religion und nachmetaphysisches Denken* (La religión y el pensamiento postmetafísico), en: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 120-182, aquí p. 123, 125.

⁵⁴ Jürgen Habermas, *Ein Gespräch über Gott und die Welt* (Una conversación sobre Dios y el mundo), en: Habermas, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX* (Tiempo de transiciones. Escritos políticos breves IX), Frankfurt: Suhrkamp 2001, pp. 173-196, aquí pp. 174-175.

que prescribía el orden premoderno a sus súbditos impedía el despliegue de una individualidad creativa y segura de sí misma, que representa una de las conquistas más apreciadas y más valiosas de la modernidad. Las palabras finales de *El espíritu del cristianismo*, obra de la juventud de Hegel, nos recuerdan que es imposible volver a la fusión original de Iglesia y Estado o vida cotidiana y credo religioso, y que esta separación es a largo plazo buena y razonable⁵⁵.

Justicia y religión

Es altamente probable que en el mundo occidental la sustancia normativa de los principales códigos éticos y de la justicia política⁵⁶ haya sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos tiendan a convertirse hoy en un asunto privado e individual. De acuerdo a Jürgen Habermas, dos elementos han tenido una influencia decisiva: los contenidos de la moral hebrea de justicia y rectitud del Antiguo Testamento y la ética del amor cristiano del Nuevo Testamento⁵⁷. Él calificó la vinculación entre el "cristianismo paulino" y la "metafísica griega" como "productiva"⁵⁸. En el curso de los siglos varias corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades diferentes de las originales; los códigos morales de Europa Occidental son el resultado del enriquecimiento y las modificaciones de los mencionados principios básicos, que hoy se hallan en un proceso de marcada secularización. Hasta se puede afirmar que fue su núcleo religioso lo que posibilitó que hayan

alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas⁵⁹.

Como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso tienen probablemente una fuente común. La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según Habermas, afecta inevitablemente el contenido mismo de las teorías⁶⁰. De acuerdo a este autor, hasta el pensamiento postmetafísico del presente sólo puede ser entendido adecuadamente si se incluye en su propia genealogía a la metafísica y las grandes tradiciones religiosas. Sería irracional el desechar este legado como un resto arcaico sin importancia.

Con alguna reserva, Habermas llamó la atención sobre los fundamentos prepolíticos del Estado de Derecho⁶¹, los cuales provienen de las grandes religiones, del pensamiento profético y de la reflexión teológica. Las concepciones entretanto clásicas de autonomía, individualidad, emancipación y derechos humanos serían impensables sin el aporte de la concepción judía de justicia y de la

⁵⁵ G. W. F. Hegel, [Der Geist des Christentums] (El espíritu del cristianismo), versión de 1798-1799, op. cit. (nota 36), p. 418.

⁵⁶ Sobre la justicia política cf. la magna obra de Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Justicia política. Fundamentación de una filosofía crítica del derecho y el Estado), Frankfurt: Suhrkamp 1987.

⁵⁷ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 16-19.

⁵⁸ Jürgen Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt* (De las visiones del mundo al mundo de la vida), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 19-53, aquí p. 33.

⁵⁹ Cf. entre otros: Stefan Grätzel / Armin Kreiner, *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Stuttgart: Metzler 1999; Kurt Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit* (Creencia y pensamiento. Dimensiones de la realidad), Tübingen: Mohr-Siebeck 2001.

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie* (La frontera entre fe y saber. La historia de la influencia y la importancia actual de la filosofía de la religión de Kant), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 2005, pp. 216-257, aquí p. 234.- Según Habermas, esta concepción está esbozada en: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la razón pura) [1793], en: Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 1968, t. 7, pp. 752-753.

⁶¹ Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?), en: Jürgen Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 60), pp. 106-118.

ética cristiana del amor⁶². Hasta hoy, dice este autor, las religiones articulan "una consciencia de lo que falta"⁶³. Es decir: mantienen despierta una sensibilidad con respecto a fallos y carencias y, para nombrar un ejemplo actual, preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso racional. Las religiones expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de un mundo mejor, es decir con nociones de felicidad y paz.

No se trata de un retorno a un cristianismo helenizado (la razón proviene de Grecia y la fe de Israel), porque esta alternativa amputaría lo racional del cristianismo primigenio, que es la *resistencia al olvido del sufrimiento pasado*. Como lo ha visto Johann Baptist Metz, el rasgo principal de los grandes credos religiosos es un elemento utópico: la posibilidad de vivir sin miedo. Esta razón *recordatoria o anamnética*⁶⁴ no está contrapuesta al

⁶² Jürgen Habermas, *Eine Replik* (Una réplica), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Una consciencia de lo que falta. Una discusión mit Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp 2008, pp.94-107, aquí p. 104; Jürgen Habermas, *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?* (¿Israel o Atenas: a quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz sobre la unidad en la pluralidad multicultural), en: Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 1997, pp. 98-111, especialmente p. 103.

⁶³ Jürgen Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Una consciencia de lo que falta), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), op. cit. (nota 62), pp. 26-36, aquí p. 29, 31.- Cf. también: Jürgen Habermas, *Einleitung* (Introducción), en: Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 60), pp. 12-14.; Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (Religión en el ámbito público), en: ibid., p. 137, 149.- La concepción de Habermas está inspirada en: Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Kant, *Werke*, op. cit. (nota 60), t. 6, p. 260.

⁶⁴ Johann Baptist Metz, *Anamnetische Vernunft* (Razón anamnética), en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Observaciones interinas. En el proceso de la Ilustración), Frankfurt: Suhrkamp 1989, pp. 733, 736-738.

núcleo de la Ilustración, pues se basa en poder experimentar el sentimiento de culpa y responsabilidad, que es la precondition de la libertad individual. La razón anamnética está consagrada a mantener viva la memoria de las catástrofes históricas y el dolor personal —el sufrimiento en general— y es, por lo tanto, adversa a la fuerza normativa de la facticidad, la costumbre y el olvido y también opuesta a los sistemas conexos de legitimar la realidad del momento por ser la única existente. Según Habermas, estos fragmentos de origen judío y cristiano —sentimientos y valoraciones morales de inspiración religiosa— han posibilitado, a veces por vía indirecta, la existencia de elementos fundamentales de la tradición racional-democrática y la constitución de una razón comunicativa. Entre ellos se encuentran la concepción de la libertad subjetiva, la demanda de un respeto igual para todos, el reconocimiento recíproco (derivado de la autorrestricción de la voluntad por consideraciones éticas) y la consciencia de la falibilidad del espíritu humano en medio de la contingencia de las condiciones históricas, sin dejar caer por ello las exigencias morales⁶⁵. Por todo ello sería injusto e irracional excluir a los credos y sentimientos religiosos de todo debate público en las sociedades del presente porque la religión sigue siendo la gran fuente para la dotación de sentido y porque aun hoy la frontera entre lo santo y lo profano permanece fluida.

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Israel...*, op. cit. (nota 62), pp. 100-103.- En un importante ensayo, publicado junto con un texto de Habermas, que trata de dilucidar los aspectos prepolíticos de la democracia moderna, el ex pontífice Benedicto XVI postuló la teoría de que los derechos humanos constituyen el puente ético de entendimiento entre los diversos actores en una sociedad secularizada y pluralista. Los derechos humanos conforman el último elemento válido del derecho natural. Los hombres se distinguen como miembros de la especie humana en cuanto son sujetos y portadores de ellos. Sus valores básicos pueden ser encontrados, pero no pueden ser inventados arbitrariamente. Cf. Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* (Lo que mantiene unido al mundo. Fundamentos morales prepolíticos de un Estado liberal), en: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión), Freiburg etc.: Herder 2005, pp. 50-53.

Contribución de la religión a hacer más razonable este mundo

No hay duda de que las religiones institucionalizadas han estado vinculadas a la intolerancia, al dogmatismo y a crímenes aún peores, pero si se las separa de una exigencia de verdad absoluta, se puede observar que también han estado asociadas a una cierta praxis de la solidaridad, el amor al prójimo y la democracia, como aseveró Richard Rorty⁶⁶. Desde un comienzo la religiosidad en general trascendió, por lo menos parcialmente, esa función odiosa de ser un instrumento con respecto a los peores designios humanos. El credo aceptado por una comunidad ha contribuido también a mediar entre los intereses egoístas y las necesidades colectivas, evitando de este modo, aunque sea precariamente, serias perturbaciones de la evolución socio-cultural. Y esto ha sido posible precisamente porque la religión, en la mayoría de los casos, engloba creencias, normativas, prácticas y visiones del mundo compartidas por los más variados estratos sociales.

El fenómeno religioso trasciende la característica de un mero encandilamiento, una ideología justificatoria o un instrumento manipulativo de conciencias porque representa la necesidad y el anhelo de los mortales de comunicarse con lo infinito, de acercarse a lo absoluto, anhelo constitutivo de la naturaleza humana, que emerge desde lo más íntimo del Hombre y que se halla fuera de sus múltiples estrategias para mejorar su existencia terrenal. Los mortales requieren del sentimiento religioso para ganar un indicio de su propia identidad y de su lugar en el cosmos; su consciencia de sí mismos, que los diferencia fundamentalmente del reino animal, los hace a menudo terribles, destructivos (basta mencionar Hiroshima y Auschwitz) y autodestructivos (basta recordar la crisis ecológica), pero también los empuja a buscar algo más y, a veces, a realizar un agudo examen de consciencia. Como lo vio Blaise Pascal, un ser finito y espiritual en un mundo infinito y material está atormentado por todo tipo de dudas, perplejidades y recelos; el presuponer que el Hombre, un fenómeno pasajero, secundario e inestable, pueda ser el fin y el sentido del universo, eterno y primario, suena a menudo

como una pretensión desmesurada y hueca. Pero lo que permanece es la necesidad de dignidad, sentido e identidad del ser humano, a lo cual los credos religiosos pueden dar respuestas provisionales. La religiosidad puede ayudar a satisfacer esa necesidad porque la capacidad de la ciencia de comprender y describir ese desierto que es la vida no satisface todos los anhelos y las esperanzas de los mortales.

La atadura de los creyentes a Dios – a un absoluto – significa, según Hans Küng, que estos están libres de otros vínculos absolutos, como las naciones, los partidos y las iglesias⁶⁷. Algo muy similar expresó Erich Fromm al afirmar que “la obediencia a Dios es también la negación de la sumisión al hombre”⁶⁸. Aun sin compartir del todo esta visión optimista de la religión, debemos prestar un oído abierto a las notables posibilidades que los credos religiosos nos brindan para enriquecer el campo sociopolítico. Como dice Jürgen Habermas, Dios se confirma en su libertad al crear un *alter ego* también libre, cuyas capacidades comunicativas están dirigidas hacia el ideal de la reconciliación⁶⁹.

⁶⁶ Richard Rorty, *Antiklerikalismus und Atheismus* (Anticlericalismo y ateísmo), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, op. cit. (nota 23), pp. 33-47.

⁶⁷ Hans Küng, *Der Islam*, op. cit. (nota 49), p. 707.

⁶⁸ Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires: Paidós 1967, p. 70.

⁶⁹ Jürgen Habermas, *Kommunikative Freiheit und negative Theologie* (Libertad comunicativa y teología negativa), en: Habermas, *Vom sinnlichen...*, op. cit. (nota 62), pp. 112-135, especialmente pp. 120-122, 127.

III

DISERTACIONES

DEL NÚMERO Y LOS NUMERALES

José Roberto Arze Arze

En el *Diccionario esencial de la lengua española*, de la Real Academia y la Asociación de Academias de nuestra lengua *DELE* encontramos una y media columnas dedicadas a la entrada *número* (incluidos varios términos compuestos como *número abstracto*, *arábigo*, *atómico*, etc.). Del medio centenar o más de acepciones, once toman la palabra “número” a secas y, de ellas, las siguientes son de interés para este análisis:

“**número. m. 1. Mat.** Expresión de una cantidad con relación a su unidad. || **2.** Signo o conjunto de signos con que se representa el número. || **3.** Cantidad de personas o cosas de determinada especial. || **4.** Condición, categoría, situación o clase de personas o cosas. [...] || **11. Gram.** Accidente gramatical que expresa, por medio de cierta diferencia en la terminación de las palabras, si estas se refieren a una sola persona o cosa o a más de una...”.

De la palabra *número* derivan muchas voces, como los sustantivos *numeración*, *numerador* y *numerología*; los adjetivos *numérico*, *numeroso*, *enumerativo*; el adverbio *numéricamente*; los verbos *numerar* y *enumerar*; y, con interés especial para este trabajo, el vocablo *numeral*, usado a veces como adjetivo (o determinante, según la *Nueva gramática* de la RAE) y a veces como sustantivo. Este último término es el acogido de modo especial en los manuales de gramática de diversos idiomas, incluido el español, para señalarlo de manera diferente al número como accidente y al número como concepto matemático.

El número como accidente

De los accidentes gramaticales del español el número es seguramente el que tiene más aplicaciones y es también uno de los

más sencillos. Lo encontramos en todas las palabras variables: sustantivo, adjetivo, artículo, pronombre y verbo.

La definición tradicional del número como accidente es la recogida por el *DELE*, citada más arriba: "Accidente gramatical que expresa, por medio de cierta diferencia en la terminación de las palabras, si estas se refieren a una sola persona o cosa o a más de una".

En nuestro idioma hay sólo dos números: *singular* y *plural*, y un residuo muy tenue del *dual* en el adjetivo *ambos*. Convencionalmente, el *singular* señala un solo objeto; el *plural*, varios. El *dual* señala dos objetos y sólo dos.

A pesar de su sencillez, el número tiene algunas curiosidades que son motivo de este capítulo. Expondremos las siguientes: las funciones del singular, las variedades y funciones del plural y algunos problemas de concordancia. En otros apartados hablaremos del número como categoría gramatical específica.

Funciones del singular. El singular no tiene una terminación propia. Una palabra está en singular cuando carece del signo o marca del plural.

El singular, en principio (pero sólo en principio), señala un solo objeto. En el verso del poeta "*Este hombre nació para la muerte*" (Jaime Canelas López), no cabe duda de que se trata de un solo hombre. Pero cuando decimos "*El hombre es un animal racional*" (una de las muchas caracterizaciones de la esencialidad humana), ¿estamos hablando de un solo hombre o de todos los hombres? Sin duda, de todos. *Pensamos en plural, pero nos expresamos en singular*. En otras palabras, en esta segunda función, el singular designa al conjunto del género. Prácticamente todas las definiciones científicas, didácticas y lexicográficas emplean el singular.

Veamos un tercer ejemplo: "*La humanidad avanza sin cesar*". Aunque la palabra "humanidad" está en singular, designa no a un solo individuo, sino al conjunto de los hombres y por ello recibe el

nombre de *sustantivo colectivo*. (Sin embargo, aquí hay que señalar una segunda acepción de la voz "humanidad": la calidad de *humano* o la sensibilidad hacia los dolores o sufrimientos del prójimo).

Como digresión señalemos que el vocablo "singular" y algunos derivados, además de variedad del número gramatical, tienen otras acepciones primarias interesantes. Como adjetivo, el *DELE* lo define en dos sentidos, como sinónimo de *solo* ("único en su especie") y como "extraordinario, raro o excelente", poniendo como ejemplo: "desarrolla una singular labor social". Como adverbio tenemos la palabra *singularmente*, con el mismo significado. Como sustantivo se tiene la palabra *singularidad* ("cualidad de singular"), y como verbo, *singularizar* (con dos acepciones: "distinguir o particularizar una cosa entre otras" y como reflexivo, "distinguirse, particularizarse o apartarse del común").

Finalmente, en filosofía (dentro de la lógica) lo *singular* alude a los conceptos y juicios referidos al individuo, dentro de la escala de *universalidad*, *particularidad* y *singularidad*. "Juan es vertebrado" es un juicio singular, en comparación con "Los hombres son vertebrados" que es un juicio universal.

Función y formación del plural. Convencionalmente el plural señala la presencia de dos o más objetos de la misma especie y parece que no tiene otra función gramatical que esta, pero sí algunas funciones estilísticas.

En su forma, el plural asume algunas variedades. Su signo o marca distintiva es la consonante *s*, lo cual no quiere decir que cualquier sustantivo terminado en *s* sea plural. Además, hay también casos en que el plural no admite este aditamento. Veamos.

Las reglas para su formación son bastante sencillas.
En el sustantivo:

(1) las palabras terminadas en vocal átona, o en las tónicas á, é y ó se convierten el plurales con la adición directa de la terminación *s*. Ejemplos: alma – almas, cofre – cofres, yanqui – yanquis, pozo – pozos, tribu – tribus, mamá – mamás, café – cafés, paletó – paletós.

(2) las terminadas en consonante, anteponen una *e* a la *s* (*es*): árbol – árboles, tapiz – tapices, carácter – caracteres, convoy – convoyes. Sin embargo, en algunas palabras terminadas en *c*, *m* o en *t*, el plural se forma sin necesidad de la *e* intermedia: tic – tics, totem – totems, mamut – mamuts.

(3) las terminadas en las vocales tónicas *í* y *ú* admiten las dos formas: rubí – rubís – rubies; tabú – tabús – tabúes.

Pero hay palabras que tienen la misma forma en el singular y en el plural, especialmente algunas terminadas en *s*, y el número se da por el artículo, el adjetivo u otros determinantes; por ejemplo: la tesis – las tesis; el análisis – los análisis.

Hay palabras que sólo son singulares o, por lo menos lo son en determinado sentido, como los nombres de profesiones y ciencias (la *medicina* es la profesión y las *medicinas* son los medicamentos), aunque, curiosamente, hay una ciencia que es más conocida por su nombre en plural que en singular: las *matemáticas*. Algunos nombres de ciencias admiten el plural cuando se refieren no a la ciencia misma sino a las doctrinas de los científicos o a las escuelas o corrientes: las *geometrías* de Euclides y Lobachevski; las *filosofías* idealista y materialista; etc.

Plural de cortesía. Entre las funciones estilísticas del plural, la más notable es la del plural de cortesía, que consiste en usar la segunda persona del plural (*vos*, en castellano; *vous*, en francés; *you*, en inglés; *vi*, en esperanto; y *вы* en ruso) para dirigirse al interlocutor. De hecho significa *hablar en plural y pensar en singular*. En el inglés y el esperanto, este pronombre ha reemplazado totalmente al pronombre singular (*thou* y *ci*, respectivamente), aun en el uso corriente (o mejor, ha sido confinado a ciertas expresiones literarias alambicadas. Este plural de cortesía no se usa en los idiomas clásicos (latín o griego); tampoco en el quechua. En el español hispánico o peninsular se lo emplea actualmente, y en el español hispanoamericano convive con el *tú*, a veces reemplazándolo en el pronombre, pero no en el verbo (*¿qué piensas vos?*) y a veces con formas verbales anómalas (*vos tenés*, en lugar de *vos tenéis*). De la frase de cortesía *vuestra merced* (*vuesa merced*) proviene, a través

de una complicada historia, el pronombre *usted* que, en el plural (*ustedes*), ha reemplazado íntegramente al *vosotros* y que se lo conjuga en tercera persona; tiene su equivalente en el *você* del portugués y en el *vostè* del catalán.

Otra forma del llamado *plural de cortesía* es el plural de primera persona *nosotros*, que parece tener tres funciones: hablar en nombre de una corporación; hablar en nombre personal para evitar el *yoísmo*, uso frecuente entre escritores y conferencistas; y cierta expresión de modestia, irónica o no (“en nuestra humilde opinión”, por “en mi opinión”). Es otra manera de *hablar en plural y pensar en singular*.

Plural de pareja. Los miembros de una pareja de hombre y mujer (como vimos al hablar del género) a menudo se designan con el plural masculino: los *padres* (padre y madre), los *reyes católicos* (el rey y la reina: Fernando e Isabel), etc. Esta particularidad es, según dicen Amado y Henríquez Ureña, exclusiva del español y desconocida en otras lenguas.¹

Problemas de concordancia. Tratándose del número, la concordancia² se da fundamentalmente: (1) entre sustantivo y adjetivo y/u otros determinantes, donde además suele estar presente el género (“un asunto importante”; “las autoras modernas”); y (2) entre sujeto y verbo, situación en que interviene además la persona (“dos pícaros galgos me vienen siguiendo”; “nosotros asistimos (estamos asistiendo) a grandes acontecimientos”). Las dificultades más frecuentes se dan cuando hay varios sustantivos o sujetos en singular o en números diferentes con un complemento o verbo que alude a ellos en conjunto. La regla es sencilla: si en la frase nominal hay dos o más sustantivos o en la oración dos o más sujetos en singular, el elemento referente a ellos (adjetivo, determinante o

¹ Además del problema de la concordancia subyace en el fondo el problema de la misma asignación del número a ciertos vocablos. Cf. Real Academia Española, *Nueva gramática básica de la lengua española*. Madrid: RAE, ASALE, 2011. p. 24-26. (En adelante *NGB*).

² A. Alonso y P. Henríquez Ureña. *Gramática castellana*. Segundo curso. 20.ed. Buenos Aires: Kapelusz, 1964. p. 71.

verbo) va en plural; p.ej.: *José y María son los padres de Cristo; uno y otro salieron despavoridos.*

Casos particulares:

—Una excepción a la regla parece darse cuando los sustantivos o sujetos están ligados, no por la conjunción *y*, sino por *o*, especialmente cuando se trata de la disyunción excluyente: *hombre o mujer será el acompañante*. (Bien podría, sin embargo, en esta oración argüirse que el sujeto no es “hombre o mujer” sino “el acompañante”).

—Si el sustantivo o sujeto es un verbo en infinitivo o una oración encabezada por *que*, el complemento o verbo va en singular. *Hablar mucho no es aconsejable; me gusta que los ciudadanos tomen conciencia de la gravedad del problema; no es cierto que todos hayan estado de acuerdo.*

—Los sustantivos colectivos exigen por lo general el singular. *¡Avanza humanidad! tu vasto imperio/ explica la razón de tu optimismo...* (Adela Zamudio). Sin embargo, en el preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos, hay una curiosa combinación de plural y singular, en la aposición de *nosotros y pueblo*: *Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos, [...] estatuímos y sancionamos esta Constitución...* Emplear el sustantivo colectivo es también, sin duda, otra manera de pensar en plural y hablar en singular.

Hablando de la concordancia de los sustantivos colectivos, detengámonos en dos muy usados, afines entre sí, y a veces incorrectamente usados: *mayoría* y *minoría*. De hecho se trata de cuantificadores fraccionarios. Literalmente, la mayoría puede definirse como la cantidad *mayor* entre las que componen un conjunto y la minoría como la cantidad *menor* dentro del mismo conjunto. Una aplicación cotidiana (tal vez la más relevante) de las palabras mayoría y minoría se da en la práctica política de las votaciones, donde, en relación con la primera, se distinguen dos niveles: el de la mayoría relativa y el de la mayoría absoluta. La primera es simplemente la que cumple el requisito general de la definición; la segunda exige además que dicha mayoría sea superior

a la mitad de los elementos del conjunto (por comodidad se dice “mitad más uno”, pero no es cierto, puesto que puede ser mitad más un medio). Si una votación o encuesta se dividiese solamente en dos grupos, la interpretación del resultado sería inequívoca: la mayoría absoluta de 2 estaría en 2; de 3, en 2; de 4, en 3; de 5, en 3, de 10, en 6, etc. Pero cuando los resultados se dividen en tres o más conjuntos, surgen la “mayoría relativa” y las interpretaciones antojadizas del resultado. Supóngase que para la designación de una autoridad electiva se presentaron tres candidatos: A, B y C, con los siguientes resultados: Total 10 votos; por A, 4 votos; por B, 3 votos; por C, 2 votos, y en blanco, 1 voto. El candidato A podría declararse triunfador por tener a su favor la mayoría relativa; pero B y C podrían argüir que A fue perdedor, porque la mayoría (3+2+1=6) votó contra él. Interpretaciones de esta clase son frecuentes en las contiendas electorales. En Bolivia se las vio en 1951, en 1979, en 1980, en 1989, etc. Y con cierta frecuencia, en países en que se prevé una segunda vuelta electoral en que las opciones se reducen a dos, el resultado se volcaba a favor del segundo por su alianza con los candidatos minoritarios.

Desde el punto de vista de la normativa gramatical, se puede observar con frecuencia la siguiente situación: “mayoría” y “minoría” son sustantivos colectivos, pero el hablante suele hacer la concordancia no con ellos, sino con sus complementos, y así se puede oír: “la mayoría de los socios faltaron a la reunión”, en vez de “la mayoría de los socios faltó a la reunión” o “los socios, en su mayoría, faltaron a la reunión”. Parece que esta forma anómala de concordar el sujeto con el verbo por el sentido y no por la estructura gramatical tiene su origen en el latín, según apunta Votsch: “En los nombres colectivos con *quisque* y *uterque*, el predicado atiende algunas veces no a la forma, sino al sentido del sujeto”.³ Y en castellano no faltan voces autorizadas a su favor, como la de Bello, quien la justifica “cuando el colectivo es modificado por un complemento con *de*, que tiene por término las personas o cosas de que consta el conjunto, designadas en plural”.⁴ La misma NGB ofrece la alternativa de hacer la concordancia con el núcleo (en

³ W. Votsch. *Gramática latina*. Barcelona: Labor, 1926. p. 74.

⁴ A. Bello, *Gramática de la lengua castellana*. 8. ed. Buenos Aires: Sopena, 1970. cit. §819, p. 275.

singular) o con el complemento (en plural) y pone como ejemplo: *La mitad de los estudiantes no conoce [o no conocen] al rector.*⁵ Confesamos que, a pesar de tan autorizadas voces, preferimos el respeto a la concordancia por la estructura y no por el sentido.

El número como categoría gramatical: el numeral

De las diferentes definiciones de **numeral**, recogemos la que nos da Andrés Bello, quien usa el término "*nombres numerales*"⁶. Dice él:

"Llámanse *numerales* los nombres que significan número determinado, sea que sólo expresen esta idea o que la asocien con otra".⁷

"Sea que sólo expresen esta idea o que la asocien con otra". Es cierto y, para demostrarlo, es suficiente recordar que las matemáticas son la ciencia que estudia los números en sí mismos, al margen de que estén asociados a otros conceptos (el 1 como uno, el 12 como doce, los primos como números primos, etc.), mientras en el lenguaje coloquial es mucho más frecuente usarlo en relación con otros conceptos (diez dedos, una docena de manzanas, un kilo de carne, media libra de azúcar, "un millón de rosas", ubicado en segundo lugar).

