



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 7

CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA

Mena Oreamuno, Francisco. “El escenario cultural latinoamericano: el barroquismo como modo de ser y conocer”. En *Los tejidos del caos-hermenéutica bíblica desde América Latina*, 309-368. San José: UNA-SEBILA, 2010.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

6

El escenario cultural latinoamericano: el barroquismo como modo de ser y conocer

La filosofía intercultural: una manera de asumirse como culturas legítimas

El encuentro con Raúl Fonet-Betancourt, Bruce Malina, Humberto Maturana y Francisco Varela ha tenido un impacto muy significativo para mí como exégeta. Es como encontrarme con mis raíces y volver a pensarme yo como persona costarricense y latinoamericana así como profesional en mi campo.

He podido valorar desde estos autores la importancia de sentirme como persona legítima y buscar en las raíces de mi cultura elementos clave que constituyen mi manera de trabajar y conocer. Reconozco, ahora, que cuando hablo de mi cultura no hago referencia a una conformación sólida sino a una experiencia flexible constituida por muchas voces. Soy parte de una cultura simbiótica que ha recogido conversaciones de muchos lugares y muchas gentes. Soy un yo plural. De hecho, parece que cada persona de estas tierras no es alguien claramente definido o terminado, sino más bien fluctuaciones con tendencias

específicas en donde convergen distintas maneras de comprender el mundo y su dinámica.

Del pensamiento de Raúl Fonet-Betancourt tomo la idea, que ha sido medular en este trabajo, es una de las intertextualidades que lo conforman, una conversación significativa hacia la que vuelvo siempre: **dejar que la voz del otro resuene en uno**. Esto es radicalmente importante por la característica colonialista de las culturas noratlánticas occidentales.

Nuestra manera de ser hoy no corresponde con un proceso de intercambio pacífico entre culturas sino que expresa la dominación económica, política y cultural de potencias de turno (España-Portugal, Inglaterra, Francia y Estados Unidos). El proceso de globalización implica un último golpe mortal a la posibilidad de entender como legítimas a culturas que, por razones históricas, resultan subdesarrolladas económicamente. El punto no es si legitimamos la cultura estadounidense, por ejemplo, sino si esa cultura, actúa política y económicamente, asumiendo la legitimidad de las culturas autóctonas de lo que hoy es **Nuestra América**.

En esto se abre una discusión que necesita darse sin temores. La mayor parte de nuestra percepción de lo “indígena” o lo “afro” es el producto de la cultura criolla que ha pretendido implantar en nuestros pueblos la gramática de ese noratlántico, justificando y validando sus acciones y sacando un provecho ilícito en beneficio propio.

Ahora, todos y todas tenemos experiencias con personas blancas de otros países cuya bondad es significativa. No se trata de valorar personas particulares sino procesos sociales en donde culturas económica y militarmente más fuertes impusieron e imponen aun hoy, su manera de construir el mundo sin considerar legítimas las particularidades de cada cultura. A esto ha contribuido la demarcación de fronteras que delimitan países rompiendo espacios culturales más amplios (caso de Ecuador-Perú-Bolivia y el Imperio Inca, o el Sur de México-Guatemala y las culturas Mayas, o Sur de Costa Rica-Norte de Panamá y la cultura Guaymí, entre otras). La estructura fronteriza de nuestros países es un buen ejemplo de cómo las potencias mundiales no

asumen la legitimidad de nuestras culturas autóctonas, y esto lo han hecho con el apoyo ciego de las culturas dominantes nacionales.

La filosofía de la interculturalidad es un imperativo ético en medio de un proceso de homogenización y caricaturización de las culturas autóctonas en detrimento de la sustentabilidad de la vida toda del planeta. El acto de hacer ilegítimo al **Otro** ha supuesto, también, la ilegitimidad de la misma naturaleza y su transformación de sistema vivo en recurso económico. La ilegitimidad del conocimiento cultural de cada pueblo ha llevado a presentar paquetes tecnológicos de bajo costo de operación pero de alto costo ecológico. Al no considerar válida la forma como distintas culturas interactúan con su entorno de manera sustentable solo queda la alternativa globalizada que se impone a partir de la idea de una alta productividad al menor costo posible. Cuando se reflexiona desde la legitimidad de las culturas y su conocimiento y sabiduría, necesariamente, surge un imperativo ético: **la preservación de la diversidad y de la biodiversidad depende del respeto de ese conocimiento milenario, ancestral, que mostró ser efectivo y solidario con el medio ambiente** (Fornet-Betancourt, 1999) (Grenier, 1999).

Para efectos de un enriquecimiento de la Teología de la Liberación como movimiento cultural autóctono latinoamericano, el aporte del diálogo intercultural como interacción en la legitimidad de la diversidad cultural del subcontinente supone, también, una redefinición de la manera de producir conocimiento. La Teología no podrá ser una copia de lo que en Europa o Estados Unidos entienden como eso. Se afirma una libertad fundamental para crear las condiciones de revisión del discurso académico que no son las mismas que para otras culturas. Dado que afirmamos nuestra capacidad y libertad de producir nuestro conocimiento particular podemos dialogar con otras formas de producir conocimiento, sabiendo que el diálogo respetuoso es el camino más bondadoso para generar consenso y reconocimiento de la diversidad.

Con Helio Gallardo afirmo la particularidad de Teología Latinoamericana de la Liberación:

Bueno, cuando decimos Teología latinoamericana de la Liberación no nos referimos a estas teologías, cualesquiera sean sus méritos, sino a un conjunto de prácticas y reflexiones de comunidades creyentes gestadas durante la década del sesenta en América Latina y prolongadas hasta hoy y que, en su diversidad, tienen en común el sentirse interpeladas en su fe por la ausencia de Dios presente en la existencia del latinoamericano y del ser humano empobrecido. Desde luego, en los niveles del análisis conceptual e histórico, la expresión “Teología latinoamericana de la Liberación” es un nombre cómodo para designar una tendencia original del pensamiento y de la práctica de los creyentes en el subcontinente, nombre que no persigue aquí anular ni homogeneizar sus diferencias teórico-prácticas propias del abanico de sus autores y de los diversos momentos y frentes de su despliegue. (Gallardo, 1994)

Entonces, ¿cómo incluir la interculturalidad en la lectura de los textos bíblicos? ¿Cómo con respeto intercultural, leer los textos bíblicos y a nosotros y nosotras como texto?

Bueno, es que existe una experiencia particular de ser seres humanos en América Latina y esta es una cuestión fundamental para mí. Ese modo de ser ha sido cultivado en el amor “a pesar del odio y de la guerra” (Debravo). Recuperar esa experiencia es recuperar algo que le da una nueva luz a lo particular de nuestro modo de ser y de hacer teología. Para hacer este vínculo quiero darle al texto un lugar en la teoría de Maturana-Varela.

Entonces, en la recursividad del lenguaje, el ser humano, una vez constituida su mente como sistema emergente del lenguaje, este ser humano se posiciona en el mundo y deja huellas que no son otra cosa que formas de lenguaje latente, vivo aún. Vivo en la memoria, en el legado que marca el linaje humano latinoamericano. Estas memorias nos habitan en la medida que los sistemas sociales han interactuado en el tiempo unos con otros y han creado cultura. Así que considero que los textos conforman un nivel nuevo de orden en la recursividad del lenguaje humano.

Estos constituyen la forma como la conciencia humana deja descripciones de su peregrinar histórico, sus sueños, frustraciones,

reflexiones, y demás. Lo escrito es un esfuerzo por hacer de la memoria genética algo más amplio y rico, complejo y plástico que nos permite la capacidad de un constante reflexionar sobre lo que somos. Los textos son un acto de liberación a través de la provocación de nuevas conversaciones intergeneracionales en la reflexividad del lenguaje.

Los textos son conversaciones suspendidas en el tiempo dispuestas a seguir conversando cuando se las asume en el presente significativo (Gujarro, 1996 pág. 90). Es también parte de la cultura occidental la preocupación por esclarecer lo histórico y su significado, el origen de las cosas. Es a la vez un acto retórico. Así lo ve George Kennedy:

Aunque las mitologías del mundo hablan de un dador de nombres (en referencia a la labor dada por Dios a Adán) u ofrecen alguna explicación de los orígenes del lenguaje, los pensadores no occidentales de los tiempos históricos parecen no tener mucha preocupación con este tema. Es característico del pensamiento logocéntrico occidental querer encontrar orígenes, y preferiblemente un único principio originante, desde el cual todo puede ser trazado. Todo origen del habla es un acto retórico que inscribe la hipótesis entre alguna totalidad de significación con la cual el autor está comprometido. En mi caso, supongo que esto incluye la creencia en la base material de la vida, en la evolución humana desde los ancestros primates, y en la importancia de la retórica para la sociedad humana. (Kennedy, 1998 pág. 30)

Kennedy también entiende que la retórica es un proceso constituido por energía: “Las analogías entre aspectos de la conducta animal no humana y los conceptos tradicionales de retórica entre seres humanos sugieren que la retórica tiene su bases en instintos naturales y sostienen la hipótesis que es una forma de energía. La retórica es biológicamente previa al lenguaje y a la intencionalidad consciente. El más fundamental de los instintos que crearon la retórica es el instinto de auto preservación y para preservación de la línea genética. Entre los animales sociales esto ha sido ampliado para incluir la preservación y bienestar de la familia, el grupo social, y otros miembros de la especie...” (Kennedy, 1998 pág. 26)

Insisto en subrayar que esta búsqueda mía de dar al lenguaje una base física concreta deviene de la preocupación de explorar la corporalidad como lugar de la vida humana. A la vez, entender la cultura como un hecho biológico de modo que se pueda comprender a la vez al ser humano como realmente parte de los ecosistemas. Pero también, busca un punto de encuentro entre los sistemas no-lineales y la producción del lenguaje, así como la recursividad de lenguaje con relación a la geometría fractal y a la retórica. En este sentido ya he establecido que un texto y el lenguaje mismo son sistemas no-lineales fuera del equilibrio dentro de la teoría de Ylia Prigogine.

La importancia que le doy a esta perspectiva del lenguaje tiene que ver con la tradición de la Teología de la Liberación como pensamiento anti-idolátrico que es un rasgo fundamental de su quehacer. La Teología de la Liberación como teoría y método establece una recursividad en la manera de realizar su trabajo que tiende a desarticular los axiomas del sistema descriptivo y lo relanza a nuevos espacios de conversación. Ella muestra el carácter simbiótico de nuestra cultura, su barroquismo y al mismo tiempo su potencial de humanidad al incorporar en la teoría la centralidad del ser humano en sus interacciones (praxis). Así, todo proceso teológico será un proceso de desinstalación y peregrinaje del orden al caos y desde el caos al orden para volver al caos. Esta es mi interpretación del círculo hermenéutico y del concepto de relectura bíblica.

El lenguaje humano, en mi criterio, sigue los mismos patrones de la vida en sus dimensiones físicas y químicas, la mente y la conciencia (que no tiene nada que ver con la moralidad) son fenómenos emergentes de la existencia en el lenguaje y por ende, lenguaje, forman parte de la biología del amor.

Las implicaciones para la exégesis, son decisivas. Se trata de entender los procesos de **mímesis** de la vida toda que nos cruzan, que nos conforman y nos han hecho lo que somos. La lectura de la Biblia es una lectura de la vida, en este sentido. Al abandonar nuestro mundo en el uso de un lenguaje que devino de conversaciones que no son nuestras, afectamos directamente el destino de nuestro mundo neotrópico, le damos la espalda.

Cada cultura es una red de conversaciones abierta en donde se interactúa no solo entre los seres humanos sino con los ecosistemas en donde esas conversaciones se dan. Sería posible, entonces, entender, cómo ha sido violento y qué clase de violencia es el hecho de haber sido despojados durante siglos de nuestros lenguajes originarios. Y cómo hoy esa misma violencia resulta en una suerte de pérdida de la mente humana, de humanidad del ser, cuando se construyen ciudades que licúan la diversidad o la restringen a formas artificiales de existencia a través de los medios y las marcas.

La lectura de la Biblia, supone la creación de escenarios, como lo afirma Malina. Escenarios de los tiempos en donde las redes de conversaciones “estuvieron” vivas, dándoles su fuerza y vitalidad a los sistemas sociales humanos, al mismo tiempo buscando los escenarios nuestros hoy en su complejidad. Lo único es que los escenarios de ayer y los de hoy no son europeos ni estadounidenses. Por lo que la tarea de leer hoy es la tarea de recuperar nuestras conversaciones propias.

He tratado hasta ahora de entender el lenguaje desde Maturana y Varela, y veo en Malina la posibilidad de crear escenarios para el mundo de la Biblia, con Wuellner y Kennedy, la capacidad generadora de lenguaje de la retórica. Falta lo más importante: la búsqueda de mi mundo y la creación de escenarios viables para religar conversaciones propias en el tiempo y el espacio. Esto es lo que entiendo por religión: la capacidad de reverenciar las conversaciones como espacios de humanidad, como reservorios de vida. Así que, como cristiano que soy, considero que leer los textos bíblicos desde este presente es la tarea de generar ruido en las conversaciones lícitas que el sistema social ha determinado como legítimas. Ese sistema social es plural ya que incorpora lo político-económico, lo religioso, y la esperanza. Aprendo hoy a entender mi mundo haciendo un esfuerzo por separarme del mundo ajeno y colonial que me ha enseñado a ver en los textos objetos, en el conocimiento el producto de las academias del noratlántico y que presiona para que, de algún modo, todo cuando haga sea dentro de su propio modo de conversar.

|| El barroco latinoamericano: || recursividad libre del lenguaje

A estas alturas de la reflexión no encuentro mejor modo de expresar este modelo que el propio nicho biológico neotrópico en que surge mi pensamiento. **El enredo es lo que ha caracterizado a nuestra cultura plural**, que por el momento llamaré **caribeña**. Lo hago así porque el **Caribe**, como ha dicho Carpentier, es **simbiosis en entrelazamientos enredados de plantas, geografía, culturas, y animales, de allí surge un lenguaje propio** del cual necesitamos estar conscientes:

Pero obsérvese que cuando André Masson quiso dibujar la selva de la isla de Martinica, con el increíble entrelazamiento de sus plantas y la obscena promiscuidad de ciertos frutos, la maravillosa verdad del asunto devoró al pintor, dejándolo poco menos que impotente frente al papel en blanco. Y tuvo que ser un pintor de América, el cubano Wilfredo Lam, quien nos enseñara la magia de la vegetación tropical, la desenfrenada Creación de Formas de nuestra naturaleza –con todas sus metamorfosis y simbiosis-, en cuadros monumentales de una expresión única en la pintura contemporánea... Lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de la iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de estado límite. (Carpentier, 2001 págs. 92-93)

André Mason no pudo pintar nuestra selva porque no la sintió suya, esta no resonó en él. Mientras que para Wilfredo Lam esta selva era su mundo, su lenguaje, estaba entrelazado con ella. La conocía. Es en este punto donde toda mi perspectiva de la teología se transformó. Me di cuenta de la distancia que creaba usando un lenguaje que me era extraño, y no solo eso sino que

me había empezado a endurecer la capacidad de escuchar en el respeto. **Esa selva también era mía y solo tenía que dejarla hablar.** La magia de las palabras no surgía de su formalidad y certidumbre sino de su riqueza y maravillosidad. Nada, en los últimos años, me ha llamado más la atención que observar detenidamente el paisaje del *Parque Nacional Braulio Carrillo*. Pero ¿qué es lo que se ve allí? A distancia, un conjunto de verdores infinitos que mutan en azules nubosos. Pero de cerca, no se puede ver más que una muralla entramada en cientos de plantas que parecen indicar que se está ante una barrera infranqueable de diversidad.

