
QUÉ DICEN LOS SUJETOS DE NUESTROS RELATOS

(WHAT THEY SAY THE SUBJECT OF OUR STORY)

María Luisa RUBINELLI *

RESUMEN

Desde la hermenéutica crítica se sostiene que las identidades se van construyendo a medida que se hace posible conferir sentido a los acontecimientos, ordenándolos en historias que son reconocidas y narradas como propias, y en las que se establece una tensión entre un pasado ligado a lo tradicional y heredado, y un futuro hacia el que se proyecta, desde una situación y contexto actuales. Asumimos que, por ello, no existen culturas, grupos ni sujetos que carezcan de relatos construidos intersubjetivamente.

Nos proponemos abordar concepciones de sujeto, mundo y vida que se hacen presentes a partir de relatos tradicionales orales de las culturas andinas del NOA.

Entre los hermeneutas críticos (Ricoeur, Habermas), y especialmente desde los latinoamericanos, surge la necesidad de escuchar las voces de los sujetos que se expresan en las narrativas populares, abriendo vías de comprensión de expresiones simbólicas de tensiones relacionadas con conflictivas situaciones socio-económicas y políticas caracterizadas por la negación de la dignidad, tanto a humanos como a no humanos.

En este trabajo en especial, nos interesa explorar la riqueza de significaciones de un recurso siempre presente en este tipo de textos: los enunciados metafóricos. Postulamos que mediante ellos el discurso popular regional expresa una concepción dinámica de la realidad que habitan sus actores.

Palabras Clave: identidad, hermenéutica crítica, relatos populares andinos, sujetos.

ABSTRACT

Since the critical hermeneutics holds that identities are constructed as is possible give meaning to events, arranging them in stories and narrated that are recognized as their own, and in establishing a tension between a past linked to traditional and inherited, and a future to which it is projected, from a current situation and context. We assume, therefore, there are cultures, groups or individuals who lack intersubjectively constructed accounts.

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy - Otero 262 - CP 4600 - San Salvador de Jujuy - Jujuy - Argentina.

Correo Electrónico: mrubinelli@hotmail.com

We intend to address ideas of subject, world and life that are present stories from oral traditions of the Andean cultures of the NOA.

Among the critical hermeneutics (Ricoeur, Habermas), and especially from Latin America (Reyes, Roig, Salas Astraín), the need to listen to the voices of the subjects that are expressed in popular narratives, opening avenues of understanding of symbolic expressions of conflicting tensions related to socio-economic situations and policies characterized by the denial of dignity, both humans and nonhumans.

In this work, in particular, we want to explore the richness of meaning of a resource always present in such texts: metaphorical statements. They postulate that through regional popular discourse expresses a dynamic conception of reality living actors.

Key Words: identity, critical hermeneutics, Andean folk tales subject.

INTRODUCCIÓN

Entre otros pensadores que sostienen la inexistencia de culturas sin relatos, Ricoeur afirma que el tiempo se hace humano cuando se verbaliza en narración de historias, ya que la identidad se constituye al lograr conferir sentido a los acontecimientos, estructurándolos, ordenándolos en historias que se reconocen como propias.

Para Habermas “la unidad de la historia está basada sobre la identidad de un horizonte de expectativas atribuibles a... [un] grupo de sujetos que se conciben como un conjunto. La narración informa sobre el influjo modificador de acontecimientos subjetivamente experimentados que se presentan en un mundo de la vida y adquieren significación para los sujetos... [que] deben poder comprenderse a sí mismos y a su mundo en esas historias... Una... narración... debe servir a los sujetos para reconstruir su propia biografía bajo una forma narrativa; pero puede ser el trasfondo de muchas narraciones similares” (Habermas, 1986: 260, 261).

La narración explicita los modelos a través de los cuales es interpretada la realidad vivida. Esto -a su vez- implica la puesta en juego de sistemas de valores (Ricoeur, 2000: 113, 122), ya que las acciones se juzgan (aprueban o reprueban) en coherencia con las normas vigentes en el grupo. El lenguaje en acción construye identidad narrativa. Ésta relaciona y tensa un pasado ligado a lo tradicional y heredado, con un futuro hacia el que se proyecta, desde una situación y contexto actuales.

Para Ricoeur tanto texto como discurso se organizan desde un horizonte de comprensión compartido que se expresa simbólicamente. Esas formas simbólicas son procesos culturales -sistemas de símbolos en interacción- que articulan toda experiencia. En los textos aparecen las formas de mediaciones simbólicas mediante las cuales comprendemos nuestras experiencias de vida.