De la *Nueva gramática básica (NGB)* de la RAE rescatamos principalmente tres ideas que nos parecen importantes:

—La primera, la idea de que los cuantificadores (y dentro de ellos los numerales) "constituyen una clase semántica de carácter transversal, que agrupa palabras pertenecientes a distintas categorías gramaticales, como sustantivos (una *docena* de huevos); adjetivos (los *primeros* días); determinantes (*pocos* libros); pronombres (*nadie* lo sabe) o adverbios (*más* lejos)" (NGB: 117).

⁵ NGB: 194.

⁶ Recuérdese que la palabra *nombre* se usa en la gramática tradicional en la doble acepción de *nombre sustantivo* y *nombre adjetivo*.

⁷ A. Bello, *Gramática de la lengua castellana*. 8. ed. Buenos Aires: Sopena, 1970. p. 81, §188.

—La segunda, la de que los numerales constituyen una variedad de los "cuantificadores" cuyo signo distintivo es expresar una cantidad, ubicación, etc. con precisión a diferencia de los demás cuantificadores que la señalan de manera genérica o indefinida, como se advierte en las palabras *algún*, *muchos*, *pocos*, *último*, *sendos*, etc.

—Y la tercera, la clasificación de los numerales en: *cardinales* (que señalan cantidades enteras, números enteros, como 0, 1, 2, 3, 15, 234, etc.), *ordinales* (que señalan el lugar que ocupa un objeto en un conjunto ordenado: 1º o primero, 2º o segundo, etc.); los *partitivos*, *submúltiplos* o *fraccionales* (que indican los segmentos en que se ha dividido la unidad: *medio*, *tercio*, *cuarto*, *dieciseisavo*, etc.), y los *múltiplos* (o *multiplicativos*) (que indican la presencia de varias unidades tomadas en conjunto: *doble*, *triple*, *cuádruple*, etc. y que Alonso y Henríquez Ureña los llaman también *proporcionales*). A estas clases, en algunas gramáticas se agregan, cuando menos: los *colectivos* (que indican una cierta cantidad tomada en conjunto como unidad: *entero*, *par* o *duo*, *trío*, *decena*, *docena*, *centena*, etc.); y los *distributivos* (que indican la cantidad de unidades que corresponde a cada sección, tramo, persona u objeto y que, en español, acude a las frases "a razón de", "a tantos por cada uno", la palabra "cada" etc., aunque existe también el distributivo *sendos*). Ciertamente que esta clasificación es pobre si la comparamos con la riqueza que ofrece cualquier tratado o compendio de matemáticas. ¿En que grupo o clase de los arriba indicados ubicarían los gramáticos los términos que expresan números positivos y negativos, racionales e irracionales, reales e imaginarios, finitos, infinitos e infinitivos, pares e impares, primos y compuestos, etc.?

Dado el propósito *recreativo* de este trabajo, pasaremos por alto la mayor parte de las particularidades que ofrece el tratamiento de los numerales (dando por supuesto que el lector interesado podrá acudir a cualquier manual o tratado, si desea profundizar) y nos detendremos sólo en aquellas que ofrecen interés especial.

Transversalidad del numeral

Nos parece especialmente interesante (y por esto insistimos en ella) la idea formulada en la NGB de que los cuantificadores

constituyen una “clase semántica” “transversal” a las diferentes categorías gramaticales. Como “parte de la oración”, el numeral o el cuantificador puede ser sustantivo, adjetivo o adverbio y puede usarse también como pronombre. Inclusive el mismo artículo indefinido *un, una, unos, unas*, tiene cierto sabor cuantitativo, como veremos más adelante. En muchas gramáticas del español se lo trata preferentemente como una variedad del adjetivo (o como “determinante” según la *NGB* de la RAE). En cambio, los gramáticos de otras lenguas lo conciben a veces (impropiamente) como una parte de la oración o como una categoría gramatical en sí misma, con la misma jerarquía que el sustantivo, el adjetivo, el pronombre, etc.; así lo hacen, por ejemplo, Votsch en su *Gramática latina*⁸; Zamenhof y sus discípulos, en relación con el esperanto⁹; e I. M. Pulkina, en relación con el ruso.¹⁰

Por otra parte, la idea de número está presente también en otros componentes gramaticales como ciertos afijos, numerosos sustantivos colectivos concretos (como los que se emplean para designar períodos temporales, o longitudes de estrofas, o conjuntos musicales, etc.).

La escritura numeral

En el lenguaje escrito usual (y no sólo matemático), los números o numerales, asociados a otros símbolos operacionales y relacionales, son de las pocas expresiones en que domina o predomina el carácter *ideográfico* y no literal, (0, 1, 2; I, II, III; 1°, 2°, 3°; ½, ⅓, ¼, ¾, ⅓ o 0.1; +, -, x, ÷, =, >, <, etc.). Esta es una particularidad importante. Las expresiones literales parecen haberse reducido a ciertos documentos transaccionales (facturas, recibos, contratos, cheques, etc.) y otros de carácter legal o jurídico y usos estilísticos (“vino con dos amigos” y no “vino con 2 amigos”). La

escritura ideográfica de los números y otros signos matemáticos les otorga, sin duda, un alcance universal (una especie de *pasigrafía*)¹¹ entendible para los hablantes de casi cualquier idioma. Inclusive en chino (que tiene sus propios ideogramas numerales) se prefiere el uso de los llamados números arábigos. En efecto, la expresión

$$2 \times 4 = 8$$

es comprensible con la misma precisión y claridad por un hispanohablante, que por un rusohablante o un hablante del mandarín, etc. Y aun en español es más fácil de entenderla que con su expresión literal: *dos [multiplicado] por cuatro [es] igual a ocho*.

Algunas particularidades gramaticales de los ordinales

Los ordinales en español tienen algunas características gramaticales que, en algunos casos, lo emparentan con otros idiomas y otros que lo diferencian grandemente.

Un primer rasgo es que los ordinales son usados preferentemente como adjetivos (o como determinantes, para acogernos a la nomenclatura de la *NGB*). En tal función, todos ellos son *variables* en género y número gramatical: primero, primera, primeros, primeras; cuarto, cuarta, cuartos, cuartas; etc. En esto

¹¹ “Las *pasigrafías* —dice Pierre Janton— son convencionalismos puramente visuales que utilizan letras, números, signos ideogramas, jeroglíficos, e incluso notas musicales...”- P. Janton, *El esperanto*. Barcelona: Oikos-tau, 1975. p. 14. Esta clase de lenguaje tiene lugar importante en el panorama de las lenguas artificiales, sin excluir las propuestas de V. Chshijin (1919) y F. Gilbert de “utilizar los ideogramas chinos como escritura universal” (*Ibidem*. p. 16). (Curiosamente, hoy día, los chinos vienen desarrollando la escritura alfabética *Pin yin*, que tiene apoyo oficial y se la enseña en los colegios. Cf. *Diccionario español-chino*, de la colección *Lexión*. Barcelona: Sopena, 2002. p. 9). Aplicaciones particulares de la escritura ideográfica se encuentran en la nomenclatura de ciertas disciplinas como la química, además de las matemáticas, y en la *codificación* de los sistemas de clasificación bibliográfica, como la CDU (Clasificación Decimal Universal), la DC (*Decimal Classification* de Dewey), la LC (de la *Library of Congress* de los Estados Unidos); en las nomenclaturas arancelarias, en las matrículas de automotores, etc.

⁸ V. Votsch, *Gramática latina*. Barcelona: Labor, 1926. p. 11.

⁹ L. L. Zamenhof. “Plena gramatiko de esperanto”, § 4, en su: *Fundamenta krestomatio de la lingvo Esperanto*. 18. eld. Roterdamo: UEA, 1992. p. 240. K. Kálcsay, G. Waringhiem, *Plena analiza gramatiko de Esperanto*. 5. eld. Rotterdam: UEA, 1985. p. 53, § 24.

¹⁰ I. M. Pulkina, *Gramática de la lengua rusa*. Moscú: Eds. en lenguas extranjeras, [1958?]. p. 6.

nuestro idioma se emparenta con el latín y las otras lenguas romances y también con el ruso; parcialmente con el esperanto, en que varían de número y caso gramatical; pero se diferencian notoriamente del inglés y del quechua, en los que son invariables (cualidad general del adjetivo).

Otro rasgo es la variedad de raíces que en muchos casos nada tienen que ver con el cardinal: *primero* no se parece en nada a *uno*; tampoco *segundo* a *dos*; parece haber mayor proximidad entre *tercero* y *tres*; entre *cuarto* y *cuatro*; etc. En los numerales compuestos y de altos valores, la complejidad es tan grande que tanto en el lenguaje coloquial como en el literario el hablante prefiere usar el cardinal como ordinal: los artículos iniciales de una ley son 1º (*primero*), 2º (*segundo*), etc. hasta el 10º (*décimo*); pero para el 23º (*vigésimo-tercero*) se prefiere decir *artículo veintitrés*; ni qué decir del 400º, 1532º, en que desconocemos la forma ordinal e inclusive en los textos escritos se omite el signo °. En los nombres de papas y monarcas, ocurre lo mismo: el rey sabio de España es *Alfonso X* (*Alfonso décimo*), pero el rey derrocado por la república es *Alfonso XIII* (*Alfonso trece*). Característica similar tienen el francés, el catalán, etc. En cambio, otros idiomas están dotados de afijos o postposiciones que permiten una derivación regular, como la terminación *-a* del Esperanto (*unu, unua; du, dua; dek, deka; dudek-tri, dudek-tria*, etc.) y la partícula (postposición) *ñiki* del quechua que se agrega a cualquier número (*iskay ñiki*, etc.).

Un tercer rasgo, es que, el español, a diferencia de otros idiomas como el esperanto o el inglés, no tiene un prefijo o sufijo adverbial aplicable a todos los ordinales. En realidad, no hemos encontrado sino un adverbio numeral, *primeramente*, que tiene como sinónimo el adverbio *inicialmente* y como opuestos los cuantificadores no numerales *finalmente* y *últimamente* (con sus derivados *penúltimamente* y *antepenúltimamente*). El español no opera, que sepamos, con el sufijo *-mente* en los numerales, como lo hacen el inglés con el sufijo *-ly* (*firstly, secondly, &c.*) y el esperanto con la terminación adverbial *-e* (*unue, due, dektrie*, etc.). Esto conduce a que, en vez de sufijos, se usen frases como “en tercer lugar” o “en tercer puesto”, “en el 35º lugar” o “en el 35º puesto”, “en penúltimo lugar” o “en penúltimo puesto”, etc.

Numerales simples y complejos

Según su estructura, los numerales (especialmente los cardinales y los ordinales) pueden ser simples y compuestos. Llamamos simples a los que están formados por una sola raíz o palabra (*cero, uno, dos, quince, cien, mil, millón; primero, segundo, décimo, vigésimo*, etc.) y compuestos o complejos a los que se forman por derivación o combinación de dos o más numerales (como *diez y seis* o *dieciséis, veinticinco, treinta y cuatro* o *treinticuatro, mil doscientos ochenta y nueve; vigésimo-primero*, etc.).

Examinemos con mayor detalle este aspecto de la numeración. En todos los idiomas que estamos usando para nuestras comparaciones, los números cardinales del 0 al 10, el 100, el 1000 y 1'000000 son simples. En español los primeros números simples se extienden hasta el 15 (*quince*); en inglés, hasta el 12 (*twelve*); en francés, hasta el 16 (*seize*); en esperanto y en quechua, únicamente hasta el 10 (*dek* y *chunka*, respectivamente).

La forma de construir o derivar los demás números ofrece estructuras bastante disímiles en los diferentes idiomas. A modo de muestra informal ofrecemos algunas:

—El español forma las decenas y centenas con la raíz numeral más o menos deformada y el sufijo (también irregular) *-ente, -enta*: *veinte* (20), *treinta* (30), *cuarenta* (40), *cincuenta* (50), *sesenta* (60), etc. Las centenas también con la raíz numeral (más o menos variable) y el plural de *cien*: *doscientos, trescientos, cuatrocientos*, etc.; es irregular el *quinientos*.

—Los numerales intermedios entre decenas, se construyen uniendo la decena a las unidades con la conjunción *y*: *diez y seis* (o *dieciséis*) (16), *veinticuatro* (24), *cuarenta y cinco* (o *cuarenticinco*) (45), etc., aunque al llegar a los *cientos* se suele omitir la conjunción: *103* (*ciento tres*), *408* (*cuatrocientos ocho*).

—El francés ofrece una manera curiosa y famosa de construir el 70 (*soixant-dix* = *sesenta y diez*), el 80 (*quatre-vingts* = *cuatro veintes*) y el 90 (*quatre-vingts-dix* = *cuatro veintes diez*).

—En el inglés hay una especie de paridad entre los intermedios entre el 10 y el 20 (con excepción del 11 y el 12) y las decenas, con los sufijos distintivos: -teen y -ty: thirteen – thirty, fourteen – forty, etc. Otra particularidad curiosa es la expresión *twelve hundred* (doce cientos) por *one thousand two hundred* (1200) y posiblemente otras análogas.

—El esperanto construye las decenas, centenas y millares por simple yuxtaposición: *dudek* (dos-diez), *tridek* (tres-diez); *ducent* (dos-cien). Lo mismo hace el quechua: *iskay chunka*, *kinsa chunka*, *iskay pachaj*, etc.

Pasaremos por alto el ruso y el latín por ser demasiado complicados.

Afijos numerales

Una expresión importante de las cantidades (apenas reseñada de pasada en la NGB) se halla en los afijos numerales y especialmente en los prefijos. Estos se usan para formar sustantivos colectivos o partitivos y otros términos que aluden a cantidades, órdenes o ubicaciones. Los más importantes y variados parecen ser los prefijos. La proximidad semántica que existe entre ellos y los vocablos numerales es tan grande, que incorporamos aquí estas digresiones.

Así como existen palabras que expresan diferentes matices cuantitativos, existen también afijos con funciones similares.

Mencionemos, en primer lugar, los **múltiplos**, o sea los prefijos que señalan productos enteros: uni- o mono- (para el 1), bi-, di-, du- o duo- (para el 2), tri- (para el 3), cuatri- o tetra- (para el 4), penta- (para el 5), sexa- o exa- (para el 6), septa- o hepta- (para el 7), octo- u octa- (para el 8), nono- o nona- (para el 9), deca- o dece- (para el 10), endeca- (para el 11), dodeca- (para el 12), hecto- o hecta- (para el 100), kilo (para el 1000), miria (para el 10000), mega- (para el millón o, de manera genérica, para lo grande o inmenso), etc. Interpolando el infijo -ge en algunas voces se obtienen múltiplos decenales como *octogenario*, *nonagenario* (de ochecha o noventa

años de edad). He aquí algunos ejemplos: unilingüe o monolingüe, unilateral, unidimensional¹²; bilingüe, bilateral, diedro; triptongo, triángulo, trillizo; cuatrimestre, cuádrupedo, cuadrilátero, tetraedro; quinquenio, pentágono, pentateuco; sexenio, hexágono, hexasílabo; septennial, heptágono; octogonal; novenario; decámetro, decálogo, decenio; endecasílabo; dodecaedro, dodecafónico; hectárea, hectómetro, hectolibro y otros “hectos”; kilómetro, kilogramo, kilovatio (y otros “kilos”); miriámetro, miriápodo; megalómano.

Un cuasimúltiplo especial es —*sesqui* (para 1½): sesquicentenario (un siglo y medio).

Para los **submúltiplos**, se tienen también algunos prefijos: *semi* y *hemi* (para la mitad, que, por extensión, se lo usa también con el sentido de *algo*), *deci* (para 1/10), *centi* (para 1/100), *mili* (para 1/1000); *micro* (para 1/1000000 o para indicar un tamaño ínfimo. Ejemplos: *semiesfera* o *hemisferio*, *hemiciclo*, *decímetro*, *centímetro*, *milímetro*, *microorganismo*).

Otros prefijos cuantificadores. Además de los prefijos numerales hay multitud de prefijos cuantificadores en español. Entre ellos se mencionan: *multi*, *poli* y *pluri* (muchos o varios), *pleni*, *omni* (todo, entero); *ambi* (ambos); *cuasi* (casi, cerca de); *maxi* y *macro* (grande); *macro* y *micro* (ya citado) (pequeño). Ejemplos: *multiforme*, *multilingüe*, *polígono*, *plurinacional*, *plurilingüe*; *plenipotenciario*, *omnipotente*; *ambivalente*, *ambidiestro* o *ambidextro*; *cuasiperfecto*; *maxifalda*, *macroproyecto*; *minibus*, *microorganismo*, etc. Del prefijo *multi* derivan las palabras: *multitud*, *múltiple*; de *maxi*, *maximizar* y de *mini*, *minimizar*.

Sufijos cuantificadores. No hemos encontrado (o se nos han escapado) sufijos numerales en español; pero si hay varios sufijos cuantificadores no numerales. En principio tenemos los *diminutivos* (-ito, -illo, -ingo, -ico) y los *aumentativos* (-on, -ote, -ango, y el mismo sufijo superlativo -ísimo) que tienen notoria alusión cuantitativa o de intensidad. Además de ellos hay otros como los siguientes:

¹² Herbert Marcuse se hizo célebre con su libro *El hombre unidimensional*.

—Sufijos colectivos: el sufijo *-idad* se usa para sustantivar adjetivos (especialmente calificativos), pero también para señalar ciertos conjuntos, como: *humanidad* (conjunto de los seres humanos), *trinidad* (conjunto de las tres personas divinas: padre, hijo y espíritu santo); *-ario* es de frecuente uso para designar repertorios o conjuntos: *vocabulario*, *diccionario*, *glosario* (conjunto de vocablos, palabras o glosas), *cuestionario* (conjunto de preguntas o cuestiones), *herbario* (colección de hierbas), pero no arbitrario (que alguien podría creer que es un conjunto de árbitros), ni *canario* (que no es ciertamente un conjunto de canes); *-al* y *-eda* se presentan a veces para formar algunos sustantivos colectivos de plantas como *pastizal*, *arboleda* y *alameda*; *-teca* (que etimológicamente significa caja o mueble donde se colocan objetos de cierta clase) forman, en relación con los libros y otros documentos y soportes informativos, sustantivos colectivos como: *biblioteca* (colección de libros), *hemeroteca* (colección de periódicos), *discoteca* (colección de discos), *mapoteca* (colección de mapas), *filmoteca* (colección de películas), *videoteca* (colección de videos), etc. En relación a la fauna hay muchos sustantivos colectivos que tienen raíces diferentes a las de los nombres de los animales (*jauría*, *manada*, *carcumen*, *rebaño*, etc.), pero posiblemente hay también sufijos, aunque todavía no hemos encontrado ejemplos. Estos sufijos “colectivizantes” tienen su equivalente en el sufijo *-ar*, del esperanto: *vortaro*, *arbaro*, *homaro*, etc., lo que simplifica grandemente el idioma.

—Ausencia de sufijos partitivos. No hemos encontrado en español un sufijo equivalente al *-er* del esperanto, que se emplea masivamente para designar la partícula que forma parte de un objeto. Los mismos manuales elijen, como ejemplos, vocablos con raíces propias. Así, *panero* (partícula de *pan*) se traduce por *miga*; *ĉenero* (de *ĉeno*=cadena, parte de la cadena) se traduce por *eslabón*; *fajrero* (de *fajro*=fuego, partícula de fuego) se traduce por *chispa*, etc., y hay palabras que carecen de traducción simple. No hemos encontrado el sufijo equivalente en español.

El tiempo: horas, días, meses, años

Aplicaciones especiales de los numerales se emplean en las designaciones del tiempo.

En relación con las **horas**, digamos que, por su naturaleza, también deberían expresarse por ordinales (como ocurre en el ruso y el esperanto); pero en castellano se prefieren los cardinales: la una, las dos, las tres, etc.

Para expresar los fragmentos de la hora o los minutos, parece que cada idioma tiene sus “caprichos”. En español se tienen las siguientes formas:

—hasta la media hora, se usa la hora seguida de la conjunción y más los minutos corridos: 1:10 (una y diez), 3:25 (tres y veinticinco, etc.); además: 4:15 (cuatro y quince o cuatro y cuarto); 11:30 (once y treinta u once y media).

—pasada la media hora, existen varias formas: o bien se nombran las horas y minutos corridos, como en el anterior caso; o bien se toma la hora siguiente seguida del operador *menos* y el tiempo faltante, o bien los minutos faltantes antepuestos a la hora con la interposición de la preposición *para*: 10:35 (diez y treinticinco u once menos veinticinco o veinticinco para las once); 7:45 (siete y cuarenta y cinco, o siete y tres cuartos, u ocho menos cuarto, u ocho menos quince, o quince para las ocho, o un cuarto para las ocho), etc. En ruso hay un sistema muy complejo; por ejemplo, las 6:30 se puede señalar como *шесть часов тридцать минут*, o *палавино темно*; o sea: seis horas 30 minutos, o la mitad de la séptima (hora) y quizá otras formas.

Los **días de la semana** en español, francés e inglés tienen nombres distintivos que nada tienen que ver con la numeración y que derivan de nombres latinos; pero, en portugués el lunes y el martes son conocidos como segunda y tercera-feira; y en ruso hay cierto residuo numeral en *четверг* (*masc.* jueves) y *пятница* (*fem.* viernes). En el quechua, si bien los quechuólogos han identificado nombres distintivos para los días de la semana y los meses, en el idioma usual (por lo menos en el quechua boliviano) no se los usa y se emplean los nombres castellanos.

De las **estaciones** del año, solo la primavera conserva cierto residuo numeral (*prima-vera*), tanto en español como en francés e inglés.

En cambio los nombres de los meses tienen, en parte, denominaciones de connotación ordinal, cuya historia suele ser explicada a los estudiantes en la escuela: septiembre, octubre, noviembre y diciembre se forman sobre las partículas sept=7, oct=8, nov=9 y dec=10, aunque en el calendario moderno sean el 9º, 10º, 11º y 12º meses del año.

Los años y los siglos, por su significación, tendrían que expresarse por ordinales; pero esto se aplica muy rara vez o, mejor dicho, casi nunca en español: el *tercer* año d. C. es simplemente el año 3 (tres), y el siglo en que vivimos es el siglo XXI (veintiuno) y no el vigésimo-primer. En el inglés, los años de cuatro dígitos se los expresan muchas veces como si estuvieran formados de un par de dígitos dobles: 1945 se expresa como 19-45 (nineteen forty-five).

Pero más interés gramatical tienen los prefijos colectivos y distributivos referidos a los meses y los años y que con bastante frecuencia se los usa impropriamente: bimestre (dos meses), bimestral (cada dos meses) y bimensual (dos veces por mes); lo mismo: trimestre, trimestral y trimensual; cuatrimestre, cuatrimestral y cuatrimensual, semestre y semestral. Para los años: bienio (dos años), bienal (cada dos años o referido a dos años) y bianual (dos veces por año); trienio, trienal y trianual; quinquenio o lustro y quinquenal (referido a cinco años: plan quinquenal), etc.

La palabra sexenio (seis años) ha adquirido en Bolivia el sentido figurado de período gubernamental de seis años de carácter dictatorial, en alusión a los seis años del gobierno de Melgarejo. Así los enemigos de Villarroel calificaron su gobierno como *medio sexenio* (tres años), y los enemigos del MNR decían de los doce años del régimen movimientista, el *doble sexenio*. alguna vez escuché la palabra *septenio* para aludir a los siete años de la dictadura de Banzer.

Además de los términos comentados, recojamos los nombres de década, decenio y decenal, para aludir a un período de diez años; siglo y centenario (y sus derivados) para referirse a 100 años, y sesquicentenario, para indicar 150 años.

Variabilidad del 1

Los números cardinales por lo general son invariables y, cuando se los emplea como adjetivos o determinantes, se anteponen al sustantivo, salvo en ciertos documentos contables y estadísticos ("Recibo por Bs 300.-")¹³: un libro, cinco dedos, etc. Sin embargo, surge la tentación de considerar como excepción el número 1 (*uno*) que, ya al comienzo, admite la variación de género (*un pantalón, una camisa*). Cabe preguntarse si admite también el plural. De hecho existen expresiones como *un libro – unos libros, una bufanda – unas bufandas*. La cuestión a dilucidar es de qué clase de palabra se trata. *Un libro* puede entenderse como *1 libro* (precisado cuantitativamente) o *un libro* (modificado por el artículo indefinido o indeterminado *un*, que deriva ciertamente del numeral). En algunos idiomas que carecen de artículo, el numeral *uno* tiene un uso parecido al que en nuestro idioma corresponde al artículo indefinido, como en *latín* que, cuando menos, varía en género (*unus, una, unum*); en ruso, en que varía tanto en género como en número (*один = uno, m.; одна = una, f.; одно = uno, n.; одни = unos, pl.*). El inglés cuenta con el artículo indefinido *a, an*, en singular y carece de indefinido plural (que se lo reemplaza por otros determinantes como *some, any*); la palabra *one* tiene el plural *ones*, que se lo emplea como sustantivo en algunas frases. En esperanto, que tiene el artículo definido *la*, pero que carece artículo indefinido, también es posible usar el numeral *unu* en plural (*unuoj*).

Números en la música y la literatura

Siempre ha sido motivo de admiración e interés la presencia de ciertos elementos cuantitativos en la literatura y la música (y por cierto también en las artes plásticas en que las ideas de *volumen, distancia y proporción* juegan papel importante). Señalemos puntualmente algunas curiosidades.