Eso es lo que somos: una maraña de vida, rica en agua, en calor, en fermentos de plantas, frutos y flores que muchas veces se han considerado insalubres (término este muy usado para explicar por qué el Canal de Panamá fue tan difícil de construir). Claro, significativamente fértil y lujuriosa, **nuestra selva es lo que somos.**

Hay que decir que, a pesar de la intención militarista que ha tratado de doblegar nuestros cuerpos y culturas, parece que ha triunfado esa cualidad particular de los cuerpos semidesnudos de abrazarse, que aquella de matarse. Lo que hoy vemos como productos de una historia de violencia no es lo que somos. Es lo que hemos tenido que asumir como extranjeros en nuestro mundo para satisfacer el anhelo de poder de otros mundos venidos acá con mejores tecnologías para la guerra. No es que antes de la conquista fuésemos culturas pacifistas o ecológicamente viables. No es que el antes sea mejor a secas que el ahora. De lo que se trata es que nunca tendremos la oportunidad de saber cómo hubiesen aprendido nuestras culturas autóctonas a lidiar con su propio mundo y qué hubiese pasado si estas hubieran tenido la libertad de hacerlo a partir de 1492.

Gran parte de nuestros conocimientos ancestrales ya no existen. Tampoco sabremos cómo se hubiesen entrelazado las culturas si los europeos hubiesen venido para aprender a escuchar nuestras voces, o si los africanos hubiesen venido voluntariamente para compartir sus mundos. Esta posibilidad se perdió. Pero asumir esa pérdida para abrazar ciegamente el presente globalizado

como única posibilidad resulta una estupidez al calor fermental de las sociedades de conocimiento (si le damos al conocimiento el sentido que le dan Maturana y Varela). Así, el mestizaje cobra una nueva significación. Todo conocimiento es valioso, el pasado, el presente y aquel que soñamos. Conocimiento en simbiosis, entrelazamiento fontal de vida.

En el **Caribe** no tenemos estaciones para medir el tiempo, no tenemos desiertos o montañas áridas. Por ende, hablar de espiritualidad en este mundo es aprender de aquello que es evidentemente nuestro: **la selva rica, el río corto pero caudaloso, los mares llenos de vida, el abrazo, las historias, la música. Nuestra experiencia espiritual es la simpatía, no la apatía.** Simpatía para recuperar lo que se pueda de todos los ríos que conforman el caudal de lo que somos hoy. Simpatía para hablar con otros ríos lejanos y cercanos que comparten otras geografías que, en la red de vida, se conversan aportando nuevas dimensiones a la experiencia del estar viviendo en este mundo de acá abajo.

Dirá Carpentier: “Ocuparse de ese mundo, de ese pequeño mundo, de ese grandísimo mundo, es la tarea del novelista actual. Entenderse con él, con ese pueblo combatiente, criticarlo, exaltarlo, pintarlo, amarlo, tratar de comprenderlo, tratar de hablarle, de hablar de él, de mostrarlo, de mostrar en él las entretelas, los errores, las grandezas y las miserias, de hablar de él más y más, a quienes permanecen sentados al borde del camino, inertes, esperando no sé qué, o quizás nada, pero que tienen sin embargo, necesidad de que se les diga algo para removerlos... No se puede hacer mucho más, y ya es bastante.” (Carpentier, 2001 pág. 6)

Esta visión sobre el novelista parece pertinente para la persona que hace teología y que, desde el punto de vista propuesto aquí, lo hace para cultivar la espiritualidad. Una espiritualidad barroca que lo es gracias a nuestro ser plural, simbiótico y complejo de nuestro mundo:

¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo. El barroquismo americano se acrece con

la criollidad con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente –y eso lo había visto admirablemente Simón Rodríguez- la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí, es un espíritu barroco. (Carpentier, 1981 pág. 126)

Para Carpentier el barroco es un espíritu, una constante humana, “en el barroco predomina la creatividad sin límites, una vitalidad desbordante; cada obra maestra del barroco constituye un triunfo de la imaginación creadora que, incluso, rompe moldes y choca con los gustos estereotipados y las modas imperantes en cada época. Es por eso que sólo el barroco es la auténtica forma en que se expresa lo mejor de la creatividad y el genio original de cada pueblo, de cada cultura a través de la historia y en todos los pueblos de la humanidad.” (Mora, 2001 págs. 82-83).

El espíritu barroco se caracteriza por el horror al vacío, a la superficie desnuda, a la armonía lineal geométrica (Carpentier, 1981 pág. 117) y en este punto se homologa a los ecosistemas que conforman nuestra biodiversidad. **El enredo, el entrelazamiento sin fin, la simbiosis de plantas y animales y culturas son elementos que caracterizan nuestra manera de ser biodiversos.** Ningún orden cabe en nuestra conciencia más que por imposición. Para las culturas ajenas, todo esto es caos y desorden, ambiente insalubre, porque para otras culturas la promiscuidad biodiversa es insalubre, nefasta, mortal. Para nosotros vivir entreverados con este mundo es gratitud y riqueza de vida.

Leopoldo Zea lo ve de la siguiente manera:

A través de formas culturales impuestas o tomadas de prestado los hombres de las colonias en el siglo XVII, van dando expresiones de algo que les distingue de la metrópoli a través de su afán por conciliar lo recibido con otras expresiones culturales de las que van teniendo noticia. Lo mismo puede ser el clasicismo de la antigüedad helénica que las expresiones de la nueva ciencia propia de pueblos,

que han rebasado las de los iberos que les conquistaron y colonizaron. Resultaron desconcertantes y, por ende barroca su expresión, el afán por conciliar formas culturales que parecen tan diversas. Analizadas severamente por el europeo, los resultados de esta conciliación resultan ser malas copias de originales que deberían haber sido copiados fielmente. Malas copias por no semejarse fielmente al original, por resultar distintas del modelo, pese a los esfuerzos hechos por aplicados imitadores por realizar copias fieles. El modelo pese a todo es retorcido en la copias; la palabra es mal dicha y, por mal dicha es maldita. (Zea, 1982 pág. 70)

Se busca ser fieles al modelo, Sor Juana Inés de la Cruz trata de copiar el tomismo, pero no puede hacerlo crea otra cosa. No se puede convivir en esa pluralidad contextual del Nuevo Mundo sin expresarla aún en los más intensos esfuerzos por copiar los modelos impuestos. Las palabras son las vivencias, las interacciones y estas tienen una fuerza mayor a otras palabras que, autoritarias, no forman parte de la contextualidad convivencial de este nuevo lugar. Hay que inventar con los materiales disponibles y estos forman, en las interacciones, espacios nuevos para conversar el convivir. Así que, por no querer perder nada, en el esfuerzo por conciliar imponderables se pone en crisis el mismo sistema colonial que se quería preservar (Zea, 1982 págs. 71-72).

Es este Mundo Nuevo un espacio para el ensayo de las novedades utópicas imposibles en Europa. El abigarrado mundo, entresijo de realidades y proyectos posibles en un mundo abierto por sus dinámicas de mestizaje y criollidad, torna los sueños en realidades, las utopías en concreciones históricas. Y Carpentier señalaba que en Brasil hay templos en donde se rinde culto a Augusto Comte, y que Simón Rodríguez fundó una escuela en Chuquisaca basada en los principios del Emilio de Rousseau “es decir, realizó en América lo que no realizaron los europeos admiradores de Rousseau.” (Carpentier, 1981 pág. 133).

Todo esto va dibujando un mapa de interacciones particulares de **Nuestra América** en donde se construyen cosas extraordinarias, maravillosas. Es el lenguaje propio que no puede ser expresado

con el lenguaje de otros mundos, menos aún de quienes nos impusieron su manera de decir y nombrar y quienes no tenían las palabras para expresar lo que experimentaban aquí:

Pero ante los futuros hechos insólitos de ese mundo de lo real maravilloso que nos esperan, no habremos de decir ya, como Hernán Cortés a su monarca “Por no saber poner los nombres a las cosas no las expreso.” Hoy conocemos los nombres de las cosas, las formas de las cosas, la textura de las cosas nuestras sabemos dónde están nuestros enemigos internos y externos; nos hemos forjado un lenguaje apto para expresar nuestras realidades, y el acontecimiento que nos venga al encuentro hallará en nuestros novelistas de América Latina, los testigos, cronistas e intérpretes de nuestra gran realidad latinoamericana. Para eso nos hemos preparado, para eso hemos estudiado nuestros clásicos, nuestros autores, nuestra historia, y para expresar nuestro tiempo de América hemos buscado y hallado nuestra madurez. Seremos los clásicos de un enorme mundo barroco que aún nos reserva, y reserva al mundo, las más extraordinarias sorpresas. (Carpentier, 1981 pág. 135)

Y no solo en la novela, en la música. Un dato que es por demás ilustrativo de esta tendencia terca hacia la vida se encuentra en nuestra música, en particular, aquella que conocemos como **nueva trova** que es música revolucionaria. Veamos algunos ejemplos: “Vengo a ofrecer mi corazón...” (Fito Páez), “Gracias a la vida...” (Violeta Parra), “Por tus antiguas rebeldías y por la edad de tu dolor, por tu esperanza interminable, mi amor, yo quiero vivir en vos” (*Serenata para la tierra de uno*, María Elena Walsh), “Tantas veces me mataron, tantas veces me morí, sin embargo estoy aquí resucitando. Gracias doy a la desgracia y a la mano con puñal porque me mató tan mal, y seguí cantando” (*La cigarra*, María Elena Walsh), “Amada mía, querida mía, ¡ay patria mía! de tumbo en tumbo, se pierde el rumbo de la alegría. Vamos arriba, que no se diga que estás llorando, que tus heridas mal avenidas se irán curando. Defiende tu derecho a la vida y juntas seguiremos andando (*Canción de amor para mi patria*, Alberto Cortez), “Americana soy, y en esta tierra yo crecí. Vibran en mí milenios indios y centurias de español. Mestizo corazón

que late en su extensión, hambriento de justicia, paz y libertad. Yo derramo mis palabras y la Cruz del Sur bendice el canto que yo canto como un largo crucifijo popular” (*Es Suramérica mi voz*, Félix Luna-Ariel Ramírez), “Todavía cantamos, todavía pedimos, todavía soñamos, todavía esperamos... a pesar de los golpes que asestó en nuestras vidas del ingenio del odio, desterrando al olvido a nuestros seres queridos” (*Todavía cantamos*, Víctor Heredia).

Dirá Guillermo Barzuna sobre Violeta Parra (chilena): “expresa en su lírica el signo del desencanto como eje semántico de su concepción del amor en pareja. Pero no ocurre así con su perspectiva del amor en general que más bien es percibido como solución vital a la problemática humana: lo que el mundo necesita es precisamente amor, manifestado como comprensión, esperanza, y afecto, según el decir poético de Violeta Parra. En el centro de este intenso sentir por los otros, esta pasión, el corazón como símbolo de que se está vivo en pie de lucha... Por lo tanto salvaguardar el amor equivale a cuidar la libertad.” (Barzuna Pérez, 1993 pág. 218s)

El amor es un tema revolucionario también para Silvio Rodríguez (cubano), quien trata sobre el amor por encima de tiempo y espacio, de la muerte y de la vida, de todos los valores y posibilidades de valor presente y futuro:

Te amare, te amaré como al mundo
Te amaré aunque tenga final...
Te amaré, te amaré si estoy muerto
Te amaré al día siguiente además...
Te amaré hasta el fin de los tiempos
Te amaré y después te amaré.

Esa intensidad hacia lo que parece ser el amor de pareja, porque esta canción, *Te amaré*, parece referirse a esa experiencia, la ambigüedad de sus enunciados, permite también hacer la transposición a la patria, a la revolución, a la vida. Barzuna cita otros fragmentos que complementan la letra anterior (Barzuna Pérez, 1993 pág. 229):

Te molesta mi amor, mi amor de juventud y mi amor es un arte en su edad

Mi amor abre pecho a la muerte y despeña su suerte por un tiempo mejor. Mi amor, este amor aguerrido es un sol encendido por quien merece amor.

Madre en tu día no dejamos de mandarte nuestro amor. Madre los que estamos para cantarte esta canción. Madre, recuerda que fue por tu amor. Madre en tu día. Madre patria y Madre Revolución. Madre en tu día tus muchachos barren minas de Haiphong.

