VIOLENCE LEGALE ET MODALITES INQUISITORIALES DANS *ME LLAMO RIGOBERTA MENCHU Y ASI ME NACIO LA CONCIENCIA*[1]

Victorien Lavou Zoungbo
CRILAUP, Université de Perpignan

A mes Maîtres,

EdmondCros, Cornejo Polar, John Beverley

S'il est une chose qui caractérise le testimonio c'est, à mon avis, sa transdisciplinarité. Il se trouve, en effet, à la lisière de plusieurs disciplines (histoire, sociologie, anthropologie, études des minorités, critique littéraire, géopolitique, etc) dont il informe partiellement le ou les discours. Ce qui contribue à accentuer la lutte symbolique pour le classement légitime et autorisé du testimonio.

En effet, d'une part, il semble se dessiner un consensus minimal qui voit essentielement le testimonio comme une pratique de la Marge. Que celle-ci se situe en Afrique, en Asie, en Amérique Latine, en Europe, aux Etats Unis, au Moyen ou Proche Orient, etc). Autrement dit, le testimonio serait quelque chose, un espace poétique oú noirs, femmes, arabes, indiens, guerrilleros, chicanos...homosexuels se posent, s'opposent, construisent leur identité (en tous les cas ce qui leur apparaît comme tel).

1. Communication présentée dans le cadre du IV Congrès International de Sociocritique tenu à Fez, Maroc, 1995.

En ce sens, le testimonio constituerait une pratique d'avant-garde, une rupture par rapport à certains schémas, mais surtout par rapport à la traditionnelle distribution du Discours, jusque là monopolisé par ce que l'on pourrait appeler le "Sujet"-Mâle-Blanc-Occidental.

D'autre part, on observe que dans la typologie du testimonio il en existe une manifestation qui suscite encore beaucoup de controverses. Celle qui met en présence un **gestor**-médiateur et un **testigo** généralement illétré ou semi-lettré. On fait remarquer, à juste titre, que les traces de l'énoncé de ces **testigos** sont enserrées dans une énonciation qu'ils ne maîtrisent pas et qui, au bout du compte, finirait par les juguler. Comment, en effet, prétendre parler lorsque la parole est donnée ?

On remarque d'ailleurs chez R. Menchú et D. Chungara[2], par exemple, une certaine réserve vis à vis des représentants patentés du **Logos**. Elles privilégient plutôt la **praxis politique** qu'elles perçoivent comme le seul véritable moyen d'articuler un discours à partir d'une position sociale conquise et reconnue.

Dans un article désormais célebre, Gayatri Spivak[3] se pose la question de savoir comment, dans la division internationale du Travail et du Discours, accentuée, depuis, par la mondialisation, on pourrait prétendre que les **subaltern**-dominés "parlent". Je me permets de vous en proposer les grandes lignes.

Dans cet article Spivak fait une critique de certains présupposés du **Postmodernisme** et ce dans les travaux de Derrida, Deleuze, Guattari et de Foucault : "il n'y aurait plus de Centre, "il n'y aurait plus de sujets historiques", etc. Pour elle, ce discours occulte, en réalité, le recentrage du Sujet-Mâle-Blanc-Occidental, mis en question par la démultiplication de la lutte des classes.

Elle fait aussi remarquer (et c'est là un des points nodaux de sa position) que la "Représentation" n'est pas qu'une catégorie du discours mais, aussi et surtout, une catégorie politique (ex. assemblée nationale). Autrement dit, décrire ou parler de l'Autre equivaut à parler à sa place, à fixer des schémes à travers lesquels il sera perçu, appréhendé.

2. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, 12a ed, 1988.

3. Gayatri Spivak, "Can the subaltern Speak", in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Ed): *Marxism and Interpretation of Culture*, Urbana y Chicago: The University of Illinois Press, 1988, pp.271-313.

Elle fait aussi remarquer que la suprématie du Sujet-Mâle-Blanc-Occidental est liée à une **cultural sovereignty** (souveraineté culturelle) multiforme. Car elle est tout à la fois épistémique, axiologique, linguistique, technologique, esthétique, théorique, etc).

Finalement, le Discours est lié à la Division Internationale du Travail. C'est dans le cadre de toutes ces contradictions qu'il conviendrait, d'une part, d'examiner la question des implications du travail intellectuel et théorique et, d'autre part, celle de la position des **subalterns-dominés** et du discours qu'ils articuleraient.

Comme on le voit, Gayatri Spivak pose la difficile question des conditions réelles de possibilité d'un autre discours articulé par ceux que l'on désigne comme les nouveaux sujets historiques.

Pour pertinentes qu'elles soient, les remarques de Gayatri Spivak appellent, cependant, quelques interrogations. Les **so-called** nouveaux sujets ne seraient-ils alors irrémédiablement que des victimes inconscientes et/ou innocentes de l'inflation spéculative et spéculaire du Discours del-Hombre-Blanco-del-Centro ?

Leurs rumeurs ou leurs voix ne seraient-elles qu'une simple illusion d'optique, une simple idéologie compensatrice ? Et pour ce qui concerne l'Amérique centrale on pourrait se demander si cette compensation dérive, d'une part, de la faillite de l'**utopie** dont la guerrilla se voulait porteuse et, de l'autre, "de los debates ideológico-políticos en torno a la crisis por la cual atraviesa la región en la década de los ochenta"[4].

Toute réponse par trop affirmative et tranchée à ces interrogations me paraît prématurée et risquée. Car elle devrait aussi, dans le même mouvement, conduire à objectiver ses fondements, à interroger les non-conscients (L. Goldmann) et inconscients culturels qu'elle porte en creux et à examiner le lieu à partir duquel cette réponse-lecture-sentence est faite[5].

4. Arturo Arias, ...Repensando el papel de la narrativa centroamericana, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N.42, 2ndo semestre 1995, pp.84-85.

5. Voici, à titre d'hypothèse, les investissements que porterait en creux la méfiance à l'égard du **testimonio** dans sa forme populaire: Une défense de la **pureté** du champ intellectuel (menaçée par l'appel au profane: **el testigo** illétré ou semi-lettré) et du **monologisme** qui la fonde; une nostalgie du **sujet authentique** (vrai auteur, parole vraie et pure du vrai indigène, du **vrai** primitif), objet privilégié et magnifié par une certaine tendance de la spéculation symbolique. Enfin, pourquoi ne pas le dire, un mépris paternaliste (que le privilège de la théorie et l'humanisme content arrivent à peine à occulter) des **testigos** non intellectuels: ils restent perçus, en effet, comme des

Par ailleurs, est-il fondé de ne saisir du testimonio que sa résonance politique en oubliant ainsi qu'il s'agit aussi d'un texte qui se construit et donc qui reproduit et déconstruit certaines structures et/ou pratiques qui lui sont concomitantes ou antérieures ? En effet, comme l'a si bien souligné le Pr. Edmond Cros : "La production de sens (est essentiellement ou avant tout ?) le produit de phénomenes de structurations et d'enchainement de structurations[6].

Comme vous le voyez, ces quelques interrogations, parmi d'autres, situent "naturellement" le testimonio dans le champ des préoccupations de la Sociocritique. Elles témoignent, aussi, de la complexité du phénomène testimonio, et marquent les limites cette présentation.

Lorsqu'on lit le témoignage de R. Menchú on est frappé par la présence constante et obsédante de la violence. Celle-ci peut être la résultante des rapports sociaux d'exploitation dans l'économie de l'hacienda ou le fait de l'Etat militaire oligarchique et de ses multiples appareils de repression : police, milices, armée, etc. Au point qu'il n'est pas exagéré d'affirmer que la violence fonde et structure le testimonio de Rigoberta Menchú. Avant d'en arriver à mon propos je voudrais évoquer, en guise d'illustration, deux cas extrêmes de violence. Le premier qui est évoqué par R. Menchú concerne la mort de Doña Petrona Chona. Elle sanctionne le refus de l'indienne de céder aux pulsions sexuelles de Carlos García, fils de l'hacendado pour le compte duquel elle et son mari travaillent :

> ... Es el primer cadáver que vi en la vida y por eso decía, me tocaría narrar muchos cadáveres que he recogido pero fue el primero que recogí. Y macheteó (el guardaespaldas del hacendado) a la señora, le quitó un dedo al niño, pues la señora llevaba a su niño en la espalda y el otro salió corriendo de la casa del susto. Le quito al niño de la espalda, lo puso por un lado y macheteó a la señora de modo que la partió si no me equivoco, en veinticinco pedazos (chap.XIX, p.177).

Le deuxième cas a trait à la mort de la mère de R. Menchú. Infatigable militante pour le respect des droits et de l'humanité des communautés indiennes, son action politique lui valu d'être persécutée, violentée et massacrée par les militaires guatémaltèques. Je vous cite une partie du récit qu'en a fait R. Menchú :

> Cuando se murió mi madre, los militares todavía se pararon encima de ella, se orinaron en la boca de mi madre cuando ya estaba muerta. Después dejaron allí tropa permanente para cuidar su cadáver y para que nadie recogiera parte del cuerpo, ni siquiera sus restos (...) Durante cuatro meses, hasta que vieron que no había ninguna parte de los restos de mi madre, ni sus huesos, abandonaron el lugar (Chap. XVI, pp.224-225).

Comme tous les récits qui parlent de l'horreur extrême, le récit de la mort de la mère de R. Menchú fut contesté par certains esprits éclairés et bien-pensant. Ils n'ont voulu y voir qu'affabulation ou, tout au moins, un usage calculé de la rhétorique de l'**affectus** par R. Menchú.

Je souhaiterais à présent revenir à l'analyse, toute partielle, des modalités de la violence légale (celle qui repose sur la légitimité de l'Etat du Guatemala) ainsi que ses implications idéologiques tel qu'elles se donnent à voir dans le chapitre XXIII du *testimonio* de R. Menchú.

Ce chapitre évoque le châtiment exemplaire que l'armée guatémaltèque entendait infliger à quelques prisonniers indiens qu'elle désigne comme subversifs, communistes. Il présente, en outre, la caractéristique de transcrire (en tous les cas c'est l'hypothèse que je prétends soutenir) la pratique ou, si l'on veut, le texte de **l'Autodafé** qui, comme on le sait, fut systématisée par l'Inquisition espagnole.

Bartolomé Bennassar, historien reconnu de cette période, décrit l'**Autodafé** comme suit :

> Une interminable procession à laquelle participaient les autorités civiles et religieuses, parcourait la ville en direction d'une grande place oú était dressé l'échaffaud : c'était là qu'avait lieu le sermon, c'était là que les hérétiques repentis étaient "reconciliés" solennellement dans le sein de l'Eglise en présence d'une foule souvent énorme (...) La mise en scène était impressionnante[7].

Manifestation festive et purgative au moyen de laquelle la societé espagnole expulsait de son sein le **MAL** qui la menaçait (l'Hérésie), réaf-

---

sujets vulnérables, faibles qu'on **(qui est ce on?, d'ou parle-t-il?)** doit protéger et mettre en garde contre toute manipulation, etc.

6. Edmond Cros, *De l'engendrement des formes,* "Introduction", p.1, Etudes Sociocritiques, Université Paul Valéry, Montpellier, 1990.

7. Bartolomé Benassar, *l'Inquisition espagnole,* maabout, 1979, p.135

firmait son unité et ressoudait le pacte social entre ses différents fils. Cette opération de salubrité impliquait, comme le laisse entendre B. Benassar, deux autres pratiques : **la prédication** (les sermons) qui, elle même, précède **le châtiment** final à charge du bras séculier.

Ce bref rappel permettra de mieux apprécier mon hypothèse sur l'inscription de l'**Autodafé** dans le chapitre ci-dessus mentionné. Le premier indice en est la citation à être témoin de la mise en scène. N'oublions pas que l'**Autodafé** avait en outre pour objectif de dissuader les "gibiers potentiels" de suivre l'**exemple** de la vermine. Ecoutons ce que dit R. Menchú :

> Entregaron boletines y propaganda donde anunciaban el castigo para los guerrilleros (...) Iba a ser público, o sea, llamaban a la gente para que fueran a presenciar los castigos. Al mismo tiempo decía el boletín (...) que el que no iba a presenciar, era cómplice de los guerrilleros (op.cit, 201).

Il semble donc bien qu'il y ait eu une faute commise à l'origine. Aux yeux des autorités du Guatemala, en effet, être guerrilleros c'était céder au mirage de l'étranger, c'était être communiste, subversif. C'était, en un mot, ne pas répondre positivement aux injonctions du pouvoir guatémaltèque et à ce qu'il représente comme l'**idiosyncratie nationale**. Finalement, les guerrilleros, de par leur engagement, menaçaient ou transgressaient le pacte communautaire "transcendental" et "organique" qui était supposé lié tous les guatémaltèques et ce, indépendamment de leurs origines, de leurs classes sociales et des intérêts divergents que celles-ci impliquent.

Nous retrouvons là, me semble-t-il, un autre point de contact possible avec le Saint Office dont l'obséssion profonde était de débarrasser l'Espagne de l'influence externe néfaste (les idées des réformistes, celles de Luther et d'Erasme, par exemple) en développant un nationalisme exacerbé ancré dans une certaine idée de la religion catholique. Si pour l'Inquisition être espagnol signifiait être un "bon" catholique, pour les autorités du Guatemala, être guatémaltèque présuppose ne pas être communiste. En outre, comme l'affirment tous les spécialistes, l'hérésie était traité par l'Inquisition comme un délit, une faute politique.

Ceux et celles qui allaient à l'encontre de cette représentation idéologique de la société s'exposaient à être les "gibiers" de la **machine infernale** de la repression. C'est ce que rappelle l'officier dans son sermon à la foule des indiens spectateurs contraints :

> Si ustedes se meten a subversivos, se meten a comunistas, les toca igual que lo que les toca a esos subversivos que van a venir dentro de un rato (op.cit, 202).

Il nous importe de situer le double enjeu que comporte une telle représentation. Les années 1970-80 ont été marquées en Amérique Latine par une lutte sans merci entre les deux grandes puissances de l'époque : les Etats Unis d'Amérique et l'Union Soviétique. Chacune d'elles entendait, pour diverses raisons, étendre ou consolider ses zones d'influence. L'Amérique Centrale, compte tenu de la géopolitique, devenait ainsi un enjeu idéologique, stratégique, politique et économique.

L'idéologie de la **sécurité nationale** ou de l'**auto-défense** voyait le jour dans ces circonstances. Elle fut théorisée et financée par les Etats Unis. Son objectif était double : maintenir l'Amérique Centrale sous son unique influence et offrir une légitimité politique aux différents régimes militaires autoritaires qui s'appliquaient à mater les revendications populaires et les aspirations démocratiques légitimes sous le prétexte qu'elles ne seraient que l'émanation de l'**Etranger**, du **Diable** (le Communisme, Cuba, etc).

Faisons encore une fois appel au discours de l'officier de l'armée guatémaltèque que rapporte R. Menchú :

> Casi repitió, si no me equivoco, unas cien veces "comunistas". Empezaba desde la Unión Soviética, de Cuba, de Nicaragua y que ahora estaban en Guatemala (op.cit, 202).

La répression au Guatemala était inversement proportionnelle aux aspirations sociales et à la fantastique articulation de la lutte revendicative et armée entre les militaires nationalistes, les intellectuels de gauche, les paysans, les indiens, les ouvriers. Une telle mobilisation mettait en péril l'Etat oligarchique du Guatémala, garant, par ailleurs, des intérêts du Capital étranger dans le pays.

En outre, la situation dans les campagnes était particulièrement révolutionnaire (la lutte politique visait la destruction du régime)[8].

L'Etat guatémaltèque était, en quelque sorte, sommé de réaffirmer son autorité, sa puissance. Il multiplie et perfectionne sa **machine de**

8. "En 1982, lorsque le pouvoir décide d'accélérer une nouvelle fois la "pacification" du pays, il semble espérer une adhésion ou au moins la neutralité des populations urbaines, tandis qu'il redouble l'effort militaire dans les campagnes indiennes", Yvon le Bot, "Guatémala: luttes sociales sur horizon de guerre (1973-1982)", in *Problèmes d'Amérique Latine*, N. 67, 1er trimestre, 1983, p.105.

guerre dans le but d'expulser du "corps social" guatémaltèque **la souillure** qui le rongeait. L'Etat ira jusqu'à inscrire sa loi sur les corps de ses victimes au moyen de la torture, confirmant ainsi, malheureusement, l'observation suivante de Gilles Deleuze et de Félix Guattari :

> La loi ne se détermine qu'en s'énonçant, et ne s'énonce que dans l'acte du châtiment : énoncé à même le réel, à même le corps et la chair : énoncé pratique, qui s'oppose à toute proposition spéculative[9].

Mais on aurait tort de souscrire à la dernière partie de l'observation de Deleuze et de Guattari car la Loi manifeste toujours un besoin de spéculation. L'Inquisition espagnole s'en est largement servi et cela a été déja beaucoup étudié pour qu'on y revienne. Rappelons simplement la fameuse mise en garde de Foucault dont les composantes trouvent leur matérialisation dans le chapitre qui nous intéresse : "**le support de l'exemple, maintenant, c'est la leçon, le discours, le signe déchiffrable, la mise en scène**".

Dans le chapitre en question le représentant de la Loi n'est autre que l'officier supérieur ; il en assure aussi la spéculation à travers ses sermons, à travers son discours fortement répétitif. Toutes proportions gardées, on pourrait suggérer que le capitaine occupe la place du prêtre qui, dans la pratique inquisitoriale du XVIIe délivrait le sermon précédant l'exécution ou le châtiment final :

Ce sermon ne peut être que le commentaire des méfaits commis par le criminel et qui fonctionne comme une mise en garde à l'adresse de la foule (E. Cros, op.cit, p.6).