La práctica de la narración y la escucha comprensiva, que posibilita autorreconocerse en identidades individuales y sociales, implica autorreconocerse

como miembros de grupos, y que otros los reconozcan, los identifiquen por esa pertenencia que, al tiempo que confiere identidad, diferencia.

En relación con esta cuestión, en los relatos andinos tradicionales del corpus que hemos analizado, que mantienen vigencia y narran las andanzas de personajes transgresores -como los condenados-, se hace visible la existencia de distintos puntos de vista que se trasuntan en conflictos entre diferentes (y a veces contrapuestos) valores, que se encuentran vigentes simultáneamente en el grupo.

ANÁLISIS DE RELATOS A LA LUZ DE POSICIONAMIENTOS TEÓRICOS HERMENÉUTICO-CRÍTICOS

En tanto desde el lenguaje son posibles los procesos de identificación y de integración social, tanto Habermas como Ricoeur afirman la superación de su inmanencia, en la trascendencia que implica la comunicación en que se dice algo a alguien.

El lenguaje se constituye en regulador de la comunicación racional argumentativa, vivencial, de relaciones sociales. Las acciones de los integrantes del grupo, como sus situaciones de habla, se despliegan e interpretan en relación con horizontes de comprensión específicos.

Para la interpretación de todo texto habrá que tener en cuenta dos dimensiones: la sincrónica (que involucra no sólo las referencias contextuales, sino la remisión a otros textos: intertextualidad), y la diacrónica (en relación con la tensión entre la historia vivida en la constitución de una identidad, y la proyección de la misma, a futuro. También aquí se requiere considerar la intertextualidad).

Con Ricoeur entendemos al texto como unidad de significación que puede y debe ser explorada en relación con el contexto de emisión, y desde un horizonte de comprensión en que siempre se encuentran ya implícitos principios, creencias y valores. No es posible la comprensión del texto sin la mediación de los signos, los símbolos y sus sentidos, los que se constituyen en las redes de que forman parte. Los símbolos sólo desarrollan su multivocidad en contextos apropiados, y en un nivel al menos no menor al del texto (Ricoeur, 2001b:185).

Los símbolos mediante los cuales un texto se expresa siempre son polisémicos, y una de las vías de acceso a esa polisemia que los constituye es la exploración y esclarecimiento de las relaciones analógicas (Ricoeur, 1969a:705) y metafóricas que rigen el deslizamiento y encadenamiento de sentidos simbólicos, así como la interpretación que de ellos van operando los distintos sujetos culturales.

Para Habermas, la práctica del relato da respuesta a las necesidades cotidianas de entendimiento, y cumple una función de autocomprensión de las personas que podrán desarrollar una identidad social si son concientes de que a través de su participación en esas interacciones comunicativas se constituyen como pertenecientes a grupos sociales que las reconoce como tales.

La identidad y autovaloración de todo ser humano, de todo sujeto empírico y real se construyen desde un sistema de códigos de origen histórico-

social, y por una decisión (no siempre conciente) de autoafirmación, que en muchos casos aparece vinculada a la posibilidad de emergencia de los reclamos de reconocimiento de la legitimidad de sus concepciones y a la convicción de la vigencia de derechos irrenunciables, relativos a la dignidad de la vida humana.

Es tarea de la hermenéutica hacer patente el movimiento por el que el texto despliega un mundo en la narración (Ricoeur, 1999b:57), resignificando la precomprensión de las prácticas cotidianas y orientándolas hacia su comprensión. El despliegue de sentidos implícitos en la praxis de la cotidianidad, favorecerá la producción e interpretación de sentidos de las innovaciones que se vayan produciendo, dimensión dinámica de la construcción de la identidad (“ipseidad” en términos de Ricoeur), sobre el trasfondo de lo heredado, que no se mantiene inmutable.

En los relatos andinos tradicionales de nuestro corpus, uno de los recursos que puede destacarse es la riqueza, alternancia y variedad de tiempos verbales empleados, complementando los que se emplean en textos escritos con los que son más habituales en la oralidad. Ello logra conferir una dinámica muy especial al texto, posibilitando la expresión de sentimientos, reflexiones y previsiones e intercalando acciones simultáneamente desarrolladas por distintos personajes. Se produce así un permanente fluir entre las intenciones, los sentimientos y las acciones de cada uno de ellos. El empleo de las frases verbales que desde el presente anticipan el futuro (“vas a sufrir”) común en el habla cotidiana, así como el uso de gerundios a continuación del verbo en presente (“está amaneciendo”, “sale corriendo”), muestran la continuidad de acciones incompletas.