Concluye su estudio Barzuna diciendo:

La coexistencia de diversas facetas culturales en América Latina, además del sincretismo, produce en el caso de la canción un texto particular en relación con otras latitudes del planeta. Desde la época colonial, la canción ha sido depositaria de esa historia, a veces no contada, de lo que es América Latina. Censurada en el pasado, ignorada en el presente por los medios, la canción alternativa, de raíces populares, ha permanecido como material que condensa la historia de un pueblo, de sus ensueños y frustraciones, de sus anhelos y esperanzas. Fuertemente referencial aun en tópicos esencialmente intimistas, la canción del Continente registra tanto el acontecer individual como el de las geografías particulares, tanto el acontecer social como las problemáticas de América en la búsqueda de sus identidades y su soberanía como cultura particular. En esta defensa la mayoría del corpus analizado pone en evidencia el sentido americanista de sus enunciantes. Más que de un país determinado, los cantautores se definen en sus textos como hispanoamericanos. (Barzuna Pérez, 1993 págs. 288-289)

Falta en Barzuna el estudio de la trova brasileña. En Chico Buarque se muestran las mismas características descritas anteriormente. Sobre todo existe el mismo sentido de entrelazamiento de temas. En la canción *Calice* conjuga los últimos momentos de Jesús en Getsemaní al sentir la cercanía de su arresto con la experiencia de la dictadura brasileña y la

represión. El fondo es el silencio impuesto, la muerte de la identidad y la sed de libertad que grita desde adentro del autor: “quiero lanzar un grito deshumano como una manera de ser escuchado...”. Pide Buarque “Padre, aparta de mí ese cáliz/ cálese, de vino tinto de sangre...” Al mismo tiempo puede Buarque cantar “mañana será otro día, usted que inventó ese Estado, invento de inventar esa oscuridad, usted que inventó ese pecado, olvido inventar un perdón, a pesar de usted mañana será otro día. Le pregunto a usted dónde se va a esconder ante tanta euforia. Agua nueva brotando y la gente amándose... Usted que inventó la tristeza haga el favor de desinventarla... Usted se va a amargar al ver ese día aparecer sin pedirle permiso...” (*Apesar de voce*)

Otro caso es Milton Nascimento que ha logrado crear una poética en donde entrelaza al ser humano y la Madre Tierra: “Buen día naturaleza pulmón de la tierra madre. Portal de color, futuro. Cada nacer del sol. Cariño, compañero. Es como si la paz cubriese al mundo entero, tierra, agua, fuego, aire...” Levanta Nascimento una pregunta que late en todos los espacios y tiempos pero no ofrece la respuesta. La respuesta la conocemos, es evidente, es nuestra búsqueda y no necesita ser expuesta, en su poesía uno se incorpora afirmando desde el fondo del ser la palabra que falta: “*¿Qué será, qué será?*”:

*Oh, que será, que será
Que anda suspirando
Por las alcobas
Que anda susurrando
Versos y trovas...
Que no tiene certeza
Ni nunca tendrá
Lo que no tiene arreglo
Ni nunca tendrá
Que no tiene tamaño
Oh, que será, que será
Que vive en las ideas
De los amantes
Que cantan los poetas*

*Más delirantes
Que juran los profetas
Embriagados...
Que no tiene decencia
Ni nunca tendrá
Que no tiene censura
Ni nunca tendrá
Que no tiene sentido...
Y el mismo padre eterno
Que nunca fue allá
Al ver aquel infierno
Lo bendecirá
Que no tiene gobierno
Ni nunca tendrá.
Que no tiene vergüenza
Ni nunca tendrá
Lo que no tiene juicio*

“El mismo Padre eterno que nunca fue allá al ver aquel infierno lo bendecirá, que no tiene gobierno ni nunca tendrá, lo que no tiene juicio”. Descripción esta de la fiesta como experiencia cotidiana de liberación y libertad, el amor es su corazón, el amor su fermento y el amor su ser. Este tema que es recurrente no explora la intimidad del ser humano individual sino una búsqueda permanente de encontrar la paz y la dignidad como colectivos. Dios mismo ve el ese infierno y tiene que bendecirlo. Ese infierno es el eco de lo que Él mismo es pero que ha sido censurado por los juicios del ser políticamente correcto. En esta canción de Nascimento se muestra la riqueza del barroco, su enredo de palabras y la retorsión de las mismas. Los moldes se rompen y el buen decir queda de lado, la palabra maldita se hace bendición y es bendita por el mismo Padre eterno.

Cada letra apunta hacia la misma dirección: **el amor**. Un amor que es simbiótico, rico en formas y colores, triste y alegre, esperanzador y crítico. Memorias de fuego, memorias vivas del pasado en tiempo presente que no son normativas, ni obligatorias, sino latentes en el corazón de quien las oiga y las cante. De las letras anteriores, así como de los proyectos de

Rubén Blades, Maná, Carlos Santana y en especial del aporte valiosísimo de Manuel Obregón de Costa Rica (Orquesta de la Papaya y Orquesta del Río Infinito), se puede concluir que nuestra cultura está marcada por la tendencia de abrazar antes que la de matar o cultivar la venganza. No es que tales experiencias estén ausentes de nosotros, pero no son, en modo alguno, el horizonte que mueve nuestra cultura. Todo esto apunta al barroquismo que nos ha constituido como tendencia creativa hacia la vida, emulación creativa de nuestra naturaleza y de nuestra interculturalidad. Esa experiencia que permea las culturas emerge como un hilo constitutivo de lo latinoamericano, este es su carácter real maravilloso.

La introducción del documento de presentación de contenido en el CD *Mundo* de Rubén Blades dice:

La tierra no fue originariamente creada con divisiones políticas. La naturaleza ignora dónde comienza o termina un país. El espíritu es universal. La vida proviene de una fuente común. Apoyados por estas premisas, artistas de Argentina, Brasil, Costa Rica, Estados Unidos, México, Panamá y Puerto Rico hemos colaborado en la creación de este trabajo. Creemos que la música es el vocero ideal con el que expresar las mejores posibilidades del carácter humano. En celebración, y unidos en la esperanza que compartimos todos, a esa memoria ancestral, latente en todos los seres, ofrecemos MUNDO. (Blades, 2002)

Alejo Carpentier define lo real maravilloso: "...es lo real maravilloso nuestro, es el que encontramos en estado bruto, latente, omnipresente en todo lo latinoamericano. Aquí lo insólito es cotidiano, siempre fue cotidiano." (Carpentier, 1981 pág. 130) Carpentier ve lo maravilloso en los acontecimientos excepcionales que conforman nuestra historia y tomará las palabras de Hernán Cortés para señalar lo riquísimo de esa realidad: "Por no saber poner los nombres a estas cosas, no las expreso" dirá a Carlos V para hablar de lo que ve en **Nuestra América** (Carpentier, 1981 pág. 131).

A esa maravillosidad la considera barroca "nuestro mundo es barroco por la arquitectura –eso no hay ni que demostrarlo- por el

enrevesamiento y la complejidad de su naturaleza y su vegetación, por la policromía de cuanto nos circunda, por la pulsión telúrica de los fenómenos a que estamos sometidos todavía” (Carpentier, 1981 pág. 132). Y continúa “Y si nuestro deber es el de revelar este mundo, debemos mostrar, interpretar las cosas nuestras. Y esas cosas se presentan como cosas nuevas a nuestros ojos. La descripción es ineludible, y la descripción de un mundo barroco ha de ser necesariamente barroca, es decir, el qué y el cómo en este caso se compagina ante una realidad barroca... Tengo que lograr con mis palabras un barroquismo paralelo al barroquismo del paisaje del trópico templado. Y nos encontramos con que eso conduce lógicamente a un barroquismo que se produce espontáneamente en nuestra literatura.” (Carpentier, 1981 pág. 133)

Ahora tenemos un lenguaje propio en donde nuestro mundo, los entrelazamientos simbióticos que nos dan vida y en los cuales realizamos esa vida, se pueden expresar. Podemos hablar desde nuestros propios cuerpos en donde lo real está preñado de maravilla. Sabiendo que esta no significa algo solo positivo y bueno, por decirlo así, sino también existe la maravilla de los horrores indecibles que hemos convivido. Horrores que aún no se han puesto de manifiesto en la conciencia del mundo, de ese otro mundo que sí pone de manifiesto los campos de concentración alemanes en donde se asesinó a millones de judíos. En este mundo aún algunos siguen siendo extranjeros en sus propias tierras y son tratados con la más refinada violencia (digamos, como ejemplo, el trato a la diversidad Maya en Guatemala).

Es más, **Nuestra América** ha visto cómo se levantan nuevos campos de concentración para gentes de otros mundos. Campos de concentración que no consideran el respeto a los Derechos Humanos como algo significativo para la convivencia en paz de las culturas. Así como se habla de Auswitch y de Sabra y Chatila, tendremos que hablar del Estadio Nacional de Chile en Santiago y ahora de Guantánamo.

Pues bien, lo que Carpentier decía a los novelistas es lo que, también, pertenece a las personas que hacemos teología. Somos también testigos, cronistas, intérpretes de nuestra gran realidad

latinoamericana. Esta nos ha provisto de un lenguaje y eso implica, por más dolor que cause, la renuncia a decir lo nuestro con los códigos de otros mundos a los que no pertenecemos. En otras palabras, la teología (latinoamericana) es una creación nuestra, producto de ese barroquismo, un eco del espíritu de nuestro mundo. Esto se evidencia en la forma como la Teología de la Liberación construye una visión integrada de la historia, una relación fundamental entre espiritualidad y praxis, y a nivel teórico entre marxismo, teología y vivencia de la fe -ver la reflexión de Horacio Cerutti especialmente capítulo III (Cerutti, 1992) así como Samuel Silva Gotay (Silva Gotay, 1983)-.

Cuando hablamos de gratuidad, nuestra experiencia inmediata, hablará de la riqueza biodiversa de nuestro mundo, de su cualidad de entrelazar culturas, de su potenciación de amores legales o prohibidos, de luchas que antes que la espada se armaron de abrazos y de sueños de libertad y liberación.

Nuestra América es poesía y canto en el fermento de una histórica de violencia sagrada. Pero esta historia que ha dejado huellas terribles en nuestra piel no ha logrado envenenarnos el corazón: “yo vengo a ofrecer mi corazón, como un documento inalterable, yo vengo a ofrecer mi corazón.”(Fito Páez) De un modo análogo este espíritu se expresa en el himno cristiano que dice: “Cuando el pobre nada tiene y aún comparte, cuando el pobre pasa sed y agua nos da...” Son estas las formas de hablar de la gratuidad en nuestro mundo. No se trata de conceptos, o dogmas, se trata de **emular** la riqueza que recibimos como mundo para realizar la vida. **Se trata de la enactuación de Nuestra América.**

El barroco es un eon nuestro, tiene nuestra impronta:

Aunque sea de paso, vale la pena advertir que las creaciones culturales del Barroco hispanoamericano deben ser calificadas de indianas y no de coloniales, como sin mayor examen se ha hecho con frecuencia. Ellas no son producto de una colonia, esto es, una minoría europea asentada en un suelo extraño, aislada de la población aborigen y todavía bajo la dependencia cultural de la metrópoli europea de donde procede: Por el contrario, son las más tempranas expresiones

de nuevas nacionalidades, surgidas de la amalgama racial y cultural entre europeos, indígenas y africanos, que ya están en condiciones de forjarse por sí mismas un patrimonio cultural propio. En este sentido, las obras maestras del Barroco ofrecen una imagen viva del alma hispanoamericana en el siglo XVII y hasta bien avanzado el siglo XVIII. Ante todo, nos presentan una sociedad llena de contraste, como jamás la hubo en Europa, pero cada vez más cohesionada por la posesión de sólidos ideales comunes... Muchos de estos rasgos del alma barroca se combinan para explicar que uno de los acontecimientos más sonados de la vida de la Lima virreinal fuera precisamente el entierro de un humilde lego dominico, famoso por sus virtudes, Fray Martín de Porres, muerto en 1639 y elevado a los altares recién en 1962. Hijo ilegítimo de un caballero y de una criada negra, ocupó durante su vida un lugar insignificante dentro de la sociedad virreinal, caracterizada por sus enormes contrastes. Apenas se le admitió como lego en el convento donde desempeñó los oficios más humildes. Pero bastó que muriera para que todas las barreras sociales terrenas desaparecieran ante su fama de santidad. Entonces el propio virrey, conjuntamente con el arzobispo, cargaron sobre sus hombros el féretro, mientras los odores y lo más granado de la ciudad se disputaron el honor de acompañar sus restos mortales, en medio de las plegarias rituales de la comunidad y del llanto de la multitud. (Bravo Lira, 1982 págs. 31, 32-33)

Esta capacidad de poner juntos a convivir elementos dispares y opuestos de un modo tal que el efecto de sentido es, cuando menos, inconmensurable, es lo que nos constituye. Somos esa borrosidad de distinciones en donde se aprecian elementos particulares pero al mismo tiempo en donde estos solo cobran valor al verse entramados, entreverados unos con otros. Esta es la experiencia humana compleja que quiero subrayar cuando hablo de simbiosis (Sánchez Molina, 1997 pág. 99).

Un nicho ecológico es una convivencia cooperativa de formas de vida y de contextos físicos. Del mismo modo, este mundo, es un abigarrado tejido de formas que se van sincronizando en torno a una cuestión: **la liberación-libertad**. Para responder al O'Brien de Orwell, lo fundamental para nosotros no es el

poder por el poder, sino el poder vivir, el tener la capacidad de no autodestruirnos mientras buscamos vías de transformación: “Vamos a andar, matando al egoísmo para que por lo mismo reviva la amistad” (*Vamos a andar*, Silvio Rodríguez).

La historia hegemónica ha sido una historia de las exclusiones, los olvidos y los borrones. Esta se ve como la negación de nuestra identidad general latinoamericanista. Esta sumerge la pluralidad latinoamericana en un solo tiempo que defiende como legítimo, sin embargo, **Nuestra América** está marcada por una multiplicidad de tiempos culturales (Sánchez Molina, 1997 págs. 95-96).

A pesar de pertenecer a un sistema literario erudito o ilustrado (produce un discurso escrito fundamentalmente en español), Alejo Carpentier busca apropiarse de la cultura oral y popular. De esta manera, no solo establece comunicación entre los sistemas literarios que constituyen el discurso literario latinoamericano, sino que produce un discurso transcultural en los términos que Ángel Rama lo define: como un “tipo de formalización estética constituida sobre la base de la desestructuración y reconstrucción, el traslocamiento del lenguaje metropolitano a partir de estructuras del lenguaje, estructuras de significación, núcleos de significación mítica o mágica, etc., procedentes de otros procesos culturales, indígenas o africanos, que se constituyen así en polos generadores de textualidad (Pizarro 1989: 62). Carpentier utiliza elementos culturales que transgreden las formas y las estructuras del discurso ilustrado, con el fin de diseñar una literatura que, como dirá Pedro Henríquez Ureña, busca su expresión propia, esto es, generar sus propios modelos culturales; para, en última instancia, poder construir un mito de fundación. Al incorporar lo oral en lo escrito, lo popular en lo culto e insertar las prácticas de grupos periféricos dentro de su producción literaria, catalogada por la historiografía literaria del Continente como literatura canónica, Carpentier incorpora y legitima lo oral y participa de la oratura, término acuñado por algunos teóricos de la literatura actual para designar la “nueva simbiosis discursiva entre escritura y oralidad” (Chacón y Trottier 1994: 4). (Sánchez Molina, 1997 págs. 96-97)

En los textos de Carpentier aparecen voces diversas, tiempos diversos, proyectos diversos, lo oral y lo escrito se realizan en una simbiosis. El criollo será el punto de referencia ya que implica una novedad, una nueva manera de sentir y de pensar (Sánchez Molina, 1997 pág. 100) y especie de síntesis plural que impulsa a construir identidad, pero identidad en el reconocimiento de la legitimidad de sus afluentes: negro, indio, europeo (además de los orientales, el judío y el árabe). Este criollo no puede, por su novedad, desplazar la legitimidad de los otros “Aquellos indios que yo siempre había visto a través de relatos más o menos fantásticos, considerándolos como seres situados al margen de la existencia real del hombre, me resultaban, en su ámbito, en su medio, absolutamente dueños de su cultura.” (*Los pasos perdidos* 1979: 176 citado en (Sánchez Molina, 1997 pág. 99))

El mestizaje en Carpentier no es la fusión en una nueva “raza” o sujeto cultural único, sino en un prototipo que muestra en sus entrañas la genética cultural de sus múltiples padres y madres, de sus múltiples tiempos y espacios. Es una persona de saber, de conocimiento, puede ver (revisar y prever), es culto en tanto expresa la legitimidad de su interculturalidad constitutiva (Sánchez Molina, 1997 pág. 105). Para Carpentier Henri Christophe no es un criollo este es un europeizado, un criollo exótico, un antihéroe que expresa de forma clara la maravillosidad, lo insólito que resulta que un negro esclavice a otro negro (Carpentier, 2001 pág. 175).