Nous en avons déja vu quelques exemples de ce travail idéologique dans le chapitre qui nous interesse. Au Guatemala, l'objectif visé de la torture semble être l'éradication de **l'inquiétante étrangeté de l'Indien**. En effet, la torture change le corps de l'Indien en un corps-Autre, moins dangereux et plus familier, qui se laisse appréhender, décrire et rationnaliser par le pseudo discours scientifique des militaires guatémaltèques[10].

9. G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, p.82.
10. D'après Rodolfo Walsh le gouvernement militaire, issu du coup d'Etat contre Perón en 1955, utiliserait des procédés de torture similaires à ceux que rapporte le capitaine de l'armée guatémaltèque contre ceux qu'on désignait en Argentine comme "subversifs", "comunistes" et/ou "péronistes":

Rigoberta Menchú souligne, en effet, qu'à cause de la torture, son frère ainsi que les autres indiens présentés par l'armée comme des guérrilleros, sont devenus méconnaissables, sont devenus **Autre** ; l'**Autre** du discours des militaires. Laissons la place à R. Menchú qui rapporte :

> El capitán se concentró en explicar cada una de las torturas. Esto es perforación de agujas, decía. Esto es quemazón con alambres. Así explicaba cada una de las torturas y de los torturados. Había unas tres personas que parecían vejiga. O sea, inflados, pero no tenían ninguna herida encima del cuerpo. Pero estaban inflados, inflados. Y decía él que esto es precisamente de algo que les metemos al cuerpo y duele. Lo que importa es que ellos sepan que esto duele y que **el pueblo sepa que no es fácil de tener un cuerpo como el que llevaban** (c'est moi qui souligne, op.cit, 203).

Ajoutons que l'opération de "**otherisation**" (faire advenir l'Autre) des indiens prisonniers ne se traduit pas seulement par l'inscription de la Loi sur leurs corps, elle est aussi symbolique. En effet, les soi-disant guerrilleros sont présentés devant la foule des indiens dans les uniformes que portent traditionellement les militaires du Guatémala, à savoir le tréillis vert : "Entra el camión donde llevaban los torturados. Empezaron a sacar uno por uno. **Todos llevaban uniforme del ejército**"(202, c'est moi qui souligne)[11].

On aura compris que ces uniformes (appellation en soi porteuse de sens) servent ici à marquer la dépossession violente des indiens de leurs costumes traditionnels qui sont, en tout état de cause, le signe évident et dérangeant d'un ancrage communautaire et identitaire. Deux éléments qui

La falta de límite en el tiempo ha sido complementada con la falta de límite en los métodos, retrocediendo a épocas en que se operó directamente sobre las articulaciones y las vísceras de las víctimas, ahora con auxiliares quirúrgicos y farmacológicos de que no dispusieron los antiguos verdugos. El potro, el torno, el despellamiento en vida, la sierra de los inquisidores medievales reaparecen en los testimonios junto con la picana y el "submarino", el soplete de las actualizaciones contemporáneas [in Operación masacre, Ediciones de la flor, 17ta ed, Argentina, 1988, p.206.
11. On pourrait être tenté d'assimiler, d'établir un lien entre l'uniforme au moyen duquel les indiens sont affublés et le San benito de l'inquisition espagnole. Dans un cas comme dans l'autre ces accoutrements sont la marque, le signe de l'infamie, de l'opprobre. Cela montre aussi, en même temps, que les indiens font figure de victimes émissaires.

déconstruisent, en permanence, la représentation idéologique qu'essaie de promouvoir l'Etat-militaire et oligarchique du Guatemala.

Aux yeux de celui-ci, il ne resterait plus que le **feu** pour, espérer réduire la résistance légendaire des populations indiennes. Ce sont les champs incendiés, les villages entiers détruits par le feu. Mais, c'est aussi l'**immolation** des indiens lors de la prise de l'ambassade d'Espagne dans les années 80 (**chap.XXIV**) et, dans le chapitre qui nous intéresse, celle des indiens que l'armée présente comme des guerrilleros :

> Entonces les pusieron en orden y les echaron gasolina. Y el ejército se encargó de **prenderles el fuego** a cada uno de ellos (204).

Il nous reste maintenant à essayer de décoder la signification profonde de cet **Autodafé** dont nous avons esquissé les traces dans le témoignage de R. Menchú et qui, comme nous l'avons vu, combine une pratique sociale (**le châtiment**) et une pratique discursive (**les sermons du capitaine**).

Il nous semble qu'au travers l'**Autodafé** se matérialise une certaine représentation du pouvoir (en place dans le Guatémala de l'époque). En effet, malgré le discours de l'officier qui le préside, il apparaît évident que l'horreur que raconte R. Menchú visait moins à convertir les indiens à une supposée **idiosyncratie** guatémaltéque qu'à une **mise en scène** par le biais de laquelle l'Etat-militaire affiche son efficacité, réaffirme sa toute puissance et son autoritarisme. Laissons, encore une fois, la parole à R. Menchú :

> Había aparatos, tanquetas, jeeps, había todas las armas. Empezaron a volar por helicóptero encima de la aldea (202).
>
> Estaban felices. Echaban grandes carcajadas y decían : ¡Viva la patria! ¡Viva Guatemala! ¡Viva nuestro presidente! ¡Viva el ejército! ¡Viva Lucas! (205).

Nos propres analyses viennent confirmer ce que dit Georges Balandier au sujet de la théâtralité comme ressort profond du pouvoir politique, quel qu'il soit. En effet, dans *Le pouvoir sur scènes,* l'anthropologue affirme que :

Tout pouvoir politique obtient finalemment la subordination par le moyen de la théâtralité, plus apparente dans certaines sociétés que dans d'autres ; parce que leurs différences de civilisation les rendent à des degrés inégaux "spectaculaire (...) Les manifestations du pouvoir s'accommodent mal de la simplicité. La grandeur ou l'ostentation, le décorum ou le faste, le cérémonial ou le protocole les caractérisent généralement. Le pouvoir utilise d'ailleurs des moyens spectaculaires pour marquer sa prise en charge de l'histoire (commémorations), exposer les valeurs qu'il exalte (manifestations) et affirmer sa force. Ce dernier aspect est le plus dramatique, non pas seulement parce qu'il met en activité la violence des institutions, mais aussi parce qu'il sanctionne publiquement la transgression des interdits que la société et son pouvoir ont décrété inviolables[12].

Vous conviendrez avec moi que, malgré la **citation** à être des témoins, les indiens ne sont que les destinataires apparents de cette **mise en scène**, de ce "théâtre de la cruauté" (G. Balandier). En effet, ils ne savent que trop ce que représente pour eux la succession des généraux et des colonels à la tête du Guatemala[13]. En dernière instance, ils fonctionnent comme la taie du miroir qui, en l'ocurrence, permet de réfléchir le spectacle du pouvoir de l'Etat-Militaire guatémaltèque.

Ce que relate Rigoberta Menchú n'est alors rien d'autre qu'un exercice **tautologique** du pouvoir dont les ressorts sont à chercher dans l'histoire du Guatemala de l'époque qui nous concerne. Car, rappelons-le, l'intensification et la systématisation de la repression contre les indiens font suite à l'accroissement des revendications politiques, sociales et au "réveil" politique des indiens. Des faits qui ont entraîné une destabilisation de l'Etat oligarchique au Guatemala.

En prenant en charge le récit de l'**Autodafé**, R. Menchú subvertit les investissements qui le fondent (**exemplum, mise en scène du pouvoir, tentative de création d'un consensus social, etc**) par le biais de la **monstration**. En effet, elle donne à voir l'agissement délictuel, hérétique de l'Etat militaire du Guatemala vis à vis des communautés indiennes, articulées par d'autres principes que la terreur, le châtiment corporel, la persécution, etc.

---

12. Georges Balandier, *Le pouvoir sur scènes,* Editions Balland, 1992, p.21.
13. *Liste des présidents du Guatemala depuis 1931:*
Général Jorge Ubico (1931-1944), Juan José Arévalo (1945-1951), **Colonel** Jacobo Arbenz (1951-1954), **Colonel** Jacobo Arbenz (1951-1954), **Colonel** Castillo Armas (1954-1957), **Général** Miguel Ydigoras Fuentes (1958-1963), **Colonel** Enrique Peralta Azurdia (1963-1966), Julio César Mendez Montenegro (1966-1970), **Colonel** Carlos Arana Osorio (1970-1974), **Général** Kjell Laugerud Garcia (1974-1978), **Général** Romero Lucas García (1978-1982), **Général** Efraín Rios Montt (1982-)..., in *Problèmes d'Amérique Latine,* N.67, 1er trimestre 1983 art.cit de Yvon le bot, p.111.

Il y a tout lieu de croire que ce renversement n'a été rendu possible que grâce à une autre légitimité, celle que confère le testimonio à R. Menchú :

> Lo que pasa es, como no nos han dado el espacio de palabra, no nos han dado el espacio de hablar, de opinar y de tomar en cuenta nuestras opiniones, nosotros tampoco hemos abierto la boca por gusto (196).

Son testimonio désigne, ainsi, l'Etat militaire du Guatemala à la réprobation de l'opinion internationale. Au reste, l'appel à la solidarité internationale a été une constante dans l'histoire politique du Guatémala moderne.

Je voudrais, si vous me le permettez, m'appuyer sur cette étude rapide pour mettre en garde contre l'usage abusif du concept **d'idéologie dominante**[14] qu'on pourrait être tenté de projeter sur le Guatémala des années 1970-80. Ainsi que l'a systématisé Louis Althusser (et d'autres avec lui) ce concept n'est, me semble-t-il, opératoire que dans des formations sociales intégrées (au moins relativement) et articulées par certaines valeurs que l'on peut identifier comme étant celles d'un groupe social hégémonique (bourgeoisie nationale, par exemple).

Le Guatemala de la dite époque ne réunit, bien évidemment, pas ces conditions (Etat oligarchique, formation idéologique hétérogène, économie totalement dépendante et extravertie, exclusion des indiens, etc). A en croire John Beverley et Marc Zimmerman, il n'y a pas eu, de ce point de vue là une rupture. Le groupe hégémonique du Guatémala porterait encore les traces du procesus de son émergence historique :

> The ambition of these groups -some of them formed by recent immigrants- was above all to be considered part of the metropolitan bourgeoisie. It was a desire that also came to determine their permanent frustration, since they were unable as a class to carry fowar the development of their nation-states on the model of their European and North American peers (...) They sough to legitimize their project by rejecting regional values and fostering cosmopolitan cultural standards. But they were unable to create, even at the level of language, a unified national culture, because such a culture would have contradicted their class economic basis in cheap agricultural labor. Their laws left the native population on the margins of the national body politic and history[15].

14. A ce propos il convient de signaler la pertinente mise en perspective historique et critique du concept d'idéologie que propose Eliseo Verón dans son article "**Ideología** y comunicación de masas: la semantización de la violencia política" paru dans l'ouvrage collectif, *Lenguaje y comunicación social*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, pp.133-191.

BIBLIOTECA
FACULTAD DE LETRAS
GRANADA
SECCION DE REVISTAS

Si toutefois, on arrivait, malgré tout, à établir l'existence de quelque chose dont on pourrait dire qu'il s'agit d'une idéologie dominante, il conviendrait alors d'insister que cette chose n'aurait pu s'imposer que par la coertition et pas uniquement par un quelconque discours hégémonique.

La preuve en est qu'au Guatémala, pendant les années 1970-80, le discours faussement hégémonique de l'Etat oligarchique était sans cesse déconstruit par l'incontestable ancrage identitaire des indiens qui représentaient plus de 60% de la population globale et par la pratique politique qui prend appui sur lui (guerrilla, mouvements de masses, etc).

C'est en cela que rejaillit le sens politique de la **"pédagogie de la peur"** que pratique la machine infernale de l'Etat oligarchique à l'encontre des populations indiennes. Car, comme le souligne justement Arturo Arias et je le cite :

> Es una elaboración del Estado/Ejército para imponerle a la población indígena una nueva forma de ver la realidad, una nueva forma de engendrar un sistema simbólico en función de una lógica diferente, más concomitante con necesidades más específicamente capitalistas[16].

Tous les spécialistes s'accordent à reconnaître, en effet, que les années 1970-80 ont vu une grande pénétration du Capital étranger dans l'économie déja fortement dépendante du Guatemala. Dans ce contexte, l'Etat-militaire était le garant d'une accumulation violente de la plus-value aux dépens des travailleurs et de paysans.

Dans les campagnes ou se retrouve confinée une importante population indienne cela s'est traduit par une dégradation des conditions de vie, j'allais dire des conditions de survie, accentuée par la mise en place du système inique que décrit Arturo Arias dans son analyse.

15. John Beverley, "Culture, Intellectuals, and Politics in Central America", in *Literature and Politics in the central American Revolutions*, University of Texas Press, Austin, 1990, pp.40-41.

16. Arturo Arias "la cultura la política y el poder en Guatemala", in *Cultura y política en América Latina*, Hugo Zemelman (coordinador), p.318.

LA INTERTEXTUALIDAD COMO RECURSO DE TRANSGRESIÓN Y SUBVERSIÓN EN ALGUNOS CUENTOS DE JORGE KATTÁN ZABLAH[1]

Dra Roma de Vallbona

> *La risa carnavalesca [...] construye su propio mundo en oposición al mundo oficial, su propia iglesia, versus la iglesia oficial, su propio estado, versus el estado oficial. [...] Junto con la universalidad de la risa medieval, hay que recalcar otra notable peculiaridad: su indisoluble y esencial relación con la libertad. Es de observar que esta risa es absolutamente inoficial, pero, sin embargo, está legalizada.*
>
> *Mikhail Bakhtin*

Realismo grotesco en los cuentos de Kattán Zablah:

En mi ensayo titulado "Humor carnavalesco en los cuentos del salvadoreño Jorge Kattán Zablah" efectué un detallado análisis para probar que

1. Jorge Kattán Zabbah es un escritor salvadoreño que reside en California, Estados Unidos. Ha publicado los siguientes libros: *Estampas pueblerinas* (cuentos); *Acuarelas socarronas* (cuentos); *Del Don Juan de Tirso de Molina a Zorrilla* (ensayo crítico). Sus trabajos de crítica y narrativa han aparecido en diversas publicaciones de España, Latinoamérica y los EE.UU.

el humor de Kattán Zablah está saturado del espíritu carnavalesco.[2] Este, según Mikhael Bakhtin, se expresa por medio del realismo grotesco. La risa carnavalesca es una válvula de escape para las pasiones del vulgo. Por tanto, tiene a la vez un carácter renovador, regenerador, transgresivo y subversivo. Además, encarna un rechazo a todo lo inmortal y lo completo y por lo mismo, también un rechazo a la autoridad, la tradición y las costumbres.[3]

Para resumir el aserto contenido en ese ensayo mío, en las narraciones de Kattán Zablah se observan los siguientes elementos carnavalescos:

1. La estructura narrativa que sigue la norma de los *fabliaux* medievales. Son cuentos con unidad propia, pero entrelazados por los personajes, el medio ambiente, el autor implícito unas

veces, otras, el narrador y la ubicación en Cojontepeque.

2. El mundo visto al revés, es otro ingrediente del realismo grotesco propio del carnaval como festejo que libera de normas impuestas por el sistema político-social imperante.

3. La exageración o proceso mitificador hiperbólico que subraya la visión del mundo al revés.

4. Las amplias libertades lingüísticas. Entre ellas señaló Isolde J. Roldán la desproporción entre el vocablo y la situación, la abundancia de superlativos absolutos, antítesis, hipérboles y lenguaje coloquial en el que no faltan las palabras eruditas;[4] a esto se pueden agregar los adjetivos y adverbios que en ocasiones se vuelven humorísticos neologismos semánticos. El corpus que abarcará el presente estudio comprende algunos de los

2. Rima de Vallbona. "Humor carnavalesco en los cuentos del salvadoreño Jorge Kattán Zablah". *Confluencia*, University of Northern Colorado, Greeley 2 (1991): 149-55. También en *Taller de Letras* (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador) 140 (marzo-abril 1991).

3. Mikhael Bakhtin, *Rabelais and His World*, tr. by Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984). Todas las citas tomadas del texto proceden de esta edición. Por lo tanto, sólo se pondrán las páginas entre paréntesis.

4. Isolde J. Roldán, "Los beneficios del mal y los perjuicios del bien en la narrativa de Jorge Kattán Zablah", ponencia presentada en la sesión N° 23, "Un escritor centroamericano en EE.UU.", del XIII Simposio Internacional de Literatura - Inmigración/Emigración: exilios buscados y forzados, Instituto Literario Cultural Hispánico y California State University Domínguez Hills, Carson, California, 1995. Esta ponencia será publicada en *Alba de América*.

últimos cuentos de Kattán Zablah, a saber: "La frágil naturaleza humana", "La infalibilidad de la sibila", "De la magnanimidad de Dios, ¡líbranos, Luzbel!" y "Castillos en el aire". Estos cuatro relatos han sido publicados en diversas revistas literarias, y como otros anteriores, son cuentos ligeros y escritos para divertir. No obstante, lo jocoso e insubstancial constituye sólo una apariencia, pues es obvio que requieren un nivel profundo de lectura y un conocimiento de la historia y de las realidades que motivan la burla, para acercarse al sentido que entrañan.

En relación con los primeros, estos últimos cuentos tienen algunos cambios que interesa señalar:

1. Entre bromas y situaciones irrisorias se incrementa la crítica irónico-satírica a las realidades salvadoreñas y, por extensión, a las del mundo hispánico.