El dinamismo que exhiben los textos se hace presente en otras formas de la comunicación cotidiana, tales como las expresiones metafóricas, las comparaciones y otros recursos del lenguaje verbalizado, que creemos explicitan una comprensión de la realidad vivida como en constante cambio y también como necesitada de la búsqueda de posibilidades de producir y reconquistar permanentemente un cierto equilibrio. En síntesis: se trata de una realidad que aparece dinamizada por sus conflictos.

Es abundante también el empleo de deícticos, de adverbios de lugar (“ahí”, “allí”, “allá”, “así pasó”, “aquí”, etc.) y de modo (“así grande”, “hacia así”), así como las referencias precisas a detalles de ubicación espacial, de datación, de modalidades sociales organizativas (Campra, 2001: 173-176, 184). El uso de antropomorfizaciones, metáforas, metamorfosis, que son utilizados en la narrativa fantástica mediada por la escritura con el objetivo de producir incertidumbre y quiebre de las certezas en los lectores; se entremezclan con el empleo de redundancias, diminutivos, preguntas retóricas, la fórmula “dicen”, onomatopeyas y otros recursos que son propios de la narrativa oral. El “dicen” cumple una doble función. Por un lado, cuando no se está seguro de lo que se enuncia, en tanto es dicho por otros y no ha sido presenciado por quien narra (posible “tiempo no experimentado”. Cerrón-Palomino, 1994: 109), se asigna su probable veracidad a otro, produciendo un cierto distanciamiento. Pero, por otra parte, la fórmula empleada también suele ser una manera de sustentar la validez de lo narrado,

en las voces de algunos integrantes –generalmente prestigiosos- del grupo de pertenencia, que serían quienes lo “dicen”.

Dado que las referencias metafóricas están tan presentes en nuestros relatos como en la oralidad cotidiana, queremos analizar tan sólo una de las halladas en un texto tucumano de principios del siglo XX (1), a modo de ejemplo.

El relato narra que una condenada “en un suspiro lo devoró [a un cabrito] como quien bebe viento”. El personaje del condenado es un ser marginal que vaga en los márgenes del mundo de los vivos, sin pertenecer a él, pero que tampoco puede ingresar al mundo de los difuntos. Los condenados padecen un “hambre” antropofágica, que los lleva a tratar de devorar seres humanos de alguna manera relacionados con la transgresión de que son responsables, y en relación con la cual han sido castigados.

Ahora bien, en este ejemplo nos encontramos en realidad con dos figuras literarias: una comparación entre dos acciones desarrolladas por la condenada (ya que en este caso se trata de un personaje femenino) que la caracterizan como tal, y ambas están expresadas de manera metafórica. En el segundo término de la comparación encontramos contenida la metáfora: “quien bebe viento”.

Tanto con el “suspiro” como con el “viento” se alude a aire en movimiento, pero mientras en el primer caso se trata de una medida de tiempo, en el segundo –además- se grafica la fuerza de la condenada, capaz de realizar lo que ningún ser humano puede hacer. Es significativo que se aluda a dos movimientos del aire en sentido contrario: exhalación e inhalación (ésta asimilada a la acción de beber) con lo que mediante las imágenes y la síntesis operada por la metáfora, se presenta el movimiento permanente del aire, que en las culturas andinas es pensado de manera similar al del agua, con la diferencia de que al primero se lo concibe como rodeando y penetrando todas las manifestaciones de la realidad viviente. Ahora bien, la diferencia de fuerza e intensidad entre un suspiro y el viento es notable, por lo que el énfasis puesto en el segundo término se corresponde con el poder desmedido que es adjudicado al personaje, y al viento arremolinado, que es relacionado con la figura del diablo (y antes de la evangelización, muy probablemente con espíritus) y se le adjudica la producción de perjuicios a los humanos que se exponen a él. Es de notar –además- que el condenado, siendo un ser marginal, está dotado de la descomunal fuerza que evidencia que no pertenece al mundo humano, y que por esa razón está impedido de realizar acciones que los humanos cotidianamente deben cumplir para asegurar su subsistencia, tales como comer y beber. En la metáfora se está explicitando también esa contradicción. La condenada ha engullido tan vorazmente a la presa, que su desmesura se expresa no sólo en su impresionante capacidad antropofágica, que la exime de masticar y digerir su alimento (ya que no es un humano viviente) y le impide sujetarse a un límite (demandando cada vez más), sino también en la rapidez con que engulle y destruye. Si bien en el caso al que refiere la metáfora ha devorado parte de un cabrito, es al humano que la enfrenta en una lucha, a quien intentará “comer”. Desde este punto de vista, la metáfora “beber viento” está reforzando la idea de la desmesura del ser marginal, y la permanente transgresión de las