...La relectura de la historia de Haití –y de América en general- efectuada por Carpentier en este texto novelesco concreto, le permite poner en conjunción diversos elementos que han conformado el proceso de identidades en el Continente. Alexis Márquez Rodríguez ha afirmado que en Carpentier “se da un perfecto equilibrio desde la visión mestiza de América. Visión mestiza en que se entrecruza, en exactas proporciones, lo indígena, lo europeo y lo africano, para darnos una cuarta dimensión que no es ni lo uno ni lo otro, pero que es todo aquello a la vez” (1983: 14). No obstante, más que de una visión equilibrada, la intencionalidad registrada en la novela pareciera estar dirigida a evidenciar la diversidad cultural como un elemento conformador de

las identidades latinoamericanas. Esta concepción de la(s) identidad(es) es, por lo tanto, uno de los paradigmas del pensamiento de Alejo Carpentier. Puesto que la identidad es memoria y también proyección, el escritor cubano ve la necesidad de modificar los programas sociales –la historia de sus programaciones- para poder construir y reconstruir los procesos de la identidad en Latinoamérica. (Sánchez Molina, 1997 pág. 114)

Es esto último, en el fondo lo que resulta impresionante, que la concepción de mestizaje de Carpentier puede ser articulada con el barroco como espíritu, constante humana, y sobre todo con la rebeldía del ser humano frente a los sistemas sociales que se sustentan en la especificación de normativas y estándares para definir el mundo desde afuera. En **Nuestra América**, esa definición surge desde adentro de lo que somos y, por ende, juega con el lenguaje en dinámicas consonantes con su fecundidad natural y cultural.

Una conclusión de Ana Sánchez Molina es, “Así el barroco es también juego (sustitución, proliferación, condensación, superposición), y, por tanto, placer. Placer de reconstruir la realidad, de jugar con la palabra que quiere encarnar montañas, desiertos, hombres a caballo o a pie... (Tamayo Vargas 1978: 459), de hacerlos vivos por la fuerza de la palabra. El espacio barroco, como señala Severo Sarduy, es el erotismo, el de la pulsión y no el del logos (1978: 181). El de “la revelación” como afirma Carpentier. El del romanticismo, la revolución y la libertad. El de la naturaleza caótica y grandiosa de América. El de la representación del mundo puesta de manifiesto desde el arte indígena. El del mito.” (Sánchez Molina, 1997 pág. 123)

De aquí se desprende la paradoja del tiempo: pasado y presente, presente y futuro, futuro y pasado se entretrejen en América Latina haciendo de cada evento algo digno de ser poesía. Carlos Fuentes indica: “El viajero busca la Edad de Oro primigenia, pero ésta ya rememora su propia Edad de Oro perdida. Y sin embargo, esta anulación del tiempo por el tiempo es repetible porque es mítica y es mítica porque es ejemplar, porque es eminentemente presentable. El tiempo primordial prefigura el tiempo total. Todo

mito –toda novela- podría titular, como el excelente libro de Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*. Y la obra entera de Carpentier es una doble adivinación: a la vez, memoria del futuro y predicción de pasado.” (Fuentes, 1972 pág. 51)

Lo lineal y cronológico pierden fuerza en **Nuestra América**: historia de crucifixiones y resurrecciones, esclavitudes y liberaciones que se implican unas a otras en cualquier orden posible (“Tantas veces me mataron tantas resucitaré”, *La Cigarra*, María Elena Walsh). Lo real maravilloso nos conduce por la senda de la imaginación a una creatividad sin límites. El futuro solo podrá decir lo que ya se había escrito en nuestras entrañas: la creatividad permanente. Fuentes dice sobre Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*:

Como en Faulkner, en García Márquez la novela es autogénesis: toda creación es un hechizo, una fecundación andrógina del creador y en consecuencia un mito, un acto fundamental: la representación del acto de la fundación. Cien años de soledad, al nivel mítico, es ante todo una interrogación permanente: ¿Qué sabe Macondo de sí mismo? Es decir: ¿Qué sabe Macondo de su creación? La novela constituye una respuesta totalizante: para saber, Macondo debe contarse toda la historia “real” y toda la historia “fictiva”, todas las pruebas del notario y todos los rumores, leyendas, maledicencias, mentiras piadosas, exageraciones y fábulas que nadie ha escrito, que los viejos han contado a los niños, que las comadres han susurrado al cura, que los brujos han invocado en el centro de la noche y que los merolicos han representado en el centro de la plaza. La saga de Macondo y los Buendía incluye la totalidad del pasado oral, legendario, para decirnos que no podemos contentarnos con la historia oficial, documentada, que la historia es, también, todo el Bien y todo el Mal que los hombres soñaron, imaginaron y desearon para conservarse y destruirse. (Fuentes, 1972 pág. 62).

El tiempo circular es una experiencia en donde uno se encuentra consciente de que el porvenir y el pasado se unen en el presente, así lo entiende Úrsula “se estremeció con la comprobación de que el tiempo no pasaba, como ella lo acababa de admitir, sino que daba vueltas en redondo.” (García Márquez, 1999 pág. 407)

Al mismo tiempo, el individuo desaparece como tal y se torna cultura, colectivo, pueblos. En el mito no existe el ser humano solo: será siempre un colectivo, un ejemplo, un ritual. Al mismo tiempo el mito no es la narración de uno solo para otro solo sino un paisaje compartido, una conciencia del nosotros. En el caso nuestro, con Carpentier, es la vinculación uterina de naturaleza y cultura que se transfiguran la una a la otra en una constante de caos y cosmos (Fuentes, 1972 pág. 50). En cada personaje individual coexiste un mundo, nuestro mundo, la relación de los eventos se entreteje entre gentes que se afectan unas a otras, que se metamorfosean constantemente e incurren en profundos procesos de revelación a partir de esos procesos colectivos ambiguos, que no se resignan. Por eso, en *Cien años de soledad*, desde las primeras páginas, se narra la historia de un grupo de familias. El individuo no se levanta como punto central de las historias sino como narrador de otras vidas, entre ellas, la suya, que está entremezclada con otras. Muta con ellas, y en ese mutar constituye un lenguaje que deja los dualismos para hacer posible la convivencia de las ambigüedades, en beneficio de una dinámica intercultural. Y esto es necesario porque como en *La hojarasca* o en *La vorágine* naturaleza y cultura se han encontrado aquí para resolver el enigma de la convivencia de alteridades (Fuentes, 1972 pág. 68). Arnoldo Mora citando a Augusto Roa Bastos dice:

Hubo épocas en la historia de la humanidad en que el escritor era una persona sagrada. Escribió libros sacros. Libros universales. Los códigos. La épica. Los oráculos. Sentencias inscriptas en las paredes de las criptas; ejemplos en los pórticos de los templos. No asquerosos pasquines. Pero en aquellos tiempos el escritor no era un individuo solo; era un pueblo. Transmitía sus misterios de edad en edad. Así fueron escritos los Libros Antiguos. Siempre nuevos. Siempre futuros. Tienen los libros un destino, pero el destino no tiene ningún libro. (Mora, 2001 págs. 88-89)

Desde estas coordenadas de imbricaciones múltiples, se puede iniciar la tarea de pensar **Nuestra América** y desde ese lugar mítico, real maravilloso, leer la Biblia, otro conjunto mítico. La cuestión que surge de esta conclusión sería ¿cómo

vincular un conjunto mítico con otro conjunto mítico cuando ambos han sido despojados de su legitimidad? Pues debemos seguir el camino de nuestra propia gramática: la simbiosis de culturas, la interculturalidad. Con García Canclini entiendo la interculturalidad como aquello que “remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios... interculturalidad implica que los diferentes son los que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.” (García Canclini, 2006 pág. 15)

Y es que el mito es fundamental aquí, en pueblos que se constituyeron apenas hace 500 años y lo hicieron sobre una profunda capa de sangre madurada y persistente, agitada y fermental. Nada de lo que se diga desde esta orilla del mundo puede ser dicho fuera de esta experiencia vital de estar siempre construyendo algo nuevo en el presente. Como presente eterno que muere y revive, eso que somos, esa criollidad carpenteriana, se alimenta de su pasión por la libertad en la constante creación de su propia mitología.

Esto es particularmente importante si uno considera que ni *El reino de este mundo*, ni *Cien años de soledad*, han cumplido cien años. Para la conformación de una cultura esto es muy poco tiempo, es un atisbo apenas, un momento climático, pero lo es en el estado propio de la ebullición del fermento de nuestro ser. Ese fermento es un proceso consciente de autoalerta de los afluentes que dan vida a ese río. Y, como nuestra historia es real maravillosa y barroca, por tanto (y viceversa), es al iniciar un nuevo milenio, luego de la caída de los socialismos europeos y en pleno auge del capitalismo de la China continental, el primer indígena llega a la presidencia de un país que ha tenido más golpes de estado que años de independencia. Un militar se constituye en el mesías de la utopía bolivariana y un sindicalista es presidente del Brasil.

En Costa Rica, el país más conservador de Mesoamérica durante los años sesentas hasta los noventas, es el único que hace un referéndum para decidir si se aprueba un Tratado de Libre Comercio o no. Referéndum que gana el Sí por menos de un 2% de los votos. En el momento en que el capitalismo ha triunfado,

es América Latina la que logra iniciar en términos generales una revolución democráticamente constituida, en urnas, con votos. A menos de veinte años del derrumbe de las grandes utopías políticas, esta **Nuestra América**, inicia el camino persistente de un nuevo comienzo. Lo hace en un momento de crisis mundial del capitalismo y lo hace sin resolver todas las problemáticas gravísimas que habitan sus territorios. Sin embargo, inicia un camino y tendrá que iniciar otros tantos si es que algún día podremos llenar la esperanza con la dignidad arrebatada a nuestros países.

|| El barroquismo latinoamericano como
|| existencia en el lenguaje, un corte
|| a través de la biomímesis

Este punto es clave de convergencia de varias cuestiones que he tratado hasta ahora. Cuando Carpentier cita a Hernán Cortés diciendo en una carta al Rey de España que “Por no saber poner los nombres a las cosas no las expreso”, hace referencia no a una incompetencia semántica, sino a una incompetencia ontológica. Su existencia en el lenguaje no tiene referentes para describir lo que ve o apenas vislumbra. Este es el problema epistemológico que busco tratar aquí.

Puedo afirmar que el sistema descriptivo de la Teoría de Santiago es barroco en tanto este asume la recursividad como forma de descripción. No aplica a esta teoría una lógica formal en donde se pueden ver las causalidades lógicas entre procesos, sino que el mismo concepto de autopoiesis supone una descripción circular y última en términos de generación conceptual y no de causa. Que la vida se hace a sí misma es una afirmación barroca, por lo tanto, caótica y creativa. Como he señalado con Varela en el Capítulo 4 la circularidad es un beneficio del pensamiento creativo, no lacra de una pseudociencia. Con esto entiendo que lo derivado, esa primera afirmación, la autopoiesis, tendrá que seguir el curso de su episteme para no violar esa creatividad.

Sería difícil poder explicar lo vivo destruyéndolo, haciendo de lo vivo un cuerpo sobre una mesa de necropsias. Lo vivo requiere de un lenguaje vivo y como tal este será circular por principio. Tendrá que hacer referencia constante a su objeto desde la perspectiva de ese objeto ya que el objeto es constituido por la existencia en el lenguaje de un observador que comparte un mismo mundo con él. Al mismo tiempo, la Teoría de Santiago permite una comprensión del lenguaje como constitutivo de lo humano y marca los elementos que le dan esa característica al lenguaje.

Tanto Varela como Maturana enfatizan la cualidad recursiva del lenguaje, no su autoreferencialidad. El lenguaje no puede ser “cerrado”, al contrario será, por su constitución en las interacciones, “abierto”, pero estos términos gozan de un profundo problema: **la metáfora de la máquina que les da origen.**

No se trata de entradas y salidas sino de interacciones en donde lo que las media es la mutua perturbación, cada unidad que realiza un acoplamiento con otra goza de un proceso recursivo de perturbaciones. Cuando este proceso persiste, tales perturbaciones son asumidas desde cada unidad y se establece una sincronía. De ahí que la metáfora de la máquina no es apropiada. No obstante, sí es apropiada la metáfora de sistema o de redes de sistemas en tanto estas apuntan a procesos que, en su recursividad, se amplifican en su persistencia en el tiempo. De ahí se produce significado como conocimiento en tanto realización de conductas pertinentes.

La circularidad sería el método de la reproducción de la vida que no tiene un norte por el cual salir en la flecha del tiempo, sino que se dinamiza a través de los espacios libres que aparecen en su devenir. No hay avance en la co-evolución sino adaptación que puede seguir diversas direcciones. Este es el caso de las Ballenas que luego del difícil proceso de evolucionar desde criaturas venidas del mar, hacen el peregrinaje inverso: regresan al mar (Gore, 2005) (Wong, 2004) (Thewissen, J.G.M.; Willians, E.M. Roe, L.J. and Hussain, S.T., 2001). La bibliografía especializada ubica a las ballenas dentro de estrechas relaciones genéticas con

los hipopótamos (Ursing, Björn M., Arnason, Ulfur, 1998), entre otros ungulados.

Si hiciéramos un diagrama de la evolución de los mamíferos a partir de los huesos se podría observar un sistema lineal que parte desde un ancestro común el cual se va bifurcando hasta nuestros días generando cada vez mayor complejidad. Mientras que si lo hiciéramos a través de los genes obtendríamos una espiral (Gore, 2005). Esto muestra el punto señalado anteriormente, la flecha del tiempo no es necesariamente la única para presentar la complejidad de los procesos co-evolutivos. De hecho, al existir dos formas de graficar tales procesos, ambas válidas, desde el punto de vista científico, se muestra que las bifurcaciones y la recurrencia son, ambas, parte de un mismo proceso de gestión de la vida.

A esto habría que agregar que cada proceso de una especie es un proceso consensuado de co-evolución. Asumo el riesgo de utilizar la palabra “consensuado” en el sentido de interacciones sincrónicas, no de ponerse acuerdo. Lo anterior se torna significativo porque cada especie es perturbada y perturba su nicho ecológico.

La deriva ontogenética incluye el medio. En este sentido se puede decir con Varela que se trata de **in-formación** que en esta manera de ser escrita implica dos cosas: a. **que se trata de procesos internos** y, b. **que tales procesos son formativos**. En la mutua perturbación se **in-forma**, es decir se experimenta en la unidad viva a través de las múltiples interacciones, un proceso interno de formación, de autogestión de sí y de la transformación estructural necesaria para la preservación de su organización. De nuevo no hay entradas y salidas de información, el medio no instruye, tampoco la unidad viva instruye al medio, al contrario se perturban sin ofrecer a cada uno lo que se considera viable o no, cada participante en el proceso co-evolutivo aprende al incorporar de una manera no prefijada una perturbación persistente en el tiempo. También están incluidas aquí las perturbaciones macro que se dan ante cambios sistémicos globales como el clima, o las catástrofes. El azar juega un papel primordial en el gatillado de las posibles adaptaciones.