2. La estructura del ejemplo o cuento dentro de un cuento, es de observar que remite a la intertextualidad intencional, la cual subraya la crítica irónico-satírica antes mencionada.

El espíritu carnavalesco y la crítica político social:

Es preciso tener en cuenta que el espíritu carnavalesco bakhtiniano no se relaciona sólo con la fiesta anterior a la cuaresma, sino a una forma de protesta que entraña la crítica a la línea "oficial" de la política cultural de un país. De ahí que el contexto histórico-político se hace necesario en este tipo de análisis. Así, en la base de este estudio está el "ideologema", el cual asimila lo ideológico a lo semiótico, y por ende, las estructuras sociales a las estructuras textuales.[5] En el ideologema cada significado es también necesariamente un significante.[6] Aquí el mito desempeña un papel deformador del significado sin negar la historia. Enajena, al transformar la Historia en Naturaleza eterna; además, tiende a fabricar falsas generalizaciones, según Malcuzynski.[7] (p.23).

Tal lectura de los cuentos de Kattán Zablah pone al descubierto una visión artística del mundo en la que predomina la inconformidad con las

5. M. Pierrette Malcuzynski, "New Mythologies: the Case of Mikhail Bakhtin", *Sociocriticism - How to Read Bakhtin*, 8 (1988): 26. A partir de ahora sólo se mencionará el título de la revista al mencionar otros ensayos importantes relativos a Bakhtin contenidos en dicho ejemplar.

6. Robert Siègle, "Bakhtin and sociocriticism", *Sociocriticism:* 72.

7. Malcuzinski, "New Mitologies:...", *Sociocriticism*: 23.

diversas realidades que capta a lo largo de los textos. Estas, atacadas con amena jocosidad, son, entre otras: la indigencia cultural de El Salvador y en general de nuestos pueblos; su poca capacidad administrativa; el egoísmo, la avaricia y engreimiento de muchos; la falsa piedad y equivocada vocación religiosa de otros; la hipocresía de algunos; la superstición como rémora al progreso de los pueblos hispánicos; su abulia y ominosa resignación; la estulticia que el autor llama "la frágil naturaleza humana", entre otras.

Aunque continúan en la línea del realismo grotesco, es interesante observar que en los cuentos de este estudio se perciben unos ligeros cambios en relación con los anteriores. El más obvio es que desaparece el autor. Este entraba y salía de un cuento a otro siempre disfrazado como Yirish El-Kattán, autor de "un cuento escrito en árabe" que contiene grandes verdades, o como el Mago Kattanás o como un tal Nattak que traía "consejos para casos desesperados". La presencia del autor disfrazado presta a los textos un débil hilo novelesco, característico de las narraciones medievales.

En los últimos cuentos al autor lo sustituye en general "don Macario Cárcamo, el célebre cronista oficial de Cojontepeque y de las aldeas circunvecinas".[8] Aquí don Macario ejerce la misma función de Patronio, quien aconsejaba al Conde Lucanor en el libro del Infante don Juan Manuel. Patronio es el consejero serio, formal, circunspecto, parsimonioso, sabio y culto por excelencia. Sin embargo, a diferencia de esta imagen seria del consejero castellano, en los cuentos de Kattán Zablah, ya sólo en el nombre, Macario Cárcamo, simbólicamente asoman el mito deformante y la parodia. Según Bakhtin, los nombres propios en los textos del realismo grotesco "tienden a alcanzar límites de elogio y abuso" (Bakhtin: p. 461), lo cual ocurre también en los nombres que llevan los protagonistas de Kattán Zablah:

En sentido serio y positivo y hasta laudatorio, *"Macario"*, de origen griego, significa "bendito, referido al que tiene todo lo necesario y es feliz"; además, hace pensar en San Macario de Egipto o El Antiguo, quien vivió durante el siglo IV después de Cristo y escribió cincuenta *Homilías* y siete *Opúsculos ascéticos*.

En contraste, el apellido Cárcamo se asocia con *"carcamal"*. En

8. Jorge Kattán Zablah, "La etílica canonización de don Elpidio", *Alaluz - Revista de poesía, narración y ensayo* (University of California, Riverside) 2 (otoño de 1990): 51.

Corominas aparece *"Cárcamo"* que se emplea también en el doble sentido de "carroña y viejo achacoso", de donde se deriva el término moderno de *"carcamal"*, que significa "vejestorio, persona vieja y achacosa". En América, según Corominas, se ha afianzado una variante, *"carcamán"* que en Perú alude a un "extranjero de poco viso, fullero, basto y tosco"; en Cuba, "persona de muchas pretensiones y poco mérito".

La crítica a la línea oficial de la política cultural del país es obvia en "La frágil naturaleza humana",[9] texto en el que se plantea una situación que apunta a la realidad histórico-política de El Salvador: en el marco narrativo cuenta el narrador que después de doce años de cruenta lucha, no quedaba ningún subreviviente que pudiera jactarse de haber salido ileso de aquel devastador maremágnum. Había sido una contienda en la que cada uno de los ciudadanos tenía algo que lamentar; sea la muerte o las lesiones de algún pariente o amigo o, simplemente, daños de carácter material. (p. 194)

Al cabo de dos meses de haberse firmado los acuerdos de paz y pasada la euforia colectiva comenta el narrador que el jolgorio de los comienzos fue "reemplazado por una sensación indefinida que empezaba a revestir la forma de un desgano, [...] un verdadero estreñimiento anímico". (p.194) Esto lleva al alcalde a convocar al pueblo y preguntar qué les pasa. Con la consabida actitud abúlica de nuestras gentes, deciden que no vale la pena "quebrarse la cabeza" buscando una solución, cuando ahí está don Macario Cárcamo, quien lo puede hacer por ellos. Entra "el octogenario cronista, perfumado y almibarado por la lisonja" y se pone a leer un relato que halló "en una vieja gaceta capitalina" para ayudarlos a salir de tan peligroso estado.

El ejemplo que les lee, trata de un campesino que por mucho tiempo vive obsesionado tratando de tapar, en vana tarea "digna de Sísifo", una gotera que lo mortifica cada vez que llueve. Una y otra vez la tapa y una y otra vez vuelve a aparecer. Sin embargo, llega el día en que la gotera desaparece para siempre. Entonces, después de su euforia del principio, el campesino está aturdido como si le hubieran quitado una parte del cuerpo o algo muy suyo, y es que "sin que él mismo se hubiera percatado, su existencia [...] giraba en torno a la serie de mortificantes ruidos [de la gotera] y a las diversas maneras de eliminarlos, de desterrarlos permanentemente

9. "La frágil naturaleza humana", *Confluencia* (University of Northern Colorado), 1 (Otoño de 1994): 194-97.

de su vida". (p.196) Dominado por su perturbación mental, "se desinteresó no sólo por su aseo personal sino que, incluso, llegó a desatender sus cultivos". (p. 196) Una tarde de copiosa lluvia, "como poseído del demonio" se puso a taladrar agujeros en las tejas de su vivienda. Entonces "los vecinos se quedaron con la inequívoca impresión de que don Arnulfo era ahora, de veras, un hombre feliz". (p.197) Ese atardecer, después de escuchar el relato de la gotera, cada habitante de Cojontepeque "sentía que le habían dado una complicada y espeluznante tarea: la de inventar un buen pretexto que pudiera servir para iniciar otra guerra civil o, por lo menos, un sonado golpecito de estado". (p.197)

Una lectura a dos niveles de este cuento, nos lleva a establecer varias relaciones: lo social y filosófico nos remite al título del texto, "La frágil naturaleza humana" y a la negativa conclusión, expresada por el mismo narrador del cuento, de que "el hombre no es más que una contradicción ambulante, un ser engendrado por error o descuido de las deidades, una genuina aberración". (p. 196)

También en el nivel socio-político, nos remite a la historia de El Salvador: después de las guerras de la independencia, durante el resto del siglo XIX la historia registra largos períodos de turbulencia alternados con conflictos armados contra los países circunvecinos. Durante el siglo XX hay inestabilidad política debido a fraudes electorales. En especial, a partir de 1977, con la elección declarada fraudulenta del General Carlos Humberto Romero, la situación se deterioró a tal punto que se produjeron en las calles asesinatos efectuados tanto por los izquierdistas como por los de derechas. La violencia continuó y se intensificó, de manera que entre 1979 y 1983, en sólo cuatro años, habían muerto 35.000 civiles, y en los doce años de guerra civil, más de 75.000 perdieron la vida. Guerrilleros de la izquierda causaron algunas de esas muertes, pero la mayoría se les atribuye a los escuadrones de la muerte de las derechas. No fue sino hasta 1992, bajo la jefatura de Cristiani, que un tratado de paz concluyó con la guerra civil de El Salvador.[10]

Dos minicuentos más recientes de este autor, "La infalibilidad de la sibila"[11] y "De la magnanimidad de Dios, ¡líbranos, Luzbel!"[12] relacionados con el mismo tema dan la impresión de ser parte integrante del anterior; además, con jocosidad ponen en evidencia las trágicas consecuencias de toda guerra:

En "La infalibilidad de la sibila", el señor presidente va a visitar a Ña Tomasa Barillas, cuya fama "ha rebasado ya las estrechas fronteras del país" por la exactitud de sus predicciones. El alto dignatario le pide consejo porque piensa "invadir una nación vecina". Ña Tomasa le responde: "¡Si lo hace, su Excelencia, destruirá usted un gran país!". Tal como lo predijo la sibila, el señor presidente "terminó destruyendo un gran país: el suyo propio". (p.3) No sólo pone en relieve la torpe soberbia de nuestros mandatarios, sino también satiriza la costumbre de algunos de ellos de consultar asuntos peliagudos de sus respectivos países con nigromantes, adivinos, brujos y echadoras de cartas.

"De la magnanimidad de Dios, ¡líbranos, Luzbel!" es otra versión del tema de las consecuencias de la guerra y de la voluble y "frágil naturaleza humana": cansado el Todopoderoso de escuchar las plegarias no sólo del pueblo de Cojontepeque, sino también de la nación entera, les concede sus peticiones: pone fin a la guerra y les otorga la paz. Con ésta, también les concede los ruegos suyos de que regresen al país sus "hermanos del alma que ya suman casi la mitad de la problación total". Dios no ha acabado de satisfacer sus súplicas, cuando el pueblo entero comienza a importunar a Dios con una nueva plegaria para que no permita "que regrese al país ni siquiera uno solo de [...los] hermanos expatriados". (p. 15) Esta nueva súplica la justificaban en el hecho de que los giros bancarios que con religiosidad enviaban [los exiliados] a su querido terruño, se habían convertido, imperceptiblemente y sin proponérselo, en el sostén económico de la otra mitad de la ciudadanía que nunca logró o intentó abandonar el suelo patrio durante el prolongado período bélico. (p. 15)

El narrador cincuentón remata el minicuento cuando comprende por fin "las sorprendentes, sapientísimas y admonitorias palabras" que su tía le reveló de niño: "¡Muchacho, ten mucho cuidado con lo que le pidas al cielo, porque Dios es capaz de concedértelo!" (p. 15)

La intertextualidad carnavalesca como medio de transgresión y subversión:

Además, a diferencia de Patronio, los consejos de don Macario van

10. *Bibliographic entries: B645, B1118.* Extraído de Microsoft Encarta, 1994 y *America Online*, julio de 1995).

11. Jorge Kattán Zablah, "La infalibilidad de la sibila", *Culturadoor* (Arizona State University) 21, febrero de 1996: 3.

12. De la magnanimidad de Dios, ¡líbranos, Luzbel!" *Culturadoor*, 20, diciembre de 1995: 15.

dirigidos a la totalidad del pueblo con ejemplos que él extrae de las crónicas, de la gaceta y de la tradición oral. Con esto, don Macario proporciona soluciones narrativas que se definen como estructuras orientales, de las que provienen las del cuento dentro del cuento y el débil hilo novelesco, propio del Medioevo. Esta variedad de documentos usados por don Macario remite a las relaciones intertextuales de la carnavalización, a las cuales en otro tiempo se les consideró como el estudio de las fuentes literarias. Recordar que el realismo grotesco sostiene que todo proceso intertextual es en realidad una parodia en la que semánticamente se establece una relación más compleja; ésta implica la puesta en ridículo de costumbres, ideologías y lenguaje privativo del sistema vigente. En dicha relación, los textos son el uno para el otro mutuamente dependientes y generativos. Iris M. Zavala explica que políticamente hablando, "la carnavalización literaria emerge como necesidad de una revolución cultural que incluye la re-educación de las diversas clases sociales".[13]

En "La frágil naturaleza humana" podría establecerse una relación intertextual con "La cuestionable eficacia de la paz", sátira menipea del uruguayo Julio Ricci, en la que, según el narrador, "La guerra en realidad era una cosa entretenida". Después de estudiar estadísticas, queda rematado el cuento de Ricci con la siguiente conclusión: "circuló un hálito de duda. No se sabía bien si la paz sería beneficiosa. O sea, si la guerra había madurado suficientemente a los hombres y a las mujeres. La paz era todavía un problema".[14]

El ejemplo incluido en "La frágil naturaleza humana" tiene también relación intertextual con otro cuento de Kattán Zablah: "Los mapaches".[15] Se trata de un relato independiente, o sea que no está utilizado como ejemplo dentro de otro texto; sin embargo, entre risas y burlas capta con hondura cómo los seres humanos dependemos muchas veces de lo que más creemos detestar. En "Los mapaches" se entreveran la situación política del país —sobre todo el estado de corrupción de los gobernantes y la explotación a las clases no privilegiadas que sistemáticamente practican

13. Iris M. Zavala, "Bakhtin Versus the Postmodern", *Sociocriticism*: 59-60.
14. Julio Ricci, *Los mareados* (Montevideo: Monte Sexto, 1987: 9-18): 11 y 18 respectivamente.
15. Jorge Kattán Zablah, "Los mapaches", *Acuarelas socarronas* (Barcelona: Ediciones Ronda, 1983): 21-32. Este cuento fue incluido también en un texto docente para estudiantes del C.B.U., titulado *Lecturas guiadas - Textos literarios y no literarios* (Montevideo: Editorial A. Monteverde y Cía. S.A., 1995): 7-9.

los de arriba— con la obsesión del campesino Venancio, quien vivía desesperado porque los "malditos mapaches le amargaban la vida" abriendo zanjas en el césped. (p. 24) Al cabo de innumerables tentativas de deshacerse de los intrusos, al fin logran él y su esposa eliminarlos. Entonces, después de unos cuantos días de júbilo, "una melancolía crónica se apoderó de" ambos ancianos, "pues aquella continua incertidumbre de que no vinieran los animales a cavar el surco era el único alimento quimérico con que ambos se habían nutrido durante años". No logrando llenar "aquel vacío", los dos envejecieron y acabaron muriendo en el jardín, muy cerca de la zanja que antes abrían los mapaches. (pp. 30 y 31-32)

Kattán Zablah me explicó en conversación telefónica que cuando escribió "Los mapaches" hace unos veinte años no conocía a Julio Ricci ni sus cuentos. Esta afirmación lleva a concluir que nuestra literatura se ha hecho eco de la dolorosa y absurda realidad de que los seres humanos y los pueblos nuestros no pueden vivir en paz. Al contemplar el trágico panorama internacional de guerras, huelgas violentas, crímenes, revoluciones, fusilamientos injustificados, actos terroristas que presentan hoy en día los medios de comunicación, se hace obvia la universalidad de la narrativa de Kattán Zablah: son cuentos que trascienden el reducido espacio pueblerino de Cojontepeque, para incluir a todo El Salvador y acabar connotando una "frágil naturaleza humana" que abunda en el Continente Americano igual que en el mundo entero.

"Castillos en el aire"[16] representa un nuevo acercamiento a la fábula de los sueños truncados de la lechera divulgada por La Fontaine. La intertextualidad de este tema se remonta a muy lejanos tiempos: una de las más antiguas versiones se conserva en *El Patchatantra* de la India con el título de "La olla rota"; aquí el texto trata de un brahmán que recibe una olla llena de arroz y en su entusiasmo, después de grandes sueños provenientes de la posible venta del arroz, rompe la olla. Pasa a *Las mil y una noches* con el título de "Historia del quinto hermano del barbero"; en este cuento, un barbero gasta toda su herencia en objetos de cristal, hace grandes planes con las ganancias que pretende conseguir, pero en su arrebato, da una patada y rompe toda la cristalería; en esta versión se castiga el orgul-

16. Jorge Kattán Zablah, "Castillos en el aire", *Letras de Buenos Aires* (Argentina), 20 (marzo de 1989): 50-56. También en *Ars - Revista de la Dirección de Artes, Ministerio de Educación*, (El Salvador), 3 (diciembre, 1993): 24-27. Las citas de este cuento que aparecen en el presente ensayo provienen de esta última revista.

lo y la soberbia. En el siglo XIV *El Conde Lucanor* recoge ese tema en el Enxemplo VII, "De lo que contesció a una mujer quel dezían doña Truhana", donde el actante es ya una mujer; los sueños de ésta giran alrededor de una olla de miel que lleva al mercado. En el siglo XVIII, "La lechera y el cántaro de leche" de La Fontaine, recoge el asunto de nuevo y lo populariza. En este mismo siglo, Félix María Samaniego da otra versión en lengua española en su fábula II, "La lechera".