normas del mundo humano obrada por el mismo. Ello incluye la tensión entre la extremadamente rápida secuencia de acciones, lo que produce la sensación de una simultaneidad entre las mismas (en que el devorar se traduce en tan sólo aspirar) dejando en suspenso la sucesión en la temporalidad y por tanto la posibilidad de su historización; y la posible eternidad sin fin de su condena, cuya conclusión depende de la voluntad y coraje de alguien dispuesto a enfrentar un riesgo de tal magnitud que encierra la posibilidad de perder su propia vida. Pero también incluye la posibilidad de poner fin a una etapa tanto de la vida del condenado como de quien lo enfrente, haciendo posible la historización de la existencia –en el contexto de la historia de su comunidad- de quien se mantenía en los márgenes atemporales. La condena sufrida no aparece como eterna, sino sujeta a la decisión de ponerle fin, por parte de integrantes de la comunidad o de externos a la misma, que reúnan ciertas características que hagan posible la liberación.

La expresión metafórica analizada, proveniente de un texto de la narrativa oral, ha operado una síntesis de tal magnitud que su significatividad desborda ampliamente las posibilidades de que sea asimilada a un recurso ornamental del texto, a una simple descripción o a una desviación.

También hallamos en los relatos metáforas que expresan concepciones del espacio directamente relacionadas con el tiempo que transcurre (así el tiempo de la vida es vinculado al transitar por un camino, en relación con una meta señalada en el espacio- territorio), o en que el tiempo es ubicado en el espacio, en relación con rituales. El transcurso del tiempo es entendido en relación con celebraciones importantes y no con la datación del calendario.

Aparece la implicación de los humanos, con sus actitudes y actividades, en lo que ocurre en el universo compartido, en el que no ocupan una posición de superioridad. Esa implicación constituye al humano en relación con el espacio-tiempo en que se produce la acción. En el pensamiento indígena, para Reyes, “no habría tiempo [sin más]... sino más bien lugares temporales... constituyen[do] a los hombres que los habitan” (Reyes, 2008: 163, 141,142).

Como todo ser vivo, hombres, astros, tiempos, participan necesariamente de los ciclos que ordenan la vida de los seres que conviven en ese universo, al que las dimensiones de lo sagrado cargan de sentidos, trazando un mapa de significados, en que se entrecruzan lugares y momentos. Todos forman parte del ritmo de cambios permanentes, cuyo orden debe ser reasegurado, generalmente mediante la práctica de rituales adecuados, en momentos y lugares pertinentes.

En las metáforas advertimos también el tratamiento personificado (antropomórfico) de diversas entidades, así: el manantial es concebido como ojo de agua, ojo de la Madre Tierra, ese gran “otro” que, siendo no humano merece y reclama el reconocimiento de los humanos.

Viento, sol, frío, agua, difuntos –entre otros- ejercen acciones humanas, castigan, aparecen animados por sentimientos e intenciones similares a las humanas.

Pero también hallamos enunciados metafóricos en que lo humano es asemejado a, o vinculado con lo no humano, refiriendo a una profunda relación

del ser humano con la naturaleza, con seres no humanos, de modo que por momentos no es posible distinguirlos porque forman un todo que los une e integra. La vida entera, de humanos como de otros seres del universo, está tan íntimamente interrelacionada que no es posible pensar (sentir, imaginar) que pueda ser mantenida sin la necesaria participación de ambas dimensiones de la misma, con la implicación activa de todos: humanos y no humanos.

Ricoeur, tal vez por enfocar su análisis en el texto escrito, desestima la fecundidad de las metáforas convencionales tan presentes en la oralidad. Sin embargo, la posibilidad de la referencia metafórica, que abre a una redescipción de la realidad, está presente en las metáforas convencionales.

Lakoff y Johnson confieren relevancia a las metáforas convencionales en la formación de nuestro pensamiento, en tanto “los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son simplemente asunto del intelecto. Rigen también nuestro funcionamiento cotidiano... la manera en que nos relacionamos con otras personas... Las expresiones metafóricas de nuestro lenguaje se encuentran enlazadas con conceptos metafóricos de una manera sistemática” (Lakoff y Johnson, 2007: 39, 43). Entonces las metáforas se constituirían en una de las más ricas posibilidades de expresar nuestras precomprensiones del mundo de la vida, en el que actuamos.

En las metáforas convencionales permanece vigente la arbitrariedad de la vinculación establecida entre sus términos y con otras metáforas, pero ello ha sido validado por el pensamiento de una comunidad, al punto de adoptarlas como enunciaciones que describen una realidad vivida. Están –además– estrechamente relacionadas con el proceso de construcción de una identidad, en que la narrativa actúa como intermediaria, y “se organiza, para quien la narra, como un ‘sistema metafórico’” (Roig, 1984: 23).