La música es tal vez una de las artes en que la cuantificación y el orden tienen soberana presencia. Por ejemplo, la distancia entre

¹³ El nombre de la moneda o su abreviatura, cuando precede a la cantidad, se expresa siempre en plural, aunque la cantidad sea 1: Bs 1 (bolivianos uno).-

unas notas y otras, o entre unos tonos y otros, sigue una regularidad manifiesta: las distancias entre do y re, re y mi, fa y sol, sol y la, la y si, son de un tono en cada caso; entre mi y fa, y entre si y do, de medio tono. A esto se asocian las diversas clases principales de escalas: la diatónica, la cromática, pentatónica (o música pentatónica), etc. La vibración de los sonidos ha sido medida con precisión inequívoca. Hay también nombres para indicar la distancia entre dos notas, por ejemplo, entre do y mi hay una tercera; entre do y sol, una quinta; entre do y do, una octava. La duración de las figuras sigue una regularidad binaria: la negra dura un tiempo; la siguiente figura, la blanca, dura dos tiempos; y la que le sigue, la redonda, dura cuatro tiempos; las figuras menores duran, sucesivamente: la corchea, medio tiempo; la semicorchea, un cuarto; la fusa, un octavo; y la semifusa, un dieciseisavo. Lo mismo ocurre con los silencios. Se puede extender la duración de una figura en la mitad de su valor con un punto adosado a la figura; y por último, se pueden agrupar tres figuras en el tiempo de duración de dos. Los compases se representan con números fraccionarios, con los denominadores 2, 3, 4, 6, 8, etc. La sonata (o concierto, o sinfonía) estaba regularmente compuesta de tres movimientos, el primero generalmente más largo y rápido que el segundo, pero algo más lento que el tercero), aunque no faltan piezas de cinco movimientos (como la *Sexta sinfonía* de Beethoven) o de solo dos (como la célebre *Octava sinfonía* o *Sinfonía inconclusa* de Schubert). Por último, los conjuntos instrumentales y vocales se designan con los nombres colectivos *solo*, *duo*, *trío*, *cuarteto*, *quinteto*, etc.

En literatura la aplicación de conceptos y numerales se ha desarrollado grandemente con relación a la versificación. En el latín las sílabas que forman las palabras se dividen en "largas" y "cortas" y la acentuación está vinculada a su longitud; sobre esta base se construye la teoría de la versificación latina. En castellano, los conceptos numerales se usan, en la versificación tradicional, para determinar: (1) la longitud de los versos, (2) el ritmo y (3) la extensión de las estrofas. Ricardo Jaimes Freyre hizo del "período rítmico" el eje de su teoría de la versificación.

La longitud de un verso se mide por la cantidad de sílabas hasta la última acentuada más uno. Y sus denominaciones están formadas por el prefijo numeral seguido de la raíz "sílabo"

(verdaderos múltiplos concretos): disílabo, trisílabo, pentasílabo, decasílabo, etc.

En la teoría llamada "vulgar" por Ricardo Jaimes Freyre, se concebía que el verso podía alcanzar hasta catorce sílabas (alejandrino); sin embargo, Luis Alberto Sánchez describe versos hasta de 15, 16 y 17 sílabas¹⁴ y el mismo Jaimes Freyre cita uno de 22 sílabas.¹⁵

En la teoría de la versificación se utiliza, entre otras, la voz *hemistiquio* (del griego ἡμιστίχιον, a través del latín *hemistichium*), un verdadero *partitivo* concreto que indica cada una de las mitades de un verso largo o compuesto. Jaimes Freyre avanza mucho más cuando, sin rechazar los hemistiquios, utiliza el nombre de períodos disílabos, trisílabos, etc. para identificar no sólo dos, sino tres, cuatro o más partes del verso.

En relación con el ritmo, hay una regularidad numérica incontestable sustentada por los preceptistas en la combinación de la longitud del verso y la distribución de los acentos.

Finalmente, los nombres de las estrofas son verdaderos numerales colectivos concretos. Se tienen: el *distico* (estrofa de dos versos), el terceto, el cuarteto, el quinteto y la quintilla, la sextina y la sestilla, la séptima o seguidilla, la octava y la octavilla y la décima. La duplicación de nombres de algunas de estas estrofas (como quinteto y quintilla) está relacionada con la longitud de los versos (de arte mayor o menor) que la componen. Es célebre, además, el soneto, como composición de 14 versos divididos en dos cuartetos y dos tercetos (y algunas derivaciones).¹⁶

¹⁴ L. A. Sánchez, *Breve tratado de literatura general*. 18. ed. Santiago de Chile: Ercilla; Madrid: Rodas, 130.

¹⁵ R. Jaimes Freyre, "Leyes de la versificación castellana", cap. III, en sus: *Poesías completas*. 2. ed. La Paz: Min. Educación, 1957. p. 165.

¹⁶ No abundaremos en detalles. El lector interesado en profundizar en el estudio de la métrica y la versificación castellana, en general, puede consultar cualquiera de los numerosos libros, antiguos y modernos, de preceptiva literaria, entre ellos el célebre de José Coll y Vehí, *Compendio de retórica y poética* (varias eds.; conozco la 14ª. de 1901; la *Literatura preceptiva* de los Hermanos de La Salle o Hermanos de las Escuelas

Para cerrar este capítulo, he aquí el texto del *Soneto de repente*, de Lope de Vega:

"Un soneto me manda a hacer Violante;
en mi vida me he visto en tal aprieto;
catorce versos dicen que es soneto,
burla burlando van los tres delante.

Yo pensé que no hallara consonante
y estoy a la mitad de otro cuarteto;
mas, si me veo en el primer terceto,
no hay cosa en los cuartetos que me espante.

Por el primer terceto voy entrando,
y aun parece que entre con pie derecho,
pues fin con este verso le estoy dando.

Ya estoy en el segundo y aun sospecho
que estoy los trece versos acabando:
contad si son catorce, y está hecho".

catorce versos dicen que es soneto,
burla burlando van los tres delante.
Yo pensé que no hallara consonante
y estoy a la mitad de otro cuarteto;
mas, si me veo en el primer terceto,
no hay cosa en los cuartetos que me espante.

Por el primer terceto voy entrando,
y aun parece que entre con pie derecho,
pues fin con este verso le estoy dando.

Ya estoy en el segundo y aun sospecho
que estoy los trece versos acabando:
contad si son catorce, y está hecho".

Cristianas (varias eds.); y, entre nosotros, los *Elementos de literatura preceptiva*, de Gabriel René Moreno (Santiago de Chile: M. Servat, 1891) y la

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DEL LENGUAJE BOLIVIANO

Jaime Martínez-Salguero

El lenguaje es un elemento complejo, polisémico y misterioso que nos permite entrar en contacto con los demás, y con el universo. En él confluyen varios impulsos: materiales y espirituales. Lo material está formado por el aparato fonatorio, que permite emitir sonidos articulados, de tal manera que tengan sentido para el que escucha y lo comprenda, estableciéndose de esta manera una comunidad lingüística; el componente espiritual se manifiesta como la energía interna que empuja al hombre a salir de la prisión de su subjetividad y realice actos objetivos, que, una vez realizados, permanecen ahí, al alcance de los demás. El impulso espiritual nos lleva a conocer, a introducir dentro del núcleo existencial que somos, aquello que está afuera y nos asombra, que nos llama constantemente oponiendo existencia a existencia. Ese conjunto de impulsos, sentimientos y actos es el lenguaje.

La palabra vence al silencio intelectual que hay dentro de la mente del hombre, el cual se asombra con cuanto existe fuera de él, y quiere "agarrarlo", aprehenderlo de alguna manera para introducirlo dentro de sí, y de esta manera humanizarse más y más, al conocer, al asimilar, al unir lo externo con lo interno que es él mismo, formando de esta manera una unidad activa que es la persona en acción.

Por otra parte, la persona tiende a la asociación, busca la compañía del otro, del prójimo, como la fuerza en la cual puede apoyarse para tener mayor fuerza interior, y, de esta manera poder hacer algo, poder desarrollar su intimidad, y, sobre todo, vencer los obstáculos que la vida le opone a lo largo de su existencia. Con la aparición de este fenómeno social, se llega al acuerdo entre todo el grupo, es decir, la aceptación, modificación y circulación del sonido con un sentido intelectual, que es adoptado por toda la comunidad. De esa manera es vencido el natural aislamiento en el que está

colocado todo hombre, y comienza la comunicación. El sentimiento se reviste con un sonido que mueve al otro, al próximo, a tener otro sentimiento semejante, o diferente, por oposición a lo propuesto por el hablante. Paralelamente, ese sonido es el ropaje con que se viste la idea surgida en la mente del emisor. Claro que aquí estamos al viejo e insoluble problema de quien es primero, si el huevo, o la gallina; porque sin lenguaje no hay idea capaz de ser pensada, como no puede haber palabra propiamente dicha que exista sin contener un pensamiento.

El idioma es Complejo porque sirve para comunicar estados de ánimo, vivencias e ideas que van de las más simples a las complejas y abstractas. Por otra parte, a medida que se desarrolla, en un mismo término caben varios significados, diferentes unos de otros; que, al ser enunciados verbalmente únicamente se comprenden por la inflexión de voz. Tomemos por ejemplo la palabra COMO. En ella, dependiendo del tono de voz, puede significar la acción de comer, o la modalidad "cómo" se realiza esa u otra acción. O bien, puede ser una interrogación, o denotar un estado anímico, el de estar asombrado. De esta manera, se puede decir toda una oración utilizando la misma palabra: ¿CÓMO? ¿CÓMO COMO? COMO, COMO COMO. Es decir, me asombro ante la pregunta que indaga por la forma como ingiero un alimento; luego, de la manera más natural, respondo, pues como en la forma corriente, masticando el alimento que ha sido introducido en mi boca: COMO, COMO COMO; como lo hace todo el mundo. Pero, esta polivalencia de las palabras nos lleva a equívocos, que se manifiestan sobre todo en los regionalismos, los cuales salen de la norma académica, pues recogen el habla popular, la que se produce en base a la imaginación y creatividad cotidianas de la gente de la calle. En Bolivia, como en todos los países, hay giros del lenguaje que son propios de una zona geográfica, o de toda la nación, los cuales pueden inducir a la descomunicación entre interlocutores del mismo idioma materno; entre el hablante y el receptor del mensaje. Veamos algunos casos. Supongamos que una mujer española se ha casado con un boliviano, y llega a nuestro país. Al llegar, la madre del esposo le dice a su hijo: ¡Qué linda HABIA sido tu esposa! ¿Cómo que había sido, es que ahora ya no lo soy?, piensa la esposa. Al ver la sorpresa de su mujer, el marido le explica que en este caso le están diciendo con admiración que ella es bella, en este preciso momento. Lo que pasa

es que el término se ha usado en un tiempo verbal no adecuado, pero frecuente en el habla media de los habitantes de Bolivia.

A poco de llegar, el frío del altiplano y el cambio de clima produce un resfrío en la recién casada, y, un buen día su marido le dice: "te estás QUERIENDO resfriar" Todo asombrada, la mujer piensa: si lo que precisamente no quiero es resfriarme. Pero, lo que su esposo le está diciendo es: PARECE que te vas a resfriar. De esa manera la lleva a la consulta médica, y allí, el facultativo le dice: "ECHESE, por favor, señora" Nuevamente la española se extraña: ¿echarme yo misma? ¿a dónde? ¿Por qué? Naturalmente la cara de la paciente refleja estupor, y el médico le explica que está usando otra acepción del mismo verbo en el sentido de recostarse, y así lo hace la mujer, con una sonrisa de disculpas. Después de una serie de exámenes y análisis de laboratorio, el médico le dice a la española en cuestión: Felicidades señora, usted está ENFERMA" ¿Cómo? —piensa la española— felicitar me porque estoy enferma? Esto no solo es insólito y va contra toda lógica, sino que es inhumano, sobre todo en labios de un médico... salvo que sea sádico... Al ver la sorpresa e indignación de su paciente, el médico comprende lo que ha sucedido, y le dice: "señora, la felicito porque está embarazada." Va a tener un hijo!

El idioma, como se ve, va tomando ciertos matices que impiden una rápida y fácil comunicación con un interlocutor de la misma lengua, debido al escollo de los regionalismos, que, sin salir de la lengua, se han empleado con otros sentidos. Sigamos con el mismo ejemplo. La familia del esposo boliviano, al saber que la mujer está esperando familia, decide enviarlos a la hacienda familiar para que la esposa repose, respire aire más puro y esté en la tranquilidad del campo. Allí la española se lleva una nueva sorpresa lingüística, cuando la ahora mucama le cuenta, que, antes de trabajar en esa casa, SE VENDIA comida en el pueblo. ¿Cómo? ¿esa mujer se vendía, y tan suelta de cuerpo se lo dice de buenas a primeras a una desconocida? Pero, reflexiona, ¿cómo se vendía comida? ¿Vendía comida? Pero no se vendía ella. ¡Ah! Ahora la cosa es distinta. Lo que pasa es que en el habla popular boliviana se usa ese giro para decir que alguien trabaja, con mucho esfuerzo y cariño al mismo tiempo, vendiendo algo, comida en este caso. Aclarada la duda, la empleada, al ver que la señora se está vistiendo como para

salir a la calle, y viendo que el embarazo está avanzado, le pide que no salga. La dama la ignora y sigue acicalándose; pero la mucama le ruega, una y varias veces, que no lo haga esgrimiendo razones de diferente tipo. En ese momento, llega el marido de la señora, al verlo, la mucama le dice: "La señora va salir SIEMPRE. Y el marido sin mayor comentario, acompaña a su esposa a la calle. Allí, a solas, la española pregunta: ¿Qué quiere decir salir SIEMPRE, si únicamente hoy se me ha antojado salir? El esposo le explica; lo que pasa es, que, en el habla cotidiana de los bolivianos el término "siempre" tiene el significado de todos modos. Lo que quería decirme es: la señora quiere salir, no obstante los ruegos que le he hecho para que no lo haga debido a su avanzado embarazo. Y no obstante sus objeciones, has salido.

Ante esas situaciones la española comienza a tener dudas acerca de si ella, o los bolivianos, no saben expresarse en castellano; pues muchas veces ha tenido que recurrir a la "traducción" de su marido para comprender cuanto le dicen. Está en eso, cuando de pronto, el marido le dice "Allí viene el HOMBRECITO que debe ir a la casa, y la mujer ve, que, quien se acerca, es un hombre musculoso como de 1,80 mts de estatura. "Ese que viene... es el hombrecito? Balbucea. Sí, responde el esposo. ¿No lo ves? Pero ella mira a un hombrón, no a un hombrecito. Hechas las aclaraciones respectivas, la española se entera que "hombrecito" es sinónimo de campesino, o de obrero de baja calidad. Nuevamente, ya en la casa, la pobre extranjera se queja con un palmo de narices cuando escucha la conversación entre el hombrecito y la empleada doméstica. Ella le dice: "Esa señora NUNCA SIEMPRE me va hacer caso. ¿Cómo que nunca siempre! ¿No hay aquí una flagrante contradicción? Si tomamos el valor regional del término, no la hay; porque, en este caso, "Siempre" únicamente es un refuerzo verbal que se pone a la anterior palabra: nunca, para darle el énfasis de un nunca absoluto. Nunca siempre, pues.

Esto nos muestra cómo el lenguaje puede entorpecer la comunicación entre dos personas del mismo idioma materno. ¿Qué otros elementos más, que los puramente semánticos están presentes en el idioma? y, sobre todo, en la comunicación humana?

REGISTROS LINGÜÍSTICOS

Raúl Rivadeneira Prada

Registro lingüístico es un conjunto de variaciones que identifica la manera en que se usa una lengua en determinados contextos de interacción. Son variaciones, principalmente sociolingüísticas, sujetas a diversos factores condicionantes, entre ellos:

- 1) Cualidades del receptor de la comunicación 2)
- 2) Propiedades del canal o medio empleado 3)
- 3) Rasgos culturales e idiosincráticos del grupo social de pertenencia de los hablantes
- 4) Usos y costumbres sociales.

La interacción por medio del lenguaje puede estar determinada por el nivel de formalidad que rige las situaciones comunicacionales, es decir, si el uso es creativo y abierto o restringido por formas rituales establecidas. Esto permite distinguir entre registros formales y registros informales. En los formales, el hablante selecciona de su repertorio léxico-gramatical los recursos más adecuados. Pertenecen a este registro las variables cultas y de los lenguajes especializados, científicos y técnicos. Entre los informales se hallan el registro coloquial o familiar cuyo proceso comunicacional carece de planificación y fluye de manera simple y espontánea; el vulgar o inculto cargado de fórmulas sintácticas y semánticas rudimentarias, y de vocabulario paupérrimo.

Hablamos de registro en relación con la lengua estándar, los registros son variaciones de la lengua estándar.

Lengua estándar es la matriz conocida y entendida por todos los hablantes de una lengua, la que se balbucea desde el seno materno, en la que se aprenden las lecciones escolares, la que nos permite decodificar los mensajes de los medios de comunicación social; la que, por sus propiedades intrínsecas, se distingue de otras

lenguas. El español estándar está constituido por el ochenta por ciento de los vocablos de uso corriente: *árbol, casa, dedo, gato, libro, mesa, nube, pan, rueda, tambor, violín, yeso, zapato, etc.*

La lengua estándar es el soporte de la unidad lingüística y factor de la cohesión global de la sociedad que la cultiva. Pese a las variedades de uso, hay un cuerpo unitario y una práctica estandarizada del idioma, hechos que la lingüística denomina *diasistema*, es decir, un sistema constituido por subsistemas estructuralmente análogos.

Casi todos los hablantes compartimos la lengua estándar, pero usamos variantes de ella relacionadas con la edad, el sexo, las creencias, la profesión y otras variables personales. No debe confundirse la lengua estándar con el lenguaje literario ya que este tiene su registro en el nivel culto-informal, con una amplia gama de estilos de corrientes y autores que enriquecen los géneros y subgéneros literarios.

Los usos derivados de la lengua estándar se deben a factores geográficos (*diatópicos*), en que se gestan los dialectos: cruceñismos, paceñismos, tarijeñismos y otros; factores sociales (*diastráticos*) de donde nacen los sociolectos, caben aquí las jergas o hablas de grupos restringidos: el argot juvenil, de los choferes, albañiles, periodistas, etc. (Los albañiles dicen "radrillo" y "encantarillado"; los periodistas hablan de la "pepa", la "entrebestia" y el "suelto"); asimismo el coba o lenguaje secreto del submundo delincuencia. Finalmente los factores contextuales (*diafásicos*), cambios en el lenguaje resultantes de situaciones particulares en que se encuentra el hablante; operan, por lo tanto, en una situación comunicacional concreta, con abundancia léxica en el habla coloquial, que es una variante del registro *diafásico*.

Las políticas lingüísticas diseñan estrategias para impulsar procesos de estandarización como los ejecutados o en ejecución, durante la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI en los ámbitos hispánico e hispanoamericano: la *Nueva gramática*, la *Ortografía*, los diccionarios *Panhispanico de dudas*, *Esencial de la lengua*, *Práctico del estudiante*, y otros productos consensuados por las veintidós Academias de la Lengua Española.

Estandarizar no supone dictaminar el uso de la lengua desde una perspectiva purista, cerrada a la evolución de la lengua. El español hablado en la península y el español hablado en Hispanoamérica son ya variaciones dialectales, sin falsas supremacías, como la pretendida por el casticismo de siglos pasados, pero ambos pertenecen al español universal, que el hispanista Reinhold Werner llama "el español total". Las variantes dialectales, aun dentro de un mismo territorio son de poca monta. El hecho de que en Santa Cruz se diga "Vos sos colla" y en La Paz se diga "Tú eres cambia", o que existan largas cadenas sinonímicas como la de "tonto", con más de 400 sinónimos según el Diccionario de Americanismos, no pesan tanto como para sustentar con firmeza la tesis del policentrismo lingüístico contradicha con buenos argumentos por Humberto López Morales. La inicial dificultad semántica de las variaciones léxicas se disuelven dentro del contexto. Si un cubano dice "no pude abordar la guagua porque no se detuvo en su parada", un boliviano no necesita mucho esfuerzo para comprender que se trata del autobús de transporte público y no de un niño; y, al revés, si un boliviano dice: "La guagua está vacunada contra la polio", el cubano comprenderá fácilmente que se habla de un niño, no de un autobús. El que las palabras tienen sentido pleno dentro de un contexto es ya un viejo axioma de la lingüística y de la comunicación humana.

El ejemplo más notable de estándares lingüísticos supra dialectales es el Alto alemán (*Hoch Deutsch*) que no se basa en ninguno de los dialectos germánicos sino en el alemán desarrollado por sus escritores y al que contribuyó de manera decisiva el monje agustino Martín Lutero. Algo parecido sucede con el español, el francés y otras lenguas estándar.

El habla culta se rige por las formas sintácticas, respeta los valores semánticos, conserva la fonética estandarizada, conserva la morfología y contiene riqueza léxica.

El habla vulgar incurre en frecuentes incorrecciones fonéticas y morfológicas. Por ejemplo, decir "radrillo" por ladrillo o "encantarillado" por alcantarillado es estar a caballo entre la jerga del oficio de albañil y el habla vulgar. En cambio "nadies" por nadie o "metereología" por meteorología son ejemplos típicos de habla vulgar. En la variedad diastrática abundan los vulgarismos.

Muestras de estudio

Con carácter preliminar y con el propósito de invitar a nuestros especialistas a empeñarse en estudios e investigaciones sistemáticas, presento un conjunto de muestras diastráticas y diafásicas del castellano actualmente hablado en algunas ciudades de Bolivia, principalmente en el altiplano y los valles centrales.

1. *Así diciendo ha dicho*

Esta es una locución harto socorrida en el habla coloquial y vulgar. Veamos un ejemplo:

Una vecina le informa a otra que el dueño de casa había lanzado esta amenaza contra la segunda, estando ella ausente: "Si esta sinvergüenza no me paga los alquileres atrasados, la voy a poner de patitas en la calle". Y añade: *Así diciendo ha dicho*. La aludida reproduce el mensaje en tono de queja mediante un programa radial: "*Así diciendo había dicho el dueño de casa*". Tiene la locución los siguientes componentes:

Adverbio de modo + gerundio + pretérito perfecto
Así diciendo ha dicho

Así viene del adverbio latino sic: *de esta manera*. En un escrito se pone entre paréntesis para indicar que una cita es textual. De él deriva también el adverbio afirmativo *sí*.

El gerundio no tiene en español función sustantiva ni adjetiva alguna. En la locución analizada, *diciendo* hace el oficio de segundo adverbio de modo con posición fija, no conmutable, delante del pretérito *ha dicho*. Además, la presencia de dos adverbios configura un pleonismo. Por ser una variación *diastrática*, la locución de marras no figura en el Diccionario de Americanismos.

En el ejemplo propuesto (primer caso de la informante inicial) se advierte en la locución un propósito magnificador de la importancia de la amenaza, unida a una probable conducta chismográfica. Cumple, además, una función conativa señalando el tipo de relación que tienen las intercomunicantes.

Iván Guzmán de Rojas, creador del sistema lingüístico computacional llamado ATAMIRI para la investigación y desarrollo de un traductor electrónico multilingüe basado en la lengua aimara, ve en la locución *así diciendo ha dicho* una clara influencia sintáctica aimara a través de la expresión equivalente *ukham sasin siwa*. El experto aimarólogo nos ha proporcionado un ejemplo. Si una persona dice: "*jupax qhoru*", *sasin siwa* ("El es malo", así ha dicho) da referencia textual de la expresión, con valor testimonial, equivalente a "doy fe, certifico que así lo ha dicho". La función denotativa del verbo haber en la lengua aimara, como certificación o constancia de un hecho, había sido descrita ya por Nicolás Fernández Naranjo a mediados del siglo XX.

2. *Qué diciendo (ha venido, ido)*

Aquí aparece nuevamente el gerundio, pero ahora en una locución exclamativa e interrogativa, con sujeto sobreentendido en la conjugación del verbo haber. Tomada solo en su forma interrogativa, *qué diciendo* parece cumplir, conservando su valor adverbial, la función natural de todo gerundio: la de presentar (en este ejemplo averiguar) el desarrollo de una acción durativa en tiempo pasado. Sin embargo, esto es solo en apariencia. En su forma exclamativa pierde todo valor adverbial y se suelda, por así decirlo, al pronombre relativo para denotar extrañeza o fastidio: *qué hace aquí, no es grata su presencia*. Con el pretérito *ha ido*, equivale a *no debía ir, quién le ha dicho que vaya, quién le ha autorizado ir*.

La locución *qué diciendo ha venido (ido)* es conmutable: *Qué ha venido diciendo*. Cambia de sentido y devela el interés del interrogador por saber qué dice o ha dicho el sujeto de la oración, *Qué ha estado diciendo desde hace algún tiempo, o qué opina, qué murmura*, etcétera.

No es apropiado en español el enlace del gerundio con el pronombre relativo *qué*, por lo tanto la locución examinada es otra variante dialectal del castellano boliviano.

3. *Bien mal*

Esta es una construcción muy frecuente en el habla de los bolivianos, constituida por el sustantivo *bien*, que en el caso presente

funciona como adverbio de cantidad con valor ponderativo equivalente a *muy*, y el adverbio de modo *mal*. El primero otorga al segundo una cualidad superlativa, como se ve en estos ejemplos, los más comunes:

-*Bien mal está María (Con referencia a la salud de una persona).*

-*Bien mal me ha ido (Referido a una situación sufrida, embarazosa).*

El hablante echa mano de un recurso reforzador que dé énfasis a la gravedad de una situación por la que atraviesa otra persona o de un hecho que a él mismo le afecta, sustituyendo el adverbio *muy* que denota grado superlativo, por el adverbio *bien*.

El Diccionario de la Real Academia Española registra un solo caso lejanamente emparentado con los que comentamos: *Bien malo*, (muy malo) donde *bien* refuerza al adjetivo *malo*.

4. Metaplasmos notables

La transformación fonética o gráfica (menos frecuente) de las palabras es un fenómeno lingüístico que se denomina metaplasmo. De las diversas formas de alteraciones léxicas nos interesan aquí las que resultan de mutilaciones y sustituciones de fonemas.

La obra que encumbró al dramaturgo uruguayo Florencio Sánchez (1903) titula *M'hijo el Dotor* donde se suprimen la *i* del posesivo y la *c* del sustantivo.

Un conocido taquirari cruceño dice y se escribe *P'aqué, p'aqué me dices que sí...* Suprime los fonemas *a*, *r* de la preposición *para*. En el español hablado en Bolivia y en casi toda América hay una multitud de metaplasmos de ese jaéz, pero llaman la atención dos de ellos, bolivianísimos, por su extensión de uso cotidiano. Ellos son:

1. *nosián*
2. *nosemos*
3. *nisiánde*

metaplasmos por mutilación y sustitución de fonemas.