"Castillos en el aire" trata de una humilde mujer, Florinda, quien va a la cantina a traer a su marido borracho, con la suerte de que a don Saturnino, el cantinero, se le cae un billete de la Lotería Nacional; disimuladamente, ella recoge "aquella posibilidad de llegar a ser rica" y comienza a imaginar "los jugosos beneficios que le podría acarrear el furtivo billete". (p.24) De divagación en divagación, concluye que las riquezas proceden del demonio y se dice a sí misma: "¡Con razón [...] por allá, en los Estados Unidos, los ricos les dejaban sus fortunas a los gatos! ¡Claro, pa'no causarles tantas desgracias a sus seres queridos!" Entonces corre a la cantina a devolverle el billete a don Saturnino hablando para sí misma: "¡Que se joda don Saturnino! ¡Ese viejo de porquería sí se merece la mala suerte de ganarse el premio gordo!" (p.27)

Hay en este cuento salvadoreño una desviación radical de la moraleja tradicional hacia un remate cultural, el cual subraya el temor que la iglesia católica ha venido inculcando en los feligreses al hacer hincapié en que la posesión de riquezas engendra las acechanzas del demonio. El remate del cuento no es la única desviación del tema original, ya que, siguiendo el espíritu carnavalesco que conjuga la intertextualidad con la subversión político-social, la intención de "Castillos en el aire" deja de ser moral para tornarse en una polivalente crítica de la realidad salvadoreña en particular, pero también hispanoamericana: en primer lugar, repite la consabida historia del representante de la clase baja obrera y pequeño empresario del mundo hispánico, Jacinto, el marido dueño de una pequeña carnicería, quien se gasta el dinero en borracheras y francachelas y no satisface debidamente las básicas necesidades domésticas. A continuación, son los sueños de Florinda los que exponen el ataque a las siguientes situaciones culturales:

1. Contra los contratistas abusivos y sinvergüenzas que cobran excesivas sumas por el transporte de mercancías de los habitantes del pueblo. (p.25)

2. Contra "todos los dirigentes políticos regionales y nacionales" para los que Florinda desea construir una escuela modelo donde aprenderían la "ilógica, entreverada y complicadísima arte de no robar y de no mandar a apalear y a violar a las mujeres y a las hijas de sus enemigos ideológicos". (p.25)

3. Contra los ministros de la iglesia, que encarna el "truculento del párroco, don Agustín Garfio, archiconocido por su apetito desmedido por los bienes materiales". Este, para salvar a Florinda del peligro que entrañan las riquezas, le ofrecería la salvación de su alma "siempre y cuando buena parte de su fortuna la dedicara a decir misas y a comprar bulas e indulgencias". (p.26)

4. Contra los negocios sucios de los dirigentes políticos del pueblo, como el alcalde municipal, don Everardo Salazar, hombre de afiladas uñas [... quien] la compelería, sin lugar a duda, a invertir su dinero en negocios turbios, amenazándola, para el caso que rehusara, con decretar una ordenanza que autorizaría la construcción de una ancha y pintoresca carretera que pasaría en medio de la carnicería de su marido. Este alcalde, cuatrero de gran notoriedad, pero protegido por la ley debido a su alto puesto y a su condición social, la forzaría, en resumidas cuentas, a asociarse con él en el asunto de robar cabezas de ganado bovino, porcino y lanar y a proporcionarle suficiente dinero para comprar un camión de dimensiones desmesuradas que serviría de matadero clandestino móvil, donde los animales mal habidos serían destazados y cuya carne sería vendida, luego, en el establecimiento de Jacinto. Y no estimaba Florinda muy aventurado el afirmar que el desalmado de don Everardo la obligaría, además, a que le ayudara económicamente para poder hacerles mejoras a los dos burdeles de su propiedad. Y de todos estos negocios inmorales —barruntó— seguramente que a ella apenas le tocaría un miserable tres por ciento de las utilidades. (p.27)

5. Contra los maridos borrachines "a tiempo completo" que maltratan y abusan de sus mujeres dándoles "puntapiés y coscorrones". (p.27)

Otra subversión al modelo tradicional, ya se dijo, lo constituye el remate del cuento, ya que en lugar de un accidente que destruye la fuente de los sueños, Florinda, la protagonista, renuncia voluntariamente a sus fantasías después de sopesar las tan nefastas posibles consecuencias que podrían traerle las riquezas en caso de que ganara el premio mayor de la lotería.

En conclusión, en los cuentos analizados se observa la intertextualidad como otro elemento del realismo grotesco que subraya, como en

muchos otros de Kattán Zablah, una marcada inconformidad con las realidades hispanoamericanas. La intertextualidad, fuente del humor carnavalesco, es el arma de ataque a las irregularidades y a los abusos de los poderes políticos y religiosos.

En general, la obra de Kattán Zablah cumple también con la ambivalencia a la cual se asocia el proceso de transformación buscado. Por tanto, se trata de textos que no aceptan ni dogmas, ni autoritarismo, ni una seriedad unívoca y que "se oponen a lo terminado y pulido, a toda pomposidad, a cualquier solución prefabricada en la esfera del pensamiento", como puntualizó Bakhtin al referirse a la imagen rabelaisiana. (Bakhtin: p. 3) Por lo mismo, para apreciarlos se requiere renunciar a las muchas demandas de los convencionalismos literarios. También hay que verlos a la luz de una larga y justificada tradición literaria de protesta en Hispanoamérica, desde Fray Bartolomé de las Casas hasta nuestros días. Esta protesta la sustentan las deplorables, injustas y absurdas realidades imperantes en nuestro continente desde la época colonial. Y porque son también realidades patentes en el mundo entero, esos textos cobran un sentido muy universal. Desviándose de la tradición de protesta en nuestro continente, el autor subvierte el tono polémico de denuncia, transgrede los límites del género y efectúa un ataque carnavalesco en el que el mundo es visto al revés.

LA SÁTIRA DE ESPAÑA Y LAS DENEGACIONES IDEOLÓGICAS EN *CARTAS MARRUECAS*

Jorge Chen Sham
Universidad de Costa Rica

Llama poderosamente la atención en un texto como las *Cartas Marruecas* (de ahora en adelante CM), que se reclama de dos de los géneros utilizados en la formación discursiva dieciochesca para instrumentalizar el criticismo hacia su adecuación política en materia de un reformismo ilustrado, que el viaje y la novela epistolar encuentren en este texto el desfuncionamiento discursivo. Dicho de otra manera, la utilidad y la perspectiva positiva con las que estos géneros contribuyen a sentar las bases de un progreso y de un dinamismo social se ven aminoradas en el texto de Cadalso, porque, en lugar de apuntar hacia un cambio, se ofrece una imagen nada atractiva ni intusiasta de España como también existe, por otro lado, en las *Lettres Persanes* de Montesquieu (Grassi 1998: 113); así, el texto se dirige hacia una crítica que, paulatinamente se va haciendo acérrima y pesimista. Recordemos que el viaje no logra su finalidad completa, cuando nos percatamos de que la novela de aprendizaje solamente se cumple a medias, pues Gazel no hace la síntesis imparcial a la que está obligado en cuanto observador ajeno y distante de la realidad que analiza; todo está mediatizado por el punto de vista "viciado" de Nuño y Gazel se deja contaminar por su pesimismo. Además, ¿cómo puede haber evolución en la novela de aprendizaje y madurez en el proceso didáctico, cuan-

do Gazel lo que hace es transcribir (reproducir) lo que piensa y dice Nuño? ¿Se ha hecho Gazel en el fondo una opinión basada en la confrontación de dos puntos de vista como manda la dialéctica? La novela de aprendizaje se parcializa y el viaje con finalidad didáctica fracasa, cuando, por lo demás, no existe un verdadero intercambio epistolar.

Vistas así las cosas habría que preguntarse las razones por las cuales las formas genéricas empleadas no sean interpretadas con inocuidad hermenética o desde la ortodoxia política del discurso ilustrado que, aunque habla de atacar los males y los vicios que no dejan implantar el progreso de las luces, pondera el valor de los cambios hechos por el grupo dirigente. He aquí donde las contradicciones ideológicas empiezan a surgir; por eso, las precauciones paratextuales de lectura y la reivindicación de una imparcialidad en materia de crítica se hacen sospechosas. Veamos. Si ubicamos la génesis de las CM en la respuesta que ofrece Cadalso a la "Carta LXXVIII" de Montesquieu, la *Defensa de la Nación española contra la Carta Persiana LXXVIII,* es necesario plantear, como lo hace François Lopez (1976: 320-9) la génesis del texto dentro de la polémica de la leyenda negra sobre España y su desarrollo en el s.XVIII. Recordemos que la Leyenda negra es de origen protestante y proviene, lo más seguro, de lo que hoy conocemos como Países Bajos, cuando estaba bajo el dominio español, lo cual explicaría que la Leyenda negra sea una forma de propaganda negativa y estereotipada que denuncia los excesos y caricaturiza las costumbres de los que detentan el poder. La Leyenda negra se transforma, entonces, en sátira política que tiene como blanco la burla y el desprecio del otro bajo "[l]os juicios más elementales, las apreciaciones y generalizaciones más rudimentarias e infantiles, [que] valen para constituir un lugar cmún que se repite" (Caro Baroja 1970: 78).

Para Julio Caro Baroja, estos estereotipos están ligados al surgimiento de las naciones europeas, dentro del pensamiento renacentista que caracteriza siguiendo simples notas o rasgos eruditos según su aspecto físico, sus hábitos y costumbres y sus rasgos morales e intelectuales (1970: 79). En el caso español, la animadversión cobró tanta fuerza que las caracterizaciones fueron peyorativas, instigados por los enemigos políticos sucesivos. La Leyenda negra se apoya en estos estereotipos pero su significación debe asociarse con el discurso sobre la decadencia de España. Caro Baroja plantea, en este sentido, que fueron los arbitristas de principios del XVII, los primeros en plantear los problemas de la Península en términos de un defecto moral o un "apasionamiento" excesivo de los españoles; así los excesos son la ruina del carácter español: la religión es un apasionamiento, la hidalguía un orgullo despreciativo, las armas una vanidad y la generosidad una ostentación; es decir, exceso de orgullo nobiliario, de ostentación, de despilfarro y de empresas militares, hasta volverse un tópico del español casi animal, intransigente en el amor, el honor y la religión (Guillén 1994: 120). A la luz de lo anterior, Caro Baroja concluye que "[d]e una manera u otra el español queda definido en el siglo XVII como un hombre extremado, que contribuye a la destrucción de su propio bienestar por esto mismo" (1970: 88) y, en los arbitristas españoles, prevalece la idea de que el antiguo o primitivo carácter español fue desfigurado o maleado por el lujo y la molicie (Sáinz Rodríguez 1962: 64).

De esta manera, la leyenda negra influye negativamente sobre los contenidos del tema de la decadencia española. El concepto nace en el terreno de la historia para plantear las transformaciones de cualquier sociedad que, en Europa, Montesquieu (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* 1734) y Gibbon (*History of the decline and fall of the Roman Empire,* 1774) desarrollan en el caso del Imperio Romano; para ellos la historia se percibe como la "rotación de los momentos de esplendor de unas culturas a otras, y la consiguiente alternancia de épocas de 'auge' y épocas de 'depresión' en el devenir histórico de una nación" (Álvarez de Miranda 1992: 671). Así, en esta sistemática de la evolución de los imperios, que surge ya en el "Prólogo" de la *Gramática castellana* de Nebrija para el caso español [1], se establece un paralelismo entre el tiempo biológico y la evolución histórica de los pueblos: juventud, madurez, vejez; inicios, apogeo, decadencia.

Como hemos visto más arriba, los primeros en hablar de decadencia fueron los arbitristas españoles de principios del siglo XVII y, en ellos tenía un sentido abiertamente económico, pues hablaban de una restauración de la Monarquía para paliar la crisis económica que se agudiza por la inflación monetaria, las sequías y las deficiencias en los abastecimientos de productos en el último tercio del s.XVI [2]. Muy pronto, se produce una deriva de este discurso económico y la doctrina moral planteará esta crisis en términos de una corrupción de las virtudes y una reforma de las cos-

tumbres, sobre todo, atacando el lujo, la pereza y la ostentación (Sáinz Rodríguez 1962: 65-6). Sin embargo, la leyenda negra se apodera de estos criterios del discurso de la decadencia para utilizarlos en sus propósitos de ataque contra España y el carácter español, exagerando los tonos del atraso ecónomico y la decrepitud de la realidad social. Esto crea el estereotipo de los que exageran el fanatismo, la crueldad y la soberbia de los españoles, basados en apreciaciones elementales y deformadas del resto de las potencias de Europa y fundamentadas en el oprobio de la religión católica:

> [...] por las necesidades de polémica, su atraso y decadencia son utilizados como argumento para demostrar el pernicioso influjo del catolicismo en la civilización y en la vida de los pueblos. Este es el ambiente de la cultura europea con respecto a España durante el siglo XVIII. (Sáinz Rodríguez 1962: 100)

Por ejemplo, en relación con la leyenda negra, Hans-Joachim Lope ha demostrado cómo emerge una respuesta a los dos tópicos principales de la Leyenda negra, a saber, la religión y la conquista de América, dentro de la concepción cadalsiana sobre la historia de España (1985: 213). Nos vamos a detener sobre la segunda, ya que abiertamente expresa una opinión sobre la Leyenda negra. Interesa aquí la reivindicación del hombre de armas y conquistador Hernán Cortés exaltando sus valores y dotes de guerrero, su ideal de lucha y sus actos de buen estratega, pues "a Nuño le importa menos el aclarar la problemática de la conquista que el recalcar las energías extraordinarias que hacen de Hernán Cortés la personificación de una vida activa ideal" (Lope 1985: 216). Vistas así las cosas, Nuño pondera la hazaña cortesiana, proponiendo, como indica Lope, "circunstancias atenuantes" que justifican el celo y la determinación de los actos de Cortés, lo cual sopesa haciendo una observación penetrante sobre este juicio falaz de los que explotan la leyenda negra, las atrocidades de los españoles conquistadores contra los indios americanos:

> [...] los pueblos que tanto vocean la crueldad de los españoles en América son precisamente los mismos que van a las costas de África a comprar animales racionales [...], sin más derecho que ser los compradores blancos y los comprados negros; los embarcan como brutos; los llevan millares de leguas desnudos, hambientos y sedientos; los desembarcan en América; los venden en público mercado como jumento [...], toman el dinero; se lo llevan a sus humanísimos países, y con el producto de esta venta imprimen libros llenos de elegantes inventivas, retóricos insultos y elocuentes injurias contra Hernán Cortés por lo que hizo [...]. (Cadalso 1983: 111)
> Sí, amigo, lo confieso de buena fe [dirigiéndose a Gazel], mataron muchos hombres a sangría fría; pero a trueque de esta imparcialidad que profeso, reflexionen los que nos llaman bárbaros la pintura que he hecho de la compra de negros, de que son reos los mismos que tanto lastiman la suerte de los americanos. (Cadalso 1983: 118)

La conclusión es evidente. Devela las contradicciones de los que atacan el fanatismo religioso-militar de los españoles, sin percatarse de que sus argumentos son síntoma de prejuicio y de rivalidad política.

Ahora bien, la respuesta española no se hace esperar. Por un lado, la imagen negativa de España que las élites letradas encontraban como imagen generalizada en el resto de Europa provoca transformaciones en la conciencia que ellos mismos asumen; es decir, las interiorizan o la rechazan (Lopez 1976: 326-7); por otro lado, la necesidad de reforma porque el país había tocado fondo inspira a estas mismas élites culturales a sacar de tal decadencia, como lo hicieron en la España del siglo XVIII los novatores y los ilustrados. De manera que podemos trazar una línea de continuidad entre los novatores del primer tercio de siglo, preocupados por recusar el principio de autoridad de la escolástica gracias a la introducción de las nuevas filosofías experimentales (Chen 1994a: 7), y los ilustrados del último tercio, quienes intentan implementar reformas sustanciales en infraestructura y educación, bajo un absolutismo monárquico y la guía de buscar el progreso y la felicidad de la nación española (Maravall 1979). Así, el interés de un Benito Feijoo, gran divulgador de la ciencia y acicate de las nuevas ideas en boga en Europa (Maravall 1981) o el de un Gregorio de Mayans, tenaz en mostrar su independencia intelectual y la necesidad de fundar el trabajo cultural sobre los principios de observación y de experimentación propios al criticismo (Chen 1994 y Pérez Magallón 1991), deben ubicarse en esa acción afirmativa de las élites españolas

durante el siglo XVIII: cambiar la imagen negativa de España con una renovación de la ciencia y de las letras que incida y tenga una doble proyección, interna y externa:

> Dès le début du siècle, la leyenda negra, cette image créee par les étrangers, est au cours de toute réflexion ilustrada sur l'Espagne et agit comme un vigoureux stimulant sur les esprit, justifiant tous les projets, toutes les enterprises intelectuelles. (Lopez 1976: 328)

Además, el intento de superación de esta imagen negativa de España los conduce a valorar la historia española a partir de estos mismos postulados biológicos, por lo cual ubican el periodo del apogeo de la civilización española atendiendo a los mismos argumentos que establece la polémica política sobre la decadencia española (Lope 1985: 211). De esta manera hace coincidir el desarrollo de la civilización española con la consecusión de un proyecto geopolítico que Nebrija en su "Prólogo" de la *Gramática castellana* atribuía a los imperios: el unir a las partes inconexas bajo un ideal político y una fuerza aglutinadora (Cros 1990); se trata, como ha visto Hans-Joachim Lope, de relacionar "la exaltación apologética de las guerras [con] el florecimiento cultural del siglo XVI" (1985: 213), como propio a la labor aglutinadora de una monarquía que sabía el rumbo que quería imprimir al curso de la historia y esto es lo que resalta la Carta III, cuando Gazel transcribe el parecer de Nuño al respecto:

> Incorporáronse tantas provincias tan diferentes en dos coronas, la de Castilla y la de Aragón, y ambas en el matrimonio de don Fernando y doña Isabel, príncipes que serán inmortales entre cuantos sepan lo que es gobierno. La reforma de abusos, aumento de las ciencias, humillación de los soberbios, amparo de la agricultura, y otras semejantes, formaron esta monarquía. (Cadalso 1983: 89)

Si para los novatores la solución es aplicar una solidez e imparcialidad a las labores de investigación, para los ilustrados actuar con criticismo, tiene otro sentido desde el momento en que esta élite accede al poder y debe administrar y gobernar un país; podrá ensayar lo que se encuentra en la teoría. Es cierto que luchaban contra la incomprensión de las corrientes ultrapirenaicas que veían, en relación con el progreso y la renovación científica, a España en una situación de desigualdad y de asimetría valorativa; por eso "[l]as polémicas sobre la cultura española van íntimamente unidas como dijimos, al movimiento de ideas que produce la introducción del enciclopedismo en España y a la reacción nacional más o menos viva o amortiguada, pero siempre latente, contra el galoclasicismo avasallador" (Sáinz Rodríguez 1962: 101). Es aquí en donde debemos situar, con justicia, la intención y la actualidad que representan las CM en el debate sobre el problema de España [3], porque se impone un estudio del carácter que está en la raza, la tierra y la historia con el objetivo de integrar los hechos físicos y los humanos dentro de una historia capaz de explicar las influencias del clima y de la constitución físico-moral en la evolución humana (Capell 1995: 91), por lo cual "[p]ara Cadalso la historia es un proceso creador de carácter, del modo de ser privativo de un pueblo y su actitud no puede confundirse ni con la de unos ni con la de otros" (Maravall 1966: 88). Y para alcanzar esta finalidad, no hay mejor instrumento como el viaje propedéutico, de estudios, de recolección de muestras y de observación directa de la realidad [4].