Ricoeur piensa a la metáfora como “un caso [de]...predicación no pertinente” (Ricoeur, 2001a: 10). La metáfora como enunciado, al producir una innovación en la asignación de sentido, crea una nueva pertinencia que posibilita ya no describir sino “redescribir” la realidad (Ricoeur, 2001a: 11,12) y crea nuevo sentido (Ricoeur, 2001a: 35, 52, 71)

Pero, para que sea posible percibir la aparición de la nueva pertinencia, es preciso comprenderla en un contexto, ya que “es el... mecanismo contextual (verbal o no) el que sirve para separar los equívocos polisémicos y determinar la generación de sentidos nuevos” (Ricoeur, 2001a: 169).

Podríamos preguntarnos por qué en los textos del corpus analizado la potencialidad de la capacidad metafórica aparece tan manifiesta. Proponemos entenderlo como un ejercicio del lenguaje desde una continua dinámica creadora, que se sustenta en una precomprensión del mundo como en permanente conflicto, movimiento y cambio, en tanto está animado de vida en todas sus manifestaciones, las que – sin embargo– no se relacionan armoniosamente entre sí. Es posible que los enunciados metafóricos posibiliten una mejor expresión del dinamismo que alimenta y mueve a un universo así comprendido.

Lakoff y Johnson, al señalar el carácter profundamente metafórico del lenguaje común, y aún del científico y del filosófico, llaman la atención sobre

la importancia de las metáforas empleadas en el habla habitual, que pasan inadvertidas porque su naturalización ha ocultado su inicial efecto de impertinencia, borrando la incertidumbre y presentando como obvia la validez de las concepciones que ellas verbalizan (Lakoff y Johnson, 2007: 50).

Por nuestra parte, nos ha interesado explorar las significaciones de los enunciados metafóricos atendiendo a la coherencia de las relaciones que se establecen entre ellos, en el conjunto de los relatos del corpus. Será tal vez una tarea de la filosofía, como pregona Ricoeur, promover ese esfuerzo de desentrañamiento de sentidos de discursos tan rica y complejamente entramados.

En tanto las narraciones populares “fantásticas” refieren a acontecimientos de la vida cotidiana, el carácter de emergentes de sus personajes puesto de manifiesto por Roig, no sólo permite recuperar la riqueza metafórica de los textos, sino que posibilita reinstalar en ellos las dimensiones histórico-sociales, con lo que el conflicto que dinamiza la narración se nos presenta como expresión metafórica de los múltiples conflictos en que se encuentran involucrados los narradores, así como su auditorio (Roig, 1984). Puesto en cuestión el orden comunitario, se explicitan desacuerdos respecto a sistemas de valores hasta entonces incuestionados, produciéndose diferentes respuestas, de reafirmación del orden instituido, o de reclamos de cambios en el mismo, con lo que se visualiza el carácter complejo de todo mundo social.

Estos textos, pueden ser considerados expresiones de “moralidades emergentes”, contestatarias del orden imperante, en que la escisión producida entre la racionalidad utilitaria (instrumental en Habermas) y el cuidado de la vida ha derivado en una lógica de explotación desmedida e irracional de las riquezas naturales, desde una comprensión tanto de los seres humanos como de la naturaleza, como recursos (Roig; 2002).

En nuestros relatos, las transgresiones cometidas por los condenados, que se relacionan con el robo de instrumentos de trabajo, de productos necesarios para la alimentación de la gente y de los animales, o con la apropiación de recursos o dinero mal habido, ponen en riesgo no sólo a los individuos directamente damnificados, sino a la vida de la comunidad en su totalidad. Producen un quiebre en las redes de intercambio y solidaridad. Quien no trabaja, no aporta a la subsistencia del conjunto. Si roba para conseguir alimento, se apropia de recursos destinados no solamente a la familia a la que perjudica directamente (que a veces es la del propio ladrón) sino a las redes de intercambio de productos (sistema comúnmente practicado en el mundo andino a fin de proveerse de elementos necesarios para la subsistencia), a las modalidades de intercambio de dones y a las prácticas solidarias. Con ello provoca rupturas y discontinuidades en las relaciones intra e intercomunitarias.