Nosián resulta de la supresión de la *h* del verbo haber e inserción de la vocal *i* generalmente en forma oral, en locuciones como:

Ejemplo No. 1

Nosián discriminado. (Nos han discriminado)

Se estructura así:

Pronombre + supresión + inserción + pretérito perfecto compuesto

Ejemplo No. 2

Nosiánde citar a la asamblea.

En esta locución se sueldan el pronombre *nos* y la preposición *de* antes del infinitivo *citar*, con valor de futuro. Denota también obligatoriedad de la acción (*Deben de citarnos, tienen que citarnos*).

Ejemplo No. 3

nosiánde /citar/ (nos han de /citar/)

Combinación de perifrasis "haber de" + verbo en infinitivo, en la que se ha producido mutilación de *h*, sustituida por *i*; acentuación prosódica de la *a* y un acoplamiento fonético configurando una sola palabra: *nosiánde*.

5. Latinismos

En los círculos culto y medianamente culto de Bolivia se ha acuñado esta otra locución: *Ipsa pucho*, adulteración de la forma adverbial latina *Ipsa facto*, que significa "Por este hecho" y denota "inmediato, rápido, e, incluso, rapidísimo". Los constructores de la versión boliviana han reemplazado la palabra latina *facto* por la voz quechua *pucho* (residuo) que, con el significado de "colilla de cigarrillo", está registrada como un americanismo empleado en once países. Usan la locución *Ipsa pucho* no pocos hablantes del nivel culto-informal. Los fumadores empedernidos encienden inmediatamente

un cigarrillo con la colilla del anterior. Este sentido se extiende, con *Ipsa pucho*, a cualquiera otra acción que debe ejecutarse de inmediato.

Tulio Loza, abogado y actor peruano, creó y popularizó en Sudamérica a mediados del siglo XX, un aforismo festivo de corte racista, mezcla de español y latinismos arbitrarios. En Bolivia se lo repetía tanto en reuniones familiares como en ámbitos universitarios y jurídicos. Hoy no podría recitarse con la misma fruición sin correr el riesgo de ir a la cárcel, reo del delito de racismo y discriminación. Dice así:

*Cholibiris nunca bonus.
Si bonus nunca perfectis.
Si perfectis, siempre cholibiris".*

He aquí un paradigma de aforismo híbrido constituido por:

- *cholibiris*: latinización de la palabra *cholo*.
- Vocablos castellanos *si* (conj. condicional); *nunca* y *siempre* (adverbios).
- *bonus*: adjetivo latino.
- *perfectis*: deformación del latín clásico *perfectus*.

Esto de utilizar en el habla popular fórmulas latinas arbitrarias y construir con ellas voces y oraciones híbridas, en algunos casos por ignorancia o petulancia, y en otros con una finalidad humorística, como la de Tulio Loza, es un fenómeno lingüístico antiguo, remontable a mediados del Siglo XV, cultivado y difundido por el humorista italiano Tifi Odassi. En el Siglo de Oro de la literatura española se extiende esa práctica bautizada como *Latín macarrónico* por Odassi.

Lope de Vega, que conocía muy bien el macarrónico, lo utilizó en algunos diálogos de tono humorístico en *La Dorotea*, principalmente en parlamentos dichos por Gerarda, personaje que emula el carácter y mentalidad de la *Celestina* de Rojas. El escritor y arabista español Ignacio Calvo reescribió una parte del *Quijote* en latín macarrónico y lo publicó con éxito en 1905. El surrealista André Bréton creó un anagrama de Salvador Dalí en latín macarrónico.

IV HOMENAJES

HOMENAJE AL IDIOMA

El día 23 de abril, Día mundial de la lengua española, la Academia Boliviana de la Lengua realizó un Homenaje a tan importante fecha, en cumplimiento de lo prescrito por los Estatutos.

El acto se realizó en el Aula Magna de Post grado de la Universidad de Aquino Bolivia (UDABOL), en cuya sede la Academia tiene sus instalaciones.

La sesión comenzó a horas 18:30 y contó con la asistencia de académicos de número residentes en la ciudad de La Paz y un numeroso público. Entre los invitados especiales estuvo presente el Excelentísimo señor embajador de España en Bolivia, don Ángel Díaz de Tuesta.

Abrió el acto el Director de la Academia, don Mario Frías Infante quien leyó el discurso titulado "Don Miguel Cervantes Saavedra y el Quijote". El acto continuó con la disertación del académico de número don José Mendoza Quiroga, titulada "La lengua castellana, unidad y vitalidad en la diversidad".

Seguidamente vino la declamación del poema "Elogio al Idioma" por la señorita Silvia Pérez y por último se presentó la publicación del Anuario N° 27, acto que estuvo a cargo de don Alberto Bailey Gutiérrez, Secretario de nuestra Corporación.

Reproducimos a continuación los dos discursos pronunciados en el acto.

DON MIGUEL CERVANTES SAAVEDRA Y EL QUIJOTE

Mario Frías Infante

Miguel De Cervantes Saavedra, hijo de Rodrigo de Cervantes, un modesto cirujano, y de Leonor de Cortinas, nació probablemente el 29 de octubre de 1547, día de San Miguel. Consta que fue bautizado el 9 de octubre de aquel año, en la parroquia de Santa María la Mayor de Alcalá de Henares.

Nada seguro se sabe sobre los primeros estudios de Miguel. Parece que asistió a la escuela inicial en Valladolid, en Córdoba o en Sevilla, posiblemente en un colegio de la compañía de Jesús, según cabe deducir de la detallada y vívida descripción de un establecimiento educativo jesuítico que, como una evocación de sus años estudiantiles, hace en su novela *El coloquio de los perros*. En 1566 la familia Cervantes se halla establecida en Madrid, donde Miguel asistió al Estudio de la Villa regentado por el catedrático de gramática Juan López de Hoyos, quien escribió un libro sobre la enfermedad y muerte de la tercera esposa de Felipe II, Isabel de Valois, en el cual incluyó tres poesías escritas por el discípulo Miguel de Cervantes Saavedra. Son las primeras manifestaciones literarias que de él se conocen.

En 1569 Miguel se encontraba en Roma, donde se enroló en la compañía del capitán Diego de Urbina, la cual se embarcó en la galera *Marquesa*, que el 7 de octubre de 1571 se halló en la acción de Lepanto, formando parte de la armada cristiana mandada por don Juan de Austria. En aquella célebre batalla, Cervantes fue herido por dos arcabuzazos que recibió en el pecho y en la mano izquierda, que no se la cortó sino que se la dejó anquilosada, pues Miguel de Cervantes manco jamás lo fue.

De regreso de Nápoles a España en la galera *Sol*, a la altura de la hoy denominada Costa Brava, les salió al encuentro una flotilla turca, que, tras duro combate tomó varios prisioneros, entre ellos a

los dos hermanos Cervantes, Miguel y Rodrigo. Llevados a Argel, Miguel fue entregado como esclavo al renegado griego Dali Mami. Pasó, allí en Argel, cinco años de crudelísimo cautiverio, soportando con heroísmo toda suerte de penalidades y castigos. Datos sobre aquel cautiverio han sido rescatados de las comedias cervantinas *Los tratos de Argel* y *Los baños de Argel* y del relato de la historia del Cautivo que se interpola en la Primera parte del Quijote, en los capítulos 39 a 41.

Cuatro veces intentó fugar. Mientras tanto, antes del segundo intento de fuga, la madre de los Cervantes había reunido, a través de peticiones y de la venta de algunos de sus bienes, cierta cantidad de dinero para el rescate de sus dos hijos, pero ocurrió que el monto era insuficiente para sufragar la libertad de ambos, y Miguel prefirió que fuera libertado su hermano Rodrigo, el cual efectivamente regresó a España. Los sucesivos tres intentos de fuga fracasaron todos, dejando tras de sí graves consecuencias para Cervantes, pues al descubrimiento de los planes, él echaba sobre sí toda la responsabilidad, lo que le representó que cada vez le fueran endurecidas las condiciones del cautiverio, habiendo llegado a ser vilmente encadenado.

Por fin, en mayo de 1580, un padre trinitario, fray Juan Gil, llegado con otros de su orden a Argel, logró a duras penas reunir los 500 ducados que Azán Bajá pedía por el rescate. Así, el 19 de septiembre de aquel año Cervantes quedó libre y el 24 de octubre llegó a España.

En febrero de 1582, después de haber cumplido una misión en Portugal, solicitó un cargo en las Indias que había quedado vacante, pero fracasó su petición.

Entre los años 1581 y 1583 escribió *La Galatea*, su primera obra literaria de volumen y consideración. Por él mismo, en el Prólogo, es calificada de "égloga". Se trata de una novela pastoril. Se advierte en ella la influencia de de Garcilaso, de Herrera y de fray Luis de León.

Entre los años 1587 y 1600, Cervantes se traslada a Sevilla, donde se ganaba la vida ejerciendo el humilde oficio de comisario de

abastos, al servicio del proveedor de galeras reales con destino a la expedición que Felipe II proyectaba enviar contra Inglaterra.

En 1590 Cervantes se dirige, mediante memorial, a Felipe II, solicitando el empleo de corregidor en La Paz. La negativa fue laconica: "Busque por acá en qué se le haga merced." Nuestra ciudad perdió la oportunidad de contar con tan ilustre corregidor, pero quién sabe si ha sido gracias a la escueta negación del monarca que el mundo entero, La Paz incluida, tiene el *Quijote*, pues si Cervantes llegaba a establecerse en América seguramente no habría escrito su genial novela.

En 1594 obtuvo la comisión de cobrar impuestos atrasados. Depositó lo recaudado en un banco de Sevilla, con tan mala fortuna que el banquero quebró, y Cervantes, imposibilitado de hacer efectivos los caudales recibidos, fue internado en la cárcel, donde pasó tres meses. A este pasaje de su vida se refiere, sin duda, cuando dice que el *Quijote* fue engendrado en una cárcel.

En septiembre de 1604 obtuvo el privilegio real para publicar el *Quijote*, que se editaría muy pronto, en 1605. Al año siguiente se estableció, con toda su familia en Madrid, en la calle del León.

La Primera parte del *Quijote* alcanzó un éxito tal que movió a Cervantes a publicar otras obras. En 1613 aparecen las *Novelas ejemplares*; en 1614, *Viaje al Parnaso*; en 1615, la Segunda parte del *Quijote* y *Comedias y entremeses*; en 1617, póstumamente, *Persiles y Sigismunda*.

Un día como ayer, el 22 de abril de 1616, murió don Miguel de Cervantes Saavedra, a la edad de 68 años. Fue enterrado en el convento de las Trinitarias Descalzas de la calle de Cantarranas, hoy de Lope de Vega.

Formación clásica

La afirmación del académico don Guillermo Rojo de que Cervantes "tenía más que una notable formación clásica" está corroborada por la obra del propio don Miguel. La obtuvo, sin que quepa duda alguna, tanto en el colegio jesuítico como en el Estudio

de la Villa regentado por el catedrático de gramática Juan López de Hoyos, puesto que no ingresó en la universidad.

He aquí unas cuantas pruebas, pero suficientes para respaldar el aserto del académico Rojo. En primer lugar, la prosa cervantina de corte ciceroniano, que se caracteriza por la frondosa armazón hipotáctica, con una disposición sintagmática característica del discurso latino, como se advierte, con mayor nitidez que en el narrador, en los parlamentos del personaje central, don Quijote. He aquí un elocuente ejemplo del registro del caballero de La Mancha. Dice: "¿Quién duda sino que en los venideros tiempos, cuando salga a la luz la verdadera historia de mis famosos fechos, que el sabio que los escribiera no ponga, cuando llegue a contar esta mi primera salida, tan de mañana, de esta manera?: 'Apenas había el rubicundo Apolo tendido por la faz de la ancha y espaciosa tierra las doradas hebras de sus hermosos cabellos, y apenas los pequeños y pintados pajarillos con sus harpadas lenguas habían saludado con dulce y meliflua armonía la venida de la rosada aurora, que, dejando la blanda cama del celoso marido, por las puertas y balcones del manchego horizonte a los mortales se mostraba, cuando el famoso caballero don Quijote de la Mancha, dejando las ociosas plumas, subió sobre su famoso caballo Rocinante y comenzó a caminar por el antiguo y conocido campo de Montiel.'"

Desde el punto de vista de la métrica, nótese el final "campos de Montiel" formado por dos pies rítmicos: "campos, troqueo; y de Montiel, anapesto. Y por razón de la intensidad, el primer pie es ascendente y el segundo descendente. Estas combinaciones métricas son propias de los versos latinos y griegos y también usados en la prosa para obtener el adecuado ritmo

¿No es acaso una de las tipicidades de la construcción ciceroniana el desplazamiento del sujeto gramatical al final de la cláusula? Don Miguel siguió esa misma modalidad, tal como certifica el texto recién citado donde la oración principal "... el famoso caballero don Quijote de la Mancha... subió sobre su famoso caballo Rocinante y comenzó a caminar por el antiguo y conocido campo de Montiel", precedida de una compleja armazón de subordinadas, ocupa, como el remate, el último lugar, dando, desde esa posición, sentido a la extensa cláusula.

Es conveniente, además, detenerse en algunas palabras y expresiones del citado trozo que certifican la familiaridad de don Miguel con la mitología clásica. Veamos: "rubicundo Apolo". En Homero, el nombre del dios Apolo va acompañado del epíteto φοῖβος, resplandeciente, brillante, rubio. En la época helenística y romana, Apolo fue adorado como dios del sol. Dice Cervantes "rosada aurora". En Homero, la diosa Aurora es llamada) Ἠώς y va indefectiblemente con el epíteto ῥοδοδάκτυλος es decir *dedos color de rosa*, lo que significa que la aurora era vista con la apariencia de rosados dedos. En otro lugar de *Don Quijote*, Cervantes escribe "gastaba el tiempo", expresión relacionada con la concepción griega del paso del tiempo. Ellos empleaban el ver τρίβω (frotar, desgastar) complementado por el sustantivo χρόνος (tiempo), dando como resultado el sintagma *desgastar el tiempo*. En los versos *desesperados del difunto pastor*, se lee:

- Venga, que es tiempo ya, del hondo abismo
- Tántalo con su sed; Sísifo venga
- con el peso terrible de su canto
- Ticio traiga su buitres, y asimismo
- con su rueda Egión no se detenga.

Y donde también se advierte la formación clásica de Miguel de Cervantes Saavedra es en la inserción, en sus escritos, especialmente en el *Quijote*, con relativa frecuencia de palabras y expresiones latinas. Ya en el prólogo aparecen algunas: *Non bene pro toto libertas venditor auro*, es decir "la libertad no se vende bien ni por todo el oro del mundo". O aquello tan famoso de Quinto Horacio Flaco: *Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas*

Regumque turres

Es decir: "La pálida muerte visita por igual las chozas de los pobres y las torres de los reyes".

Cita dos versos de Ovidio: *Donec eris felix, multos numerabis amicos*.

Tempora si fuerint nubila, solus eris

Que dicen: "Mientras seas dichoso, con muchos amigos contarás; si, empero, los tiempos se nublaran, solo quedarás".

No cabe duda de que el trato con los clásicos, en especial con los latinos, contribuyó decididamente al conocimiento de la lengua castellana y su dominio que admiramos en Cervantes.

Algo sobre el Quijote

La Primera parte de la novela, dedicada al Duque de Béjar, se publicó con el título de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, y la segunda, dedicada al Conde de Lemos, con el de *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*.

El *Quijote* carece de tramado novelesco. Su asunto es muy sencillo, lineal, sin suspensos. Puede exponerse en estos términos: un hidalgo aficionado a los libros de caballerías se vuelve loco, le da por creer que es un caballero andante y sale tres veces de su aldea en busca de aventuras, hasta que, obligado a regresar a casa, enferma, recobra el juicio y muere cristianamente.

Se trata simplemente de la historia de un loco cuya locura lo lleva a tres conclusiones falsas: creer de buena fe que es caballero andante; estar convencido de que todo cuanto había leído en los libros de caballerías es fiel relación de hechos que en realidad ocurrieron; estar seguro de que en su época, principios del XVII, y en la España de Felipe III, era posible resucitar la vida caballeresca y mantener los ideales medievales de justicia y equidad.

Para llegar a una cabal comprensión del *Quijote* es preciso tener en cuenta que esta no es una sátira de la caballería, que si existió un siglo antes de que Cervantes se pusiera a escribir su novela. Tampoco lo es de los ideales caballerescos de heroísmo y nobleza. El *Quijote* es la burla de unos libros que, por sus extremadas exageraciones y falta de medida, ridiculizaban lo heroico y lo ideal. Toda la obra está construida como una parodia de los libros de caballerías, género literario muy en boga durante el siglo XVI.

Para concluir, diremos que lo importante y decisivo del *Quijote* es que, siendo una novela que se propone satirizar una moda literaria

española de su época, desaparecida en la actualidad, tenga una validez perenne y constante no tan solo en España sino en todo el mundo civilizado y que agrade y se acomode a lectores que jamás leyeron libro alguno de caballerías, que desconocen las características de ese género y que están muy alejados geográfica y cronológicamente del la España del siglo XVII. Lo que pudo ser un mero libro de crítica literaria de circunstancias y que, al publicarse la reacción más dominante que suscitó fue la de la risa, adquirió, gracias al arte y al genio de Cervantes, una categoría superior, un sentido permanente y una trascendencia general como apunta don Martín de Riquer, a quien sigo en este comentario.

LA LENGUA CASTELLANA, UNIDAD Y VITALIDAD EN LA DIVERSIDAD

José G. Mendoza Quiroga

1. Aspectos históricos

Indiquemos de inicio que las lenguas son productos históricos, consecuencias del uso de la humana facultad del lenguaje por una comunidad humana. No obstante los idiomas no tienen fecha de nacimiento comprobable. Por otra parte, considerando la dinámica de las lenguas, podemos también suponer que el idioma no se pierde, sino que sólo se transforma. Aquí tampoco hay posibilidad alguna de fecha. ¿Cuándo desapareció el latín?, ¿Cuándo aparecieron las lenguas romances? Son preguntas que los lingüistas llevan mucho tiempo intentando responder. Tal vez no haya respuesta posible.

El castellano es una lengua romance del grupo ibérico. Esta lengua ha remontado hace algunos años el milenio de su existencia que se inició en aquella época un tanto lejana en la que algunos monjes copistas dejaron asentadas las primeras apuntaciones conocidas de esta lengua en los textos que se conocen hoy con el nombre de Glosas emilianenses y Glosas silenses, porque se registraron en el monasterio de San Miguel de la Cogolla y en el monasterio de Silos, que les dieron su nombre.

Hoy por hoy, a no ser que un fortuito hallazgo no nos depare un testimonio más antiguo, el "primer vagido", como diría Dámaso Alonso, del castellano lo constituyen las glosas emilianenses del s. X. La lengua que se representa en estas glosas es en realidad una muestra, defectuosamente manifestada por la grafía, del romance que se supone se hablaba entonces en la región de Rioja, en el confín occidental del reino navarro, zona de interferencia de pueblos y lenguas desde los tiempos prerrománicos. Con todas las dificultades y limitaciones que uno pueda imaginarse, las glosas representan el primer ejemplo histórico de nuestra lengua; una muestra incompleta

fragmentaria del romance protohistórico que se supone se hablaba en la región llamada, en los últimos tiempos visigóticos, Ducado de Cantabria.

Estas primeras muestras escritas, a nuestro entender bastante paupérrimas, de los romances hispánicos se sitúan en el s. X tanto en las glosas emilianenses como en las silenses. Hasta entonces los pocos hispanos que tenían la obligación o necesidad de poner algo por escrito seguían empleando el latín pues se consideraba que lo que hablaban todos los días con sus coetáneos no era digno de escribirse y conservarse. Es factible suponer, por tanto, que la oralidad cotidiana se apartaba considerablemente tanto en lo fónico como en lo gramatical y léxico de la lengua aprendida por escrito. Esa oralidad era un instrumento para comunicarse en casa y, por tanto, carecía de méritos para ser perpetuada en forma gráfica. Esta es una posible explicación de la escasez de testimonios romances para ese periodo de "orígenes" de nuestra lengua. Aclaremos, entonces, que lo de "orígenes" se refiere a lo escrito porque si nos referimos a los orígenes orales, éstos se pierden en las tinieblas del pasado.

Por otra parte, corresponde subrayar que el final del Imperio de Occidente no supuso la desaparición del latín. Durante siglos el latín se mantuvo su vigencia en varias situaciones comunicativas de importancia. En lo que respecta a España, por ejemplo, su empleo como lengua jurídica siguió vigente hasta finales del s. XIII; como lengua universitaria y científica se conservaba aún en el s. XVII y llega hasta el s. XX como idioma oficial de la Iglesia. Cabe suponer que el proceso y ritmo de sustitución del latín por los romances no ha sido el mismo en todas las regiones. Sin embargo en todos los casos ha existido una larga etapa de coexistencia entre latín y romance con todas las complejas consecuencias que el variable tipo de bilingüismo, además socialmente heterogéneo, provocaba.

No podemos precisar desde cuándo existió el romance castellano. Posiblemente aparecería como los demás romances en un periodo que va desde el s. IV o V d.C. al IX o X cuando la acumulación de diferencias —que iban separando la lengua hablada de cada momento de las épocas anteriores y la de cada región, comarca, etc., de las de sus vecinas— se hacía más notoria. En el momento en que se hace posible el reconocimiento de una nueva

forma de bilingüismo, es decir cuando el romance alcanzó su forma independiente de escritura, cuando se sintió la necesidad de "traducir" *usque in finem* por *ata que mueran* (como ocurre en las Glosas Silenses), es el momento en que se puede aseverar que el romance es una realidad. Por eso no resulta aceptable afirmar que el castellano nace en el siglo X, como se suele decir, pues para entonces sus hablantes ya se reconocen como usuarios de un código lingüístico distinto. Es totalmente atendible suponer que ese "ser distinto" podría venir de tiempo atrás. ¿Cuánto tiempo? Nunca lo podremos precisar.

A más de esto la presencia del ingrediente arábigo en las emergentes lenguas peninsulares no deja de ser importante. Si bien en los niveles fonético-fonológico y morfosintáctico no se perciben huellas importantes, es en el ámbito léxico donde se puede constatar su influjo: elementos tan cotidianos como *azúcar*, *aceite*, *alcalde*, *alfombra*, *aldaba*, *alcohol*, *alfalfa*, *alforja*, *álgebra*, *almacén*, *almohada* o *alquiler* son prueba irrefutable de su influjo. Asimismo debemos tomar en cuenta el hecho de que nos transmitieron palabras de otras procedencias lingüísticas como: *ajedrez* del sánscrito, *naranja* del persa, *alquimia* del griego o *alcázar* del latín.

Sin embargo, según Cano Aguilar, más importante que su influencia directa fue la manera en que los árabes andalusíes condicionaron la evolución de las lenguas hispánicas. La presencia árabe en la península trascendió los centros cristianos de habla romance como Toledo, Córdoba o Tarragona y se hizo extensiva a lugares norteños poco conocidos como Iria Flavia (donde luego surgió Compostela), Oviedo, Amaya, Burgos, Pamplona, Jaca, Urgel, lugares sin tradición latina, pero que continuamente recibieron las oleadas de fugitivos de Al-Ándalus quienes fueron a mezclarse con los respectivos indígenas, algunos aún tan "barbaros" como cántabros o vascones. Allí surgieron los nuevos modos lingüísticos con elementos sustratísticos que dieron origen al mapa lingüístico de la España moderna.

De esa franja montañosa, tarde y mal romanizada, inculta y con fuertes huellas de lenguas prerromanas, nacieron los condados y reinos de la España medieval y alrededor de estos nuevos centros fueron emergiendo los romances que luego cristalizaron en castellano,

gallegoportugués, asturleonés, navarroaragonés y catalán. La variedad castellana era el dialecto de los montañeses y vascos que el s. IX llegan a constituir un nuevo reino. Castilla se convirtió en la monarquía más poderosa del centro peninsular, absorbió a León, arrinconó a Navarra, sentó su presencia en Aragón. Esa grandiosa expansión castellana logró que en el s. XIII se quedara como el único reino peninsular capaz de reconquistar Granada. De manera simultánea el idioma del reino, el castellano, también se extendió por la península y estaba destinado a ser una gran lengua de cultura.

En atención a factores extra lingüísticos el romance castellano logra una más temprana, extensa y profunda normalización. Tenemos, por ejemplo, la definitiva unión de los reinos de Castilla y Aragón, el término de la Reconquista y el Descubrimiento de América que pueden ser señalados como los tres grandes acontecimientos históricos que marcan el final de la Edad Media española. La unidad política favorece indudablemente la conversión del castellano en lengua común de los españoles. Esta lengua cuenta antes que ninguna otra neolatina con una norma explícita, si estamos en condiciones de reconocer tal valor a las dos obras capitales de Antonio de Nebrija: la *Gramática castellana* de 1492 y el *Vocabulario español latino* de 1495.

La actuación de Alfonso X y su corte de intelectuales produjeron un número extraordinario de textos históricos, jurídicos, científicos, etc., como ninguna otra lengua romance podía exhibir en ese momento. Entonces se puede entender que la expansión del castellano no fue sólo externa, en el espacio, sino que también lo fue interna, es decir en la ampliación de sus posibilidades de expresión de nuevas realidades. Para ello la lengua evolucionó por ejemplo en la formación de períodos sintácticos más complejos que fueran capaces de manifestar razonamientos cada vez más complejos y abstractos lo que también motivó la creación de nuevo léxico. En consecuencia a finales del s. XIII el castellano ya era una lengua suficientemente apta para cualquier tipo de función comunicativa.

En el S. XVI la lengua castellana, tan distinta ya de la medio navarra de las glosas, se convierte en la lengua general de todas las regiones de la Península Ibérica unificadas bajo la corona española. Podemos observar entonces que nuestra lengua de base castellana,

aunque remotamente un mal latín eusquerizado de esas zonas de la primitiva Cantabria, se ha ido elaborando y enriqueciendo con el concurso continuado de tantas otras modalidades peninsulares y posteriormente, también, americanas.