El viaje ficticio, que cohesiona la intencionalidad ideológica de las CM, se presenta como el recurso más idóneo dentro del pensamiento dieciochesco que hacía del viaje un elemento catalizador de la educación, de modo que "[e]l espíritu de la Ilustración fomentó la narración de experiencias reales o ficticias en países extraños o imaginarios" (Simon 1993-94: 104). No solo la curiosidad erudita movía a leer estos relatos, estaba también su función en la promoción de los nuevos descubrimientos de la ciencia, con lo cual respondía a un efecto de realidad, del cual nos habla Roland Barthes (1982), el de la adecuación total entre escritura y realidad bajo la remisión del discurso literario a los procedimeintos de autentificación y documentación de la serie no literaria (Yahalom 1980). Esta verosimilitud es importante para comprender, cómo repercute en el imaginario dieciochesco la verdad que transcriben estos relatos y su incidencia en los lectores, quienes leen el texto bajo un código realista basado en el prurito pictográfico ya señalado anteriormente. Es cierto, como hemos visto, la Historia se une de nuevo a la ficción y están de nuevo juntas convocándose mutuamente. Volveremos sobre ello más adelante.

Por lo pronto, interesa destacar que el debate sobre los alcances del

progreso en España se plantea retomando la actualidad del viaje dentro del discurso ilustrado, el viaje con finalidad educativa del cual nos habla Simon (1993-94: 112-3), cuyo resultado será la formación de mejores hombres al servicio de la nación, cuya motivación podemos resumir de la siguiente manera: "Además de la voluntad de mejorar y completar la formación personal, la determinación de aplicar lo aprendido en beneficio de la patria es una característica de los viajeros de la Ilustración española" (Simon 1993-94: 113). ¿Cómo llevar a cabo este programa ético como prioridad urgente del que se dedica y desea el progreso de su nación? ¿Qué relaciones se establecen entre el problema de España y el relato de viajes con fines propedéuticos?

A simple vista se transcribe, en el texto, a partir de la intencionalidad autorial de no hacer ni una apología ni una sátira en lo que se refiere al "carácter nacional"; gesto que se cataloga como propio del criterio de imparcialidad a la hora de hacer una revisión crítica (Urzainqui 1996: 860). Sin embargo, las contradicciones empiezan a emerger rápidamente. Si como nos recuerda PedroÁlvarez de Miranda, la idea de evolución de toda sociedad implicaba un avance cronológico hacia una serie de transformaciones a las que aspira el hombe ilustrado (1992: 663), la decadencia, en cuanto su antónimo, significará un estancamiento y una degradación. Vistas así las cosas, al comparar los ilustrados españoles la situación científica, cultural y económica de España frente a la otros países europeos y, desde un punto de vista diacrónico, el apogeo de la civilización española localizado en el siglo XVI y el siglo que les tocó vivir, surge, como indica Álvarez de Miranda, la conclusión negativa de la decadencia a sus ojos salta a la vista (1992: 671). ¿Cómo contrarrestar y procurar una reforma que lleve hacia el progreso y la felicidad de la nación sin que no se haga un balance crítico y actual y de esta manera no linde el terreno de la leyenda negra? Veamos en CM. Llama poderosamente la atención, en primer lugar, la manera en la que Gazel se refiere al siglo "ilustrado", ese siglo que prometía la prosperidad para todos los hombres, en la Carta IV:

> Los europeos del siglo presente están insufribles con las alabanzas que amontonan sobre la era en que han nacido. Si los creyeras, dirías que la naturaleza humana hizo una prodigiosa e increíble crisis precisamente a los mil y seiscientos años cabales de su nueva cronología [...]. No nos dejemos alucinar de la apariencia, y vamos a lo sustancial. La excelencia de un siglo sobre otro creo que debe regularse por las ventajas morales o civiles que produce a los hombres. Siempre que éstos sean mejores, diremos también que su era es superior en lo moral a la que no produjo tales proporciones [...]. (Cadalso 1983: 90-1)

Según François Lopez se delinea aquí una oposición entre Antes/Después que se subordina a la clasificación biológica de las civilizaciones (1985: 243), con la cual el siglo XVIII sale desfavorecido. En segundo lugar, se desarrolla una comparación amenazada por criterios moralistas que arrastran el texto hacia un desbalance, pues todo indica que los "europeos del siglo presente" son jactanciosos y vanidosos y, según Gazel, no han sabido evaluar adecuadamente en qué consisten los progresos o las "ventajas". Sale a relucir uno de rasgos propios de la sátira cuando se acusa a un hombre de engreído y sordo para escuchar sus errores y esto conduce a Gazel a una crítica todavía más locuaz:

> ¿Qué se han hecho esas ventajas tan jactadas por ti y tus semejantes? Concédote cierta ilustración aparente que ha despojado a nuestro siglo de la austeridad y rigor de los pasados; pero, ¿sabes de qué sirve esta mutación, este oropel que brilla en toda Europa y deslumbra a los menos cuerdos? Creo firmemente que no sirve más que de confundir el orden respectivo [...]. (Cadalso 1983: 92)

Tal y como lo plantea aquí Gazel, los cambios han sido solamente aparentes y poco sistemáticos y no medulares; el resultado es que los progresos materiales para él son mínimos, aunque como apunta Félix San Vicente, su juicio es parcial porque no menciona los avances de la marina ni de la medicina (1990: 416) y se le haya olvidado la educación o la historiografía. En cambio, en el resto de la Carta IV, Gazel se preocupa por dejar un balance en los progresos morales nada positivo, achacándole la decadencia a la pérdida de las virtudes en la nobleza, verdadero guía y conductor de la sociedad [5], la cual acusa de falta de patriotismo, inclinada al lujo y a la copia de lo extranjero. Es más, Gazel nos describe un mundo en crisis, en donde existe un gran irrespeto a los grandes valores

humanos y al orden establecido, llámese rey, familia, padre o familia:

> Sólo puedo asegurar que este siglo tan feliz en tu dictamen ha sido tan desdichado en la experiencia como los antecedentes. Quien escriba sin lisonja la historia, dejará a la posteridad horrorosas relaciones de príncipes magnánimos destronados, quebrantados tratados muy justos, vendidas muchas patrias dignísimas de amor, rotos los vínculos matrimoniales, atropellada la autoridad paterna, profanados juramentos solemnes, violado el derecho de hospitalidad [...]; y sobre las ruinas de tantas maldades levantarse un suntuoso templo al desorden general. (Cadalso 1983: 91-2)

De nuevo el balance del siglo es atenuado en la carta XLVIII, en donde Nuño retoma el "retrato horroroso del siglo actual" (Cadalso 1983: 198) realizado anteriormente por Gazel. Si en un primer momento, pareciera matizar la opinión de Gazel, al advertir que hay cosas que merecen el aplauso y que en sí podrían ser signos de progreso, tales como "la suavidad de las costumbres, humanidad en la guerra, noble uso de las victorias [...]; los adelantamientos en las matemáticas y física; el mutuo comercio de talentos por medio de las traducciones que se hacen en todas las lenguas [...]" (Cadalso 1983: 199), su conclusión no tiene otra vez apelación alguna y remite a la misma tesis esbozada en la Carta IV apelando a simples cambios de superficie y sosteniendo una desconfianza casi morbosa, como si "todas estas ventajas no sean tan efectivas como lo parecen" (Cadalso 1983: 199); en palabras de Félix San Vicente, quien analiza acertadamente este pasaje:

> El esquema interpretativo sigue siendo el mismo al observar sólo los efectos éticos y no el profundo cambio —superior y más significativo en sus efectos— en la visión del mundo y de las posibilidades de actuar que en él tiene el hombre a partir de la nueva ciencia y de la renovación cultural ligada al progreso de la misma. (1990: 418-9)

Vistas así las cosas, José Antonio Maravall vio con gran claridad esta peculiaridad del pensamiento cadalsiano, cuando afirmaba que a diferencia de Feijoo, "para él el problema no puede enfocarse como una empresa, en términos generales de reforma de la cultura, sino como una indagación del ser y estado de un pueblo concreto, en cuyo destino el mismo crítico se siente implicado" (1966: 87); pero para ello hay que retroceder en una crítica como examen y valoración que dé cuenta del atraso español, como por ejemplo el realizado por Nuño en la Carta XXXIV: "[...] bien sé yo que desde el siglo XVI hemos perdido los españoles el terreno que algunas naciones han adelantado en varias ciencias y artes" (Cadalso 1983: 166). Y a continuación hace un repaso a las causas conocidas de la crisis del s.XVII y establece un balance que cubra el principio del reinado de Felipe V, precisamente para dejar en claro cuál es el estado en que recibió la monarquía: "sin ejército, marina, comercio, rentas ni agricultura" (Cadalso 1983: 167). Ante tal conclusión, se impone el mismo planteamiento, las reformas por ellas mismas no resuelven absolutamente nada; deben acompañarse de un análisis de fondo que revele la naturaleza del hombre:

> Bien sé que para igualar nuestra patria con otras naciones es preciso cortar muchos ramos podridos de este venerable tronco [...]; pero no por eso le hemos de aserrar por medio, ni cortarle las raíces, ni menos me harás creer que para darle su antiguo vigor es suficiente ponerle hojas postizas y frutos artificiales. Para hacer un edificio en que vivir [...]; es preciso examinar el terreno para los cimientos, los genios de los que han de habitar, la calidad de los vecinos [...]. (Cadalso 1983: 167)

Ante tal panorama, la explicación sobre las desigualdades entre las naciones europeas debe buscarse en la conducta social del ser humano [7], pues la regeneración intelectual y social de España pasaba, ante todo, por un ejercicio de valoración y examen crítico del hombre (Urzainqui 1996: 859-60); Rinaldo Froldi agrega al respecto:

> El hombre, para él [se refiere a Cadalso] es conciencia moral sobre todo, y convicción de un deber que c[u]mplir. Juzga a su propia época como en decadencia moral, dado que la aristocracia, antes modelo y guía, se entrega —en toda Europa— a una vida en que los falsos valores son la norma. Y la burguesía naciente sigue los pasos de la alta sociedad en

> lo que de vano tiene. Esta sociedad dominante, mal puede aceptar al hombre que se esfuerza por ser fiel a sí mismo en busca de valores reales y positivos. (1985: 144)

¿Qué nos propone entonces Cadalso para contrarrestar este rumbo de la sociedad? La respuesta ha sido excelentemente comentada por los críticos cadalsianos, al identificar esta regeneración espiritual con el hombre de bien, aquél que ama la verdad y la virtud (Edwards 1976: 76); virtudes que pondera Nuño en la educación de Gazel impartida por Ben-Beley y, por eso, lo elogia en la Carta XLII:

> He hallado su entendimiento a la verdad muy poco cultivado, pero su corazón inclinado a lo bueno; y como aprecio en muy poco toda la erudición del mundo respecto de la virtud, quisiera que nos viniesen de África unas pocas docenas de ayos como tú [...]. (Cadalso 1983: 186-7)

Lo mismo vuelve a elogiar Ben-Beley en la carta LXII, la cual se supone es respuesta a la anterior, cuando atónito y sorprendido reconoce las mismas cualidades del hombre de bien en Nuño a pesar de la divergencias de climas:

> No dudaba yo que pudiese haber hombres de bien entre vosotros. Jamás creí que la honradez y rectitud fuese peculiar a éste u a otro clima; pero aun así creo que ha sido singular fortuna de Gazel el encontrar contigo. (Cadalso 983: 225)

Lo interesante es que sea un estudiante extranjero quien posea esas virtudes que Nuño no encuentra en los jóvenes españoles, más preocupados por seguir las modas extranjeras y recibir una educación material consistente en una erudición superficial que hace del saber una moda de los cenáculos y de los círculos sociales. Todo lo contrario, Gazel se presenta como un joven que va en la búsqueda de sí mismo y que va demostrando sus buenas cualidades morales y cognoscitivas, lo cual se le pedía a cualquier joven viajante de la época (Simon 1993).

En contraposición a lo anterior, me interesa intentar otra vía de acercamiento a la regeneración espiritual que nos propone Cadalso y que da cuenta del pesimismo que encontramos en él en cuanto moralista (Edwards 1976: 92). En este sentido, nos parece que las CM hacen también alusión aquí al discurso económico sobre el progreso, en la degeneración de una de las principales leyes que la Ilustración observa en una sociedad, la idea del equilibrio entre el "impulso personal" y "la convivencia de los hombres". Según José Antonio Maravall, en este discurso la fuerza del interés personal no riñe con los intereses de la sociedad (1979: 314-5) en tanto el hombre sepa actuar con equilibrio, pues éste por naturaleza busca la felicidad; Maravall acota lo siguiente:

> El interés es, por una parte, la fuerza moral interna para que el hombre se gobierne a sí mismo: "cada uno sabe gobernar sus propios negocios" por lo que no se puede someter a tutela a toda una nación [...]. Por otra parte, éste es también el más seguro resorte para que la autoridad pueda utilizarlo en el gobierno general de todos: "el interés es el timón con que se gobiernan los hombres" [...]. Lo cual equivale a sostener que el interés posee de suyo una tendencia social y, si bien es base de la actividad individual, no lo es menos de la existencia misma del cuerpo social. La armonía entre estos dos aspectos es incuestionable [...] (1979: 317)

Prueba de esta falta de equilibrio es lo que muchas veces se expresa en CM con el término de "amor a la nación", ya que el pensamiento ilustrado confía en que el hombre es bueno y que, al seguir su interés personal, no se deje abandonar obstinadamente a sus impulsos de beneficio personal, sino que escuche la voz de la utilidad pública. Es lo que tal vez en un principio perseguía el propio Nuño, pero cansado de tal lucha en una socieda corrupta y que, impávida, no desea cambiar, desiste a llevar a cabo tal programa en materia de "bienestar de la nación", aunque también critique el caso del caballero de la Carta LXIX, cuyo comentario comenta Nuño a Gazel en la carta siguiente. Desde la perspectiva de Nuño, no se trata de despreciar las virtudes del caballero que, en su refugio y en un radio de acción corto, se rige por la justicia, equidad y responsabilidad, sino de que tales virtudes lo hayan alejado del servicio de la nación:

> Conocerás que aunque sea hombre bueno será mal ciudada-

> no; y que el ser buen ciudadano es una verdadera obligación de las que contrae el hombre al entrar en la república, si quiere que ésta le estime, y aun más si quiere que no lo mire como a extraño. El patriotismo es de los estusiasmos más nobles que se han conocido para llevar al hombre a despreciar y emprender cosas grandes, y para conservar los estados. (Cadalso 1983: 256)

Por lo tanto, existe en CM un malestar por el rumbo de la sociedad española si no se atacan los males endémicos que la aquejan y que Cadalso escudriña bajo la lupa del criticismo ilustrado; sin embargo las contradicciones afloran inmediatamente. Porque al hacerlo, debe exigirse un análisis conciezudo e imparcial, lo cual produce que sus críticas rocen el discurso de la decadencia española que ha propagado la leyenda negra, utilizando el mismo género que ha difundido ésta a lo largo del siglo XVIII, tal y como nos lo recuerda Defourneaux, pues estos relatos de viajes eran deformantes y denigraban al país y a los españoles:

> [...] pretendían dar a los lectores una idea fiel de la España contemporánea, de su vida y sus costumbres, porque algunos de ellos eran obra de "viajeros" que nunca habían atravesado las fronteras del reino, otros haberlo apenas entrevisto se contentaban con adobar, de acuerdo con los gestos del momento, los rasgos estereotipados de "un retrato de España, generalmente malévolo" [...]. (1973: 145)

Es más, aclara Defourneaux que la Inquisición no hizo distinciones entre los libros que herían la sensibilidad española de aquellos que se esforzaban por ofrecer una imagen auténtica del país, con una intención correctora al disipar los prejuicios. Las CM se encuentran dentro de esta sensibilidad reivindicativa, al menos desde la intencionalidad de la instancia autorial. Ahora bien, al retomar tal tradición debe atenerse a las consecuencias por las consecuencias del filtro genérico seleccionado. Éste es el gran riesgo que asume las CM e intenta enfrentarlo, paradójicamente, mediante el mismo relato de viajes, el cual era visto, en la mentalidad ilustrada, como la forma discursiva por excelencia de la búsqueda del conocimiento, de sí mismo y de la sociedad a la que pertenece el viajante: "el hecho de que algunos viajeros privilegiados y con una mentalidad progresista pudieran volver con nuevos conocimientos para ayudar a mejorar la situación la situación en España, fue visto como una prioridad por la vanguardia intelectual" (Simon 1993-94: 113). Entonces, ¿cómo un género catalogado como el conspicuo vehículo de la ideología ilustrada del progreso, sirve para hacer un examen tan negativo y utilizando los tópicos del discurso sobre la decadencia española, asociado pues a la consabida leyenda negra?