Si sigo esta línea de pensamiento, el lenguaje tendrá la misma característica, en donde el azar y la mutua perturbación generan caos y ese caos tiene una cualidad que es la creatividad. Esto no sucede de la misma manera en especies que han sido domesticadas por los seres humanos. Aquí, además del azar, juega el papel primordial la “selección natural”. Es decir, de las posibilidades de gestión de la vida dentro de un sistema social humano. Las especies domesticadas están sujetas al arbitrio de los deseos de sus domesticadores, seleccionando aquellas unidades vivas que mejor se apeguen a las características de sus deseos o necesidades. Este es el caso de los Bulldogs, por ejemplo, o de los diversos tipos de ganado vacuno. Pero esto también implica una gestión ecosistémica que hay que considerar.

¿Se pueden criar ovejas lanudas en Costa Rica? O ¿se puede cultivar uvas para vino de la misma calidad que se dan en Francia, España, Chile, Perú o Argentina? Habrá que señalar el impacto ambiental que provoca en nuestro país la cría de ganado vacuno y la consecuente tala de árboles para la manutención de dicha especie. Para tener una producción adecuada de carne vacuna se necesita espacio, un espacio que está ocupado por bosques ricos en biodiversidad que serán destruidos para llevar a los mercados esa carne.

El lenguaje de la Selección Natural puede estar marcado por la vivencia de sistemas sociales que conocen los procesos de domesticación en donde se selecciona la mejor cepa sea animal o vegetal para las necesidades de tal o cual sistema social. Los genes nos cuentan una historia más compleja en el ambiente no domesticado. Historia difícil de rastrear hoy dada la injerencia de los seres humanos en los ecosistemas.

Aprender el lenguaje propio, esto es, aquel que expresa la experiencia humana en sincronía con el ambiente es un juego necesario y vital, pero difícilmente viable dentro de un esquema capitalista que orienta las interacciones humanas y ecológicas hacia la producción de mercancías para el consumo a gran escala. Entonces, de uno u otro modo, la existencia en el lenguaje y su sincronía y congruencia con el medio, constituidas en conocimientos pertinentes queda suspensa en las coordenadas

de la globalización como transnacionalización del capitalismo y este como sistema único y legítimo de realizar la vida. Para recuperar la perspectiva de sincronía y congruencia entre sistema vivo humano y medio en la existencia en el lenguaje me ha parecido importante traer la discusión sobre el concepto de **biomímesis** que recoge como estrategia de producción la sabiduría de la naturaleza.

La concepción de **biomímesis** es una forma de volver a pensar sincrónicamente la dinámica de los sistemas vivos. Herman Daly (Daly, 1989), en su *Introducción a una economía en estado estacionario*, retoma tres perspectivas de tres autores de distintas épocas, los cuales apuntan no solo a la cuestión económica sino a la disciplina económica como ciencia de la vida. La economía tiene que ver con el hacer y el conocer las dinámicas de la vida y a partir de allí, pensar y hacer de modo que esa vida tome su lugar como punto de referencia. La primera es de John Stuart Mill:

Me es imposible... concebir el estado estacionario del capital y la riqueza con el disgusto que por el mismo manifiestan sin ambages los economistas políticos de la vieja escuela. Me inclino a creer que, en conjunto, sería un adelanto muy considerable sobre nuestra situación actual. Confieso que no me atrae el ideal de vida presentado por quienes piensan que el estado normal de los seres humanos es el de trepar por la vida; que pisotearse, aplastarse, arremeter los unos contra los otros y ponerse mutuamente la zancadilla, como ocurre en el tipo de vida social existente, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana; para mí no son sino los síntomas desagradables de una de las fases del progreso industrial. Los estados del norte y el centro de Estados Unidos son una muestra de esta etapa de la civilización en circunstancias muy propicias... y todo lo que esas ventajas parecen haber hecho por ellos hasta ahora (a pesar de algunos signos incipientes de una tendencia mejor) es que la vida de todo un sexo está dedicada a la caza del dólar y la del otro a la crianza de cazadores de dólares. (Daly, 1989 págs. 27-28)

Para Stuart Mill esto no significa una situación estacionaria del avance científico o tecnológico sino más bien su potenciación,

entretrejida junto al cultivo de una cultura del entendimiento, así como el perfeccionamiento del arte de vivir, al eliminar la preocupación por esa búsqueda de trepar sobre las otras personas.

La economía tiene límites, son aquellos que pone el ecosistema. Lidiar con esos límites es asumir la alteridad de los ecosistemas. La dinámica capitalista de producir y acumular en continuo aumento es un contrasentido con los límites propios de los ecosistemas. Habrá que ver las cosas de otro modo en donde el ocio y el disfrute con los otros se constituya en objetivo de una economía para la vida (Daly, 1989 pág. 30).

La relación entre esta búsqueda insaciable del aumento en la producción y el capital con su repercusión en la potenciación de empleo, la explica Bertrand Russell quien representa la segunda perspectiva:

Supóngase que en un momento dado cierto número de personas está ocupado en fabricar alfileres. Trabajando, digamos ocho horas diarias hacen todos los alfileres que el mundo necesite. Alguien inventa un procedimiento que permite el mismo número de hombres fabricar el doble de alfileres que antes. Pero el mundo no necesita el doble de alfileres. Estos son ya tan baratos que difícilmente se compran más a un precio menor. En un mundo sensato, todos los involucrados en fabricar alfileres optarían por trabajar cuatro en lugar de ocho horas y todo seguiría igual que antes. Pero en el mundo real esto se consideraría desmoralizador: los hombres siguen trabajando ocho, hay demasiados alfileres, algunas fábricas quiebran y queda sin empleo la mitad de los hombres antes ocupados en fabricar alfileres. A fin de cuentas hay tanto ocio como en la primera opción, pero la mitad de los hombres estará totalmente ociosa y la otra mitad trabajará con exceso. Con este proceder se garantiza que el ocio inevitable ser convierta en miseria en todas partes, en lugar de ser fuente universal de felicidad ¿Se podría concebir algo más absurdo? (Daly, 1989 pág. 37)

También Keyes aboga por aceptar la diferenciación entre necesidades absolutas y relativas. Siendo las primeras en donde

se juega la preservación de la vida y las segundas, aquellas que provienen del deseo de superioridad:

Estas últimas necesidades, las que satisfacen el deseo de superioridad, pueden realmente ser insaciables, pues cuanto mayor sea el nivel general, tanto mayores serán. Más esto no es tan cierto para las necesidades absolutas: se puede llegar pronto –quizá mucho más de lo que imaginamos- a un punto en que satisfacemos esas necesidades y preframos dedicar la energía que nos queda a tareas no económicas. (Daly, 1989 pág. 42)

Los sistemas sociales humanos requieren, entonces, de un replanteamiento de sus fines y su sentido en el entramado de la biosfera. Es necesario aprender a pensar, vivir y actuar en y con el planeta. Quizá los discursos políticos y económicos dominantes han logrado crear las condiciones para validar una producción en constante aumento a través de formas coercitivas tales como la siguiente: si no hay crecimiento económico se aumentará el desempleo y habrá más pobreza. Fórmulas que, dentro del actual estado de las cosas, es cierta. Pero, que en el contexto de una concepción sincrónica co-evolutiva del sistema vivo humano en interrelación con los ecosistemas, es falsa. El punto no es cómo resolver los problemas que las orientaciones globalizadas han creado sino cómo crear nuevas condiciones que presenten nuevos problemas y nuevos retos. La creatividad dentro de otro horizonte sería suficiente para, valorando la sabiduría manifiesta en la naturaleza, buscar diversas formas de reproducción de la vida.

El punto central en nuestro contexto para la co-evolución de un mundo que sea habitable puede ser, en principio, la física mecánica y en ella, la segunda ley de la termodinámica o *ley de la entropía*. Esta ley conlleva a la conciencia de que existe un tránsito en todo sistema del orden al caos y que, por lo tanto, la acción productiva vinculada a la reproducción de la vida, requiere que orientemos nuestras energías a producir estrictamente lo necesario y que esta producción sea biodegradable, para reducir la velocidad de la muerte de calor hacia la que se dirige nuestro mundo.

En este contexto, Jorge Riechmann (Riechmann, 2003) indica:

¿De qué hablan los movimientos sociales críticos cuando hablan de sustentabilidad o sostenibilidad? En esencia el contenido de esta noción es el siguiente: los sistemas económico-sociales han de ser *reproducibles –más allá del corto plazo-- sin deterioro de los ecosistemas sobre los que se apoyan*. Es decir, sustentabilidad es *viabilidad ecológica*: los sistemas socioeconómicos que funcionan destruyendo su base biofísica son *insostenibles*.

Dicho de otra manera: las actividades humanas *no deben sobrecargar las funciones ambientales, ni deteriorar la calidad ambiental de nuestro mundo*. Ello implica fundamentalmente dos requisitos:

- *Respetar los límites*. Lo que tomamos de la biosfera (en cuanto fuente de materias primas y energía, o sea, materia energía de baja entropía) y lo que devolvemos a ella (en cuanto sumidero de residuos y calor, es decir, materia-energía de alta entropía) ha de estar dentro de los límites de absorción y regeneración de los ecosistemas.
- *Pensar en el mañana*. Deberíamos dejar a la generación siguiente un mundo que sea al menos tan habitable y haga posibles tantas opciones vitales como el que nosotros hemos recibido de la generación anterior. Como se ve, la sostenibilidad es *un principio*.

Herman Daly, experto y promotor de la *economía en estado estacionario*, plantea tres preguntas para pensar la economía desde el paradigma de relaciones ecológicas:

- ¿Cómo vivir en una Tierra finita?
- ¿Cómo vivir una buena vida en una Tierra finita?
- ¿Cómo vivir una buena vida en una Tierra finita en paz y sin desajustes destructivos?

Siguiendo el principio de John Ruskin “*No hay más riqueza que la vida*” se puede repensar el mundo como un sistema efectivamente ecológico en donde los seres humanos convivan con el resto de especies y de sistemas que lo componen. Por esta razón, el concepto de economía en estado estacionario o de crecimiento cero indica un camino con viabilidad ecológica, es decir, en donde la vida es el valor fundamental y esta se realiza con el menor efecto sobre el sistema ecológico total que conforma la Madre Tierra.

Daly lo indica de este modo:

El estado estacionario demandaría menos recursos de nuestro medio pero mucho más de nuestros recursos morales. En el pasado se podía alegar que descansar demasiado en los escasos recursos morales, en lugar de hacerlo en abundante interés individual, conduciría a la esclavitud. Pero en la era de los cohetes, las bombas de hidrógeno, la cibernética y la ingeniería genética, simplemente no hay sustituto para los recursos morales y no hay más camino que descansar en ellos, sean o no suficientes. (Daly, 1989)

Si el objeto de la economía es la producción y reproducción de la vida, entonces, la planificación social y económica se orientaría hacia los caminos en que esa vida pueda ser más larga, con mayores periodos de ocio. En este caso el cultivo de las relaciones de amistad, de recreación, de formación de los y las niñas en familia se tornarían en valores económicos básicos para medir el desarrollo. La felicidad sería un objetivo alcanzable a través del cultivo de las relaciones humanas y no del consumo.

Está claro que se puede vivir con menos cosas y produciendo menos desechos. Se puede invertir más en procesos de producción consensuales en donde el trabajo tenga el espíritu recreativo necesario para la gestación de una humanidad que viva en el placer. Esta perspectiva económica no desalienta la investigación y el desarrollo del conocimiento lo que desalienta es utilizar ambos para uso exclusivo de un mercado basado en el consumo masivo y la obsolescencia planificada. Para Riechmann, es necesario entender que cualquier estrategia económica no puede traicionar el contenido ecológico que está implícito en la reproducción de la vida (Riechmann, 2003).

La viabilidad económica debe abrir paso a la viabilidad ecológica. Este cambio semántico conlleva importantes aspectos de transformación cultural. Sería, la transformación de un mundo de consumo, sustentado en este y conformador de grandes capitales en un mundo de distribución efectiva desde el respecto a la biodiversidad para el cultivo de la vida como biodiversidad. En este caso el principio de desarrollo sostenible marcado por el antropocentrismo daría paso, en la conciencia humana, a un mundo interrelacionado en donde “vida” hace referencia a los sistemas ecológicos complejos, no al ser humano. Se desarrolla la vida de todos los sistemas incluyendo aquellos que no están incorporados dentro de la categoría de sistemas vivos.

En este contexto, la concepción de un *hábitat humano* incorpora, dentro de lo humano, la conciencia de interrelacionalidad y en ella, de respeto y reverencia a la biodiversidad y a la Tierra como Madre y como sistema vivo en su totalidad (esta sería una perspectiva **matrística**). Un hábitat humano promovería la co-evolución sin objetivar ningún aspecto de la ecología. El todo sería de importancia fundamental, la parte humana, la conciencia y autoconciencia de ese todo. Apuntaría, también, y sobre todo, a la renuncia de la depredación como acción válida para la producción y reproducción de la vida, de la guerra, de las relaciones asimétricas de poder y de las exclusiones. Por esta razón, como también apunta Riechmann, la *biomimética* (imitación de la vida o de los sistemas vivos) pasaría de la industria robótica a la industria que emule los sistemas vivos y no formas específicas de los seres vivos.

El concepto usado por este investigador expresa un cambio de conciencia sistémica, entendiendo esta como el aprendizaje de las sociedades humanas de sus colegas de sociedades animales y vegetales en sus interrelaciones cooperativas. Se aprendería la dinámica general del vivir con baja entropía, del no desperdicio, de la reducción de producción hacia la productividad como experiencia individual-colectiva lejos del consumo masivo. En este aspecto parece clara la relación con las estructuras disipativas o sistemas lejos del equilibrio que plantea Ylia Prigogine. Así como también existe una fuerte relación con la posición de

Maturana y Varela que ven en la sincronía y congruencia co-evolutiva un punto crucial en la sustentabilidad de la vida.

La **biomimética** es una tendencia productiva que involucra aspectos de tecnología de punta con una filosofía ecológica y una visión económica y social. Se trata de pensar en la complejidad aprovechando la sabiduría de la naturaleza (Riechmann, 2003). Cabe, sin duda, el concepto de conocimiento expresado por ambos biólogos chilenos.

La hipótesis básica de esta biomimética ingenieril es que la evolución, a la larga, identifica soluciones óptimas; y por ello los seres vivos alcanzan a menudo una perfección funcional susceptible de estudiarse e imitarse.