2. Diversidad transatlántica

El proceso de descubrimiento, conquista y colonización de las tierras del otro lado del Atlántico representó la mayor expansión que lengua románica alguna iba a conocer. El castellano fue la única lengua que se llevó al Nuevo Mundo, puesto que a un principio la inmigración de aragoneses y catalanes estuvo muy restringida, y la de portugueses, prohibida en los dominios de España. Los gallegos y vascos por lo general se acomodaron a la lengua común. Recordemos que en ese castellano que se traslada a Indias estaban incorporados elementos de diversos orígenes dentro del idioma como resultado de los primeros procesos de koineización, aunque según sabemos el ingrediente más fuerte fue andaluz, y sevillano en particular.

En general existe consenso sobre el carácter meridional-atlántico del castellano que llega al Nuevo Mundo sobre todo en la primera etapa de su descubrimiento y colonización. La importancia cultural, económica y política de Sevilla está más allá de cualquier duda. Sin embargo, no podemos ignorar la presencia de castellanos y norteos, especialmente entre autoridades de la administración política y religiosa. Esta situación se modifica a lo largo del tiempo en función de varios factores, de los que merecen destacarse tres: la diversidad de lenguas amerindias que actúan como sustrato, las condiciones de comunicación con la metrópoli y los condicionamientos geográficos de un inmenso, y muy vario, territorio que se extendía desde California hasta Tierra de Fuego.

Ahora, si de manera adicional a los aspectos históricos también consideramos, desde la perspectiva lingüística, los procesos evolutivos involucrados, será natural interrogarse sobre las etapas evolutivas que nos permiten entender el surgimiento y la consolidación de un castellano propiamente americano. Será ineluctable pensar que sus orígenes se han de buscar en primer lugar en el castellano que se empleaba en las diferentes regiones de la Península Ibérica en el momento del Descubrimiento, pues podemos suponer

que las variedades utilizadas en América se han modelado, por lo menos en una primera instancia, a partir de las variedades del romance castellano que los emigrados europeos llevan a las nuevas tierras donde se asientan. En este sentido, conocer la situación de la lengua castellana en la época de las grandes migraciones al Nuevo Mundo especialmente en las postrimerías del siglo XV y todo el siglo XVI será indispensable para comprender los posteriores procesos que van a determinar las características de sus variedades en el continente americano.

En estos procesos es indispensable tomar en cuenta dos características principales: la *variación* y la *expansión*. Recordemos que la lengua que se estaba extendiendo por nuevos territorios donde anteriormente no se hablaba, y que, como lengua natural que es, exhibía diferencias de uso determinadas por factores de tipo diatópico y diastrático. En cuanto a la *expansión*, hay que señalar que, ya a partir de mediados del siglo XV, pero sobre todo a lo largo de los siglos XVI y XVII, el castellano se convertirá en la lengua predominante en la Península Ibérica, tanto por su difusión como por su aceptación como una de las grandes lenguas de cultura. Entonces podemos hablar de una doble expansión, por una parte tenemos la expansión en el plano horizontal, que conlleva su uso en zonas donde anteriormente no se hablaba, y por otra la expansión en el plano vertical, que explica su empleo en diferentes situaciones comunicativas hasta entonces reservadas al latín.

A partir de 1492 cuando el Reino Nazarí de Granada cae en manos de los Reyes Católicos, se da origen a un cambio cultural de trascendental importancia que, en el caso de la lengua, tiene como resultado la castellanización del territorio a lo largo del siglo XVI. Por esa época después de algunos enfrentamientos con Portugal, el reino de Castilla coloniza las Islas Canarias, adonde se lleva la organización social castellana y, con ella, la lengua. El castellano va a convertirse en el idioma de uso general en esta región en los siglos XVI y XVII, en un momento crucial cuando las islas se transforman en una base obligatoria para los barcos que van a América.

En cuanto a la *variación*, conviene asimismo considerar que la lengua por esta época no es un sistema unitario ya que existen una serie de divergencias y particularidades, tanto en sus diferentes

variedades diastráticas como diatópicas. En este contexto se puede entender que ya para finales del siglo XV, en la península coexisten un importante número de variedades del romance castellano que se pueden agrupar en dos usos distintos, el *norteño* y el *toledano*, que a su vez se acompañan de las diferentes modalidades emergentes del contacto del castellano con otros dialectos y lenguas peninsulares, tal es el caso de las hablas andaluzas, que resultarán de especial importancia para el desarrollo y la configuración del canario y posteriormente del castellano hablado en América. Se puede constatar, entonces, que el castellano no constituye en esta época una lengua unitaria y homogénea, pues lo que tenemos es una realidad social y geográfica muy variada lo que indudablemente influirá en gran medida en la creación de una variedad distinta, propiamente americana, del castellano.

En la actualidad en el mundo panhispánico sólo se es posible precisar dos características generales que pueden diferenciar de manera cabal las variedades de nuestra lengua en la versión de la península ibérica y en el continente americano. La primera diferencia se encuentra en el ámbito fonológico pues tiene que ver con el *seseo*. Es decir la variedad española que, como secuela de los profundos cambios fonológicos del s. XVI, ha quedado con un subsistema distinguidor entre las fricativas /s/ y /θ/, la primera sibilante predorsal o apical y la segunda sibilante interdental. En cambio en América se adoptó una versión más simplificada de estos cambios fonológicos que dio como resultado el *seseo*. Es así que en toda América el *seseo* es característica pantópica indiscutible.

La segunda diferencia se localiza en el nivel morfosintáctico y se refiere a la presencia o ausencia del pronombre *vosotros* y su correspondiente paradigma verbal. Es decir en la conjugación verbal los españoles incluyen sistemáticamente el pronombre de segunda persona plural *vosotros* con su rasgo de uso informal en la conjugación de todos los verbos. En cambio en la variedad americana *vosotros* no existe y la segunda persona plural sólo se encuentra manifestada por el pronombre *ustedes* que comparte la desinencia verbal de los pronombres de tercera persona plural.

Estos dos rasgos lingüísticos son los únicos que pueden permitirnos una diferenciación de los dos macrodialectos: el de España

y el de América. Existen por supuesto otros rasgos de variación lingüística como el *yeísmo*, *rehilamiento*, *doble posesivo*, *aspiración o mantenimiento de /s/ implosiva*, *elisión vocálica*, *pérdida de /d/ intervocálica*, *voseo*, *leísmo*, *omisión o duplicación de complementivo*, *desplazamiento del subjuntivo*, *pluscuamperfecto espurio*, etc. Sin embargo estos rasgos no son exclusivos de un macrodialecto pues se encuentran en ambos lados del Atlántico. Por lo tanto no nos sirven como rasgos diferenciadores.

3. El castellano de Bolivia

Como un caso específico de diversidad vamos a referirnos muy brevemente a algunas características del castellano boliviano. El hecho de que Bolivia sea un país plurilingüe, multicultural y pluriétnico se refleja en la variedad lingüística de su lengua nacional, el castellano. Se explica por tal razón la notoria influencia de las lenguas mayoritarias, como el quechua y el aimara, en el castellano hablado en la zona andina de Bolivia. El influjo del adstrato resulta mucho menos evidente en otras regiones del país tal vez debido al hecho de que se trata de contacto con lenguas de etnias minoritarias y a que las situaciones de contacto se han dado en diferentes circunstancias.

En términos geográficos, lo que denominamos zona andina abarcará *grosso modo* la parte occidental del país, es decir los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca. En esta zona el castellano ha coexistido con el quechua y/o el aimara, produciéndose a veces un bilingüismo castellano/aimara o castellano/quechua y en algunas zonas incluso se presentan casos de trilingüismo castellano/aimara/quechua. En otro trabajo nos referimos extensamente al hecho de que ambas lenguas andinas muestran un elevado índice de isomorfismo estructural que se traduce en un doble influjo convergente con relación al castellano. Conviene anotar además que en cuanto a densidad demográfica, esta zona representa un 69.32 % de la población boliviana.

La zona oriental¹ comprende por una parte el departamento de Pando ubicado al norte del país y los departamentos de Beni y Santa

Cruz que constituyen la región oriental de Bolivia. Esta zona demográficamente implica un 26.14 % de los habitantes del país. A su vez dentro de este panorama dialectal proponemos diferenciar como zona sureña la región constituida por el departamento de Tarija más la región de Camargo y Culpina en la provincia NorCinti del departamento de Chuquisaca. Esta última zona es geográficamente la de menor extensión y su densidad demográfica es también muy reducida pues sólo representa el 5 % de la poblacional nacional.

En la zona andina la influencia del quechua y del aimara va más allá del léxico. Como se evidenciará después, se puede mencionar varios casos de uso divergente en estructuras fonológicas, morfológicas y sintácticas que posiblemente estén relacionados con problemas emergentes del contacto secular del castellano con estas lenguas indígenas. En cambio la influencia de las otras lenguas indígenas minoritarias parece circunscribirse preponderantemente, y de manera muy restringida, al ámbito léxico. Por tanto, al considerar ciertas bases para establecer una tipología del castellano boliviano será necesario tomar muy en cuenta el relativo rol del sustrato y adstrato lingüístico.

Antes de considerar la diferenciación dialectal vamos a referirnos a nueve rasgos que son de naturaleza pantópica, es decir que se dan en todas las zonas dialectales de Bolivia. En principio mencionemos el mantenimiento de la oposición fonológica /n/ - /y/. Esta distinción no puede ser empleada para una caracterización tipológica dialectal en razón de que su presencia se constata en todos los nueve departamentos de Bolivia. Es decir en las tres regiones dialectales, se mantiene la distinción fonológica /n/ - /y/ en palabras como las siguientes que constituyen verdaderos pares mínimos:

- (1) hoya - olla poyo - pollo vaya - valla rayo - rallo
mayá - malla

Por tanto el fenómeno del *yeísmo* no tiene vigencia sistemática en ninguna de las tres zonas dialectales de nuestro país. En consecuencia se puede aseverar que Bolivia todavía es un país

más grandes que componen esta zona geográfica se hallan en la región oriental de Bolivia.

¹ Aunque en términos geográficos estrictos corresponde referirse a la zona *nororiental*, preferimos usar la palabra *oriental* porque los dos departamentos

eminentemente lleista. Bolivia, en consecuencia, se constituye en una isla *lleista* en el mundo hispanohablante en mérito a la naturaleza pantópica, panstrática y panfásica² de este rasgo fonológico. Por tanto, en el mundo panhispánico actual Bolivia resulta ser el único país³ donde el fonema lateral se mantiene vigente a plenitud.

En segundo lugar mencionemos, aún en el ámbito fonológico, un rasgo compartido por los hablantes de todo el país que tiene que ver con la diptongación de la forma adverbial *ahí* > *ay* como se puede constatar en los siguientes ejemplos de nuestro corpus:

- (2) a. Ha preferido meterse *ay*.
b. Creo que por *ay* lo han dejado.
c. *Ay* estaba hace un momento.

Incluso la frase *por ahí*, que adquiere un significado regionalizado de probabilidad (*tal vez*), es pronunciada con la forma adverbial diptongada:

- (3) a. Por *ay* no viene temprano.
b. ¿Por *ay* me dice que no hay?
c. Y otras cosas que por *ay* se me van estar ocurriendo.

Un tercer rasgo de carácter nacional se refiere al ritmo silábico característico del castellano que adquiere una función pragmática en Bolivia. Este ritmo silábico a veces se encuentra con un compás modificado a causa del alargamiento vocálico que se produce en algunas sílabas, especialmente para indicar énfasis en un contexto pragmático de cortesía:

² Sobre la base de la terminología *sintópica/diatópica* y *sinstrática/distrática* inicialmente propuesta por LeivFlydal (1951) para el ámbito de la estilística, más tarde aplicado por J. P. Rona (1958) y ampliado por E. Coseriu (1981) con la oposición *diafásico/sinfásico*, que esencialmente oponía 'uno' frente a 'más de uno', propongo considerar los términos: *pantópico*, *panstrático* y *panfásico* para significar la totalidad; es decir: en todos los lugares, en todos los estratos y en todas las situaciones respectivamente.

³ A veces se menciona que en el Paraguay esta /h/ también tendría igual vigencia pantópica; sin embargo Alvar (1996) habla de asomos yeístas en este país.

- (4) a. mucho pronunciado /mú:co/
b. formas pronunciado /fó:rmas/
c. gracias pronunciado /grá:sjas/

En el ámbito morfosintáctico podemos mencionar como cuarto rasgo la tendencia al *leísmo* que trasciende los sociolectos en las tres zonas dialectales.

- (5) a. Le dejó por eso.
b. No le había visto.
c. Pero nadie les escucha, menos agitados como están por la matanza.
d. Disimuladamente le codeo al teniente.

Un quinto rasgo está vinculado al fenómeno de discordancia de tiempos verbales, conocido tradicionalmente como *consecutio temporum*. Esta discordancia es muy frecuente en todos los estratos sociales de todas las zonas dialectales

- (6) a. Le dijo que venga.
b. Nos aconsejó que tengamos paciencia.
c. Me pidió que me levante.

Dietrich (1995: 207) menciona como frecuente la "falta de atención" como causa de la *consecutio temporum* tanto en el indicativo (*le hizo decir que se va*), como en el subjuntivo (*le rogó para que le ayude*); sin embargo pensamos que este rasgo más bien representa una forma de simplificación pues el verbo de la subordinada siempre estará en presente tanto en el indicativo como en el subjuntivo, es decir no se acude a otro tiempo verbal.

En sexto lugar mencionemos la ocurrencia de artículo determinado antes de un nombre propio como rasgo adicional de carácter nacional. Recordemos al respecto que la gramática de la lengua prescribe que un nombre propio no debe ser precedido por artículo alguno. Sin embargo, en este caso no se trata únicamente de una divergencia más pues el empleo del artículo determinado antecediendo a un nombre propio expresa una función pragmática que nos permite diferenciar, por ejemplo, las siguientes dos expresiones:

- (7) a. ¿Sabes dónde está Silvana?
b. ¿Sabes dónde está la Silvana?

Todo boliviano castellano hablante reconoce al instante que en la segunda expresión la persona aludida es alguien muy allegada o de confianza tanto para el hablante como para el interlocutor. Esta información pragmática de proximidad o cercanía está ausente en la primera expresión. Por lo tanto la presencia de artículo delante de nombres propios tiene una función específica como se puede comprobar en los siguientes ejemplos:

- (8) a. Los delirios del jefe del Severo.
b. Para comunicarme con el Alex.
c. Mi excompañera la Luisa Molina.
d. Contesta el viejo y mira a la Marta.
e. Cuando lo ven al teniente con el Ambrosio.
f. La revelación del Don Mateo.

Como séptimo rasgo podemos mencionar en el ámbito verbal el uso de un arcaísmo: la forma verbal *haiga*. Su empleo conlleva dos posibles significados. El primero como variante de *haya* y el segundo como probabilidad referida al pasado: *haiga sido* como equivalente de *ha debido ser*. Si bien se puede observar que esta característica se da en todas las regiones dialectales, también se nota que existe una diferencia en el plano diastrático. En las zonas andina y sur esta forma verbal es muy frecuente en la variedad popular y tiende a aparecer especialmente en el registro informal de la variedad culta. Sin embargo en la zona oriental el uso de *haiga* es más notorio en la variedad culta además de la popular. Veamos algunos ejemplos como variante de *haya*:

- (9) a. El deseo es que haiga paz y más trabajo.
b. Esperando que haiga una política.
c. Para que no haiga más problemas.
d. Que no haiga más pelea, que haiga tranquilidad.
e. Para que no haiga ningún pretexto.
f. Surge la idea de que haiga un grupo.

A continuación tenemos algunos ejemplos de *haiga* indicando una probabilidad referida al pasado:

- (10) a. De otra parte haiga sido (ha debido ser)
b. Se haiga ahogado (se ha debido)
c. De otro lugar haiga salido (ha debido salir)

Un octavo rasgo se refiere al uso del adverbio *bien* en lugar de *muy* antepuesto a un adjetivo. Este es un fenómeno de naturaleza pantópica y panstrática en Bolivia. Sabemos que la gramática de la lengua castellana reconoce el empleo de este adverbio delante de las formas verbales de participio pasado con función adjetival: *bien venido*, *bien hecho*, etc. Sin embargo el uso ejemplar de la lengua no admite *bien* antes de un adjetivo, uso que en Bolivia tiene plena vigencia. Veamos algunos ejemplos:

- (11) a. Y que puede alumbrar bien cabal.
b. Y exclamó: ¡Quéee! Así bien increíble.
c. La Luisa bien firme y yo bien tambaleante.
d. Le ha puesto casa en un barrio bien decente.
e. Respondió creyendo haber escuchado bien mal.
f. Son bien buenos socios hasta que alguien les toca los bolsillos.

En noveno lugar debemos también mencionar el uso de los diminutivos *-ito*, *-ita* que, además de referirse a tamaño o dimensión, son empleados con mayor frecuencia para indicar diversas funciones pragmáticas donde el tamaño no se toma en cuenta. Este uso pragmático nos permite entender por qué este sufijo puede emplearse prácticamente con cualquier categoría sintáctica.

- (12) a. Se los vendo a dos pesitos. (atenuación)
b. Mi hijo está algo enfermito. (afectividad)
c. Esito nomás sería. (informalidad)
d. Hasta luegoito. (familiaridad)
e. Rapidito te vas a venir. (informalidad)
f. ¿Y ellita no va a venir? (familiaridad)

En este sentido la expresión ¿No tuvieras una mesita grande? No resulta contradictoria pues se entiende claramente que el sufijo en *mesitano* se refiere al tamaño de la mesa en cuestión.

Cabe a esta altura hacer una aclaración. Hemos indicado que estos nueve rasgos son de naturaleza pantópica; puesto que tienen

vigencia en todas las zonas dialectales de Bolivia. Sin embargo no podemos afirmar, al mismo tiempo, que estos rasgos sean de uso exclusivo para Bolivia pues con seguridad son también de uso frecuente en otros países u otras regiones. Lo que sí se puede sostener es que los nueve rasgos considerados en conjunto, con sus características diatópicas y diastráticas, pueden ser tomados en cuenta como característica específica de la fisonomía del castellano boliviano.

Hecha esta aclaración pasemos a considerar la variación diatópica del país. En lo que respecta a la caracterización tipológica que vamos a proponer tomaremos como base preliminar un par de criterios: uno relativo al ámbito fonológico y otro perteneciente al nivel morfosintáctico, a guisa de rasgos diagnósticos, adoptando *mutatis mutandis* la propuesta sugerida por Escobar (1978) para el análisis de la variedad peruana. En consideración a estos criterios, es posible delimitar las tres zonas dialectales que proponemos para el castellano hablado en Bolivia en función de las variaciones atribuidas a estos dos rasgos del castellano boliviano.

Consideremos inicialmente la variable fonológica que tiene que ver con el fonema fricativo sordo predorsal /s/ en posición final de sílaba. La presencia de la variante alofónica [s] en posición implosiva versus su elisión [ø] o su pronunciación como fricativa prevelar con aspiración leve [h] nos permitirá diferenciar el castellano hablado en la región oriental de las demás regiones de Bolivia.

El segundo rasgo se refiere al fenómeno del voseo que está extendido en todo el país. El uso de este rasgo permite confirmar la diferenciación dialectal observada en función del primer rasgo. En Bolivia el voseo se da de dos maneras. En un primer caso tenemos sólo el voseo pronominal en alternancia con la forma pronominal *tú* y el voseo verbal limitado a la forma imperativa. En segunda instancia, tenemos el voseo pronominal con limitada presencia del pronombre *tú* como forma pronominal alternante y el consecuente predominio del pronombre *vos* más el voseo verbal, más extendido, que llega a comprender las formas verbales simples de presente indicativo y subjuntivo.

Estos dos rasgos diagnósticos permiten una clara diferenciación de la zona oriental de Bolivia frente a la zona andina y la zona sur.

En cambio no habría prácticamente diferencia alguna en el contexto fonológico entre estas dos últimas zonas. Sin embargo, en lo que respecta al rasgo morfosintáctico, se puede comprobar que el comportamiento del voseo verbal en la zona sur es diferente al de las otras dos zonas dialectales ya que en la zona sureña, el voseo muestra alternancia en la forma verbal del indicativo; en cambio en las formas de subjuntivo no hay voseo verbal.

Además se hace necesaria la diferenciación dialectal de la región sur de Bolivia por otras dos razones estrictamente lingüísticas. La primera tiene que ver con aspectos que van más allá de lo meramente fonológico. En la zona andina se presentan muchos problemas de uso divergente que están relacionados con la situación de contacto entre el castellano y las lenguas andinas. Estos problemas son inexistentes en la variedad del castellano de la zona sur. Por otra parte, en la zona sur se presentan algunos rasgos característicos, especialmente fonológicos, como la diptongación de hiatos, que son ajenos a la zona andina y también a la zona oriental.

Entonces sobre la base de estas dos variables se propone la siguiente tipología como aproximación preliminar a la variación diatópica del castellano boliviano.

Tipo 1: Zona Andina

- Empleo predominante de la variante fricativa [s] aun en posición final de sílaba.
- Voseo pronominal en alternancia con el uso de *tú*. Voseo verbal sólo en la forma imperativa.

Tipo 2: Zona Oriental

- Elisión [ø] y/o aspiración [h] como variantes prevalecientes del segmento fonológico /s/ en posición post silábica, especialmente en posición final de palabra.
- Voseo pronominal y verbal en todas las formas verbales simples de indicativo y subjuntivo incluso la forma imperativa. El uso de la forma pronominal *vos* es predominante.⁴

⁴ Las formas pronominales *tú* y *ti* no se usan salvo en casos excepcionales generalmente en situaciones formales.

Tipo 3: Zona Sur

- Empleo predominante de la variante fricativa [s]. La variante aspirada [h] ocurre con poca frecuencia, especialmente en la subregión chaqueña.
- Voseo pronominal en alternancia con el uso de *tú*. Voseo verbal predominante en la forma imperativa y en las formas de indicativo especialmente en la variedad popular.

En este sentido, en función del primer rasgo, la pronunciación registrada de palabras como las siguientes nos permitirá en principio ilustrar las tres zonas dialectales para el castellano boliviano.

	ZONA ANDINA	ZONA ORIENTAL	ZONA SUR
(13) a.	cáscara /káskara/	/káhkara/	/káskara/
b.	mesas /mésas/	/mésaø/	/mésas/
c.	anis /anís/	/anio/	/anís/

En atención al segundo rasgo se confirma la diferenciación dialectal anterior:

	Indicativo	Subjuntivo	Imperativo
ZONA ANDINA	tú ~ vos cantas tú ~ vos tienes tú ~ vos vives	tú ~ vos cantes tú ~ vos tengas tú ~ vos vivas	cantá ten viví
ZONA ORIENTAL	vos ~ (tú) ⁵ cantás vos ~ (tú) tenés vos ~ (tú) vivís	vos ~ (tú) cantés vos ~ (tú) tengás vos ~ (tú) vivás	cantá tené viví
ZONA SUR	tú ~ vos cantas/ cantás tú ~ vos tienes / tenís tú ~ vos vives / vivís	tú ~ vos cantes tú ~ vos tengas tú ~ vos vivas	cantá ten viví

⁵ Los paréntesis son para indicar la limitada frecuencia de esta forma pronominal.

Por la particularidad del empleo del voseo en nuestro país, ignorar este fenómeno como parte de la norma lingüística de nuestro país equivaldría a desconocer la realidad del castellano de Bolivia.

4. Unidad en la diversidad

Antes de proseguir, un par de deslindes. Hace 86 años cuando se fundó la Academia Boliviana de la Lengua se precisaba como objetivos fundamentales dos: "fomentar el cultivo y el estudio de las letras" por un lado y "mantener la pureza del idioma sin perjuicio de su normal desenvolvimiento" por el otro. A partir de 2011 la ABL, en consonancia con los fines de la Real Academia Española y la Asociación de Academias, reconoce como su finalidad principal la de "trabajar a favor de la unidad, integridad, desarrollo y la evolución histórica de la lengua." Es decir se deja a un lado la preocupación específica por la pureza del idioma, noción que desde el punto de vista lingüístico es completamente inaceptable pues para empezar los idiomas puros no existen.

Indiquemos además que las nociones de "pureza", "purismo" y "punista" con frecuencia se prestaban a interpretaciones impertinentes. Por lo general este problema se lo circunscribe al ámbito léxico de una lengua y se lo asocia a una idea de "contaminación" cuando se habla de adopción innecesaria de vocablos y estructuras sintácticas de otros idiomas. Esta idea naturalmente supone que las lenguas deben estar aisladas para no contaminarse y así mantener su pureza. Una posición a todas luces insostenible especialmente en el mundo moderno actual. Al presente reconocemos como ilusa la pretensión de que todos los hispanohablantes hablemos absolutamente igual, ya que por fortuna hemos superado el tiempo del purismo a ultranza. Desconocer la historia equivaldría a negar los procesos de evolución lingüística que durante algo más de medio milenio han conformado la lengua castellana en la Península Ibérica hasta el s. XVI y los posteriores procesos, de otros quinientos años, que han configurado y consolidado la forma específica de hablar castellano en América.

A más de esto es indispensable recordar que una lengua natural por su característica dinámica está en continuo proceso evolutivo. Los usuarios de una lengua natural, por lo tanto, están en constante contacto con los hablantes de otras lenguas. Es precisamente debido

al fenómeno de contacto que nuestra lengua ha evolucionado y que su léxico se ha enriquecido ostensiblemente. Por otro lado tampoco podemos desconocer que hoy el prestigio de una lengua va asociado a ser el vehículo comunicativo en que se expresan la ciencia y los avances tecnológicos. Por tal razón se hace inevitable reconocer una posición subordinada, dependiente del castellano ante el inglés. La parte más conflictiva de esta situación tiene que ver con la continua entrada de neologismos que pone al castellano en una desventajosa situación diglósica.