Para ello, CM genera una serie de precauciones hermenéuticas. Estas aparecen desde el prólogo autorial del texto bajo la tesis de la "imparcialidad política" de la materia tratada. En este sentido, se buscan precauciones que tienen que ver con un filtro para procesar el material del viaje; se trata de lo extranjerizante marroquí, con lo cual emerge, en CM, el escamoteo de la responsabilidad. Francesco Orlando, a quien ya hemos citado, plantea cómo en *Lettres Persanes,* surge a partir de las precauciones ficcionales un gesto por intentar suspender las repercusiones de la escritura, con el fin de engañar a los censores y evitar peligros futuros que acarrearía para su autor el libro (1980: 85). Por esa razón se delega en los personajes la tarea de pronunciarse en contra, refutar, contradecir, elogiar, favorecer, instituciones, costumbres, teorías, libros, personajes históricos, hechos de la historia. Para Orlando, todo comienza con la "extrañedad" del texto:

1) El primer criterio de distanciamiento es el recurso "extranjerizante" de un viajero oriental que recorre la corte española. Se supone que todos los comentarios que se hacen sobre España se dejan a la responsabilidad de Gazel; pero tal "justo medio interpretativo" falla desde el momento en que el filtro y los ojos por los que ve Gazel España son los de un único interlocutor y preceptor, cuyas ideas son, como hemos visto, propias del discurso de la decadencia. Es decir, Gazel podría comentar la realidad española con una visión ajena y objetiva pero su maestro, de quien bebe todas las ideas y el único con quien puede confrontar sus observaciones, es Nuño. ¿Hasta qué punto el recurso extranjerizante da resultado?

2) La imparcialidad crítica que se esgrime no se produce en el pseudo-intercambio epistolar y, por lo tanto, la instancia autorial debe defender su existencia en la "Introducción", como única posibilidad *in extremis*

de encauzar la deriva del texto y defender su punto de vista (Chen 1996-97); de ahí que surge el debate de los dos extremos críticos en materia de la "nación" española, los que la denigran y hablan de su estacamiento y de sus vicios, frente a los que elogian sus grandezas (Chen 1998). Por supuesto, aquí las CM de nuevo no cumplen con este criterio, pues el balance final de las observaciones de Gazel concuerdan con los primeros y rozan el discurso de la decadencia española.

3) Cuando esta precaución no da sus frutos, los segmentos paratextuales de las CM instalan la ficcionalidad de la escritura, mediante la alusión al sueño ficcional en el *perfecit* y a la oscilación del contrato de lectura entre la autenticidad y la impostura.

Ahora bien, ¿cuál es la finalidad de estas precauciones? Para Zavala, el gran problema al que se enfrentan los textos del siglo XVIII es su imposibilidad para decir abiertamente lo que quieren sus autores, a causa de los problemas de censura en materia política o sexual (1984), cosa que Lucienne Domergue ha comprobado con pertinencia en las CM, haciendo un inventario de los pasajes expurgados por motivos de política internacional o por referencias a la casa de los Austria (1981: 32-3) y, también, por motivos de censura, recordemos, el texto nunca apareció en vida del autor a pesar de sus diligencias al respecto. ¿Cuál es el peligro que representan las CM? ¿Qué de nocivo y perjudicial hay en ellas?

En materia política, si bien se les pedía la mayor circunspección en cuanto hablaran los autores de personajes políticos o del sistema (Domergue 1982), no podían dejar de hacerlo cuando se dedicaban a la "nación" española. Surge, entonces, un tópico del que no se puede sustraer Cadalso, porque al hablar sobre el "carácter" de España, el método del criticismo había planteado ya la observación directa y privilegida del viajante, de modo que la realidad que se describe está mediatizada no tanto por el referente extra-textual que intenta objetivar, como por las prácticas discursivas que abordaban dicho objeto: la historiografía ligada al periodismo satírico y al relato de viajes: el primero denuncia los más variados problemas de vicios y abusos en las costumbres dieciochescas; el segundo cuenta con una larga tradición de relatos de extranjeros que se lamentaban del atraso español (Ribbans 1987) y de una creciente polémica sobre el papel y la imagen de España (Mestre 1983), en un momento en el que

ilustrados empiezan a imaginarse lo que Benedict Anderson llama la "comunidad nacional". Éste se hará bajo el impulso de un proto-discurso de la nación que perfila, en las conciencias de los ilustrados, el trauma de ser una periferia cultural y un reformismo político que, indirectamente, trae a colación la idea del atraso español. Aquí el balance es desigual y se impone los rasgos propios al discuso de la decadencia española [6], aunque pueden influir el pensamiento de Cadalso por el intermediario del punto de vista de Nuño; pensamiento pesimista, además de crítica acérrima, tal y como han resaltado tantas veces los críticos. Si esto fuera así y Nuño desempeñara la función de ser portavoz de Cadalso, estaríamos de nuevo ante otra precaución hermenéutica, pues se delega en un personaje la toma de posición que, se supone, es responsabilidad del autor (Dällenbach 1977: 72-3), el cual se protege bajo la máscara del discurso de Nuño (Iglesias 1989: 118). Si el autor desaparece por medio de la impostura de un personaje que le sirva de portavoz [8], debe temer la sanción o, al menos las represalias, ¿por qué?

Cuando el relato de viajes retoma la crítica de las costumbres y las ridiculeces de los individuos, estamos propiamente en el terreno de la sátira, con esa intencionalidad de destruir el abuso y garantizar la utilidad pública del género (Gunny 1978: 359-60). Pero la sátira es un género que se apoya sobre el efecto de realidad al plantear una situación comunicativa en la que coincide la realidad del narrador satírico y la de los lectores contemporáneos al primer circuito de recepción de las CM (Gómez-Moriana 1981); por lo tanto, por más precauciones de ficcionalidad, aunque a veces se conviertan en algo tópico, no podría sustraerse a las repercusiones del libro. Dicho de otra manera, no pueden las CM sustraerse del efecto denigrante y despreciativo que provoca la evaluación correctiva y negativa de la sátira (Hutcheon 1981: 144), por lo cual volvemos al terreno de las consideraciones de la leyenda negra. Esto sería un gran revés en un momento en que el grupo ilustrado accede al poder político y su acción, pareciera, ha comenzado a dar sus primeros frutos; es decir, ¿podrían permitirse los ministros ilustrados que uno de los suyos publicara semejante libro y diera al exterior argumentos válidos de lo que ellos tanto intentaban combatir a toda costa? No. Edith Helman en 1970 lo planteaba con gran lucidez y afirmaba que:

Cadalso había pospuesto su publicación en parte porque un

alto funcionario se lo había aconsejado, pero también porque probablemente se dio cuenta de que su crítica habría parecido demasiado directa y destructiva en la década del 70, en que aún se tenía gran esperanza en la ilustración y la reforma. (1970: 137)

El proceso de recepción truncado, sus silencios, es en este caso mucho más significativo que cualquier otra cosa. Se trata de una empresa reconstructiva que debe abordar, por igual, el silencio en la publicación del libro (Chen 1996b: 18), así como el proceso interpretativo que contribuye, de rebote, a la configuración de una economía de sentido y a una auto-censura:

> El silencio suele ser un procedimiento de anulación eficaz y, sobre todo, no deja rastros. Constituye una aceptación discreta, que no se manifiesta, destinada a neutralizar por inadvertencia dialéctica el discurso del otro; accede pasivamente, en silencio, con la certeza de que un texto deja de existir o, más todavía, ni empieza a existir por carencia de un lector cuya recepción sea capaz de desencadenar [...] por medio de una lectura-escritura [...] la existencia del texto. (Block 1984: 22)

Sin embargo, es posible, a pesar de la eficacia de esta economía del silencio, trazar una tentativa de explicación a esa primera recepción fallida de las CM que obligó a su no publicación. Para ello, nuestras preocupaciones tienen como punto de referencia la tesis de Michel Foucault sobre la pertinencia de los discursos y sus reglas de aceptabilidad en el marco de una sociedad. Si como hemos analizado anteriormente siguiendo a Lucienne Domergue, existen campos del discurso en donde las instituciones que controlan su aceptación-circulación imponen la censura, las CM son un ejemplo de ello. En primer lugar, Inmaculada Urzainqui intenta, en efecto, ordenar el terreno de la práctica dieciochesca de la crítica y distingue en ella dos tipos: la "buena crítica", la de imparcialidad, sensatez, decoro, conocimiento profundo de la materia y prudencia hermenéutica; la "mala crítica", la parcial, frívola e imparcial, "la que en vez de evaluar desapasionadamente méritos y deméritos se fijaba tan solo, por exceso de severidad o de complacencia, en el lado malo o en el bueno de

BIBLIOTECA
FACULTAD DE LETRAS
GRANADA
SECCION DE REVISTAS

la obra a que se aplicaba" (1996: 862). Según la instancia autorial, las CM se ajusta a este criterio de crítica desapasionada o imparcial; sin embargo, pareciera que es otro el dictamen de los que ejercen el ojo censor, lectores privilegiados del texto.

En segundo lugar, Urzainqui intenta clasificar las prácticas de la crítica utilizando el criterio del "criticismo": la crítica impersonal, fundada sobre la razón y en un análisis pormenorizado, y la crítica personal, la de fines partidistas y que destaca los elementos más ridículos y negativos (1996: 864); por eso, ella separa la crítica del libelo. Hasta aquí todo está claro; pero, tomando en cuenta la especificidad de esta práctica dieciochesca, Urzainqui distingue entre la crítica científica o profesional y la crítica satírica: la primera dilucida los méritos o deméritos, es aséptica e imparcial; la segunda denuncia los defectos por el humor y la mordacidad. Aquí de nuevo tenemos un problema y creo que los comentaristas cadalsianos hasta la fecha han tomado muy al pie de la letra la intencionalidad autorial, pues, aunque las CM digan abiertamente que se sitúan en un justo medio y que respetan el criterio de impersonalidad, su proceso de recepción truncado plantea lo contrario. Urzainqui advierte que la distinción entre crítica científica y la satírica desemboca en una empresa de difícil discernimiento (1996: 867), ya que sus fronteras son tan tenues. En este terreno de confusiones, las CM se inclinan hacia una crítica científica en su sustancia; pero en su forma de tratamiento es satírico al acercarse a los procedimientos de la prensa escrita satírico-costùmbrista. Además aunque lo niegue sus señalamientos son abiertos en materia de lo político, lo cual hace describir los defectos y los abusos hasta destacar los elementos más ridículos y extravagantes, de manera que como concluye Maurizio Fabbri:

> La investigación que deriva de la situación social, política y económica de España y de Europa es unívoca y no presenta la relatividad de opiniones y la múltiple visión satírica de la sociedad característica de los libros compuestos por cartas de viajeros ficticios. (1985: 131)

Bajo esta contradicción ideológica de sus determinaciones discursivas, las CM nos ofrece una relectura de la Ilustración española, en la que no se trata tanto de tomar partido en el clivaje de fuerzas que más o menos se oponen (por ejemplo, escolásticos/ novatores, patriotas/ afrancesados),

sino "de la plasmación de sus insuficiencias: la constitución, por encima de ellas, de una verdad intermedia que las violenta. Cruce, desdoblamiento que aprisionará los textos literarios" (García Montero 1982: 60). Es decir, el margen de maniobra de la Ilustración española es estrecho, desde el momento en que es incapaz de llevar e imponer sus propias reivindicaciones reformadoras por encima de las fuerzas conservadoras y de las estructuras del Estado y del poder de la Iglesia Católica. Tal es el lamento de Leandro Fernández de Moratín una década después de que Cadalso terminara sus CM:

> La edad en que vivimos no es muy poco favorable; si vamos con la corriente y hablamos el lenguaje de los crédulos, nos burlan los extranjeros y aun dentro de casa hallaremos quien nos tenga por tontos; y si tratamos de disipar errores funestos y enseñar al que no sabe, la santa y general Inquisición nos aplicará los remedios que acostumbra. ("Carta a Juan Pablo Forner" del 23 de marzo de 1789, *Obras póstumas*, tomo 2; citado por García Montero 1982: 61)

Sus palabras podrían traducir con pertinencia el dilema al que se enfrentó Cadalso con sus gestiones de publicación de su libro y las motivaciones que, en su fuero interior, impulsaron la redacción de un texto que, desde su nacimiento, era de por sí polémico y nocivo a la posición oficial del discurso ilustrado. Al proponernos una "visión ético-reformista" (Zavala 1985: 355), diferente a la que maneja el aparato de Estado, las CM no solo hace un señalamiento distinto a los panfletos ensalzadores de las glorias pasadas y del nacionalismo xenofóbico del partido castizo (Egido 1971), sino que desvaloriza "la importancia del esfuerzo reformador de los ministros de Carlos III y de la generosa voluntad de cuantos [...] trataban de modificar racional y radicalmente el cuadro social y cultural del país" (Fabbri 1985: 137) [9]. Y esto sucede porque las CM se apoyan, en efecto, en el criticismo que motiva supuestamente también las reformas ilustradas de la monarquía española bajo Carlos III, ya que en palabras de Zavala, la eficacia del criticismo en CM desembocaría en una toma de posición de los primeros lectores frente a la inmensa tarea que tienen delante:

> Este lector concreto [el lector ideal al que estaba dirigido las CM] obtendría una satisfacción *política*, al ver expuestos los errores y los vicios que aspiraba reformar, y una satisfacción *ideológica* al leer un texto que funcionaba a partir de los mecanismos y resortes de la ideología reformista. (1985: 358, las cursivas son de la autora)

Esta correlación entre una finalidad aleccionadora y una motivación autorial proveniente del reformismo ilustrado (Zavala 1985: 358) es fundamental para comprender la génesis de las CM, así como las razones por las cuales, dentro del mismo reformismo ilustrado de la década de los 70, no haya su lugar. Hay que esperar hasta 1789 para que las CM fueran publicadas en en forma de entregas en el periódico *El correo de los ciegos*. El texto encuentra, pues, su ubicación editorial dentro de la prensa satírica, lo cual demostraría su raigambre discursiva y sus fines correctivos dentro del prurito pictográfico; así, su proceso de recepción ofrecería pistas suficientes para aclarar lo que pensarían los lectores dieciochescos sobre sus índices genéricos y para explicar cómo la visión pesimista de las CM con su crítica del ser y del parecer haría su efecto en la España de la última década del siglo XVIII:

> Los lectores de las *Cartas*..., cuando fueron publicadas en libro en 1793, respondieron a su lado más sombrío y hallarn en ellas, como más tarde ocurriría con los *caprichos* [de Goya], la tensión que nacía del conflicto entre la nueva fe en el racionalismo y la muy arraigada creencia en que la vida de la razón es ilusoria, sentimiento intensificado por la consideración de la situación económica o política de su país y las locuras de los responsables de ellos. (Helman 1970: 138, las cursivas son de la autora)

Notas

[1] Escribe Nebrija sobre las iniciativas de la reina Isabel la Católica y su proyecto geopolítico:
"I assí creció hasta la monarchía & paz de que gozamos, primera mente por la bondad & providencia divina; después por la industria, trabaxo & diligencia de vuestra real Majestad; en la fortuna & buena dicha de la cual,

los miembros & pedaços de España, que estavan por muchas partes derramados, se reduxeron & aiuntaron en un cuerpo & unidad de Reino [...]. Assí que, después de repurgada la cristiana religión, por la cual somos amigos de Dios, o reconcialiados con Él; después de los enemigos de nuestra fe vencidos por guerra & fuerça de armas [...], después de la iusticia & esecución de la leies que nos aiuntan & hacen bivir igualmente en esta gran compañía, que llamamos reino / república de Castilla; no queda ia otra cosa sino que florezcan las artes de la paz" (1980: 100). El panegírico de la reina Isabel está al servicio de la noción de imperio que desarrolla Nebrija para establecer la legetimidad histórica de Castilla a la sucesión de los grandes imperios y la interpretación de la nueva era que se abría con Isabel a la cabeza de Castilla; apogeo de la civilización española como es releído por Cadalso en CM. Véase mi artículo (Chen 1994b) para analizar las implicaciones ideológicas de la noción de "imperio" y el de Edmond Cros (1990).

[2] "Las ideas dominantes en todos estos autores [arbitristas] consisten en atribuir la decadencia nacional a la ociosidad, al crecimiento de los tributos y desigualdad de las cargas, al descuido de la agricultura, al desprecio del trabajo manual que trajo la decadencia de nuestras industrias, a la mala organización de la ganadería, al error de pensar que la riqueza consiste en la posesión exclusiva del oro y de la plata y no en la abundancia de cosas necesarias para la vida" (Sáinz Rodríguez 1962: 71).