Esta disciplina supone un crecimiento humano de alto nivel. Un crecimiento deseable y productivo que estimula la creatividad y la atención al medio ambiente. Reproduce la vida como dinámica y no como objetos diseñados que refuerzan las tendencias de producción que nos sofocan hoy. Una nueva conciencia es productiva. La conciencia dominante solo produce cosas, no ve la *interrelacionalidad* de la vida, no la considera útil para el desarrollo humano, no la valora o la valida como sabiduría y por eso no puede ver su cualidad productiva o creativa. Si hablamos de tecnología de punta podríamos referirnos a cómo la Madre Tierra ha logrado, a través de millones de años, por medio de diversos experimentos, un equilibrio fluctuante que permite la co evolución de todos los sistemas que la componen. Así, indica Riechmann:

Allende esta biomimética ingenieril, podemos tomar el principio de **biomimesis** en un sentido más amplio: se tratará, entonces, de comprender los principios de funcionamiento de la vida en sus diferentes niveles (y en particular en el nivel ecosistémico) con el objetivo de *reconstruir los sistemas humanos de manera que encajen armoniosamente en los sistemas naturales*. El metabolismo urbano, industrial, agrario, debe parecerse cada vez más al funcionamiento de los ecosistemas naturales. No es que exista ninguna agricultura, industria o economía “natural” sino que, al tener que reintegrar la tecnosfera en la biosfera, estudiar cómo

funciona la segunda nos orientará sobre el tipo de cambios que necesita la primera. La biomimesis es una estrategia de *reinserción de los sistemas humanos dentro de los sistemas naturales*. (Riechmann, 2003)

Se incorporaría en el conversar la validación de la sabiduría de la naturaleza, o de la dinámica de la vida, y a partir de este principio se podrían tejer nuevas redes de conversaciones que, junto con la ya existentes, pudieran, en cooperación, desarrollar un conocimiento fundamental de la vida para imitarla en cuanto su estructura productiva. El punto crucial aquí es definir si existen las condiciones políticas para realizar el proceso de germinar una cultura: *redes de conversaciones que consensuen conductas coordinadas de conductas coordinadas, adecuadas al conocimiento superior que implica la sabiduría de la naturaleza*. Estas conversaciones podrían enriquecerse de las culturas nativas exterminadas por los colonialismos europeos y norteamericanos desde el siglo XVI. Lo que incluye la visión presentada antes del espíritu barroco de nuestra identidad latinoamericana.

Dicho de otro modo, pienso que recuperar el planteamiento de Carpentier supone estar autoconscientes de los conocimientos de las culturas que conforman nuestro mundo interior. Más que aprender es recordar, es volver a saber quiénes somos en nuestra pluralidad constitutiva. La simbiosis es una estrategia que nos ha permitido llegar hasta aquí, estrategia que es constructiva y productiva y por lo tanto, actual y contextual.

Hay varios factores a favor si consideramos aspectos en donde el conocimiento global ha llegado:

- Una vida en la diversidad parece tomar auge en el mundo actual y ha logrado metas significativas: matrimonios entre personas del mismo sexo, una visión multigenérica, un auge de las espiritualidades pacifistas, un mayor conocimiento de la biosfera y con ella de la dinámica de la vida, el auge de movimientos ecologistas, una conciencia de la interculturalidad, entre otras. *Lo diverso se empieza a ver como positivo, viable y deseable.*

- El tránsito del valor de la producción de cosas al valor del conocimiento. Así el concepto de sociedades de conocimiento y el trabajo vinculado a relaciones más afectivas y autónomas, como a equipos que colaboran y una mejor capacidad de comunicación. *El conocimiento parece más abierto a todas las personas más allá de títulos o status generando redes de interrelaciones.*
- El desgaste de los combustibles fósiles que abre el horizonte a investigaciones más imperativas de producción de energías limpias y ahorro de energía, así como de una conciencia más fuerte sobre la situación crítica energética. *La energía, abundante en la naturaleza, es limpia y barata.*
- El desgaste de los mantos acuíferos que empieza a plantearse como un problema grave y nos requiere de una nueva conciencia hacia el trato amigable con el agua. *El agua es posibilidad de vida viable para los sistemas humanos.*
- Un mayor nivel de educación y una promoción de la educación formal e informal para un desarrollo humano deseable y creativo. *La educación se empieza a percibir como consenso sobre problemas fundamentales que afectan toda la estructura de la vida.*
- Un esfuerzo mundial por la organización ciudadana para la resolución de problemas y conflictos. *Las sociedades humanas buscan formas más democráticas de desarrollo en su dinámica y sus proyecciones hacia el futuro.*

También existen los contras y son muy significativos, sin embargo, en el contexto anterior, las cosas pueden tender a suavizarlos. Aun no hay donde huir fuera del planeta tierra. Consideremos los siguientes:

- Existe un aumento en las posiciones fundamentalistas, en especial en los Estados Unidos. Instituciones que

envuelven a millones de personas en el mundo han seguido este camino como la Iglesia Católica.

- La maquinaria productiva insiste en obviar el deterioro social como una pérdida real del capital.
- Aun existe una fuerte injerencia de la industria armamentista en la dinámica política y económica mundial.
- La conciencia antropocéntrica aún es dominante.
- Los países pobres no cuentan con los recursos necesarios para abrirse paso en un mundo dominado por los capitales multinacionales.

La tarea parece tender hacia una afirmación de la esperanza en que la sabiduría de la naturaleza logre hacer conciencia en la autoconciencia humana de su condición de estar imbricados con los ecosistemas en donde vivimos.

Ahora, Riechmann, también plantea aspectos fundamentales relativos al modelo de economía en estado estacionario:

Un aspecto a mi juicio importante de la noción de biomímesis es que permite —o facilita al menos— disipar un generalizado equívoco en torno a otro concepto importante para la ecologización de la sociedad: el de *economía de estado estacionario* (*steady-state economics*), introducido ya por los economistas clásicos (como Ricardo o Mills) y que elaboró hace algunos años Herman E. Daly. También cabría verterlo al castellano por “economía en equilibrio”. En efecto, lastra a la idea de una economía en estado estacionario la connotación de estancamiento, de detención de la mejora humana. Pero si pensamos en ello desde la noción de biomímesis, el equívoco se desvanece: se trata de un “estado estacionario” —referido a los ciclos de materia y los flujos de energía a través del sistema económico— como el de la biosfera, es decir, caracterizado por la dinámica evolutiva, el surgimiento continuo de lo nuevo, y la diversidad inacabable que enriquece la experiencia. Todo lo contrario del estancamiento, por tanto: una sucesión de “cuasi-equilibrios” permanentemente en movimiento, a la

que también podemos considerar un tipo de equilibrio –quizá un “equilibrio metaestable”. (Riechmann, 2003)

Si bien el equilibrio dentro de la segunda ley de la termodinámica equivale a la muerte de calor, equilibrio en este contexto apunta al concepto de estructuras disipativas de Prigogine. **El equilibrio térmico es, por desgracia, el camino en el cual nos hemos adentrado durante la revolución industrial.** Una economía en estado estacionario significa que los sistemas sociales humanos implementen estrategias biomiméticas en su planificación económica y social. Es la constitución de una nueva cultura que asume el conocimiento ancestral como legítimo.

Aquí la palabra equilibrio no hace referencia a estabilidad sino a movimiento en coordinación, en este sentido, en la naturaleza eso que llamamos equilibrio supone un permanente estado de desequilibrio creativo en donde los sistemas inventan y se reinventan con el propósito de continuar viviendo. La Teoría de Santiago ofrece un marco biológico congruente con esta perspectiva.

Uno de los principios de la sabiduría de la naturaleza que ha sido olvidado en el sistema social dominante es la multiplicidad de formas de vida necesarias para la sustentabilidad de la vida en el neotrópico: el hábitat más biodiverso de la tierra. Al procurar una homogenización en las formas de producción y sus objetivos, al concentrarse en una sola forma de producir, al promover la agricultura extensiva de monocultivos que funcionan con un solo paquete tecnológico, los sectores que toman decisiones, violan este principio de lo bio-diverso. Nadar contra esa sabiduría supone negar su existencia y negar nuestro contexto. Una doble deslegitimación cuyo costo será pagado por todos los sistemas vivos del planeta.

En ese sentido, un elemento catalítico en esta reflexión ha sido el Informe Stern acerca del Calentamiento Global. El cual puede ser un punto de partida para definir aspectos centrales de un proyecto humano que, como tal, garantice o, si quiera, promueva la sobrevivencia de nuestra especie en el planeta.

La evidencia científica de que el cambio climático es un tema serio e urgente es convincente. Amerita una fuerte acción

para reducir la emisión de gases de efecto invernadero alrededor del mundo y así reducir el riesgo de impactos muy dañinos y potencialmente irreversibles sobre ecosistemas, sociedades y economías. Con buenas políticas, los costos de acción no deberían ser prohibitivos y serían mucho menores al daño revertido. (Stern, 2006)

El informe Stern se sustenta en las siguientes características metodológicas: el manejo de la incertidumbre, el estudio de las probabilidades de riesgo, y ambos aspectos en relación con la equidad inter-trans-intrageneracional. Concluye con que esto apunta a la realización de una serie de acciones en el campo de la política internacional que procuren, sea cual sea la realidad del camino seguido y su consecuente destino si este no cambia, comprender la acción económica humana en términos de una forma alternativa de vivir. Es decir, que el nivel de probabilidad de riesgo es tan grande que se hace necesario actuar ya, de modo que el futuro, no siga aproximándose al escenario que se desprende de la práctica económica hoy (Stern, 2006).

Por esa razón, no es posible obviar la situación. No se puede establecer un paralelo entre el riesgo producido por un cambio económico hoy con la probabilidad de una catástrofe posterior. Es decir, el argumento de que un cambio en los procesos económicos actuales podría dejar a millones de personas en una situación de hambre, no es suficiente frente a la probabilidad de riesgo si este cambio no se da. El informe, en su resumen ejecutivo indica categóricamente, en la primera línea: “Las pruebas científicas son hoy día incuestionables: el cambio climático constituye una seria amenaza mundial, que exige urgentemente una respuesta asimismo mundial” (Stern, 2006).

La afirmación de que el desarrollo económico es un imperativo para paliar la pobreza, no resulta convincente frente a los costos de tal desarrollo. No es un argumento consistente señalar que el problema de la pobreza se resolverá abriendo mercados y aumentando la producción, o produciendo bienes y servicios más especializados. La última palabra la tendrá la Tierra misma. Esa palabra será última en todo sentido. Las modificaciones climáticas con su consecuente ola de sequías, aumento en la

precipitación, y aumento en los niveles del mar impedirá reducir la pobreza a un problema económico sino considerarlo como un problema ecológico.

La tensión entre economía y ecología ha sido ganada por la primera en detrimento de la segunda. Es en este sentido que hablar de un desarrollo sostenible resulta insostenible. El desarrollo económico, en términos de crecimiento en la producción y apertura comercial expresa la incompreensión de la dinámica de los sistemas vivos. Tal ignorancia implicará, como ya lo está haciendo, la destrucción irreversible de buena parte de los “recursos” que producen la riqueza misma en el sentido que la entiende la economía hoy.

Así, el argumento ecológico, no es más la retórica de grupos de idealistas frente al enfoque realista de los empresarios. Tampoco será posible continuar con la perspectiva ecologista de proteger los “recursos” naturales como fuente de riqueza. La perspectiva costarricense de crear condiciones para el turismo ecológico y grandes reservas naturales o parques nacionales no tiene sentido a largo plazo. En tanto se entienda la biosfera como un reservorio de recursos que, de algún modo, puedan ser transformados en riqueza (valor de cambio) se pone en peligro la constitución misma de la vida.

Es por eso que el desarrollo sustentable, es decir, aquel que tiene como fin la nutrición de toda la biosfera, en el respeto a la alteridad representa un camino para la recreación de lo humano. En este sentido entendemos que desarrollo sustentable (no sostenible) es el corazón de una visión integrada para la preservación de la vida como un todo. Se trata de construir los sistemas sociales humanos a partir de la sabiduría de la naturaleza como organizaciones biodiversas, plurales, simbióticas, cuyo propósito es la producción de más vida. Así, entendemos por *biótesis al conjunto de coordinaciones conductuales consensuales que, orientadas por el amor, tienen como propósito consciente la producción de vida como cultivo de la congruencia sistémica del entramado de la vida.*

Se asume, en consecuencia, que el ser humano como sistema vivo opera coordinadamente con otros sistemas vivos y que la

capacidad autoconsciente del primero supone un aporte a la biosfera para regular más rápidamente los cambios necesarios para la preservación de la bio-diversidad como camino explorado con éxito durante miles de millones de años por la naturaleza con el propósito último de vivir. **Biótesis** dice referencia al accionar que genera condiciones óptimas para la constante producción de vida y la consecuente potenciación de la coderiva evolutiva. Desde el punto de vista antropológico, **biótesis** expresa la legitimidad de lo otro y la cooperación desinteresada para la sustentabilidad de la vida en la Tierra. **Biótesis** sería la dinámica que marca cualquier acción dentro del cultivo del desarrollo sustentable.

La **biomímesis** como enunciado humano, se identifica con el aprendizaje de la dinámica de los ecosistemas y las formas de productividad que se encuentran en la naturaleza, para imitarlos (mimesis) en la construcción de hábitat humanos.

En la naturaleza se presentan una serie de procesos dinámicos de transferencia de energía entre diversas formas de vida y el medio, cuya creatividad y belleza son sorprendentes además de la eficiencia y eficacia con que logran sus objetivos: perseverar en el estar viviendo. Todas las especies, en su proceso de vida han desarrollado una “inteligencia” que las caracteriza por su extraordinaria capacidad de adaptación a las inclemencias y vicisitudes de la propia naturaleza. El ser humano, en este sentido, pareciera que ha perdido su capacidad natural de actuar en concordancia con el todo, quizás consecuencia de su extremado endiosamiento de la razón, que hace que todo gire en derredor de lo humano, por ser éste el único ser racional. Si bien la ciencia y la tecnología intentan descifrar los secretos de la naturaleza desde la óptica de la racionalidad, para ponerla al servicio de la humanidad, nunca se ha puesto más en peligro la vida, que desde que se impuso esta perspectiva.

El ser humano, a partir del emocionarse en el amor, tiene una increíble capacidad para “mimetizar” la naturaleza extrayendo de los procesos naturales un infinito universo de conocimientos que le han permitido diseñar y producir innumerables herramientas y objetos para su sobrevivencia. A partir del advenimiento de la

ciencia y la tecnología modernas como norte del saber humano, el conocimiento natural o sabiduría ancestral perdió su valor y, este ser humano tecnológico y postmoderno, se ha tornado más en un obstructor de las redes de vida al constituirse más en productor de plusvalor comercial, que en un facilitador de los procesos vitales.

De lo dicho se desprende que esa recursividad barroca de nuestra existencia en el lenguaje tiene las posibilidades de transformar las preguntas implícitas y explícitas necesarias para una recuperación de nuestra identidad como sistemas sociales humanos que se constituyen de forma congruente con su medio.