Este detalle no deja de ser importante en el ámbito de neologismos que se encuentran vinculados al mundo cibernético. Es así que nos enteramos por la prensa internacional que el castellano es la tercera lengua empleada en internet. Sin embargo solamente un 5% de los contenidos están en castellano. En la actualidad hay 500 mil millones de páginas *web*, se escribe el equivalente a 5.000 novelas por día en los blogs y se envían 8.000 *tuits* por segundo. La prensa ya ha empezado a hablar de un nuevo género literario: la *twitteratura* para hacer mención de otro neologismo. Se trata de un torrente informativo extraordinario. No obstante en este torrente inacabable de palabras el porcentaje en castellano es sólo de 5%. Un personero de Google precisó hace un par de días que hay más contenido en la Wikipedia en polaco que en castellano. Una vez más este es un problema que sólo atañe al ámbito léxico, sin embargo no deja de ser preocupante y constituye un desafío que debemos asumir.

A guisa de contrapeso corresponde remarcar que en la actualidad el castellano es uno de los seis idiomas oficiales de la ONU y, después del chino mandarín, es la lengua más hablada del mundo por el número de hablantes que la tienen como lengua materna. El castellano es hablado como primera y segunda lengua por más de 500 millones de personas. Por otro lado, el castellano es el segundo idioma más estudiado en el mundo después del inglés, con al menos 17,8 millones de estudiantes, si bien otras fuentes indican que se superan los 46 millones de estudiantes distribuidos en 90 países.

Pasemos ahora a considerar la unidad en la diversidad. Imaginemos al respecto una reunión ordinaria de la OEA donde la experiencia de escucharnos entre nosotros nos permitiría detectar

algunas diferencias que, sin embargo, no llegarían a interferir en absoluto la comunicación dada la existencia de una unidad de base, que algunos lingüistas denominan estructura profunda, que permite que nos entendamos sin problemas porque de lo contrario se necesitaría intérpretes para los delegados de cada país. En este contexto al considerar el tema de la unidad de la lengua tomamos conciencia de que en la situación actual del castellano, que compartimos todos, se implica una variación que no resquebraja su unidad.

En consecuencia se hace necesario tomar en cuenta el verdadero alcance de lo que nos separa y, mucho más, de lo que nos une desde un punto de vista lingüístico no sólo a los dos lados del Atlántico, sino también en el ámbito de la diversa y extensa geografía de América hispanohablante. Resulta por demás evidente, por consiguiente, que es mucho más lo que nos une que lo que nos separa. Esta unidad fundamental se constituye en la base sobre la cual puede darse alguna variación que caracterice e individualice a cada una de las variedades del castellano.

Aunque actualmente y, más que todo, en el pasado no faltan estudiosos que se muestren pesimistas sobre el futuro de la lengua castellana en el mundo y, de manera particular, en América, parece que la mayoría de los filólogos y lingüistas nos encontramos convencidos de que en el castellano se puede detectar más una tendencia a la unidad que a la diversidad. Cabe, sin embargo, señalar que esta aseveración está referida, sobre todo, a los niveles estructurales más profundos de la lengua, es decir, a la fonología y la gramática pues resulta innegable que en los niveles superficiales o más tangibles, como la fonética o el léxico, nuestra lengua, especialmente en América, se muestra rica en variedades regionales y locales.

Por otro lado, es necesario reconocer que a lo largo y ancho de América está presente una unidad cultural básica sustentada por una misma lengua que conserva prácticamente uniforme, en casi todo el territorio, el sistema fonológico y morfosintáctico. Debemos admitir asimismo que existen algunas alteraciones en el inventario y la distribución de ciertos fonemas así como ciertas innovaciones en el repertorio de las categorías pronominales y verbales. Estos cambios, sin embargo, están lejos de constituir una seria amenaza para la

unidad estructural del castellano. Esta condición de unidad y variedad no debe entonces interpretarse como contradictoria sino más bien como una condición natural de complementariedad de las lenguas naturales que fortalece de manera progresiva la unidad básica del idioma.

Todo lo expuesto nos mueve a reflexionar acerca de la vitalidad de la lengua castellana hoy, ya que en América ha cobrado dimensiones insospechadas en el habla coloquial, popular y en la literatura. En la celebración del Día del Idioma, esta constatación nos hace avizorar un porvenir seguro y pleno para la lengua en la que nos comunicamos algo más de quinientos millones de hablantes de castellano a una y otra orilla del Atlántico, teniendo en cuenta que quedaron atrás el purismo decimonónico, incoloro e insípido; ahora podemos preocuparnos por la variedad y multiplicidad de usos de donde surge el color local. En la diversidad está nuestra riqueza, sin menoscabo para la unidad de la lengua que está garantizada por la necesidad de comunicación panhispánica.

Las entidades matrices, las Academias, no sólo reconocen que estas tendencias se han impuesto en el mundo de la lingüística, sino que las impulsan hoy, porque los horizontes de la visión del mundo del lenguaje desde el altozano de la tolerancia, el buen sentido, el sentido común, que es el menos común de los sentidos, abarca todas las identidades, sin exclusión. De la comprensión de lo ajeno, surge la clara conciencia de lo propio; así como del reconocimiento del valor de lo individual, nace la inteligencia de lo universal.

Hoy por hoy, la lengua castellana muestra gran vitalidad y es mucho más lo que nos uniforma que lo que nos separa. Todo lo anterior representa un motivo para que celebremos el *Día del Idioma*, con inmensa satisfacción con el invariable propósito de continuar trabajando por la cultura, con humildad y perseverancia. Quiero concluir presentando mi ferviente homenaje a la lengua milenaria que por primera vez se puso por escrito en ese Monasterio del señor San Millán.

Referencias bibliográficas

-Cano Aguilar (1988) *El español a través de los tiempos*, Madrid, Arco/Libro, S.A.

-Dietrich, Wolf (1995) "El español del Paraguay en contacto con el guaraní", *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*, Vervuert, págs. 203-216.

-Escobar, Alberto (1978) *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*, Lima, I.E.P.

-Estatutos (2011) Academia Boliviana de la Lengua

-Mendoza, José G. (2009) "El castellano de Bolivia", *Lenguas de Bolivia, Vol. IV*, La Paz, Plural Editores

HOMENAJE A LA POETISA DOÑA YOLANDA BEDREGAL

La Academia Boliviana de la Lengua realizó un Solemne Acto Académico en homenaje a Doña Yolanda Bedregal, en conmemoración del centenario del nacimiento de la insigne poetisa y escritora que fuera académica de número de nuestra Corporación. El evento se llevó a cabo el día viernes 13 de septiembre de este año en el Centro Cultural de España en La Paz y estuvo a cargo del ex director de la Academia, Don Carlos Castañón Barrientos.

Carlos Castañón Barrientos

Yolanda Bedregal, notable poetisa paceña, nació y murió en el siglo XX.

Escribió poesía en verso y en prosa; novela; cuento; un calendario folklórico del departamento de La Paz; artículos sobre temas literarios y culturales en revistas y suplementos. Estudió escultura y música en su ciudad natal. Dos años concurrió como becaria a la Universidad de Columbia en Nueva York. Fue profesora de Arte y trabajó con el maestro lituano-boliviano Juan Rimsa, tanto en Sucre como en La Paz. Prestó servicios entre 1941 y 43 en Sucre, en el famoso Instituto de Investigaciones Pedagógicas, creado por Alfredo Vargas Pórcel y Guido Villagómez. Dictó la materia de Estética en la UMSA. Formó parte, en la Municipalidad paceña, del Consejo de Cultura, y asimismo del similar de Cultura Nacional.

Presidió en La Paz el grupo "Fuego de Poesía", luego la Unión Nacional de Poetas y el PEN CLUB de su ciudad natal. Todos los estudiosos de su obra señalan que la prosa salida de su pluma, se halla profundamente penetrada de lirismo.

Yolanda Bedregal se ganó la simpatía de los intelectuales de la Capital Sucre y compuso poemas muy conocidos y apreciados por su

inspiración en monumentos y campanarios como San Lázaro y San Francisco, de valor histórico y asimismo religioso. Su pincel produjo retratos que se hicieron famosos. Mientras Rimsa, por ejemplo, retrataba a Yolanda Bedregal y Josefina Reynolds, jóvenes y bellas modelos y artistas al mismo tiempo. El lituano fue un maestro inolvidable y se inspiró también con el pincel en el paisaje boliviano; así lo demuestra una de sus alumnas, Elsa Arana Freyre, en un comentario publicado por La Razón de La Paz, en el suplemento Literario del 17 de junio de 1951 (los hermanos Julio y Elsa Arana Freyre, eran dos chuquisaqueños que estaban vinculados con familias y periodistas del Perú y poseían la nacionalidad peruana).

Hizo historia el 19 de junio de 1973, como la primera mujer en Bolivia que ocupó el cargo de Miembro de Número de la Academia Boliviana de la Lengua, Correspondiente de la Real Española. Su discurso de ingreso tituló "En torno a Adela Zamudio". En el acto, muy solemne, realizado en la Universidad de San Andrés, la escritora rindió homenaje a su señor padre, que años atrás había ejercido las funciones de Director de la Corporación. La respuesta corrió a cargo del académico Walter Montenegro. Yolanda Bedregal, contrajo matrimonio con el escritor establecido en La Paz Gert Conitzer y constituyó con él un hermoso hogar, coronado con el nacimiento de sus hijos Rosángela y Juan Gert, éste fallecido hace pocos años. Fue notable que los esposos Conitzer-Bedregal compartieran su vocación literaria y se tradujeran los versos que componían, tanto al idioma germano como al español.

Las obras de Yolanda Bedregal son: "Naufragio", 1936, poemas en prosa; "Poemas", de 1937. En 1940 publicó con su esposo "Ecos"; "Almadía" es de 1942; "Nadir", de 1950; "Alegatos", "Del mar y la ceniza", 1957; su primera composición fue un cuento, con el que se inició en Cochabamba. En La Razón, el 25 de diciembre de 1949, dio a conocer el cuento "El retorno"; otro cuento suyo, muy sugestivo, es "Buenas noches, Ágata".

Con la novela "Bajo el oscuro sol", ganó el Premio Guttentag en 1970, concebida en una prosa de acento poético. Una producción relacionada con la poesía es "Antología de la poesía boliviana", editada en Buenos Aires en 1964 y otra en Cochabamba en 1977. La intención acumulativa más que selectiva no ha querido ser entendida

por críticos que han buscado desmerecer el trabajo de Yolanda Bedregal.

En la Navidad de 1949, ganó un premio nacional de cuento.

Entre sus ensayos tenemos: "Arte Popular en el Altiplano" (1948); "Arte folklórico del Altiplano" (5- Sección de la edición de La Razón, 1948), "Espíritu y verbo", pág. 21. En la pág. 29 se habla de la poesía paceña y está citada Yolanda Bedregal. Guillermo Viscarra dice que este nombre es una afirmación de la lírica boliviana. No olvidemos que Bedregal fue proclamada como "Yolanda de Bolivia" por la segunda Gesta Bárbara organizada en La Paz.

Han escrito sobre la producción de Yolanda Bedregal:

- Guillermo Francovich: "La poesía de Yolanda Bedregal", texto publicado en el libro "Tito Yupanqui", Juventud, La Paz, 1978. Conferencia dictada en la Embajada de Bolivia en Brasil, Río, 1969.
- Augusto Guzmán: "Biografías de la Literatura Boliviana", Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1982, pág. 276.
- Guadalupe Bedregal: "La danza, un ejemplo en la poesía de Yolanda Bedregal", inédito (cit. por Eduardo Mitre).
- Jorge Siles Salinas: "Literatura boliviana de la Guerra del Chaco", ed. Universidad Católica, 1969.
- Juan Quirós: "Índice de la Poesía Boliviana contemporánea", 2- ed. Gisbert, La Paz, 1983.
- Eduardo Mitre: "La otra poética de Y. Bedregal", revista Anales de la Academia Boliviana de la Lengua, N° 15, La Paz, 2001.
- Carmen Castillo: "Una visión personal de la poesía boliviana", ed. Fac. Filosofía y Letras de la UMSA, La Paz, 1967, pág. 62.
- Juan Siles Guevara: "Las cien obras capitales de la Literatura Boliviana", Los Amigos del Libro, La Paz - Cochabamba, 1975, pág. 93.
- Mario Arancibia Herrera: "Figuras de la Literatura Boliviana Actual", ed. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz, 1976.
- Gaby Vallejo: "En busca de los nuestros", ed. Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1987.

- Lucía Martín Martín (española): "El mundo poético de Yolanda Bedregal", tesis de licenciatura, Facultad de Humanidades de la UMSA, La Paz, 1981, profesor-guía: Jaime Martínez Salguero. Policopiado en 987 págs.
- Porfirio Díaz Machicao: "Prosa y verso de Bolivia", ed. Los Amigos del Libro. El cuarto tomo lleva el retrato de Yolanda Bedregal en la tapa, a modo de homenaje a las mujeres que escriben literatura en Bolivia.

Julio de la Vega, en las Bodas de Oro de Última Hora, La Paz, abril de 1979. Dice, con referencia a Y. Bedregal: "El intimismo alterna con la exaltación de lo cotidiano como material de su poesía. En el primer caso es la divulgación de su propio mundo de sueños, de una iconografía que saliendo del ámbito hogareño, se va ensanchando al del barrio, la ciudad, el mundo. Y en el segundo caso realiza el camino inverso, hace ingresar a su mundo propio todo lo externo, pequeños objetos, seres humildes, paisajes ciudadanos, arboledas y montañas, transmitiendo a todo ese inmenso conjunto, a través del detalle y la minimización cariñosa una calidad de ternura como componente nuevo de cosas y seres de ese universo externo".

Acerca de la obra de Yolanda Bedregal, nosotros nos hemos ocupado de su poema "Confidencia a mi alma", considerado por Nicolás Fernández Naranjo "una perfecta introversión que da calidad auténtica a su lirismo" (Prólogo a la edición hecha por la Alcaldía de La Paz de "Del Mar y la Ceniza. Alegatos. Antología", en 1957).

Dice el poema:

*Alma, alma lustral de mi vigilia,
¿cuántas caídas ya llevamos a cuestras?
¡Vergüenza de la luz!
Deberías ser espadaña de nardo, escala de olor,
emblema firme y vertical en campo pardo.
Deberías, alma, ser Gabriel
lúcido, inquebrantable, anunciador;
y estás mísera y triste
con cingulo y veste de verdugo.
¿Qué nos pasa, hermana, qué nos pasa?
Me lloraría hasta lavarte; temo, temo mancharte.*

*Me quemaría a reducirte; la Nada me horripila.
Te ahogaría en caricias,
pero eres intangible e inasible.
¡Tú me huyes, y yo te amo!*

*Uncida a cuerpo magro.
Vencida en porfiado batallar,
no logramos roturar la cáscara
de este crepúsculo altiplánico.
Se proyecta nuestra sombra
doble y larga en la pampa.*

*Tú debieras ser enhiesta
vivo ciprés en camposanto;
y vas conmigo renga,
pobre, pobre alma mía.*

*Descansemos bajo este palio nuevo,
espalda con espalda,
ligadas, discontinuas,
amándonos, odiándonos,
bifrontes, monocordes.*

*El sumirse sin vernos restituirá la heráldica:
Emblema erguido, tú; en campo pardo, yo.*

Nuestro comentario:

Otro caso de desdoblamiento en que la poetisa habla con su alma en forma confidencial, en versos entre largos y cortos. Quiere mucho a aquella porque la encuentra decepcionante y desamparada, triste, renga, doblada por el infortunio en medio de los crepúsculos del altiplano, cuya cobertura no puede romper.

Pero no atina a callar una serie de reproches a su otro yo, por la falta de verticalidad que ostenta, su apego al cuerpo empequeñecido de la mujer de la que forma parte, su tendencia a caer y recaer vencida en la lucha, cuando debería mostrarse erguida y triunfante. Esos reproches, en verdad, abarcan la totalidad del poema, de acento lleno de pesar y amargura.

Con todo, la poetisa acepta caminar junto a ella. Irán unidas y separadas a un tiempo, iguales y diferentes, con amor y con odio, múltiples y únicas, en el enfrentamiento con la dura vida a lo largo de jornadas en las que ambas tienen intereses parecidos, o mejor dicho, los mismos intereses y objetivos.

He ahí el homenaje de la Academia de la Lengua, que se honró con la presencia de Yolanda Bedregal hasta el día su muerte, ocurrida el 21 de mayo de 1999, medio año antes de que feneciera el siglo XX.

OCTOGÉSIMO SEXTO ANIVERSARIO DE LA FUNDACIÓN DE LA ACADEMIA BOLIVIANA DE LA LENGUA

La Academia Boliviana de la Lengua celebró el viernes 30 de agosto, en una sesión especial, el Octogésimo sexto aniversario de su fundación. El homenaje estuvo a cargo del ex director, D. Raúl Rivadeneira Prada que disertó sobre el tema *Registros Lingüísticos* y de la flamante académica Doña España Rosario Villegas Pinto que hizo un adelanto del proyecto *Corpus del español de Bolivia*, cuyo texto reproducimos a continuación.

RESUMEN DEL PROYECTO "CORPUS DEL ESPAÑOL EN BOLIVIA"

Bolivia es un país con una gran diversidad lingüística ya que además del castellano se hablan aproximadamente 40 lenguas indígenas. A pesar de la gran riqueza cultural y lingüística, el conocimiento de las lenguas y del castellano de Bolivia es aún muy limitado.

La creación del Corpus del Español de Bolivia (CEBOL) tendrá como objetivo presentar de forma coherente y organizada el habla de los bolivianos, de diferentes épocas, regiones y registros. Estará representado por textos escritos y orales, será una base de datos informatizada, codificada y anotada, será un corpus grande porque no se limitará su extensión, representará todo el ámbito geográfico boliviano y el habla de las diferentes regiones de Bolivia.

V

VIDA ACADÉMICA

**PREMIO DE PERIODISMO PARA EL DIRECTOR DE
LA ACADEMIA BOLIVIANA DE LA LENGUA,
DON MARIO FRÍAS INFANTE**

En noviembre de 2012 el Director de la Academia Boliviana de la Lengua, fue distinguido de manera extraordinaria por el BANCO BISA, que anualmente otorga este galardón a distinguidos periodistas del país.

Don Mario Frías recibió ese galardón por la dedicación durante varios años al periodismo desde diferentes medios de comunicación. Fue Director de los diarios Última Hora, La Razón y, posteriormente de Presencia.

PRESENTACIÓN DEL LIBRO: LA PUREZA DEL IDIOMA DE D. RAÚL RIVADENEIRA PRADA

La presentación del libro "La pureza del idioma", del académico, D. Raúl Rivadeneira Prada, se realizó el miércoles 13 de marzo en el salón-auditorio del Centro Cultural de España en La Paz.

El acto contó con la presencia del Ministro Consejero de la Embaja de España, D. Iago Gil Agudo, la directora del Centro Cultural de España en La Paz, Da. María Pérez, académicos de la Lengua y de Ciencias, invitados especiales y numeroso público.

El secretario de la Academia, D. Alberto Bailey Gutiérrez hizo la presentación del autor, destacando su trayectoria en el periodismo, la literatura y los estudios del español hablado y escrito en Bolivia. Señaló "el valioso aporte de Rivadeneira Prada en los trabajos panhispánicos emprendidos desde hace doce años por la Academia Boliviana de la Lengua juntamente con las otras 22 academias.

Contenido de la obra

El director de la Academia Boliviana de la Lengua, D. Mario Frías Infante comentó el contenido del libro "La pureza del idioma". Ofrecemos un resumen de su intervención:

"La obra lleva el título del primer ensayo: *La pureza del idioma*. A este le siguen seis estudios breves sobre algunos usos particulares del español hablado en Bolivia. Los dos últimos trabajos toman, sin abandonar el tema de la lengua, otro rumbo: *La Biblia y el idioma alemán*, el octavo; el noveno, *Lexi-lexe*, un encomiable esfuerzo editorial.

LA PUREZA DEL IDIOMA

Mario Frías Infante

El ensayo sobre la pureza del idioma echa por tierra el mito de las lenguas puras y desbarata algunas ideas absurdas que todavía, a estas alturas de los tiempos, anidan en las mentes de ciertas personas que, partiendo de una base absolutamente errada, se lanzan a pontificar sobre supuestos purismos de la lengua, al amparo de lo que llaman "el buen uso". Creen que con la censura del empleo de determinados términos y formas actualmente corrientes, aun en los registros cultos, le hacen un bien al idioma, cuando en realidad ocurre lo contrario, puesto que van en contra de principios como la economía en el habla, la evolución interna del sistema, la actualización de las potencialidades del sistema, el enriquecimiento léxico proveniente del contacto entre lenguas. Para ilustrar con un ejemplo léxico, tómense las palabras "recibir" y "receptionar". Los puristas a porfía quisieran desterrar la segunda, sin advertir su diferencia respecto de la primera. Prueba de ello es su incommutabilidad, ya que "se receptionan documentos", no personas; se recibe un regalo, una crítica, una bofetada; no se receptiona. "Receptionar", por tanto, es un caso de enriquecimiento del léxico, gracias al contacto con otra lengua, algo que para un devoto del purismo es una impureza.

Esta pieza de Raúl Rivadeneira es una formidable lección que ojalá frene los impulsos de los retrógrados en materia idiomática y de sus corifeos, a fin de que no confundan con su saber a medias a la comunidad y le creen inseguridades en el ejercicio de su facultad expresiva.

Rivadeneira Prada prescinde en estos estudios del enfoque normativo que fue la característica que imperaba en épocas pasadas y que aún subsiste en medios poco ilustrados en asuntos del lenguaje. La norma solamente es válida en la ortografía y puede serlo si alguien se propone circunscribir sus investigaciones a un determinado registro de la lengua prescindiendo de todos los demás. En tal caso cabría señalar que tal o cual uso es incorrecto en el registro elegido y

que lo correcto es tal o cual otro uso. Pero en modo alguno es pertinente señalar, con una tendencia generalizadora, como válido para los demás registros lo que vale solamente para otro.

El enfoque descriptivo ha sido aplicado con acierto en este libro al tratamiento del español hablado actualmente en Bolivia. El autor se ocupa de las variantes dialectales correspondientes a las diversas regiones de nuestro país, fundamentalmente, y de manera general, a la zona andina, a los valles y al oriente. Estudia las variantes en relación con el español general, sin emitir juicio de valor bajo la óptica normativa. Destaca, en todos los casos, que cada una vale en cuanto cumple la función comunicativa propia del lenguaje.

Reduccionismo

No cabe duda de que la inevitable tendencia a la economía en el habla, cuando llega a la exageración, redundo en un "reduccionismo léxico", como apunta Rivadeneira en el tercer estudio incluido en este libro. Una cosa es la referida economía y otra muy distinta la inopia léxica y gramatical, puesto que la reducción se da no solo en el vocabulario sino también en la morfología y la sintaxis. ¡Cuántas formas de la conjugación verbal han dejado de usarse en general: el pretérito anterior, el futuro imperfecto de subjuntivo, el futuro perfecto y el pretérito imperfecto de este mismo modo. En la sintaxis se advierte, por ejemplo, una inobservancia de la correlación de tiempos. La economía en el habla contribuye a mejorar la comunicación, mientras que el reduccionismo la afecta. He ahí una substancial diferencia.

Ciertamente dicha economía en el componente léxico da lugar a la polisemia. Y, por supuesto, a mayor polisemia, menor precisión. Al ampliarse la extensión de los vocablos disminuye su profundidad, es decir quedan eliminados ciertos rasgos distintivos, portadores de matices diferenciadores no esenciales. Por eso en el lenguaje técnico, cuyo requisito es la mayor exactitud, no hay polisemia, los términos son unívocos.

Desplazamientos

Dedica otro de sus estudios a los "Desplazamientos semánticos", entendiendo por tal el cambio de significado de las palabras a través del tiempo y en el espacio, así como la ampliación de este.

Se trata de procesos evolutivos que suelen partir de las etimologías, dando lugar a transformaciones tan grandes que llega a perderse el significado primigenio. Así, el vocablo ventana deriva del latín *ventus* (viento), sentido que desapareció por completo. El término jerarquía viene del griego *ἱεραρχία* que significa etimológicamente "poder sagrado". Músculo deriva de *μύς* (*ratón*). Cátedra y catedral, que entre sí actualmente no guardan relación, tienen un origen común: el griego *κάθηδρα* (asiento, silla). Y así podría traerse un sinfín de casos.

El desplazamiento es dado también por el contexto. El vocablo apunta a diversos objetos, según la frase en la que esté empleado: corte de tela, corte del rey, corte del camino, corte dado con un cuchillo. El estudio de Rivadeneira Prada presenta un panorama completo de este fenómeno léxico, pues se refiere también a las figuras literarias: la sinécdoque, la metáfora, la metonimia, como fuentes de los más variados y sabrosos desplazamientos semánticos.

Tres bolivianismos

Son dignos de especial atención tres estudios sobre expresiones características del español hablado en Bolivia toda. Se trata, en primer lugar de aquel *¡uno nomás!*, propio del habla popular especial y tal vez únicamente de La Paz. Luego del "avasallamiento" y del "socializar", que se han infiltrado últimamente en nuestro español. Casi no hay entrevistado por algún medio de comunicación que no diga, sobre todo, "socializar" en alguna de sus formas, como si con ello estuviera a la moda y a tono con una terminología de rigor impuesta por los tiempos.

Lo valioso de estos tres trabajos radica tanto en la observación del habla como en la forma documentada con que son respaldados.

Lutero y el alemán

Saliendo del ámbito local, en lo que al idioma concierne, don - Raúl Rivadeneira se ocupa de la lengua alemana. Con notable erudición señala el efecto que tuvo sobre este idioma la traducción de la Biblia realizada por Martín Lutero. Se adhiere a la opinión de que

es uno de los innegables méritos lingüísticos del reformista Lutero “el haber transformado el habla corriente de sus contemporáneos en un idioma de nivel culto, al consagrar voces y locuciones; imágenes, aforismos y proverbios populares en un escrito tan importante como la sagrada Escritura.”

Buenos días, buen día

Figura en séptimo lugar el trabajo titulado “Buenos días, señor Buendía. Las formas singular y plural del saludo en La Paz”.