[3] Claro que no es el único texto de la segunda mitad del siglo XVIII cuyo tema sea el problema de España y su decadencia/ progreso.Recordemos que, a raíz del artículo "España" de Masson de Morvilliers en la *Enciclopédie Méthodique* (Tomo I, París, 1782), "Que doit-on à l'Espagne?", Juan Pablo Forner responde con su *Oración apologética por la España y su mérito literario* (Madrid, 1786). Véanse los artículos de Wilfried Floëck y Hans Joachim Lope (1998) para comprender esta polémica en su contexto europeo.

[4] Hay en el siglo XVIII y a partir de esa integración entre los estudios del territorio (mundo natural) y del mundo humano, una tendencia a considerar la influencia del clima, de la orografía y de la constitución racial como factores que moldean las peculiaridades de los pueblos. Para Juan Francisco Masdeu, en su "Discurso preliminar sobre el clima de España, el genio y el ingenio de los españoles para la industria y la literatura, su carácter político y moral" que sirve de introducción a su *Historia crítica de España y de la cultura española* (1783, I Volumen), refuta, evocando la leyenda negra, que el clima no hace a una nación culta e industriosa; más bien son causas sociales como el comercio, las comunicaciones o las leyes (citado por Capell 1995: 92).

[5] Para François Lopez, Cadalso soñaba con una regeneración de España bajo el arbitrio y mano conductora de una nobleza, la cual deseaba encauzar la modernización del Estado para su provecho y adueñarse de todos sus cargos y puestos para su servicio en nombre, eso sí, del pueblo (Lopez 1985: 254).

[6] El contra-ejemplo de lo que planteamos aquí sería el *Viaje de España* de Antonio Pons (18 volúmenes, publicados entre 1772 y 1791 por la Viuda de Ibarra). En Ponz, no solo el viajante es un español, sino también el relato es una detenida y conciezuda observación que, además de erudita y de una visión no-conflictiva con la realidad que se describe, se enmarca dentro del criticismo ilustrado.

[7] Claro está, el progreso material riñe con la decadencia moral que encuentra Cadalso en el siglo XVIII; desde este punto de vista, Edwards apunta que "[e]l siglo de las Luces aprecia mucho la erudición y los conocimientos científicos. Esta ilustración vale poco en comparación con la educación ética. Cadalso busca lo esencial en el interior del hombre y no en su formación cultural, y los lucimientos sociales tan importantes en su día" (1976: 79).

[8] Con mucha razón, Antonio Gómez-Moriana llama "sujeto vicario" (1981) a este tipo de imposturas ideológicas propias de una tensión conflictiva producto de la censura.

[9] A tal afirmación llega Fabbri después de haber analizado la Carta XXXIV con su cuestionamiento del "proyectista" (1985: 137).

1 62708 30549 5

BIBLIOGRAFIA

Álvarez de Miranda, Pedro. *Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España (1680-1760).* Madrid: Real Academia Española, 1992.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres y Nueva York: Verso, 1990.

Barthes, Roland. "L'effet du réel". *Littérature et réalité.* París: Éditions du Seuil, 1982: 81-90.

Block de Behar, Lisa. *Una retórica del silencio: funciones del lector y procedimientos de lectura literaria.* México, D.F.; Siglo Veintiuno Editores, 1984.

Cadalso, José. *Cartas marruecas—Noches lúgubres.* Madrid: Editorial Cátedra, 7a. edición, 1983 (a cargo de Joaquín Arce).

Capell, Horacio. "Filosofía y ciencia en los estudios sobre el territorio en España durante el siglo XVIII". *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 5 (1995): 59-100.

Caro Baroja, Julio. *El mito del carácter nacional: Meditaciones a contrapelo.* Madrid: Seminario y Ediciones, 1970.

Chen Sham, Jorge. "El criticismo de los novatores: motor de la primera biografía cervantina, escrita por Gregorio de Mayáns". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 20.2 (1994a): 7-17.

—. "La fuerza centrípeta y la noción de imperio en la *Gramática castellana* de Nebrija". *Káñina, Revista de Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica* 18.1 (1994b): 219-27.

Chen Sham, Jorge. "Un acercamiento a la deriva hermeneútica de las CM de José Cadalso". *Revista de Filología y Lingüística* 22.1 (1996a): 7-15.

—. "La silenciosa incertidumbre de la *Lira costarricense:* un acercamiento a su proceso de recepción". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 22.2 (1996b): 17-26.

—. "Denegación del contrato autorial en las CM: doblez y escamoteo de la responsabilidad". *Cuadernos de Estudios sobre el Siglo XVIII* 6-7 (1996-97): 61-75.

—. "Las contradicciones del contrato de lectura de CM: el carácter de la imparcialidad política". *Revista de Filología, Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 24. 2 (1998), 99-101.

Cros, Edmond. *De l'engendrement des formes.* Montpellier, CERS, 1990.

Dällenbach, Lucien. *Le récit spéculaire: essai sur la mise en abyme.* París: Editions du Seuil, 1977.

Defourneaux, Marcelin. *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII.* Madrid: Taurus Ediciones, 1973.

Domergue, Lucienne. *Censure et lumières dans l'Espagne de Charles III.* París: Editions du CNRS, 1982.

—."Luces y censura: el caso de Cadalso". *Tres calas en la censura dieciochesca (Cadalso, Rousseau, prensa periódica).* Toulouse: Institut d"Étude Hispaniques et Hispano-américaines, 1981: 7-39.

Egido, Teófanes. *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759).* Valladolid: Publicaciones de la Universidad, 1971.

Edwards, June K. *Tres imágenes de José Cadalso: El crítico, El moralista, El creador.* Sevilla: Publicaciones de la Universidad, 1976.

Fabbri, Maurizio. "Don José Cadalso relator de las CM". *Coloquio Internacional sobre José Cadalso, Bolonia, 26-29 de octubre de 1982.* Abano Terme: Piovan, 1985: 125-40.

Floeck, Wilfried. "L'article 'Espagne' de Masson de Morvilliers dans l'*Encyclopédie Méthodique* et sa version espagnole par Julián de Velasco". *Estudios de Investigación Franco-Española* 3 (1990): 103-24.

Froldi, Rinaldo. "Apuntaciones sobre el pensamiento de Cadalso". *Coloquio Internacional sobre José Cadalso, Bolonia, 26-29 de octubre de 1982.* Abano Terme: Piovan, 1985: 141-54.

García Montero, Luis. "De Cadalso y sus ambigüedades". *Hombre de bien: Estudios sobre la vida y la obra de Cadalso.* Granada: Departamento de Literatura Española, 1982: 59-91.

Gómez-Moriana, Antonio. "Spécificté du texte vs. vocation universelle de la littérature". *Imprévue* 1 (1981): 1-18.

Grassi, Marie-Claire. Lire l'épistolaire. París: Dunod, 1998.

Guillén, Claudio. "Imágenes nacionales y literatura". *Anales de Literatura Es-pañola* 10 (1994): 117-45.

Gunny, Ahmad. "Pour une théorie de la satire au 18ème siècle". *Dix-huitième siècle* 10 (1978): 345-61.

Helman, Edith. "Cadalso y Goya: sobre caprichos y monstruos". *Jovellanos y Goya.* Madrid: Taurus Ediciones, 1970: 125-55.

Hutcheon, Linda. "Ironie, satire, parodie: une approche pragmatique de l'ironie". *Poétique* 46 (1981): 140-55.

Iglesias, Ma.Carmen. "La máscara y el signo: modelos ilustrados". En Carlos Castilla del Pino (Comp.). *El discurso de la mentira.* Madrid: Alianza Editorial (1989): 61-125.

Lope, Hans-Joachim. " 'Pongamos la fecha desde hoy...' Historia e historiografía en las CM". *Coloquio Internacional sobre José Cadalso, Bolonia, 26-29 de octubre de 1982.* Abano Terme: Piovan, 1985: 211-33.

—. "Qué se debe a España? La polémica en su contexto europeo". En Jesús Cañas y Miguel Ángel Lama (Eds.). *Juan Pablo Forner y su época (1756-1797).* Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1998: 401-16.

Lopez, François. *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIIIè siècle.* Burdeos: Institut d'Etudes Ibériques et Ibéroaméricaines, 1976.

—. "Cadalso y la cuestión nacional". *Coloquio Internacional sobre José Cadalso, Bolonia, 26-29 de octubre de 1982.* Abano Terme: Piovan, 1985: 235-55.

Maravall, José Antonio. "De la Ilustración al Romanticismo: El pensamiento político de Cadalso". *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh.* París: Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques, tomo I, 1966: 81-96.

—. "Espíritu burgués en la Ilustración española". *Hispanic Review* 47.3 (1979): 291-325.

—. "El primer siglo XVIII y la obra de Feijoo". *II Simposio del Padre Feijoo y su siglo.* Oviedo: Centro de Estudios del s.XVIII, tomo I, 1981: 151-95.

Mestre, Antonio. "La imagen de España en el siglo XVIII: apologistas, críticos y detractores". *Arbor* 115.449 (1983): 49-73.

Nebrija, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana.* Madrid: Editorial Nacional, 1980 (a cargo de Antonio Quilis).

Orlando, Francesco. "Rhétorique des Lumières et dénégation freudienne". *Poétique* 41 (1980): 78-89.

Pérez Magallón, Jesús. *En torno a las ideas literarias de Mayans.* Alicante: Instituto Juan Gil-Albert, 1991.

Ribbans, Geoffrey. "Spanish National Pride and Foreign Travelers in the Eighteenth Century". *Dieciocho* 10.1 (1987): 3-17.

Sáinz Rodríguez, Pedro. *Evolución de las ideas sobre la decadencia española.* Madrid: Rialp Ediciones, 1962.

San Vicente, Félix. "El discurso de la ciencia en las CM". *Revista de Literatura* 52.104 (1990): 409-36.

Simón Schuhmacher, Lioba. "El viaje con finalidad educativa: ejemplos de la literatura europea de la Ilustración". *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 3-4 (1993-94): 103-15.

Urzainqui, Inmaculada. "Las 'personalidades' y los malos modos de la crítica en el siglo XVIII". En Joaquín Álvarez Barrientos y José Checa Beltrán (eds.). *Ese siglo que llaman ilustrado.* Madrid: CSIC, 1996: 859-73.

Yahalom, Shelly. "Du non-littéraire au littéraire: Sur l'élaboration d'un modèle romanesque au XVIIIè siècle". *Poétique* 44 (1980): 406-21.

Zavala, Iris M. "Viaje a la cara oculta del setecientos". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 33.1 (1984): 4-33.

—. "Lecturas y lectores en las CM". *Coloquio Internacional sobre José Cadalso, Bolonia, 26-29 de octubre de 1982.* Abano Terme: Piovan, 1985: 347-363.

—. "Lecturas y lectores en las CM: la actividad lectora en el interior del texto". *Lecturas y lectores del discurso narrativo dieciochesco.* Amsterdam: Editions Rodopi, 1987: 98-109.

L'ÉCRITURE DRAMATIQUE DE SONY LABOU TANSI :

APPROCHE SOCIOCRITIQUE

(H.D.R. - Montpellier, 1999 - présentation)

AÏKO Koudou
Centre de Sociocritique
Abidjan

Je voudrais remercier, très sincèrement, J.-M. Clerc et Edmond Cros, mes co-directeurs des recherches, qui ont investi leurs richesses humaines et intellectuelles dans mon séjour scientifique.Je voudrais leur dire que je n'oublierai jamais le type d'humanisme qui s'édifie au CERS. Un type d'humanisme qui consiste surtout à porter le regard sur les moments décisifs de la vie du disciple conforté ainsi, subjectivement, dans le choix d'un Homme, d'un Maître, c'est-à-dire un type de relations réellement cordiales, au-delà de la simple question universitaire.

Venons-en à présent non seulement à l'objet et aux perspectives des recherches, mais surtout à ce qui peut tenir lieu de résultats acceptables aujourd'hui, dans le contexte du champ intellectuel qui me sert d'appui théorique.

Depuis un certain temps, je tente de me spécialiser en littérature française en approfondissant ma relation avec l'écriture théâtrale, et avec la littérature négro-africaine. Plus exactement, je tente de me former, de me spécialiser

dans l'art du théâtre en m'efforçant, dans ce champ, de travailler plus centralement sur l'écriture théâtrale, l'écriture dramatique négro-africaine.

Il importe de le dire déjà, le champ littéraire, artistique ou culturel que je viens d'évoquer à l'instant est un champ chargé de tourments pour le chercheur, en raison même de la grande quantité de paradoxes qu'il renferme. On y est presque toujours confronté à de multiples désignations (appellations) approximatives, à travers des objets souvent incertains, ou bien presque toujours imprononçables, dont ce qu'on accepte peut-être mieux aujourd'hui, d'une certaine façon, et qu'on nomme **griotique** (art du griot), **didiga** (art des chasseurs chez les Bété), **kotéba** (art scénique chez lez madinka) ou bien **n'zonzi** (art scénique chez les Kongo), **sougounougou** (art des chasseurs chez les Sénoufo), c'est-à-dire, comme le dirait plus aisément mon ami et collègue Touré Aboubacar Cyprien, le cadre institutionnel authentique (originel), la tradition, la généalogie ou bien la vérité dramatique des peuples de la périphérie : dans la littérarature ou bien sur la scène, dans le corps du comédien.

Un cadre institutionnel et une vérité dramatique dès la nomination, exactement comme, on le sait aujourd'hui, **le nô**, **le kabuki**, **le bunraku** et **le khatakali** ne peuvent guère accepter l'appellation théâtre pour nommer **la présence scénique spécifique à une autre tradition dramatique.**

Il y a donc, au tout départ de mes préoccupations, la prise en compte d'un champ littéraire, artistique (culturel) où s'exerce encore une intolérance très vive et tenace qui rend raison, certainement, de toute la configuration notionnelle souvent flottante, approximative, incommode ou inadéquate à l'identité (à la vérité) esthétique des objets dramatiques qu'on voudrait nommer selon l'usage dans le corset institutionnel art du théâtre.

L'état de ce champ appelle aujourd'hui, d'une certaine façon, un effort continu (persévérant) de clarification un tant soit peu acceptable ou rigoureuse en regard de l'anthropologie culturelle et esthétique. Une clarification qui devient souvent pressante, surtout quand on jette un regard sur les préoccupations et l'expérience d'une période antérieure qui fut pourtant riche en perspectives de refondation ontologique et critique. Qu'il suffise à cet égard, de penser à l'équipe constituée jadis autour de Roland Barthes, de Jean Duvignaud et de Bernard Dort au sein de la revue des années 50 "**Le théâtre populaire**".

Plus près de nous, qu'il suffise également de penser à J.-P. Sarrazac, à Eugenio Barba, à Peter Brook, à Yoshi Oïda dans le contexte d'une véritable tolérance dramatique, d'une réalimentation dramaturgique, à travers

l'entreprise sereine et vigoureuse de déstabilisation sensible des pesanteurs de la doxa inscrite dans l'institution "théâtre".

Cet objet de très forte pesanteur institutionnelle, complexe, hautement fortifié par des grilles multiples et serrées (voyez par exemple les paradoxes des festivals des francophonies de Limoges), j'ai essayé de l'aborder à travers trois éléments de préoccupations convergentes, mais que je sépare ici artificiellement par commodité pour l'intelligibilité de l'exposé.

A/. Un texte dramatique refondateur comme corpus ;

B/. Un écrivain majeur dans la triple posture du griot ;

C/. La sociocritique d'Edmond Cros comme théorie et instruments critiques opératoires.

A/. Un texte dramatique refondateur comme corpus restreint.

D'abord, mon travail a pris forme à partir du choix d'un corpus restreint constitué par un texte dramatique d'une grande valeur esthétique : *Antoine m'a vendu son destin*. Il s'agit d'un texte d'une grande force sémiotique qui est susceptible de faire événement discursif : rendre caduques les frontières de l'institution théâtre. Mais également, un texte capable d'ouvrir une nouvelle période de pensée, de connaissance dans l'histoire de l'écriture dramatique (littéraire), celle de la critique en Afrique noire, exactement comme les périodes de nouveauté intellectuelle et critique ouvertes jadis par Césaire, Kourouma et Ouologuem.

En un autre sens, *Antoine...* se donne comme une véritable explosion, une grande secousse langagière jubilatoire irriguée par ce qu'on peut appeler une veine venue certainement des codes et des postures rhétoriques de l'oralité nègre, mais aussi de multiples codes rhétoriques composites.

Dans la configuration littéraire (esthétique) négro-africaine actuelle marquée par une très forte dépression, voire une totale déroute, *Antoine...* m'apparaît comme l'espace d'une véritable écriture textuelle où s'exerce un langage tissé de multiples dispositifs fictionnels, d'opérateurs ou de connotateurs sémiotiques obliques susceptibles d'ébranler l'anéantissement massif instauré par l'imitation primaire du boulevard, du naturalisme et du sociologisme vulgaires.

Une déroute esthétique dominante et stérile en tant qu'elle est réellement inapte à abriter la moindre pensée artistique, intellectuelle ou théorique. L'écriture d'*Antoine...* (comme la plupart des textes dramatiques de l'auteur) est capable également de féconder la tendance de la négritude tra-

ditionnelle que Gilles Carpentier, je crois, appelle fort ironiquement "toute cette période de la littérature authentique des **commis**", y compris Camara Laye, Mongo Béti, Ferdinand Oyono ou Bernard Dadié.