Pero las actitudes de los personajes transgresores, así como las de los afectados son diversas según los relatos. En algunos la inminencia de la ejecución del castigo promueve la reacción solidaria de parte de la comunidad, que colabora en el intento de salvación del transgresor, a cambio de asegurar su posterior respeto de la norma. En otros la transgresión justifica sin más la aplicación de la sanción. Finalmente, en otros, se asume el riesgo de luchar

contra el transgresor (lo que podría ser equivalente a la ejecución de la norma) pero para salvarlo de la condena (lo que implicaría una actitud crítica hacia la norma), y –como consecuencia- producir un equilibrio –siempre provisorio- en las relaciones comunitarias.

Entre las prácticas de intercambio de dones –habitual en el mundo andino- el de compartir comidas aparece como fundamental, pero como su contrapartida se presentan situaciones en que los humanos comen a los no humanos (frutos de la Tierra, plantas, animales y hasta a los muertos, en algunos relatos) y éstos (la Tierra, los condenados, los antiguos/antepasados agredidos, los cerros, etc.) a aquéllos. El empleo de enunciados metafóricos que, al tiempo que sintetizan e integran, condensan significados, serían expresión de ese modo de entender al mundo y la vida como movimiento e interrelación permanentes, incluyendo entre esas formas de interrelación o de relaciones recíprocas, el devorar y ser devorado.

Entendemos que estos relatos provocan la incertidumbre de ubicarse en un tiempo – espacio simultáneamente conocido y desafiante, que amenaza con su imprevisibilidad. En ellos lugares, elementos, entidades, personajes que son conocidos, exhiben caracteres, rasgos, conductas y poderes alarmantes por ser, en cierta forma, de impredecibles dimensiones y consecuencias. Se plantean posicionamientos –a veces divergentes- de los sujetos que los narran y los escuchan, ante conflictos con los que deben enfrentarse en su cotidianidad.

Roig sostiene que en los relatos “es posible distinguir dos tipos de desarrollos narrativos según el presupuesto sobre el que se organizan respecto del valor de la cotidianidad afectada: a) Narraciones en las que **todos** los miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es positiva y que debe ser restaurada... [y] b) Narraciones en las que **algunos** miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es negativa y que debe ser alterada” (Roig, 1984: 21, 22).

Las situaciones de conflicto tienden a patentizar los desacuerdos que se producen por la confrontación entre distintos mundos (o visiones de ellos), y al mismo tiempo generan su mayor potencialidad: la posibilidad de apertura de los miembros de un mundo hacia los otros, de cuestionamiento de la propia capacidad de interpretación, de reconocimiento de legitimidad a otras miradas distintas de la propia, que implican modalidades organizacionales y valoraciones discordantes.

En nuestros relatos advertimos la explicitación de posicionamientos divergentes en dos niveles: a- el interior de los textos, entre los diferentes personajes, que bien pueden designar a sectores sociales diversos; b- la relación del texto con representaciones del ordenamiento social legitimado. En gran parte de los relatos, algunos modelos sociales son impugnados, por ejemplo en relación con el castigo que se aplica como consecuencia de la condena. Ésta no es vista como inamovible ni eterna, sino que se hace posible la liberación, desde una práctica solidaria, que involucra y beneficia no sólo a un sujeto en su carácter individual, sino social.

Siempre se hacen presentes dimensiones que a la vez que exceden a la comunidad de convivientes, la incluyen: a-relaciones con las generaciones antecesoras, coetáneas y sucesoras, en que las prácticas tradicionales se muestran a un tiempo como conservación (continuidad) y recreación de concepciones, lo que explicita su dimensión histórica; b- relaciones permanentes con las entidades que integran el universo comunitario: astros, estrellas, tierra, vientos, corrientes de agua, cerros, animales, plantas, etc, con que los humanos conviven, y con los que deben vincularse a través de mediaciones, como las de las prácticas rituales.

Las voces de los distintos sectores sociales, al interior de los textos, responden a diferentes posicionamientos ideológicos y sus consiguientes demandas. Hay –además– un señalamiento de que la/s causa/s del conflicto surgen del interior del grupo, y de que su superación no clausurará el advenimiento de nuevos desafíos.

Las enunciaciones metafórico -conceptuales empleadas habitualmente en el lenguaje de nuestra narrativa estarían manifestando una precomprensión- que no es la habitualmente aceptada- del mundo de la vida por parte de sus sujetos culturales, a quienes no es ajena la práctica del don. Las relaciones no sólo entre los humanos, sino también de éstos con los no humanos, requieren la práctica del don para asegurar su continuidad, lo que conlleva la continuidad de la vida misma.