Con acierto, Rivadeneira Prada comienza este trabajo apuntando la etimología del término saludo, para pasar inmediatamente a ofrecer un amplio recorrido histórico cultural sobre esta práctica social. Entre los numerosos datos que presenta ha de notarse el saludo griego, desde la antigüedad hasta el presente, mediante el término $\chi\alpha\iota\pi\epsilon$ (álégtrate). Tal fue la fórmula con la que el ángel Gabriel, según el evangelio lucano (1, 28), saludó a María, debiendo traducirse aquel $\chi\alpha\iota\pi\epsilon \text{ Μαρ\acute{\iota}α}$ por “álégtrate María”, no por “ave María” y menos aún por “Dios te salve, María”.

Del sondeo llevado a cabo por Raúl, se advierte que en la ciudad de La Paz va ganando espacio la fórmula “buen día”, aventajando al plural “buenos días”, contrariamente a lo que ocurría tiempo atrás. ¿Habrá partido la progresiva sustitución de alguna influencia externa o de la creencia de que la expresión en singular es, en cuanto al significado, más apropiada que en plural? Si fuera esta última la causa, estaríamos frente al erróneo pensamiento de que las expresiones de salutación conservan su contenido conceptual, cuando lo real es que pasaron a la categoría simplemente interjectiva.

En cuanto a “buena tarde” y “buena noche”, pareciera que su empleo estuviera muchísimo menos difundido que el “buen día”, que tan solo se escuchara de hablantes empeñados un ultracorreccionismo lindante con la ridiculez.

Una vez más don Raúl Rivadeneira hace un apreciable aporte al conocimiento del uso de la lengua española, especialmente al castellano hablado en Bolivia, infatigable empeño que compromete la mayor gratitud”.

Discurso del autor

El autor de “La pureza del idioma”, D. Raúl Rivadeneira, cerró el acto con un discurso de agradecimiento, cuyo resumen ofrecemos a continuación:

“Antes que nada, agradezco las presentaciones plenas de generosidad que de mi persona y mi obra acaban de hacer los académicos D. Mario Frías Infante y D. Alberto Bailey Gutiérrez. Expreso también mi gratitud a la Embajada de España, especialmente a la directora de este Centro Cultural, Da. María Pérez Sánchez-Laulhé, por su hospitalaria acogida y fraternal auspicio a esta ceremonia. Mis ilustres presentadores ya han dicho quizá más de lo que puede decirse del libro que se pone a disposición de los lectores. Sin embargo, quiero compartir con ustedes el recuerdo de su gestación.

Hace aproximadamente un año el Club del Libro “Franz Tamayo” me invitó a dar una conferencia sobre el tema de la pureza del idioma. La sugerencia recogía una justa preocupación por el uso del español en Bolivia, particularmente en La Paz. En junio de 2012, ofrecí la conferencia a un centenar de representantes de 22 Clubes del Libro en el salón-auditorio de la Universidad de San Francisco de Asís. Recuerdo que algunas damas y no pocos caballeros presentes en ese acto se resistían a creer que un académico de la Lengua, y por añadidura ex director de la docta corporación que reúne a un selecto grupo de escritores, lingüistas y otras personalidades directamente vinculadas con el uso del idioma, afirmara de modo rotundo que la pureza del lenguaje es irreal, una utopía, una ilusión vana.

Pero, en la medida en que se exponían las ideas y fundamentos de esa afirmación, la inicial incredulidad del auditorio se iba disipando y convirtiéndose en movimientos de cabeza aprobatorios de la propuesta y de aceptación de los argumentos. Percibía, sin embargo, la persistencia de cierto escepticismo, combinado con una indisimulable desazón, entre los que me atrevo a llamar “partidarios del purismo castizo”, postura en modo alguno reproachable, habida cuenta de la formación recibida por varias generaciones en la escuela y el colegio, sobrecargada de preceptivas lingüísticas cuya máxima

expresión se halla en la gramática normativa y en la lexicología purista, si no excluyente absoluta de neologismos, al menos extremadamente cuidadosa de la transformación lenta y bien controlada del idioma.

Reconozcamos que hoy en día son pocos los puristas a ultranza; los moderados aceptan, aunque a regañadientes, la realidad lingüística que no es otra cosa que el estado naturalmente evolutivo de los idiomas. Es válida en esta materia la comparación de la lengua con un árbol que periódicamente renueva su follaje con nuevos brotes, desprendiéndose de hojas que el tiempo marchitó y reseco.

El texto de aquella conferencia cuya lectura demandó no más de cuarenta minutos fue sometido a varias revisiones, complementaciones y, dotado de soporte documental, se convirtió en el ensayo que preside el libro y le da nombre. Los otros ocho trabajos fueron elaborados con el mismo espíritu descriptivo del primero. El breve estudio sobre las formas singular y plural del saludo en Bolivia fue presentado en una conferencia del ciclo "La ciencia al día", en la Academia Nacional de Ciencias; el trabajo titulado *¡Unomás!* pretende explicar el sentido y extensión de uso de una popularísima locución exclamativa que, considero, es uno de los bolivianismos más notables, de procedencia andina.

Tomados en conjunto, los nueve ensayos tienen por común denominador el propósito de exponer, de manera descriptiva, al menos una pequeña porción del español que cultivamos en Bolivia, de las formas dialectales que nos identifican y marcan la diferencia con los registros dialectales de otras comunidades lingüísticas.

Nos ocupamos también de poner en exposición la prolífica tendencia reduccionista que empobrece el lenguaje de los usuarios, tanto como del creciente repertorio de cambios de sentido que se producen en el habla cotidiana mediante sustituciones de significados, sin sustento alguno en los procesos semánticos de soporte etimológico o de la necesidad de nominar nuevas cosas y nuevos hechos.

Las modas lingüísticas distraen la atención de la gente y se instalan en predios ajenos, uno de los casos más notables —que pongo por ejemplo en la obra— es de la popularización del verbo *avasallar* y

el sustantivo *avasallamiento*, con referencia a la ocupación violenta y apropiación de fundos rústicos, concesiones mineras y otros derechos reales. Con este sentido, *avasallar* y *avasallamiento* han recibido la bendición oficial nada menos que del Ministerio de Minería al haber presentado este, hace algunas horas, ante la Asamblea legislativa, la "Ley del *avasallamiento*", para reprimir delitos que ya están perfectamente tipificados en el Código Penal vigente. Si la legislatura aprueba el proyecto tal como dice: "Ley del *avasallamiento*", habrá oleado y sacramentado una desviación anómala de significado debida a la imposición de una moda.

Los desplazamientos anómalos y hasta cierto punto antinaturales conducen fácilmente a la absurdidad. Recuerdo a Ionesco cuando dice en *La cantante calva*: "Una vez un gallo quiso pasar por perro, pero no pudo, pues lo reconocieron en seguida". Similar es el intento de hacer pasar el despojo por *avasallamiento*. Aún vale el sabio y prudente consejo de llamar las cosas por su nombre: al pan, pan y al vino, vino; al gallo, gallo y al perro, perro; al despojo, despojo y al *avasallamiento*, *avasallamiento*.

La apropiación indebida comprende una serie de delitos contra la propiedad y tenencia de las cosas (Código Penal Boliviano, arts. 345-349), entre los que no figura el "avasallamiento". No faltará quien arguya en sentido de que el *avasallamiento* está implícito en cada una de las figuras delictivas antes mencionadas, y es verdad, pero como componente psicológico meramente accesorio, revelador del carácter impetuoso, agresivo o arrollador de quien comete delitos de despojo o apropiaciones indebidas, lo cual no autoriza, desde el punto de vista lingüístico, a sustituir *allanamiento*, *usurpación*, *despojo* o *apropiación indebida*, por "avasallamiento", cuyo étimo no se adapta de manera natural a esa forma de sinonimia.

Este es el tono general del libro "La pureza del idioma", cada uno de sus ensayos, inclusive los artículos sobre la Biblia y el idioma alemán y el elogio de la revista Lexi-Lexa testimonian, implícita o explícitamente, sobre el carácter evolutivo del idioma, sus transformaciones y la inexistencia de pureza lingüística. Esto no quiere decir que la lengua castellana esté en peligro de disgregación, como podría suponerse por la diversidad de registros dialectales, que representan una inmensa riqueza léxica sin menoscabo de su unidad.

Esa unidad está garantizada mientras en el universo hispanohablante compartamos, como hasta ahora, el 80 por ciento de términos comunes (agua, casa, libro, mesa, pan), mientras resistan los sólidos cimientos de la gramática y la ortografía los embates de la contaminación lingüística, y en tanto la comunicación informativa, artística, científica, literaria, a través del periódico, la revista, el cine, la radio, la televisión, la Internet, la telefonía celular y otros medios nos integren en el español universal, a 450 millones de hispanohablantes, desde Nueva York hasta Tierra del Fuego, y atravesando el Atlántico hasta la península Ibérica, sin desmedro de nuestros legítimos usos dialectales”

PRESENTACIÓN DE LA NUEVA TRADUCCIÓN DE LA ODISEA DE D. MARIO FRÍAS INFANTE

La presentación del libro “La Odisea”, Traducción del griego al español por el académico don Mario Frías Infante, se realizó el miércoles 20 de marzo en el salón-auditorio del Centro Cultural de España en La Paz.

La presentación contó con la presencia del Ministro Consejero de la Embajada de España, D. Iago Gil Agudo, de la directora del Centro Cultural de España en La Paz, Da. María Pérez; de Carola Ossio, gerente de la editorial Santillana en Bolivia; de académicos de la Lengua y de invitados especiales y de numeroso público.

Se abrió el acto con las palabras de salutación del Ministro Consejero de la Embajada de España en Bolivia, D. Iago Gil Agudo.

Contenido de la obra

El Dr. Marcelo Villena comentó el contenido de la obra. Ofrecemos a continuación una parte de dicho comentario.

LA ODISEA, MOTIVOS DEL FESTEJO: LA NUEVA TRADUCCIÓN

Marcelo Villena

Me acuerdo que durante mucho tiempo creí que “eleno” se escribía con H.

1. Los motivos

Si comparto a lo Georges Perec este recuerdo de infancia es para sugerir, más allá de todo formalismo, el honor y el privilegio

que me otorga don Mario Frías al hacerme cómplice en la presentación de su renovada y añejada traducción de *la Odisea*. Lo que íntimamente debiera decir en tales circunstancias resulta entonces previsible: que esta publicación merece en rigor uno de esos holocaustos con cien bueyes degollados, con sus cráteras de vino, sus libaciones y sus viandas; en suma, una de esas hecatombes que marcan el alfa y el omega del poema homérico —desde que los etíopes honran a Poseidón mientras los dioses debaten en el Olimpo y en Ítaca los pretendientes hacen su agosto, hasta el más parco que celebra Odiseo a su regreso, luego del rencuentro con Laertes. Creo que los organizadores han previsto algo de esto para el final del evento. Entre tanto y para no defraudar ni la invitación que hoy me honra ni a la distinguida concurrencia, voy a exponer algunos motivos que a mi entender exigen y aun trascienden el marco de este festejo.

Son motivos que celebran una tradición, obviamente, pues la traducción de don Mario Frías incita a una siempre necesaria relectura de esta obra aparentemente distante, pues compuesta en el extremo oriental de occidente y presumiblemente en el siglo VIII antes de Cristo. Con el mapa que visualiza las idas y venidas de Odiseo por el Mediterráneo, con la bibliografía, con las notas a pie de página y el índice de nombres que permite seguir mejor las muchas odiseas que componen *la Odisea*, y sobre todo con el “Comentario” que nos presenta el contexto histórico y cultural de la antigua Grecia, la imagen del autor, los dilemas de la llamada “cuestión homérica” así como los principales rasgos de la obra, con todo esto, decía, esta traducción realiza un importantísimo aporte que, lo anunciaba Carola Ossio, no tardará en atravesar nuestras fronteras —con una portada más odiseica, seguramente, y menos romana. En todo esto hay algo que resulta no tan obvio, en cambio, pues se trata de un texto esencial para la civilización occidental o europea de la que, nos guste o no, también formamos parte— en el sentido de Husserl, obviamente, es decir no geográficamente entendida. De ahí que convenga celebrar mejor el inmenso don que a estas alturas del partido, es decir bien entrado el nuevo siglo, concreta esta versión renovada y añejada en este nuestro también extremo y mediterráneo occidente.

Este don también tiene sus motivos, y para apreciarlos mejor voy a empezar evocando una historia que viene de esa otra vertiente

esencial para occidente, como lo recuerda Cristina Wayar en la introducción: la tradición judía, que se origina en la Biblia hebrea y pasa en el siglo XVIII por esos relatos jasídicos que tanto le gustaban a Borges, que tanto le gustan a Maya. La historia que quiero evocar viene en uno de esos cuentos que en la versión recogida y comentada por Elie Wiesel dice más o menos así. Cuando el rabí Israel Baal ShemTov veía que una desgracia amenazaba a su pueblo, solía retirarse a cierto lugar en el bosque, donde encendía una fogata y recitaba una oración. El milagro se cumplía y la amenaza era revocada. Más tarde, cuando su discípulo el célebre Maguid de Mezritsh debía intervenir en circunstancias semejantes, iba al mismo lugar en el bosque y decía: “Señor del Universo, préstame tu oído. No sé cómo prender el fuego, pero todavía soy capaz de recitar la oración”. Y el milagro se cumplía. Más tarde, para salvar a su pueblo el rabí MosheLeib de Sasov iba también al bosque y decía: “No sé cómo prender el fuego pero puedo ubicar el lugar en el bosque, y esto debería ser suficiente”. Y eso era suficiente, y el milagro se cumplía. Luego fue el turno de rabí Israel de Rishzin. Sentado en su sillón, se agarraba la cabeza y le hablaba a Dios: “Soy incapaz de prender el fuego, no conozco la oración, ni siquiera puedo encontrar el lugar en el bosque. Todo lo que sé es contar esta historia. Y esto debería ser suficiente”. Y eso era suficiente, dice el narrador. Aunque ElieWiesel recuerda que el siglo veinte también nos ha enseñado que no siempre basta con poder contar una historia; que a la hora de la hora también hace falta saber de un lugar, realizar un acto de ofrenda y recitar unas palabras.

Tal la exigencia que a mi entender nos ofrece, hoy y aquí, esta nueva versión de *La Odisea*. Para que esto se entienda un poco más, voy a limitarme a señalar en la inmensidad del texto homérico apenas algo de la tradición que con *La Odisea* se inaugura a propósito de un lugar (Ítaca, pues como epopeya trata ante todo de un νόστος: el relato de un regreso), a propósito de una ofrenda (pues *La Odisea* es también una gran rapsodia compuesta, es decir cosida o hilvanada según los gestos de una *vekúva*, invocación a los muertos) y finalmente a propósito de unas palabras (pues el texto homérico aún nos toca con las del oráculo que Odiseo oyera de Tiresias en el Hades).

2. Un lugar, *νότος*

Para empezar por lo primero, no estará demás recordar que como poema épico *La Odisea* cuenta la vuelta de Odiseo a su patria, y que en tal sentido es el más célebre de los *νότοι*, relatos que cuentan de los *aqueos de larga cabellera* volviendo después de Troya. Desde este punto de vista el argumento de *La Odisea* es conocido y ejemplarmente simple, afirma Aristóteles en *la Poética*. Tanto, que lo resume en pocas palabras: *un hombre se aleja de su país muchos años, vigilado de cerca por Poseidón y solitario—dice la versión de García Yebra; mientras tanto, la situación en su casa es tal que sus bienes son consumidos por los pretendientes y su hijo es objeto de asechanzas. Pero llega él tras mil fatigas, y, después de haberse hecho reconocer él mismo por algunos, lanzándose al ataque, se salva él y destruye a sus enemigos. Lo propio es, efectivamente, esto; lo demás son episodios* [1455b, 16-23]. Desde el punto de vista del filósofo, lo esencial de este *νότος* sería entonces el *νότος* del regreso: es decir, un regreso comúnmente entendido como restauración, como restablecimiento de un antiguo orden no sólo doméstica, sino también jurídica, política y cósmicamente añorado. La ausencia de rey, de esposo y de padre remiten efectivamente a una crisis de tales dimensiones. Así como el viaje que desde Ítaca emprende Telémaco en los primeros cantos y, antes, la alusión que hace el propio Zeus a esa suerte de fantasma que recorre el conjunto de los *νότοι*: fantasma que figura la suerte de Agamemnon, al que Egisto y Clitemnestra, el amante y la esposa, matan ni bien llegado a casa.

Desde el punto de vista del filósofo, lo propio de la *Odisea* sería así el recorrido de un héroe de la decadencia que mañosamente se las arregla para escuchar a las sirenas sin jugarse el pellejo (Blanchot), de ese héroe que vuelve al hogar disfrazado de mendigo para ser otra vez todo un caballero, patricio o protosujeto de la modernidad burguesa (Habermas); en suma, de ese héroe domesticante y domesticado que, como cualquiera en su sano juicio, busca y necesita tener su nombre, su casa propia, su mujer y su hijo — en una palabra, su heredad. Así, lo propio del *νότος* de Odiseo resulta también ejemplar en lo que concierne al arte cortesano del aedo; el personaje que encarna esa tradición oral, esa poesía heroica

y cantada de la que el texto homérico conserva algunos rasgos: la repetición de fórmulas, versos y grupos de versos adecuada a necesidades prosódicas y sintácticas, por ejemplo, o la utilización de un repertorio de temas conocido por el auditorio sobre el cual varía y combina. Con el filósofo bien podría imaginarse entonces que, cantando del regreso a Ítaca, el aedo acompaña una celebración al estilo de las *σπονδαί* con las que culmina precisamente la rapsodia XXIV: la celebración de las paces o esponsales que Odiseo instauro luego de ajusticiar a los pretendientes, una especie de consenso por el que, a insistencia de Atenea, el héroe finalmente opta.

En el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Emile Benveniste recuerda que el verbo *σπένδω* remite a una libación que consagra un juramento o un acuerdo entre partes; que tal verbo supone una acepción en principio religiosa, pero desplazada luego en el sentido jurídico y político que el verbo latino *spondeo*, de misma raíz, hace manifiesto. Sin referencia a la ofrenda líquida y con acento latino, precisa Benveniste, *spondeo* es “ofrecerse como garante de”, o “responder por” y esto particularmente en asuntos matrimoniales y otro tipo contratos: *filiam spondere* —dar su hija como *sponsa*; *Spondeo / respondeo* era la réplica, como quien dice toma y daca. En griego en cambio, subraya Benveniste, el sentido primitivo remite una oblación líquida que consagra solemnemente una convención, un trato y un contrato justamente: como cuando liban Odiseo y sus compañeros antes de emprender una tarea, como cuando no se causan de brindar los pretendientes, seguramente pensando en las promesas de Penélope.

Pero el texto homérico no sólo fija algunos rasgos del arte del aedo. También lo pone en escena, varias veces. Y en crisis. Pues el propio Odiseo funge como tal en la corte de Alcino para contar, retrospectivamente y en pleno centro del poema (IX a XII), de su viaje y de esas aventuras que ponen en aprietos a todo narrador. ¿Cuál te contaré primero, cuál le seguirá y cuál será la última? [IX, 14] — pregunta, como diciendo cómo contar todo eso; como mostrando, en cualquier caso, que eso que para el filósofo era episódico, para el aedo llamado Odiseo resulta más bien fundamental. Al hacerle contar lo que propiamente es la *Odisea* solamente en la corte de los feacios, el poeta no sólo rompe la linealidad de la historia con uno de esos *flash backs* a los que nos

tiene más acostumbrados la narrativa moderna. También nos interpela con otra manera de entender y celebrar el νόστος; también nos incita a celebrarlo como una gran rapsodia, es decir como un cosido e hilvanado de fragmentos, como un montaje o un inmenso collage.

Viendo el mapa que en esta edición ilustra las idas y venidas de Odiseo en los confines del mundo griego, a lo mejor se hace más fácil apreciar que en ese viaje no es sólo cuestión de un regreso a Ítaca sino de una serie de experiencias que se juegan en los límites de lo humano, en el ámbito de lo bárbaro, más allá de la razón y de la lengua, del orden, de la identidad y del sentido. Encuentros y encontronos con los cícones y sus vecinos que *habitaban tierra adentro*, con el ciclope para quien Odiseo es nadie, nada, con lestrigones, lotófagos y Circe cuyas sustancias prohibidas sacan al hombre de sí convirtiéndolo en animal, sumiéndolo en el olvido, con cimerios que viven en la oscuridad, con sirenas y su insoportable canto, gaje de una visión de Dios: todos estos episodios en verdad despliegan y confrontan experiencias en ese otro lado, en ese ámbito propiamente inhumano que, paradójicamente, es también esencialmente humano.

Sin duda, en estos episodios se manifiesta el sustrato más arcaico, históricamente hablando, de la epopeya. El que encontramos también, antropológicamente hablando, en la poesía moderna, en la literatura fantástica y en las mejores exploraciones narrativas del siglo veinte. En tal sentido, como en el cuento jasídico, el texto homérico nos hace saber de un lugar en el bosque y de una siempre necesaria experiencia en un afuera no humanizado, un otro lado de la existencia, un espacio de radical otredad. Nos hace saber de una suerte de reverso del regreso, verdadera trama donde el poema responde no tanto al arte discursivo del aedo como a ese otro arte que, desde antiguo, es el de las mujeres y las diosas. El arte del tejido, por supuesto, que como el de la escritura halla su emblema en el arte de Penélope. Pero esto nos lleva ya al segundo motivo del festejo.

3. Una ofrenda, *vékuia*

Con el arte de Penélope, el νόστος adquiere un perfil radicalmente distinto, por supuesto, e Ítaca deja de ser lugar de una

restauración. Y es que, como rapsodia, *la Odisea* resulta también inaugural con respecto al tejido, al texto, como lugar de un esencial anudamiento. Como objeto, el tejido concreta la fijación de un sentido y de una identidad (la imagen descrita y reconocida en la túnica de Odiseo [XIX, 221], la fijación de un orden y de una ley (en la corte de los feacios, Odiseo cuenta cómo Hefesto sorprende los amores adúlteros de Ares y Afrodita: con una trampa de *irrompibles hilos*, tendida sobre la cama como una tela de araña [VIII, 275-285]); es decir, en última instancia, la ineluctable fijación que urden las Parcas con su huso (Cloto), su vara (Láquesis) y sus tijeras (Átropo). Como proceso y como trabajo, en cambio, el tejido concreta precisamente una réplica ante ese destino: al estilo del astuto Odiseo recurriendo a disfraces o quitándose la ropa que le regaló Calipso para que no muriera ahogado; pero sobre todo al estilo de Penélope, quien tejiendo y destejiendo despliega frente a los pretendientes mucho más que una coqueta astucia. Tejiendo y destejiendo, escribiendo y borrando, haciendo y deshaciendo Penélope suspende el destino, cierto, como siglos después Sherezade de contando cada noche sin nunca terminar el cuento –para salvar su vida. Pero además de esto Penélope realiza también el gesto de la afirmación más rotunda: ese que hasta el final amorosamente abraza el cuerpo. Gracias al pretendiente Antino, en efecto, sabemos que lo que Penélope teje y desteje cada noche, para Odiseo y a todo lo largo de *la Odisea*, es precisamente una mortaja [II, 99-101].

Como rapsodia, *la Odisea* recuerda entonces la urgencia de un regreso no restaurador, de una vuelta en la que el hombre se construye y afirma críticamente: como Odiseo rechazando la inmortalidad que le ofreció Calipso, como Odiseo afirmando nuestra propia humanidad. Lo que la versión de don Mario Frías permite celebrar desde el *incipit*, en consecuencia, es precisamente esa afirmación. ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον... –se lee en el primer verso del texto homérico, en esa invocación, en ese umbral donde se indica que lo fundamental y lo primero, para el poema, es justamente ese sujeto: *De aquel ingenioso varón háblame, Musa...* se lee en la versión de Frías que, llevando al castellano la anteposición del verso griego, también adelanta las primeras palabras de Zeus a los dioses. Al decir que los males no provienen de ellos sino de la *propia insensatez* de los mortales [I, 31-35], Zeus también antepone

la figura de ese varón de múltiples giros, su astucia y su responsabilidad, es decir las exigencias de una vuelta que no se da sin vueltas y revueltas.

Con la versión de don Mario Frías podemos leer entonces esas palabras que cuestionan radicalmente el desenlace comúnmente atribuido a *la Odisea*. El oráculo de Tiresias indica en efecto que el poema no termina en la última rapsodia: que Odiseo volverá a partir rumbo a las antípodas del mundo griego – *donde aquellos hombres que no conocen el mar ni comen los alimentos sazonados con sal ni tampoco conocen las embarcaciones de rojos flancos ni los manejables remos que son como las alas de las naves*; que en ese otro extremo del mundo encontrará a otro viajero y que la muerte le vendrá *lejos del mar* – o *desde lejos del mar*, precisa la nota al pie de página subrayando una crucial ambivalencia. Subrayando, en cualquier caso, que ese centro vacío también a la apertura de un poema que no termina, que en esa su carencia nos toca todavía con la llamada a un nuevo viaje.

Características de la edición

La Dra. Cristina Wáyar, editora de la obra, señaló las características de esta edición, que acompañan a la traducción. Hizo referencia a un mapa en el que se indica la ruta de Odiseo desde Troya hasta Ítaca y la seguida por Telémaco en su viaje para averiguar noticias sobre su padre. Asimismo, hizo referencia a las más de doscientas notas de pie de página que aclaran una serie de cuestiones relativas al mundo homérico; a un índice de nombres y al comentario sobre el contexto cultural y aspectos literarios de esta epopeya.

Palabras del traductor

A continuación ofrecemos el discurso de D. Mario Frías Infante, con el que fue cerrado el acto.

Mi experiencia de traducir la Odisea

No soy ahora el mismo que antes, después de haber realizado este extraordinario emprendimiento.

La traducción es un proceso que implica dos fases: la fase semasiológica y la fase onomasiológica.

La primera, la semasiológica consiste en la comprensión del texto original, es decir la captación de su contenido. La lectura que de ese texto realiza el traductor ha de ser una lectura de gran intensidad, tal que le permita asir lo más posible la riqueza subyacente, escondida, que no sale a la superficie del mensaje. Tiene, el lector traductor, que detenerse, reflexionar, analizar, examinar a fondo palabras y expresiones en una lengua, en el caso de la *Odisea*, que no es la propia. Tiene que transitar por una ruta que va desde los signos lingüísticos, más propiamente desde los significantes, hasta el contenido semántico. Va por la dirección inversa a la que sigue el autor, el cual avanza desde el contenido semántico hasta los signos lingüísticos capaces de expresarlo. “Hay una diferencia notable entre el lector común y el lector-traductor”, dice Valentín García Yebra. El traductor no puede contentarse con la comprensión del lector común. A diferencia de aquel, se obliga a acercarse en lo posible a una comprensión total del texto que ha decidido traducir.