La posición de Carpentier sobre cómo Masson queda mudo frente un lienzo en blanco al tratar de expresar la intrincación de nuestro mundo es, sin duda, su existencia en otro lenguaje, del mismo modo que lo experimentó Hernán Cortés. El silencio de otras culturas ante lo que somos es una reacción lógica ante un mundo que no sigue las mismas reglas de su existencia en el lenguaje sino otras, las de nuestra identidad plural y compleja.

El criollo no solo sería un ser culturalmente plural sino un ser biodiversamente plural. Un espacio de identidad no localizada, dispersa y entramada. En esto consiste la cualidad barroca de nuestra manera latinoamericana de existir en el lenguaje: **el apego a la tierra, el apego a las raíces culturales múltiples, el apego a la libertad, la gestión de vida en la convivencia, en el enredo, en la red de interacciones.** Esto es lo que somos y lo que nos da la energía para iniciar siempre proyectos nuevos. Somos novedad y cuando un sistema social hegemónico restringe nuestra reflexión en el lenguaje aparece una respuesta alternativa y creativa.

Si economía, etnocentrismo y religión, como formas de integrar los procesos de dominación han mediado lo que se conforma como autoidentidad en la denominación de países subdesarrollados (o en vías de desarrollo), la realidad es que existe un conocimiento propio que se expresa en la simbiosis y el sincretismo como formas de adaptación para la preservación de la vida aquí. Este conocimiento es un valor fundamental para la recuperación de nuestra existencia en el lenguaje. De ahí surgen

todas las ambigüedades que nos habitan como latinoamericanos y latinoamericanas y que parecen revelar una no identidad que necesita corrección.

Pienso, al contrario, que esa **borrosidad** de lo que somos es nuestro principal valor para responder a las interrogantes fundamentales de nuestro mundo hoy. Nuestro mundo no está controlado, y cuando se pretende controlar aflora la fuerza de la selva que vuelve a recuperar su espacio. En Costa Rica eso parece evidenciarse en la permanente lucha entre el Cerro Zurquí y la Autopista a Guápiles: el Cerro la cubre de forma sistemática, se la arrebata a la civilización que lo hirió. *La Vorágine* de José Eustaquio Rivera en su epílogo dice: “El último cable de nuestro cónsul, dirigido al señor ministro y relacionado con la suerte de Arturo Cova y sus compañeros, dice textualmente: Hace cinco meses búscalos en vano a Clemente Silva. Ni rastro de ellos ¡Los devoró la selva!” (Rivera, 2001 pág. 213).

El barroquismo como espíritu de nuestro mundo nos permite existir en el lenguaje de un modo particular y novedoso. Lo que tratábamos de copiar por imposición se volvió en nuestra expresión del interior de lo que estamos siendo. Así que, además, de las culturas diversas que nos constituyen en un entramado poco claro, se incluyó nuestro entorno y nuestro entorno era barroco desde antes de que se construyera la palabra “barroco”. El significado de barroco está explícito en nuestras selvas, en la cercanía de la montaña, la selva y el mar, en las redes de vida y de agua abundante, en volcanes latentes y, especialmente en la emersión de las tierras del neotrópico.

El cruce del Atlántico y la tendencia a imponer formas particulares se desbordó en la confluencia de un estilo que será espíritu en tanto exprese la novedad simbiótica cultural que nos constituye así como el mundo, la tierra, la naturaleza en donde construimos nuestra vida. En consecuencia, nuestra existencia en el lenguaje, es barroca porque solo así podemos dar cuenta de lo que somos.

Uno de este modo cosas sueltas, disciplinas aparte, lugares no comunes de conversación: **La autopoiesis de Maturana y Varela con su teoría del lenguaje y la constitución de los sistemas sociales, el azar o caos en el proceso de la co-evolución**

con Gould, TZ Myers, el barroquismo que Carpentier apunta como ser propio del lenguaje latinoamericano y su identidad plural y compleja, abigarrada, la biomímesis como aprendizaje de la sabiduría de la naturaleza para reconstruir nuestra manera de reproducirnos reproduciendo la vida.

Todas estas cosas separadas por las fronteras propias de la academia pueden encontrar cobijo bajo la experiencia de **Nuestra América** porque todas apuntan a la dimensión compleja de la vida, a la interrelacionalidad de esta, a la inestabilidad como forma de existencia legítima. Es esa complejidad infinita lo que expresa el barroco cuando ha sido asumido como lenguaje interior de nuestro mundo.

|| Reencontrar el Caribe:
|| el encuentro con uno mismo

En el año 2004 tomé un curso con el Profesor Arnoldo Mora que trataba sobre la literatura latinoamericana. Allí surgió una pregunta sobre mi identidad que trato de responder en este capítulo. Cuando digo mi nombre, y cuando afirmo ser costarricense qué voces resuenan en mí. Don Arnoldo planteó allí que el **Caribe** era constitutivo de nuestra identidad y que era análogo al papel del Mediterráneo:

Es aquí donde el Mar Caribe, sus incontables islas y su variado y amplio litoral juegan un papel estratégico, pues nadie puede soñar siquiera en dominar América sin controlar el Caribe. El Mar Caribe equivale en el Nuevo Mundo al Mar Mediterráneo en la vieja Europa. (Mora, 2001 pág. 63)

Esta afirmación, demasiado simple quizá, en realidad es un giro a la concepción de **Nuestra América** como un todo. Lo es porque Alejo Carpentier (Carpentier, 1981 pág. 177ss), ve el Caribe no solo como un puñado de islas sino como un Mar encerrado por estas y por tierras continentales viejas y nuevas que van de México, incluso la Florida hasta Venezuela.

La realidad es que las dos figuras descollantes en la formación de una concepción propia de América Latina forman parte de ese escenario: José Martí y Simón Bolívar. La concepción de independencia viene de allí, quizá antes con Toussaint Louverture héroe nacional de Haití.

Contrasta Carpentier la concepción de independencia formulada en la *Enciclopedia* (Voltaire, Diderot, Rousseau D'Alembert) con lo que surgió desde el **Caribe**. Mientras en la primera el eje es la independencia del hombre frente al concepto de Dios, de la monarquía, el libre albedrío y la libertad individual, aquí la independencia era política y fue la constitución formal de una identidad: **la criolla, en donde se entrelazaban las mezclas de quienes habitaban ese mundo Caribe**. Además implicaba el sueño de una forma alternativa de organización social, no era independencia para construir lo mismo, sino independencia para construir lo nuevo, acorde con la novedad de ese mundo de entrelazamientos y simbiosis culturales (Carpentier, 1981 págs. 184-186)

Del Caribe surgen dos aportes nuevos en el campo de las letras, con Darío y Martí, el modernismo y con Carpentier y García Márquez, la nueva novela latinoamericana. Si acaso puede uno pensar en algo original es esta perspectiva de lo Latinoamericano. Bien señalaba Carpentier que nosotros no teníamos que buscar ser originales como decía Simón Rodríguez porque ya lo éramos.

Hablar del **Caribe** se constituyó en una cuestión vital para mí. Soy blanco (en mi piel), pero mi bisabuela fue indígena Huetar y su compañero un negro jamaicano, mi madre es de origen español (sin pedigrí). De pronto me di cuenta que al hablar de la simbiosis de culturas estaba hablando de mí mismo, de mis raíces. Cuando me pregunto quién soy de inmediato debo hacer referencia a este entramado de posibilidades. ¿Es posible que tal mezcla solo se diera arbitrariamente en una sola persona de Costa Rica? O, quizá, ¿lo que soy es solo un retazo en el entramado de simbiosis que nos conforma a todas las personas costarricenses? ¿Cuáles costarricenses pueden dar cuenta de su pedigrí?

Hace algunas semanas pregunté a mis estudiantes (6 en total) si sabían quiénes habían sido sus abuelos y abuelas. La respuesta

fue interesante, uno de ellos tiene un abuelo chileno, él mismo es moreno de la zona Atlántica, una dijo que su abuelo era negro de Martinica de apellido francés, ella es también morena. Solo una de las personas tenía raíces de cuatro generaciones en el mismo lugar: Barba de Heredia.

La marca del Caribe es la confluencia de culturas: la europea, la originaria y la afrodescendiente, además la china, la árabe y la judía. Pero es una confluencia que por distintas razones no convivió en espacios fragmentados sino en la mezcla, de allí que el concepto de criollo tenga un sentido tan particular aquí. La persona criolla no cuenta con un pedigrí sino con una pluralidad de afluentes.

La música ha sido un campo de intercambio intercultural formidable en donde se adoptaron instrumentos, se construyeron otros y se usaron de un modo nuevo.

El sociólogo Ángel Quintero señala que “en nuestras sociedades americanas, cuyas músicas entremezclan diversas tradiciones de expresión y elaboración sonora, los diversos instrumentos fueron asociándose históricamente con particulares identidades sociales; étnicas y de clase, sobre todo. El violín se asoció con la tradición europea, mientras la percusión con la africana; la guitarra, el cuatro y el güiro con el campesinado, y los vientos-metal con los trabajadores urbanos de oficios”. Quintero sostiene que “en esos libres y espontáneos entrefuegos entre la elaboración melódico–armónica tonal del relato-canción y los muy diversos ritmos afroamericanos: son, guaracha, rumba, bomba, plena, merengue, seis, aguinaldo, *reggae*, cumbia, vallenato, samba, hip-hop, guajira, tamborcito, que combinan de mil formas, sincrónica y diacrónica las más elevadas elaboraciones salseras (combinaciones que redefinen los parámetros territoriales de nuestros espacios de expresión), se manifiesta también una distinta manera de sentir u expresar el tiempo. Una manera donde mito, historia y cotidianidad se entrecruzan en elaboraciones polirrítmicas sobre la posibilidad de la utopía. Una utopía de profunda raigambre democrática popular”. (García Usta)

Esto no significa en ningún aspecto que el enfocar al criollo tenga como consecuencia borrar las comunidades y etnias que luchan por ser visibilizadas como tales. Lo que me interesa es tener un punto de confluencia particular que permita un punto de comparación. Así que acepto por principio que toda comunidad o étnia que desee cultivar su propia identidad tiene ese derecho sin más. Debe ser reconocida y sus derechos resguardados como principio del valor de la diversidad cultural.

Sin embargo, me inquieta también que la experiencia **Caribe** tenga este elemento particular que es la mezcla, la simbiosis y por lo que acabo de relatar de mi mismo o de mis estudiantes será necesario considerar que este es un modo también legítimo de comprenderse como cultura.

Entonces, la simbiosis de culturas, la simbiosis de formas musicales y la simbiosis de la novela latinoamericana muestran una tendencia cultural que se podría hipotetizar marca la manera de construir cultura (con Maturana como redes de conversaciones), en este caso cultura **Caribe**. Es tarea nuestra mantener y cultivar esa simbiosis entendiendo que lo que le da integridad es su pluralidad. Es una muestra de autoorganización de lo complejo. Como tal existe una manera propia de producir conocimiento y ese conocimiento no está, de ningún modo, referido a la manera occidental.

Habrá que darle otras orientaciones y crear sistemas descriptivos propios, lo que no significa, tampoco, una ruptura total con la alteridad occidental, pero sí una conversación crítica en términos de los postulados universales que los sistemas descriptivos occidentales tienden a establecer como principios de verdad que no siempre son realmente probables (Cournoyer, David E. & Malcolm, Barris, 2004).

Esta idea recupera la concepción de enactivismo, la cual implica que las unidades vivas en el coordinar acciones e interacciones construyen mundos y esos mundos se enactúan, ser realizan en las interacciones mismas.

Según el enactivismo, la cognición nunca puede separarse de la **encarnación** de un sistema. Esta **encarnación** se entiende

simultáneamente en términos del cuerpo físico de la biología y en términos del cuerpo “vivido”, experiencial y expresivo que fue tematizado particularmente por la fenomenología (ej. En la conceptualización del *corps sujet* de Merleau-Ponty). El enactivismo considera que la cognición está enraizada en el tipo de experiencia que viene de tener un cuerpo (Varela, Thompson & Rosca, 1991, p. 173). La **encarnación** es una *conditio sine qua non* para todo conocimiento, inclusive los patrones complejos del conocimiento cultural. Una teoría del conocimiento culturalmente **modelado** debería entonces responder a los aspectos tanto formales como experienciales de la **encarnación**. Además del hecho de que el enactivismo ve los sistemas cognitivos como sistemas auto-referenciales, también puede ser considerado como una teoría auto-referencial consistente, porque inicia y concluye con las operaciones de un observador. El enactivismo afirma que no puede haber una pretensión acerca de la realidad sin que un observador tenga la pretensión. O, como lo expresa Maturana (1988): “La observación es el punto de partida último y la pregunta más fundamental en cualquier intento por comprender la realidad y la razón como fenómenos del ámbito humano” (p.27). Por lo tanto, el enactivismo finalmente levanta la pregunta sobre cómo son posibles el observar y el describir. La circularidad fundamental de la vida que trata de revelar se refleja en la estructura de la teoría misma. (Baerveldt, 1999)

Lo que recupero de esta cita es lo siguiente: **a.** la referencia fundamental a la relación entre cuerpo y cultura, así como a los ecosistemas en donde la experiencia del sistema social se da; **b.** que todo proceso cultural es cognitivo, así como lo es la experiencia de acoplamiento estructural; **c.** que todo proceso cognitivo, así visto, implica el lenguaje y la constitución de un observador en este; **d.** que la circularidad propia de la vida es reflejada en la estructura teórica en sí misma.

La autoreferencialidad a la que se hace mención en la cita tiene que ver con la condición de clausura operacional de la unidad viva. En ese sentido el lenguaje humano es autoreferencial en el sentido de que construye su propio mundo desde adentro de

sí. Por lo tanto, el observador es autoreferencial. En el caso de la autoreferencialidad como expresión del sistema social humano análogo a la operación de una unidad viva resulta en su opuesto: una estructura cerrada y conservadora. Esta fue la crítica a Luhmann.

La importancia de la **enacción** para este apartado es fundamental. La **enacción** dice referencia a la integridad en los diversos acoplamientos estructurales entre las unidades vivas, los sistemas vivos y el ecosistema como un todo. De modo que las personas no actuamos desde afuera de estas interrelaciones sino desde adentro de las unidades vivas, estas actúan sus mundos interiores que son socialmente entretejidos en los acoplamientos estructurales. Lo hacen, las unidades vivas, como acciones significativas en la dinámica de generar diversas interacciones viejas y nuevas.

Lo que implica que una persona de Europa **enactúa** su mundo con una forma de conversar propia de ese mundo, mientras que una persona del Caribe hará lo mismo desde su mundo. La importancia tanto de la tesis de Maturana y Varela sobre la convivencia en el respeto y el asumir la legitimidad del otro es convergente con la posición de Raúl Fomet-Betancourt que dice “dejar que la voz del otro resuene en uno”, del mismo modo esto es congruente con los esfuerzos de Bruce Malina y del Grupo Contexto por comprender la zona cultural del Mediterráneo del siglo primero, haciendo conciencia de la distancia con el mundo desde donde ellos hacen la lectura.