Sin la aparición del conflicto, el relato sería monótona reiteración de una temporalidad instalada en la rutina, ocultadora de la diversidad de imágenes que de una sociedad se forjan sus actores, así como de las posibilidades de autoafirmación y de autodestrucción que en cada ser humano se encierran. Diversidad que va configurando de manera conflictiva la identidad de los sujetos hacia el interior y el exterior de su comunidad de pertenencia.

PARA CONCLUIR

Así, abordar narrativas populares desde metodologías y perspectivas como la hermenéutica crítica, permite leerlas como expresión viva de conflictos vigentes, y posibilita acceder a la explicitación de pautas axiológicas organizadoras del imaginario social que las sostiene y recrea (Roig, 1981 y 1993).

La interpretación es un proceso siempre inconcluso, que demanda la continuidad del esfuerzo permanente, en tanto todo texto ofrece posibilidades plurales de interpretación, por lo que la “objetividad” deberá fundarse en la relación intersubjetiva. Ricoeur sostiene que la cultura, como producción humana, incluye la dimensión intersubjetiva de manera co-originaria con la subjetiva. Por ello es sobre la base de esa intersubjetividad como se constituye el mundo cultural que cada sociedad ha creado, y a partir del cual se autocomprende (Ricoeur, 2001b: 68, 81). Y la filosofía deberá asumir la tarea de explicitar las relaciones del lenguaje y de quienes lo hablan, con las dimensiones humanas que lo trascienden y al mismo tiempo le confieren sentido (Ricoeur, 1999b:41, 45).

Ricoeur, considerando las luchas que se producen en el mundo actual por la ampliación de la vigencia de los derechos humanos hacia grupos en situación de asimetría negativa, señala que las reivindicaciones interculturales han sido las

CUADERNOS FHyCS-UNJu, Nro. 42: 69-81, Año 2012.

que más han contribuido a la visualización social del problema (Ricoeur, 2006: 269, 270) (2).

Es preciso señalar en relación con las luchas sostenidas por las poblaciones indígenas de América Latina -que han tomado como reivindicación propia la del respeto de la interculturalidad- que interpelan aspectos importantes de las concepciones de ciudadanía y otras vigentes en las sociedades liberales.

En muchos casos, en especial en el de los condenados, la última metamorfosis, que patentizará la liberación y por tanto el reintegro a la comunidad de pertenencia, (insertándose en el tiempo-espacio comunitario) y a la historia de la misma, se producirá como consecuencia del cumplimiento de la palabra dada por un donante. La fidelidad del donante a la promesa hecha, no sólo lo beneficiará a sí mismo en tanto reafirma su identidad personal, sino a quien cumple el castigo, y a la comunidad en su totalidad. Y como en la concepción expresada en los relatos, la alteridad no sólo refiere al otro humano, sino también al otro no humano, la posibilidad de reconocimiento del otro diferente, con el que necesariamente se está en relación se amplía notablemente, así como las implicancias ético morales de lo actuado por el sujeto. La responsabilidad no refiere sólo a la vulnerabilidad de los humanos, sino también de las fuerzas, potencias, entidades, divinidades que forman parte del "entorno", que nunca es neutro ni pasivo, en tanto no es concebido como un conjunto de objetos.

Las modalidades de resolución de los conflictos (en los casos en que esto se hace posible) no responden a los parámetros del ordenamiento dispuesto desde las instituciones oficiales, ni se recurre a ellas, sino que, o desde los sectores más activos del grupo, o con la colaboración de extraños que aceptan el riesgo, estas comunidades procuran el establecimiento de un equilibrio que les permita continuar con su existencia, cuestionando -de alguna manera- las certezas de la eticidad vigente.

Fornet Betancourt sostiene que una concepción histórica de la cultura implica entender que "en cada cultura hay una historia de lucha por la determinación de sus metas y valores; porque... [también hay en ella] no una sino una pluralidad de tradiciones... [en] conflicto [lo]... que ...evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas, por ella misma" (Fornet Betancourt: 1997:90). Promueve la práctica de la interculturalidad como un movimiento de pensamiento alternativo que debe tender a la transformación de un mundo globalizado en que se incrementan aceleradamente los niveles de desigualdad. El esfuerzo de la traducción entre culturas requiere -para el autor- el "desarrollo de una hermenéutica de la alteridad que parte del reconocimiento del 'extraño' como intérprete y traductor de su propia identidad, [y]...hace del trabajo hermenéutico un proceso de intercambio de interpretaciones...una tarea de comprensión participada y compartida entre intérpretes...porque...la comprensión profunda de lo que llamamos 'propio' o 'nuestro', es un proceso que requiere la participación interpretativa del otro" (Fornet Betancourt, 2005 : 406, 407)

Reyes, por su parte, afirma que "la hermenéutica fenomenológica... implica... una atención puesta [tanto] en aquello de lo que hablan los mitos como en la expresión de la que se valen... La comprensión fenomenológica se

orienta [así] a integrar el conjunto de los mitos, los símbolos y los relatos en un sistema. Ello permite descubrir los aspectos velados... de un elemento a partir de otros... y del sentido fundamental del conjunto; también referirnos a la coherencia de la totalidad de las narraciones y los personajes... en el conjunto de la antigua tradición... Es... función general de los símbolos indígenas... acercarnos de una peculiar manera al significado que en segundo lugar tienen las realidades” (Reyes, 2008: 27, 47, 293).