¿Qué me sucedió cuando emprendí la fase semasiológica con vistas a traducir esta epopeya homérica? Escuché una voz no terrenal, la de aquella divinal musa, la invocada por el poeta que dio comienzo a la *Odisea* con aquel sonoro verso ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσσα. La musa, en verdad, me hablaba en hexámetros de la lejana y bella lengua de uso exclusivo del aedo, tipificada como el dialecto homérico, relatándome las peripecias del ingeniosísimo varón que tanto tiempo anduvo errante por los mares en su viaje de retorno a su añorada Ítaca.

Cuando allá por la novena rapsodia ya no es la musa sino Odiseo el relator, tuve la impresión de estar sentado entre los feacios, junto al rey Alcino, escuchando la viva voz del héroe que con su apasionada narración deleitaba a los habitantes de aquel país imaginario.

Luego, al emprender la fase onomasiológica, siguiendo esta vez la misma dirección del autor, esto es desde el contenido semántico del texto griego hasta los signos lingüísticos del español

nuestro, el de América y, por lo tanto, el de Bolivia, tuve que lidiar, pero muy placenteramente, con la dificultad de encontrar equivalencias para epítetos como γλαυκόπις o τερπικέραυνος o ἀργειφόντης viéndome obligado a recurrir a paráfrasis para expresar aproximadamente lo que en el griego se dijo en una sola palabra. Y así la característica de Atenea γλαυκόπις tuve que verterla por “Atenea, la diosa de los ojos siempre luminosos”; y para Zeus τερπικέραυνος, “el que goza con el rayo”; y para Hermes el ἀργειφόντης, “el matador del toro de Argos”.

Las epopeyas homéricas están llenas de fórmulas. Por ejemplo: ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων: que traduzco por “*qué palabras te dejó escapar la valla de los dientes*”. ἔπεα πτερόεντα: “*palabras que tenían alas*”.

Dado el carácter fundamentalmente narrativo de la Odisea –ya fue definida como épica novelada–, he traducido los hexámetros a una prosa rítmica. Presento, como muestra, un ejemplo de reducida extensión: “*Llegó la nave a los confines del profundo Océano. En ese lugar se hallaba la ciudad de unos hombres llamados cimerios, que viven cubiertos por la bruma y por las nubes. Jamás el Sol radiante los ilumina con sus rayos, ni cuando asciende al estrellado cielo ni cuando a la tierra del cielo vuelve; una cerrada noche se extiende sobre estos míseros mortales*”.

Ha sido para mí esta aventura literaria de traducir la Odisea de la lengua griega al español nuestro, el de América, una aventura de maravilla y altamente enriquecedora.

Con cariño inmenso entrego esta traducción al público de mi patria Bolivia y al público de nuestra patria americana.

Finalmente dejo testimonio de mi profundo agradecimiento a la Editorial Santillana en la persona de Carola Ossio, a Claudia Adriázola y de manera muy especial a Cristina Wáyar por su eficiente labor de editora realizada con una dedicación y empeño dignos de la mayor alabanza. También a la paciente Nubia Álvarez que nos soportó siempre risueña a Cristina y a mí cuando en el

diseño electrónico le pedíamos corregir lo que ya estaba hecho y recorregir y volver de nuevo a corregir.

La presentación fue matizada con la exposición de un video de la escena del cíclope Polifemo y con un número de canto a cargo de Cristina Wáyar.

VISITA DEL EMBAJADOR DE ESPAÑA, DON ÁNGEL DÍAZ DE TUESTA

El 31 de enero la Academia Boliviana de la Lengua fue honrada con la visita oficial del Excelentísimo Embajador del Reino de España D. Ángel Vázquez Díaz de Tuesta quien hizo un recorrido por las instalaciones de nuestra Corporación para informarse de los trabajos que se están realizando.

PRESENTACIÓN DEL LIBRO: *URGE REINVENTAR BOLIVIA* DE D. JORGE ÓRDENES LAVADENZ

La presentación del libro "*Urge reinventar Bolivia*", del académico, D. Jorge Órdenes Lavadenz, se realizó el viernes 28 de junio en el auditorio de la Academia de Ciencias de Bolivia.

El acto contó con la presencia del directorio nuestra Corporación, académicos de número de la Lengua y de Ciencias, invitados especiales y numeroso público.

El bibliotecario de la Academia, D. José Roberto Arze Arze hizo la presentación del autor, destacando su trayectoria en el periodismo de nuestro país.

**PRESENTACIÓN DEL LIBRO:
EL ESPAÑOL DE BOLIVIA. CONTRIBUCIÓN A
LA DIALECTOLOGÍA Y LEXICOGRAFÍAS
HISPANOAMERICANAS DE D. GREGORIO CALLISAYA**

La presentación del libro "El español de Bolivia. Contribución a la dialectología y lexicografías hispanoamericanas", del lingüista, D. Gregorio Callisaya, se realizó el miércoles 4 de diciembre en el salón-auditorio del Centro Cultural de España en La Paz.

El acto contó con la presencia de los académicos número, invitados especiales y numeroso público.

El director de la Academia, D. Mario Frías Infante hizo la presentación del autor, destacando su trayectoria en la especialidad de la lingüística y los estudios sobre lexicografía y dialectología en Bolivia. Puso en relevancia el valioso aporte que constituye la investigación lexicográfica y lingüística sobre el español en Bolivia.

A continuación transcribimos el texto completo leído por el director de la Academia Boliviana de la Lengua:

**EL ESPAÑOL EN BOLIVIA CONTRIBUCIÓN A
LA DIALECTOLOGÍA Y LA LEXICOGRAFÍA
HISPANOAMERICANAS**

Mario Frías Infante

Agradezco al doctor Gregorio Callisaya Apaza la amabilidad que ha tenido de distinguirme confiándome la presentación de este su valioso libro, *El español en Bolivia. Contribución a la dialectología y la lexicografía hispanoamericanas*, tesis doctoral suya. Entiendo que lo hizo en atención, más que a mis méritos personales, al hecho de que en estos momentos me toca ejercer la dirección de la

Academia Boliviana de la Lengua, correspondiente de la Real Española. En todo caso, gracias de corazón en mi nombre y en el de Corporación que represento.

El libro del doctor Callisaya consta de introducción, cinco capítulos y tres anexos. Consigna, además, una nutrida bibliografía que sobrepasa las trescientas cuarenta obras.

La Introducción presenta un rápido panorama de Bolivia, haciendo hincapié en su actual situación política y social y con mayor detención en su realidad lingüística. Pasa, luego, a señalar que "el objetivo de este estudio es analizar, desde una concepción de la dialectología y la lexicografía, los factores y los contextos que pueden dar una visión más totalizadora y amplia de la situación actual del español en Bolivia".

El primer capítulo. *Estudios sobre el español de América y de Bolivia*, está dedicado a la exposición sucinta de nociones básicas sobre dialectología. Al respecto, cabe anotar que ya en Homero se advierte algún atisbo en el uso indistinto de formas eolias, jonias y atenienses. Una referencia más concreta se encuentra en la Apología platónica de Sócrates en el exordio del discurso de este personaje ante los jueces. Dice: "les pido y ruego, atenienses, encarecidamente que si oyen que me defiende con el mismo lenguaje con el que acostumbro hablar en el ágora, sobre las mesas de los cambistas, donde me escucharon muchos de ustedes, así como en otros sitios, no se sorprendan ni armen un griterío. Ocurre que ahora comparezco por primera vez ante un tribunal. Soy imperito, como lo sería una persona de habla distinta, en el lenguaje de este sitio. Así como me perdonarían si, siendo yo realmente alguien de habla distinta, hablara en el dialecto en que hubiera sido educado, así también ahora solicito que no consideren mi forma de hablar sino que se fijen en si digo o no lo que es justo".

Callisaya señala que la precisión del concepto de dialectología apareció por vez primera en la obra de *Vulgari elocuentia*, de Dante Alighieri, ya en Edad Moderna. Fue a finales del siglo XIX —apuntando cuando surgió la dialectología como una de las disciplinas comprendidas en la ciencia lingüística.

No pueden pasarse por alto las siguientes expresiones del autor sobre el fin que persigue con este enjundioso estudio. Dice: "Lo que nos proponemos hacer es reflexionar –y mover a la reflexión, habría que añadir– sobre ciertos aspectos particulares y problemáticos del desarrollo de la variedad americana del español, formulando algunas ideas y ejemplos que apoyen las reflexiones".

En orden al cumplimiento del señalado propósito, el doctor Callisaya emprende, en este primer capítulo, un recorrido por el español de América, que va, documentalmente, desde su formación hasta el estado actual de la cuestión, pasando revista a las diversas teorías sobre la materia, con los intentos de clasificaciones dialectales, aportando su juicio crítico sobre cada una.

Pasa, luego, a señalar de forma ordenada y puntual las principales características del español de América en lo fonético y fonológico, en lo morfológico, en la sintáctico, en lo semántico, en el léxico.

Cierra este capítulo con el español de Bolivia desde el punto de vista de la dialectología. Introduce al asunto, refiriéndose a la complejidad del tema y presentando su plan en estos términos: "ofrecemos, por un lado, un análisis sobre los estudios del español hablado en las diferentes regiones bolivianas y, por otro lado, basados en estudios anteriores, presentamos un bosquejo de la división dialectal del español de Bolivia, desde una concepción sociolingüística de la dialectología, con el propósito de mostrar las peculiaridades fonológicas, morfosintácticas y lexicosemánticas de esta variedad americana."

En lo que toca a "los estudios anteriores" sobre intentos de división dialectal del español de Bolivia, cita y comenta obras de los siguientes estudiosos: Víctor Varas Reyes, con su obra *El castellano popular en Tarija*; Hernando Sanabria Fernández, con sus estudios *El habla popular de la provincia de Valle Grande* y *El habla popular de Santa Cruz*; Joaquín Herrero, con su trabajo *Apuntes del castellano hablado en Bolivia*; Herminia E. Martín, autora de *Un caso de influencia en el español paceño*; Nila Gutiérrez Marrone, con su trabajo *Estudio preliminar de la influencia del quechua en el español estándar de Cochabamba, Bolivia*; Alan M. Gordon, con sus

Notas sobre la fonética del castellano en Bolivia; José G. Mendoza, con su obra *El castellano hablado en La Paz*; Carlos Coello Vila, con su estudio *Bolivia*, publicado en *Manual de la dialectología hispánica: el español de América*. Finalmente, John M. Lipski, con su trabajo *El habla afroboliviana en el contexto de la reafricanización*.

El segundo capítulo. *Estudios sobre lexicografía americana y boliviana*, comienza situando la lexicografía como una disciplina, según unas opiniones, o como simple técnica, de acuerdo con otras, dentro de la ciencia lingüística. Continúa con su historia, desde su nacimiento y su desarrollo hasta su estado actual, por una parte, como disciplina dotada de considerable bagaje de estudios teóricos que dan lugar a la llamada metalexicografía; y, por otra, como una lexicografía práctica, orientada, principalmente, a la elaboración de diccionarios.

Se ocupa, más adelante, de la lexicografía americana y, luego, específicamente de la boliviana en los diccionarios. A propósito, hace una relación de los diccionarios de bolivianismos y de regionalismos que aparecieron a lo largo de los años. Luego de la exposición de varios criterios para la evaluación de los diccionarios, propone un modelo propio cuya aplicación permite conocer "el recorrido transversal de la lexicografía boliviana".

Las obras seleccionadas para su evaluación, "por ser las únicas que cumplen con los criterios establecidos para el análisis lexicográfico. Son las siguientes:

Vocabulario criollo-español, de Ciro Bayo.
El castellano popular de Tarija, de Víctor Varas Reyes.
Diccionario de bolivianismos, de Nicolás Fernández Naranjo y Dora Gómez.
El habla popular de la provincia de Valle Grande, de Hernando Sanabria Fernández.
El habla popular de Santa Cruz, del mismo autor.
Diccionario de bolivianismos y semántica boliviana, de Jorge Muñoz Reyes e Isabel Muñoz Reyes Taborga.
Diccionario enciclopédico criollo, de Germán Coimbra Sanz.
Churo diccionario chapaco, de Mirtha Villarroel Hurtado.

En criterio del profesor Humberto Hernández, de la Universidad de La Laguna (Tenerife), Islas Canarias, este capítulo, el más extenso, posee, juntamente con el que le sigue, el tercero, un gran interés.

El capítulo tercero, trata sobre *La lexicografía actual y el diccionario del español de Bolivia. Español de Bolivia – español de España*, está, casi en su totalidad, dedicado a la mencionada obra, que forma parte de magno proyecto de la Universidad de Ausburgo, bajo la inspiración del profesor Günther Haench, consistente en la elaboración de un gran diccionario de americanismos, conformado por una serie de diecinueve diccionarios correspondientes a los otros tantos países. El proyecto contó con el respaldo de diversas instituciones. En el caso del *diccionario del español de Bolivia. Español de Bolivia – español de España*, tuvo el respaldo, principalmente, de la Universidad Mayor de San Andrés y del Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos. Estuvo coordinado por el licenciado Carlos Coello Vila. La obra, concluida ya, no llegó a ser publicada, debido a un percance económico que marcó el final de la casa editora. Sin embargo, una copia en soporte electrónico fue entregada al Instituto de Estudios Bolivianos de la Universidad Mayor de San Andrés, bajo la condición de que no sea publicada, en atención a que el derecho propietario corresponde a la Universidad de Ausburgo.

Este diccionario está redactado de acuerdo con las normas establecidas por los avances de la lingüística, y específicamente de la lexicografía, alcanzados en los últimos tiempos.

El capítulo cuarto, se titula *Hacia la descripción del español de Bolivia actual*. Un cuarto de las páginas del libro del doctor Gregorio Callisaya están dedicadas a la descripción del español hablado en Bolivia. Se trata de una descripción científicamente sistematizada, que comienza por el nivel fonético fonológico, sigue el nivel morfosintáctico y, finalmente, el nivel léxico-semántico.

En su descripción, el autor consigna rasgos que pertenecen al habla una determinada región del país y no a otras. Por ejemplo, la pérdida del fonema /s/, tanto al final como en el interior de palabra, que es propia de los llanos, pero que no se dan ni en los valles ni en

la zona andina. El fonema /ll/ en oposición al fonema /y/ pertenece al habla de la región andina y de los valles, pero no a la región de los llanos: *lleva y yeva; lleno y yeno*. En el español hablado en Tarija, y no en el resto del país, se observa la vigencia del fonema fricativo glotal sordo en términos como “jediondo” por hediondo; “humareda” por humareda. El desplazamiento del acento en términos como “máis” por maíz; “páis” por país; “ráiz” por raíz, se da exclusivamente en el habla de Cochabamba.

En el nivel morfosintáctico, el autor muestra las variadas construcciones perifrásticas verbales del español hablado en Bolivia: ir + gerundio: *vamos corriendo, vaya usted comiendo pan hasta que traigan la sopa*. Ir a + infinitivo + gerundio: *voy a ir saliendo*. Saber + infinitivo: *ella sabe visitarnos cada semana* (“saber” por “soler”). Estar de + nombre: *estás de hambre* (por “tienes hambre”).

La forma “había” + participio pasivo: *había venido, había dicho, no nos habíamos dado cuenta*. La forma “había” no pertenece al paradigma de la conjugación del verbo del español estándar. Se trata de una forma nueva que expresa que el sujeto es no testimonial. Se explica su origen por influencia del aimara, lengua que cuenta con el sufijo “-taina”, con el que se expresa el carácter sorpresivo y no testimonial del sujeto de la oración. La forma verbal aimara “jutataina” significa “había venido”. La forma “había” es una de las principales características del español paceño, en sus diferentes registros.

Otra característica del español hablado en Bolivia en el nivel morfológico, señalada por el doctor Callisaya, es la creación de verbos denominales, esto es, los formados a partir de un sustantivo como base: *charquear*, de charque; *cranear*, de cráneo; de chonta, *chontear*.

Otra característica registrada en la obra de Callisaya es la *reflexibilización de algunos verbos*: de amanecer, *amanecerse*; de vivir, *vivirse*; de andar, *andarse*.

En la zona oriental del país se dan sufijaciones típicas para sustantivos, adjetivos y aun adverbios, como advierte Gregorio Callisaya: *-ona*: de mujer, *mujerona*; de buna, *buenona*. *-ingo, -inga*,

-onga, -anga: de pico, *piquingo*; de pelada, *peladinga*; de aquí, *aquicingo*; de hombre, *hombrongo*; de casa, *casonga*.

Asimismo, encontramos registradas locuciones adverbiales típicas, como *más antes*, *más después*, *más rato*.

Uso de la preposición "en" delante de adverbios de lugar: *en aquí*, *en allí*.

Así también el uso redundante de posesivos: *de su hermano su casa* (por la casa de su hermano); *de mi hermana su marido* (por el marido de mi hermana).

Otra característica del español hablado en Bolivia consignada en la obra de Callisaya es el empleo del sufijo -ito, -ita con significación apreciativa: *apenas tiene dos añitos*; *los cinco se fueron*; el chico ya está *grandecito*.

Otros apartados importantes son el relativo, por una parte, a la influencia de lenguas indígenas, el aimara, el quechua y el guaraní, principalmente: *acullicu*, *llajta*, *motacú*; y, por otra, el relativo a lenguas extranjeras: *boomerang*, *aftershave*, *souvenir*, *kindergarten*.

El capítulo quinto, contiene las conclusiones. La primera: el español americano tiene sus raíces en la época de la conquista. El español hablado en Bolivia, debido al contacto con lenguas indígenas, presenta una multiplicidad de casos divergentes.

Segunda: Debe tenerse en cuenta, para la práctica lexicográfica, más la lengua hablada que la escrita.

Las primeras obras lexicográficas dedicadas al español hablado en Bolivia son precientíficas y la mayor parte se refiere al español andino, de Santa Cruz y Tarija y no así a las de otras regiones como Pando, Beni, Chuquisaca.

Tercera: *El Diccionario de bolivianismos*, que forma parte del proyecto de Ausburgo, tiene las siguientes características: muestra las diferencias entre el español peninsular y el de Bolivia. Tiene carácter estrictamente científico. Su corpus proviene de diferentes

fuentes. Contiene información etimológica de términos de lenguas indígenas.

Cuarta: necesidad de elaborar una descripción del español de Bolivia, que tenga como base la Lingüística del Contacto.

Por otra parte, es importante destacar que este libro del doctor Callisaya trae una amplia bibliografía que sobrepasa las trescientas cuarenta obras. Finalmente, tiene tres anexos: el primero, un índice de voces aimaras; el segundo, un índice de voces quechuas; el tercero, un índice de las unidades pluriverbales con "hacer", del Diccionario de bolivianismos del proyecto de Ausburgo.

Para concluir, diré que *El español de Bolivia. Contribución a la dialectología y a la lexicografía hispanoamericana*, del doctor Gregorio Callisaya Apaza, es una obra importante sobre el español hablado en Bolivia que se ha escrito.

Pienso que una tarea pendiente en materia lingüística es la descripción holística del español hablado en Bolivia, que deberá ser encarada por un equipo de especialistas.

Felicito de veras a don Gregorio por este libro suyo y le auguro nuevos éxitos en su infatigable labor lingüística.

INSTITUTO DE LINGÜÍSTICA DE LA ACADEMIA

En la junta plenaria del mes de febrero se aprobó la creación del Instituto de Lingüística dependiente de la Academia Boliviana de la Lengua, atendiendo a la proposición de D. Raúl Rivadeneira. De esta manera nuestros trabajos de lexicografía y otros en el campo lingüístico estarán oficialmente realizados por dicho instituto, dependiente de la comisión de lingüística y lexicografía.

BIBLIOTECA

En la junta plenaria del mes de abril, el bibliotecario D. José Roberto Arze presentó un informe en el que dijo que el fondo Juan Quirós de nuestra biblioteca, que es el más numeroso, ya está científicamente catalogado y por lo tanto listo para poner la biblioteca al servicio del público lector, interesado en temas bolivianos y, además, entregó el catálogo de la misma al señor Director. Por otra parte, propuso que se haga una ceremonia de reapertura de la Biblioteca "Juan Quirós" bajo el tema la biblioteca de Juan Quirós, símbolo de su cultura, proposición que fue aceptada.

NUEVOS EMPRENDIMIENTOS DE LA COMISIÓN DE LINGÜÍSTICA Y LEXICOGRAFÍA

En la junta plenaria de noviembre, bajo la coordinación del académico D. José Mendoza, la Comisión de Lingüística y Lexicografía de la Academia Boliviana de la Lengua, ha dado inicio a un nuevo ciclo de investigaciones orientadas a determinar las características del proceso formativo del castellano de Bolivia, a partir del siglo XVI. La comisión trabaja, asimismo, en la conformación de un "Corpus del español de Bolivia", emprendimiento, a cargo de la académica Dña. España Rosario Villegas.

1. SOBRE LOS PROCESOS FORMATIVOS DEL CASTELLANO DE BOLIVIA (SIGLO XVI)

Este estudio busca poner en evidencia algunos de los rasgos constitutivos o caracterizadores de lo que con el tiempo emergió como el castellano de Bolivia a partir del análisis de documentos del siglo XVI e inicios del XVII, explicó para el boletín el académico J. Mendoza. Es decir, se trata de un estudio documental.

El estudio de manuscritos originales redactados tanto en América como en España, pero destinados a América con incidencia sobre la región de Charcas, proporcionará valiosa información sobre los cambios lingüísticos del castellano suscitados en la región. Al mismo tiempo este tipo de estudios permitirá identificar qué tipo de rasgos dialectales peninsulares pasaron a fijarse como característicos en el área de influencia de la entonces Real Audiencia de Charcas, esto es, independientemente de la evolución de la lengua en otras regiones, observando en este caso en materiales que tuvieron que ver con la región del Alto Perú –hoy Bolivia o también Charcas para el siglo XVI–, y desde cuándo se podría hablar de un castellano con rasgos dialectales locales –más bien propios del área de integración social boliviana– diferentes al peninsular.

“Vamos a tomar como corpus inicial de nuestra investigación –expresó Mendoza– la parte pertinente del trabajo intitulado **100 Documentos para la historia lingüística de Bolivia, siglos XVI-XVIII** donde se presenta una recopilación de documentos lingüísticos recogidos en cinco archivos nacionales y el Archivo General de Indias de Sevilla. Además, junto con tomar en cuenta los trabajos de cronistas como Pedro Cieza de León, que publicó su **Crónica del Perú** en Sevilla en 1553, de Fray Alonso Ramos Gavilán con su **Historia de Nuestra Señora de Copacabana** que data de 1621 y las **Actas Capitulares de la Ciudad de La Paz** (1548-1562), se ha considerado incorporar a nuestro corpus inicial ocho cartas del siglo XVI que aparecen en la obra **Cartas para comprender la Historia de Bolivia** cuya recopilación pertenece a D. Mariano Baptista y también la comunicación introductoria al **Vocabulario de la Lengua Aymara** de Fray Ludovico Bertonio, intitulada “**A los Sacerdotes y Curas de la Nación Aymara, Ludovico Bertonio de fea salud, y paz en el Señor**” (1611).

Esta amplia gama de documentos servirá, no cabe duda, de *corpora* de incalculable valor para estudios en los ámbitos morfológicos y sintácticos en una primera fase. Luego se considerará la posibilidad de encarar estudios complementarios que lleven la investigación hacia los ámbitos lexicales, semánticos, pragmáticos, semióticos y discursivos de la lengua”, expresó.

2. CORPUS DEL ESPAÑOL DE BOLIVIA

La creación del Corpus del Español de Bolivia (CEBOL) tiene por su parte el objetivo de presentar de forma coherente y organizada el habla de los bolivianos, cubriendo diferentes épocas, regiones y registros. Estará compuesto por textos escritos y orales, será una base de datos informatizada, codificada y anotada, constituyendo un corpus grande. En cuanto no limitado en su extensión, representará a todo el ámbito geográfico boliviano y el habla de las diferentes regiones de Bolivia.

Registrará un 50% de textos escritos y un 50% de textos orales. El corpus escrito estará dividido en tres grandes áreas: documentos, prensa escrita y libros, con subdivisiones en diferentes áreas. El corpus oral, de la misma forma, estará representado por registros procedentes de los distintos sectores poblacionales de integración sociocultural y lingüística asociados a las diferentes variedades dialectales de uso del idioma existentes en el país.

Durante los meses de septiembre y noviembre los avances de trabajo realizados fueron:

- El escaneado de textos del área de literatura, medicina, filosofía y economía, discursos y reseñas académicas.
- Revisión de textos escaneados en el programa OCR y registrados posteriormente en Word.
- El total de textos registrados hasta el momento es de 29.
- Recopilación de artículos periodísticos a través de la red Internet, las secciones consideradas son las de editoriales, opinión, cultura, deportes, sociedad, seguridad y política.
- El total de artículos registrados de prensa es de 609.
- El corpus oral fue transcrito en el programa PRAAT y hasta la fecha se cuenta con 6 grabaciones del habla culta.

3. CONVENIO ACADEMIA BOLIVIANA DE LA LENGUA - INSTITUTO BOLIVIANO DE LEXICOGRAFÍA

De acuerdo al convenio entre la Academia Boliviana de la Lengua y el Instituto Boliviano de Lexicografía y otros Estudios Lingüísticos, IBLEL, a partir del mes de octubre, se vienen desarrollando en esta última institución diferentes tareas paralelas a las mencionadas anteriormente. Durante este período se colaboró con el proyecto *Diccionario Ejemplificado e Ilustrado de Bolivianismos* (DEIB) y las actividades que se desarrollaron en estos tres meses fueron la lematización, incorporación y creación de ejemplos para las letras A, B y CH.

Esta obra se terminó de imprimir
el día 23 de abril de 2014,
en los talleres de SAGACOM.
La Paz, Bolivia