Al mismo tiempo es convergente la idea de Barthes sobre el texto como experiencia de juego con relación al barroco latinoamericano en la literatura. Como ya he mostrado la producción de Alejo Carpentier es un intertexto de voces silenciadas, no se encierra en su condición de obra, sino que, adrede, ha logrado incluir las voces de los pueblos y culturas sobre los que narra. Además de que Alejo Carpentier ha mostrado una cuidada y seria investigación histórica como trasfondo de sus novelas. En sentido propio, Carpentier es un maestro de la intertextualidad según el concepto de Barthes, es un texto abierto, no a otras obras con las que pudiese dialogar, es

intertextual en tanto expresa las conversaciones vivas de gentes olvidadas, Carpentier construye espacios de existencia en el lenguaje dentro del mundo Caribe. Este es su legado.

Lo que la **biomímesis** como una posición filosófica aporta es la aplicación práctica en la reproducción de la vida del principio de congruencia de Maturana y Varela. La imitación de la vida es la comprensión de la complejidad de interacciones entre los sistemas sociales y el medio. Ver el conjunto de las interacciones, aprender de sus dinámicas y de las formas como los entretejidos de diversidad constituyen un conocimiento sobre las maneras pertinentes de vivir. Este conocimiento que parece se ha perdido en la urdiembre de la conurbación, creo que está latente aún en un país como Costa Rica y puede ser recuperable. Es cuestión de volver a pensarse, de tomar conciencia de nuestra pluralidad interna. Lo cual no es tarea fácil, debo confesar, pero si me parece valiosa.

El primer paso es plantear la recursividad barroca como un nodo significativo de existir en el lenguaje en la red de conversaciones que nos constituyen como costarricenses. ¿Cómo es que somos eso que somos más allá del discurso de una nacionalidad? El eje dominante de la nacionalidad costarricense es su “blanquidad” (Jiménez Matarrita, 2008), en este concepto se expresa el sector liberal y, probablemente, con pedigrí en nuestro país. Si hago caso a esta concepción de nacionalidad tendría que decir que yo no soy costarricense: el color de mi piel no expresa mi biografía. Mi biografía es, como ya indiqué, plural, por lo menos tres mundos están entretejidos en mi modo de ser. Yo estoy ennegrecido en mi blancura.

La primera sorpresa que tuve al buscar información sobre mi cultura fue un párrafo de Clodomiro Picado, el científico más destacado de Costa Rica, que apareció en el periódico *Diario de Costa Rica* en 1939, citado por Iván Molina, que dice:

¡NUESTRA SANGRE SE ENNEGRECE! Y de seguir así, del crisol no saldrá un grano de oro sino un pedazo de carbón. Puede que aún sea tiempo de rescatar nuestro patrimonio sanguíneo europeo que es lo que posiblemente nos ha salvado hasta ahora de caer en sistemas de africana

catadura, ya sea en lo político o, ya en aficiones que remedan el arte o la distinción, en tristes formas ridículas. (Molina, 2003 pág. 2)

El pensamiento está claro, existe un grupo que se caracteriza por su europeidad expresada en la blanquidad de sus miembros, esto implica no solo una cuestión racial sino cultural, civilizatoria: nos da una manera civilizada de conducirnos en lo político y lo cultural. Somos distintos, los costarricenses, merced a la sangre y desde esa distinción podemos establecer las bases para entender lo que sucede en torno a nuestro país. Es una distinción entre endogrupo y exogrupo.

Pero Picado no se inventó esta distinción, sino que ha sido formado en ella desde por lo menos sesenta años antes: “somos una raza homogénea, casi blanca, descendiente de manera más o menos directa de los españoles” (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 pág. 86). De modo que las personas costarricenses no tenían parentesco con otras poblaciones centroamericanas. Raza y sistema político se constituyeron en una recursiva articulación del discurso sobre la nacionalidad.

Posteriormente esta dimensión se vinculó a la concepción de democracia electoral y luego a la retroproyección del ideal de una democracia rural formada en el Valle Central en el siglo XVIII. (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 págs. 87-89) Molina y Palmer hablan de un conservadurismo popular: “el discurso nacionalista... es profundamente conservador en su búsqueda del orden, el control y la paz social, y en su deseo de recuperar un pasado perdido más que en conquistar un futuro utópico” (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 pág. 89).

Esta perspectiva, afirman los autores, es popular ya que incluye más que excluye aunque sea de forma idealizada a los sectores populares. Se trata de redimir y civilizar a los de abajo, así se recupera a Juan Santamaría, una dimensión de igualdad según el modelo de la democracia rural, así que los y las costarricenses ordinarios son el sujeto de la nación costarricense. (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 pág. 90)

Curiosamente, el principio de la blanquidad desembocó en un esfuerzo por la salud pública de modo que se bajaran los índices de mortalidad e impedir, así, la migración de extranjeros a nuestro país. “La salubridad pública podía ser definida como “autoinmigración” ya que permitiría asegurar el suministro de trabajadores extrasaludables de los úteros de mujeres costarricenses étnicamente puras” (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 pág. 90)

Es impresionante que esta concepción de la nacionalidad costarricense marcada por la blanquidad no impidiera la incorporación de Guanacaste que, en su mayoría, eran mestizos y mulatos y se les considerara como casi blancos y homólogos a los demás costarricenses. También se negó que Costa Rica fuese una *Banana Republic* siéndolo a las claras. O que se pensara que había una civilización costarricense cuando la mayoría de la producción artística era importada de Europa. Incluso en el mundo de la pintura nacional se potenció la imagen de las casas de adobe para que se convirtieran en la tradicional vivienda rural aun y cuando pocas lo fueran en realidad.

Concluyen Molina y Palmer:

Fue esta apasionada negación de la realidad, y la apropiación de ficciones operativas como las anteriores, lo que sostuvo la reforma social del calderonismo y el sueño socialdemócrata del liberacionismo, los costarricenses conforman una sociedad secular, moderna, democrática e igualitaria, en búsqueda de la justicia social y el desarrollo industrial mediante su adhesión a los valores conservadores de una edad de oro rural localizada en el periodo colonial. (Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven, 2005 págs. 91-92)

Quiero destacar aquí, antes de reflexionar con Molina y Palmer sobre el futuro de la nacionalidad costarricense, lo significativo que resulta esta manera de resolver las cosas: **una ideología racista que en su práctica resulta más inclusiva que excluyente, una práctica que busca involucrar a los sectores populares en campos como la salud pública y la educación y una proyección de futuro sostenida en una imagen bucólica de una Costa Rica fijada geográficamente en el Valle Central**

del siglo XVIII en el marco de reformas liberales del siglo XIX y principios del XX.

El racismo fue bien marcado en los años cuarentas, mi bisabuelo, negro jamaicano, murió en el Hospital de Turrialba sin que mi bisabuela pudiese estar con él, siendo que don Carlos (Charles MacDougal) era el administrador de ese hospital como me fue ratificado por un exdiputado que era trabajador de ese hospital en la misma época.

Estas paradojas suponen la constitución del núcleo de la nacionalidad costarricense. Esto se demuestra más fuertemente en los años cuarenta cuando este país resolvió a través de los acuerdos y pactos más dispares el destino de Costa Rica a través de una conformación social sustentada en garantías sociales de un alcance radical para América Latina. En aquel momento se integraron, no sin conflictos, la Iglesia Católica, el Partido Reformista de orientación católica y el Partido Comunista en un esfuerzo por alcanzar un modo de vida alternativo que resultaría en el beneficio de todos los sectores del país. Pero más aún, la guerra del 48 se resuelve con otro pacto que involucra al Partido Comunista y a la naciente Social Democracia sobre la base del respeto y continuación con esas garantías sociales. De lo que sigue en 1949 la abolición del ejército costarricense y el reforzamiento de la educación, entre otras áreas sociales (Molina, Iván y Palmer, Steven, 2007 págs. 99-118).

Cada grupo involucrado en este proceso histórico tenía sus propias agendas, pero se jugaron las cartas de tal modo que el beneficio directo se dio sobre nuestra población nacional con todos los límites que pueden ser enumerados. De ahí que me surge la pregunta ¿no es esto una forma de llevar el barroquismo a la gestión política y social? Costa Rica ha sido un país conservador, en donde se afirma, por ejemplo, en su constitución la confesionalidad del Estado mientras mantiene una pobre tasa demográfica.

Pero son las paradojas en tanto no logren una solución aquello que permite el enriquecimiento de los enunciados que las conforman. Los últimos párrafos del libro de Molina y Palmer *Costa Rica del siglo XX al XXI* parecen tristes, pero son justos.

La cuestión aquí es, si el conocimiento pertinente que nos ha conformado como país al tomar todo lo ajeno al mismo tiempo y hacerlo de una manera particular, tendrá un impacto o lo tiene ya en la forma cómo las personas costarricenses llevamos la vida. Tal es el caso del Referéndum sobre el Tratado de Libre Comercio del 7 de Octubre del 2007. Honestamente yo nunca pensé que pudiéramos, los del No, lograr 750000 votos. ¿Qué significa esto? Que Costa Rica sigue siendo un país conservador y que quizá sea algo sabio ver el futuro con los ojos puestos en el pasado.

Pero, efectivamente, Molina y Palmer tienen razón sobre el impacto brutal de los medios de comunicación masiva y la educación privada en gestar un tipo de persona que ellos llaman *hiperindividualista* que se refugia en sus apartamentos o casas que se han transformado en refugios-cárceles. Pero también y esto es lo particular nuestro, la Evaluación del Programa de Seguridad Comunitaria muestra que existen indicios del deseo de un encuentro entre vecinos y vecinas para asumir en algo su propio presente y su futuro. Lo que parece convergente con el esfuerzo actual del Ministerio de Educación Pública de desarrollar un Plan de Estudios Intercultural.

La blanquidad como ideología parece un fuerte asidero para el rechazo al otro, no obstante, la forma como esto se ha realizado por más de un siglo, ha mostrado que no es una ideología estable y que en la práctica, con todos los peros, la inclusión va tomando fuerza en la cotidianidad de nuestra Costa Rica actual. Es un país patriarcal que ha permitido la emergencia de las mujeres así como de personas con opciones de género alternativas. No es que se haya logrado una sociedad en donde no existan exclusiones, al contrario, las hay y fuertes, pero de algún modo, junto a estas exclusiones poco a poco se van dando los pasos hacia un encuentro de la diversidad. Estoy consciente de que estas observaciones son hipotéticas y al mismo tiempo esperanzas y fe en el barroquismo político y social de este país. Lo que se podía esperar parece que no sucede del modo en que se espera. En El Salvador la discusión sobre el TLC duró 20 minutos en el Congreso de ese país, aquí pasaron casi tres años,

sino más para su aprobación. ¿Somos los mismos luego de tres años de discusiones sobre el tema?

Violencia sistémica dentro de las familias y una ideología sobre Costa Rica como nación pacífica, estas son nuestras paradojas. En el comedor de todas las escuelas de nuestro país todos los niños y niñas tienen una comida al día sin importar la clase social o la nacionalidad. Es difícil que una persona costarricense se asuma como tal si no es en relación a la distinción del otro como menor o mayor, pero en la dinámica cotidiana, esas fronteras discursivas tienden a atenuarse.

Es parte de nuestra manera de ser, el asumir que todo tiene que empezar de nuevo y, al mismo tiempo, decir “¡Qué pereza!” Sufrimos trabajar en equipos o grupos pero al mismo tiempo cuando hay una situación de crisis, una catástrofe como el terremoto de Cinchona el 9 de enero del 2009, mostramos un altruismo impresionante. Expresamos un enorme odio a la burocracia pero en cuanto estamos inmersos en ella tratamos de quedarnos allí y apegarnos a los procesos burocráticos con gran habilidad. Hemos sido un país de agricultores no obstante, nuestro fuerte actual son la tecnología y los servicios.

¿Qué somos? ¿Qué emociones nos mueven? Hasta ahora lo que observo son paradojas, conjuntos de opuestos que conviven en tensión y armonía al mismo tiempo. Estas son líneas para otra investigación más profunda y más aguda, ahora es solo un bosquejo, una idea que he tratado de vincular con el barroquismo del **Caribe**. Un país saturado por los medios de comunicación conservadores los nacionales y mayormente importados a través de la TV por cable, sea este alquilado o robado y sin embargo, productores y productoras de proyectos como la Orquesta de la Papaya o la Orquesta del Río Infinito. El trabajo de Manuel Obregón ha mostrado una conciencia de apertura a la interculturalidad que requiere atención por sus alcances y la fuerza de su convocatoria interna. Trabajos como *Simbiosis* y *Piano Malango* muestran que la blanquidad es un saco sin fondo muy alejado de los deseos de Clodomiro Picado. Al mismo tiempo, Editus y sus producciones con Rubén Blades, suponen otro modo de producir música de corte intercultural.

El arte parece ir mucho más rápido que los razonamientos y la investigación. Allí, el lenguaje tiene su propio ritmo, barroco, Caribe, simbiótico, celebrativo.

|| El pensar como ensayo: || lo propiamente barroco

Llego a esta punto con una gran expectativa sobre los meandros de este texto, porque en el camino, el texto mismo ha tomado una vida en la que, si bien, me entrelazo, está también fuera de mí, entrelazada a muchas otras gentes, a muchos otros textos. De aquí que, desde un inicio, me pareció oportuno hablar desde el ensayo como lo propuso Edgar Morin:

Desde Montaigne, quien utiliza el término ensayo para sus escritos de Burdeos y confesaba no poder definir al ser, sino sólo “pintar su paso”, hasta Baudelaire quien señalaba que el ensayo es la mejor forma de expresión para captar el espíritu de la época, por equidistar entre la poesía y el tratado, el ensayo es también un método. El ensayo, entre la pincelada y el gerundio, no es un camino improvisado o arbitrario, es la estrategia de un obrar abierto que no disimula su propia errancia y, a su vez, no renuncia a captar la fugaz verdad de su experiencia. El ensayo abriga su sentido y su valor en la proximidad de lo viviente, en el carácter genuino “tibio, imperfecto y provisorio” de la vida misma. Es esto lo que le da su forma única y exhibe su modo peculiar, y es también el principio que lo funda. (Morin, 2003 pág. 19)

En estos términos el ensayo es capaz de integrar de forma abierta tantos temas o problemas como convenga a quien escriba. Realmente lo que aquí estoy tratando de hacer no es otra cosa que un camino donde se pueda observar que existe un eco de principio de organización de lo vivo y lo social, así como de lo textual que es propio nuestro. El **Caribe** no es una obra terminada, es un ensayo, un laboratorio del neotrópico, en primer lugar, tierras nuevas que germinan vida y como tal, los