Salas Astraín señala que “en la situación latinoamericana, la hermenéutica se ha hecho fuerte en la comprensión de la vitalidad de las culturas indígenas, afroamericanas y populares, como parte de un pensamiento alternativo, que cuestiona la lectura única de la historia desde parámetros eurocéntricos... [en tanto] la hermenéutica aparece siendo parte del mismo proceso histórico de constitución de subjetividades” (Salas Astraín, 2008: 255 - 257).

Entendemos que la potencialidad crítico-interpretativa de la hermenéutica – entendida como una forma de pensamiento alternativo en construcción- ha abierto caminos de comprensión de las tensiones producidas por conflictivas situaciones socio-económicas y políticas caracterizadas por la negación de la dignidad humana, y de formas en que las asimetrías actúan disminuyendo o cercenando las posibilidades de realización de aquella.

Sin embargo, es ésta una tarea ardua y prolongada. Las potencialidades de la hermenéutica crítica deben seguir siendo indagadas, cuestionadas y profundizadas como posibilidades de interpretar la riqueza de las diferentes culturas y sus sujetos, en tanto en aquellas se reconozca su carácter de creaciones humanas sociales, atravesadas por la historicidad y las circunstancias concretas de su existencia. Esto –a su vez- requiere apertura a diferentes perspectivas culturales que -sustentadas en concepciones diversas- han sido posicionadas desde discursos pretendidamente asépticos y prácticas ideológicas naturalizadas, como excluyentes entre sí, sin que lo sean.

NOTAS

- 1) El texto mencionado forma parte de la recopilación realizada durante la Encuesta de 1921, organizada por el Consejo Nacional de Educación.
- 2) El autor no emplea la categoría de *interculturalidad* sino la de *multiculturalismo* para referirse a esos procesos. Sin embargo, confiere al multiculturalismo un alcance que lo asemeja al de las luchas por la vigencia de la interculturalidad.

BIBLIOGRAFÍA

CAMPRA, R (2001) Lo fantástico: una isotopía de la transgresión. Roas, D. (comp.) Teorías de lo fantástico. Madrid. Arco Libros.

CERRÓN-PALOMINO, R (1994) Quechumara. Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara. La Paz. CIPCA.

CUADERNOS FHyCS-UNJu, Nro. 42: 69-81, Año 2012.

FORNET BETANCOURT, R (1997) Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. *Revista de Filosofía*. México. 90.

FORNET BETANCOURT, R (2005) Filosofía intercultural en Salas Astraín, Ricardo (Coord.) Pensamiento crítico latinoamericano. Vol II. Santiago de Chile. USACH.

HABERMAS, J (1986) Conocimiento e interés. Madrid. Taurus.

LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (2007) Metáforas de la vida cotidiana. Madrid. Cátedra.

REYES, LA (2008) El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas. Buenos Aires. Biblos.

RICOEUR, P (1969a) Finitud y culpabilidad. Madrid. Taurus.

RICOEUR, P (1999b) Historia y narratividad. Barcelona. Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona.

RICOEUR, P (2000) Tiempo y narración. TI. México. Siglo XXI.

RICOEUR, P (2001a) La metáfora viva. Madrid. Trotta- Ediciones Cristiandad.

RICOEUR, P (2001b) Del texto a la acción. México. FCE.

RICOEUR, P (2006) Caminos del reconocimiento. México. FCE.

ROIG, AA (1981) Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México. FCE.

ROIG, AA (1984) Narrativa y cotidianidad. Quito. Cuadernos del Chasqui.

ROIG, AA (1993) Historia de las ideas, Teoría del discurso y Pensamiento latinoamericano. Bogotá. Universidad Santo Tomás de Aquino.

ROIG, Arturo A (2002) Ética del poder y moralidad de la protesta. Mendoza. EDIUNC.

SALAS ASTRAÍN, R (2008) Hermenéutica en Biagini, H y Roig, A. A. (comp.) Diccionario del pensamiento alternativo. Universidad Nacional de Lanús. Biblos.