Antoine... m'apparaît enfin comme un nouveau séisme langagier, une procédure fictionnelle centrée sur un sous-sol, un socle majeur : l'utopie, l'imaginaire ou le rêve au moyen d'une traversée active d'écritures multiples pour installer une nouvelle rhétorique tropicale chévillée à une veine qui est, d'emblée, cosmogonique (le statut ontologique, originel de la parole) :

> "..une cosmogonie de la parole : le langage est une véritable planète qui émet ses héros, ses histoires, son bien,son mal" (BARTHES : 84 ; 42).

On peut l'entrevoir, le choix du corpus est donc constitué par un texte dramatique refondateur (un véritable oxygène), à raison de ce qu'il conserve et maintient un principe d'identité (de vérité) esthétique face à une déliquescence installée, certainement, par les pesanteurs et les dérives de l'institution théâtre.

En un autre sens, *Antoine...* est une écriture détournée, dégagée de l'imitation primaire, ou bien de la logique de reproduction authentique du modèle esthétique imposé ; dégagée aussi de l'allégeance massive au militantisme insipide. Ici, la mise en texte s'ordonne autour de l'exubérance de l'imaginaire : la puissance d'une fiction, d'un rêve où la mise en texte s'occupe de fictionner le destin[1], la défaite et le désastre historique d'un uni-

1. *Antoine...* est une perpétuelle entreprise de citation et on pense de façon immédiate à une traversée d'écritures multiples: archive des dieux, des théologies et du gigantesque bestiaire satanique, mais aussi, on pense plus spécialement à des gisements textuels tels ***La Tentation*** de Saint-Antoine de G. Flaubert, ou à *Dieu d'eau (entretiens avec Ogotemmêli)* de M. Griaule, à ***Jules Césare*** de W. Shakespeare.
Voyons par exemple cet élément capital de la réplique d'Antoine, peu avant l'importante cérémonie funèbre au cours de laquelle Antoine construisit, on le sait, son célèbre oraison de vengeance centrée sur le manteau ensanglanté de l'empereur:

"(...)Sur tes plaies, ces bouches muettes, mais qui ouvrent
leurs lèvres de rubis pour réclamer
Le secours de ma voix, *je prophétise*
Q'une malédiction va fondre sur les hommes.
Domestiques fureurs, âpres guerres civiles
Vont désoler la terre d'Italie.
Sang et ruine seront monnaie si courante,
Les spectacles affreux si familiers

vers encerclé par des divinités malfaisantes. Des divinités aveugles mais puissantes, cyniques ou féroces que Zadi Zaourou nomme **ouga** dans son écriture dramatique chevillée aux grands récits mythiques des chasseurs Bété (le **didiga**).

B/. Un écrivain majeur dans la triple posture du griot.

On le sait, la linguistique, mais aussi et surtout les courants formalistes ou structuralistes ont désormais évacué totalement le sujet individuel et l'écrivain grâce à des outils conceptuels nouveaux. Un champ de nouveauté intellectuelle a ainsi été installé, dans ce vide : le geste du scripteur (le sismographe) préoccupé strictement par l'accueil et le recueil de

> "l'immense dictionnaire (...), le Livre, le tissu des signes, imitation infiniment reculée, un geste qui n'a pas d'autre horizon, d'autre énergie et d'autre origine que le langage lui-même" (BARTHES, 70 ; 72).

Il s'agit ici d'une problématique capitale qui opère un déplacement considérable dans la lecture ou la critique des discours symboliques : la primauté, la prééminence occupée désormais par le traitement du langage ; le langage dans sa spécificité et son épaisseur, sa prolifération, son mode d'engendrement, sa dynamique de migration ou de transfiguration.

Mais au-delà de l'acquisition capitale que je viens d'évoquer schématiquement, les textes littéraires ne circulent pas encore pour l'instant dans l'anonymat total, et l'institution, y compris le lecteur, se préoccupe encore largement de chercher aussitôt la signature de ces discours. Malgré la mort du sujet écrivain et le dépérissement du génie ou bien du démiurge, la fonction-auteur continue de survivre durablement comme un principe

Que les mères n'auront plus qu'un sourire
Quand leurs enfants seront écartelés
Par les mains de la guerre.Toute pitié
S'étouffera dans le pli de l'horible,
Et l'âme de César en quête de vengeance,
Criera: *"Pas de quartier!" de sa voix de monarque,*
Lâchant sur nos pays ses chiens de combat (...). in, *Jules César,* scène 1, Acte III, éd. Folio/Théâtre, pp. 133-134.

tenace de circulation, de validation (d'évaluation), de consommation ou de classement des discours symboliques.

Autrement dit, la cohérence du discours textuel n'est certes plus du côté de la prétendue origine de l'auteur-génie, mais le fantôme n'a jamais disparu radicalement de nos réflexes. Le fantôme n'est pas encore très éloigné de nos habitudes mentales. En d'autres termes, il ne s'agit plus d'un vide, d'une béance théorique. L'auteur continue d'inaugurer aujourd'hui encore un type de discours crédible ou idéologique qui aide à localiser, à mieux baliser la spécificité et la prolifération du langage textuel. Et à propos de Sony L. Tansi, j'essaie ici d'indiquer tout simplement cette fonction majeur (ce geste) qui aide tout scripteur à se mettre aux aguets, à l'affût dans la quête des formes.

Il s'agit ici, à mon avis, d'**une posture éminemment césairienne**. Il s'agit au fond, des **postures du griot en tant que maître du verbe, artiste polyphone, polyglote et polychrome, plurivalent**. Autrement dit, Sony L. Tansi conserve le geste majeur des fonctions essentielles du griot dans la réalimentation de la poétique contemporaine du drame, une poétique hybride ou composite (SARRAZAC : 81)

1/. **le lyrique** : l'écriture se construit ici, par le biais du geste évoqué, sur la récurrence abondante des connotateurs de la mort et de l'amour (la binarité mort/vie et sa dynamique de mutation, de transformation sous-tendant toujours l'élan lyrique). D'où ici, l'abondance de la parole déclamatoire, incantatoire, liturgique, mais aussi la puissance de la chorale : les chants, la musique, la danse, les slogans, les maximes spécifiques aux péripéties de la liturgie.

2/. **le dramatique** : l'action dramatique elle-même est ici une vaste cérémonie à partir d'un immense simulacre, d'une inversion par le masque de l'altérité. La fable dramatique est une action qui se joue ici et maintenant par le biais du déguisement, de l'altérité : prendre la posture de l'autre, de l'ennemi pour mieux l'imiter, pour mieux le débusquer, afin de le combattre, en regard des pathologies du consciensus, enfin,

3/. **l'épique** : par la dilatation excessive de l'espace aux dimensions planétaires : d'où cet recueil ou cet accueil de grande épaisseur sociale à travers trois mouvements convergents également qu'il est nécessaire de clarifier assez rapidement.

a - Le geste de l'archéologue.

Au sens où la principale posture du griot est celle de l'archéologue. Mais archéologie ici au sens précis que M. Foucault donne à cette notion. Et dans la perspective de M. Foucault, il s'agit du **gisement du savoir véritable** au-delà du savoir institué. En d'autres termes, l'archéologue est davantage sensible à un autre type de savoir souterrain et susceptible de laisser émerger un nouveau type de savoir, une configuration de problématiques nouvelles, **un ensemble de pratiques signifiantes véritablement authentiques.**

Et cette **rhétorique authentique, ce savoir originel** bouscule considérablement me semble-t-il, au sein du corpus choisi, les frontières du label, de la rubrique institutionnel théâtre, mais aussi de l'oralité et de l'écriture à travers des codes hétérogènes multiples.

Dans cette perspective, le véritable savoir (le sous-sol, le gisement véritable) qui structure ici la mise en texte dans l'écriture dramatique chez Sony est, généralement, me semble-t-il, un geste cosmogonique intégrateur : le geste ontologique, théologique (originel) de la parole primordiale que délivrent la structure et l'affrontement irréconciliables des composantes propres aux forces aveugles spécifiques au genre tragique.

Un geste qui devient en quelque sorte une identification, une proximité excessive avec la substance même de la réalité : la vérité historique et culturelle de l'Afrique. Et Sony était, il convient de le rappeler, un artiste doté d'une très forte conscience historique, ce qui en faisait un écrivain majeur conservant une fidélité de consistance humaine et intellectuelle à la négritude césairienne dans la quête du Moi profond chevillé à la fraternité universelle.

Autrement dit, dans la recherche et la captation des formes sémiotiques qui tissent l'écriture, Sony déploie d'une façon permanente, une parole primordiale (mythologique) susceptible de revéler le sous-sol, le vrai gisement historique qui éclaire tout l'univers de l'homme.

Se trouve ainsi affirmée ce qu'on appelle chez R. Barthes une éthique de l'écriture : accueillir tout un savoir au travers du geste de l'inscription : l'écriture devient alors véritablement un savoir, une entreprise de connaissance pour identifier les cheminements catastrophiques du monde, l'anéantissement radical de l'être, et singulièrement le désêtre du nègre.

Et dans le contexte de ce que l'époque historique porte au plus profond d'elle-même comme déroute humaine, désastre, enfouissement, malheurs et terreurs nocturnes (la grande variété du bestiaire satanique, les bigarrures du diable), il est bon de rappeler l'importante leçon suggérée à

Yoshi OIDA par le public lors de la tournée des cent jours de la troupe de Peter Brook en Afrique noire :

> "Nous ne voulons pas de comédies car nous rions déjà beaucoup dans notre vie quotidienne. Nous voulons quelque chose de mystérieux et d'effrayant" (OIDA : 90 : 126).

Il faut dire également que Sony connaissait parfaitement le public africain et sa formidable attente intime, authentique, lui qui était un metteur en scène attentif (doté d'une extraordinaire présence scénique) et directeur d'une troupe permanente. Mais surtout, Sony connaissait l'Afrique elle-même d'une façon viscérale, à la fois plus intime et plus savante, plus exigeante :

> "Aujourd'hui, l'Afrique me semble être porteuse d'espoir devant une humanité bâclée. Et cela paradoxalement, parce qu'elle est engagée dans une caricature de développement, dans une parodie de coopération internationale qui passe par des circuits bureaucratiques féroces, et qu'elle est soumise au cannibalisme culturel que charrie le néo-colonialisme (...)", SONY, in Le Soir, 16/11/1986.

Ainsi, le geste archéologique se connecte-t-il à une fidélité profonde à la négritude de type césairien : recueillir la souffrance, la défaite, l'expérience suffocante et tragique imposée par le contact profond avec ce que l'époque porte en elle de déshumanisant. Une proximité avec une époque de putréfaction entière, de déroute humaine qui donne cette force, cette dynamique à l'écrirure pour advenir comme un horizon intégralement symbolique : un surgissement torrentiel de langages multiples en confrontations indécidables au travers d'une signifiance distribuée par un geste de dissémination, de ritualisation sacrée, fictionnant un temps vertigineux des tragédies gréco-nègres.

b/. Le geste de l'alchmiste et c/. Le geste de l'architecte.

Il s'agit ici de deux gestes en parfaite transaction avec la posture de l'archéologue. Deux gestes griotiques aussi (pourrait-on ajouter) ou un mode de fictionnement spécifique, en termes de procédures internes de

BIBLIOTECA
FACULTAD DE LETRAS
GRANADA
SECCION DE REVISTAS

régulation : la série de règles immanentes, sans cesse reprises comme hypoderme, comme pratique souterraine et qui règle la couture du composite sémiotique, de l'hétérogène des formes venu du gisement cosmique du symbolique local et universel.

Et cet effort de fictionnement singulier, dès lors, peut être identifié à une fonction utopique : l'entêtement du griot qui est aux aguets, le guetteur qui est à l'affût, à la croisée de tous les autres discours et pratiques, et qui, de ce lieu privilégié d'attente, introduit une autre modalité de transcription qui advient ici comme une perturbation décisive du moule institutionnel théâtre.

Il s'agit du geste d'inscription identifiable comme la transcendance ou bien les impératifs catégoriques de l'humanisme qui, ici, recueille de façon oblique la parole primordiale de vie : l'amour, la cordialité, la fraternité des hommes dans le combat incessant et persévérant contre la désorientation, la cécité et le cynisme du temps diabolique : de puissance, d'appétit, d'intolérance, de surdité et de barbarie. Et Sony L. Tansi est profondément **césairien** dans le creuset de cette parole homogène à l'appel pour une identité humaine véritable du Moi par l'utopie universelle :

> **"Vous avez bien entendu : c'est le voyage jusqu'au bout de soi qui nous fait découvrir l'ailleurs et le tout"** (A. Césaire, in Discours de Genève, 1978).

Le geste manifeste et latent de l'écriture s'ordonne ainsi comme un site de propositions en vue de l'émergence d'une nouvelle configuration du poétique, de la connaissance, mais aussi de l'être et de l'existence. En d'autres termes, utopie ici au sens de parole transcendante, programmatique : la parole oblique des prophètes dans les Ecritures Saintes. La parole redoutable, mystérieuse qui était chargée d'effets, d'implications.

Sony L. Tansi ne disait-il pas dans le texte introductif à *La Résurrection rouge et blanche de Roméo et Juliette* (d'après l'oeuvre de W. Shakespeare) ? :

> "Je me méfie des identités qui n'appartiennent qu'à une seule région géographique ou qu'à un seul peuple. Je crois que l'identité est contagieuse. Je crois que chacun de nous est la solution et chacun de nous le problème" (SONY : 90).

C/. La sociocritique comme horizon théorique et **méthodologique.**

En séjour scientifique d'une durée de vingt-quatre (24) mois à l'université Paul Valéry de Montpellier III, auprès d'Edmond Cros, afin de rééduquer mon esprit et mon regard dans une perspective sociocritique, je souhaiterais d'abord présenter, à cette étape de l'exposé :

- les présupposés intellectuels (théoriques) les plus élémentaires (les plus immédiats) au seuil de l'objet culturel en général, de l'écriture en particulier.

- à la suite de ce premier trajet préalable qui sera fort trapu, j'en viendrai un peu plus frontalement à une autre présentation succinte également, de quelques-uns des outils de théorie ou de méthode sociocritique reformulés par Edmond Cros dans la construction d'un champ critique qui est aujourd'hui, me semble-t-il, d'une grande pertinence surtout pour notre contexte critique négro-africain.

1/. Le langage comme surplace symbolique : rappel.

D'abord, il me paraît utile de partir d'un rappel essentiel à propos d'une acquisition intellectuelle capitale en sciences humaines. Il s'agit de l'importante acquisition concernant la thèse de l'immobilisme, de la répétition ou bien du surplace symbolique propre au langage humain (y compris le langage poétique malgré son **bruissement** titanesque lié à son dynamisme de proliférations, de retentissements, d'implications, de transfigurations ou bien son fard, ses apparences de novations formelles perpétuelles).

Et on le sait, cette théorie de la stagnation visible dans les discours symboliques éclaire d'une lumière très vive la substance interne (la logique) des **relations de l'homme à l'homme** dans les termes d'une relation éternellement immobile, enfermée comme elle l'est à l'intérieur d'une série très étroite de signes, de significations ou de valeurs : les invariants transhistoriques et leur retour cyclique, y compris la quasi inaptitude de l'homme à tirer la moindre leçon de ce surplace.

Pour notre époque contemporaine, c'est surtout Régis Débray et Roland Barthes qui exhument et rappellent, on le sait très bien, l'acquisition intellectuelle que je suis en train d'évoquer, avec des formulations décisives. Voyons d'abord la formulation de R. Débray :

> "L'homme progresse par l'outil mais stagne par le langage. Ses productions - outils, machines, automates - lui ouvrent incessamment au monde nouveau, ses productions symboliques l'enferment non moins incessamment en lui-même. Par un retournement paradoxal, c'est la novation qui se périme, et la répétition qui paraît neuve ; le surplace symbolique confronte chaque époque à elle-même en l'affrontant à toutes les autres, dans le temps spiralé de la culture", (DEBRAY : 81 : 54-55).

Il est bon également d'évoquer aussitôt la perception fort poétisée (et humoristique) de R. Barthes comme annoncée précédemment, à propos de cet immobilisme symbolique (la répétition du langage humain) autour d'une courte série de signes ou de formes :

> "Je ne sais plus quel linguiste a dit ceci de très beau et de très touchant :
> -Chacun de nous ne parle qu'une seule phrase que, seule la mort peut interrompre. Cela fait passer une sorte de frisson poétique sur toute la connaissance" (BARTHES : 70: 91).

Cette configuration théorique capitale des sciences humaines est un pilier central (un présupposé intellectuel fondateur), implicite et majeur dans la sociocritique d'Edmond Cros. Une problématique centrale qui vient enrichir l'apport déjà considérable de la linguistique, du formalisme, du structuralisme et du matérialisme dialectique, de façon à faire de la sociocritique crossienne une perspective spécifique et opératoire pour tout objet culturel (y compris les discours symboliques négro-africains).

Je tente de présenter ici quelques-uns des outils de l'école crossienne que j'utilise, mais aussi les pistes éventuels des résultats obtenus ou bien attendus dans mon travail ponctuel sur l'écriture de Sony L. Tansi.

Je voudrais souligner à nouveau un aspect d'une grande importance que j'ai laissé entrevoir déjà, je crois : Edmond Cros m'apparaît comme un refondateur, un instaurateur de discursivité spécifique dans le champ de la sociocritique. Une discursivité qui est réellement capable, dans la configuration intellectuelle de notre temps, de féconder la déroute totale du champ critique négro-africain.

2/. Le mode de pensée par le signe, le mot, le fragment, le binarisme.

Parmi l'ensemble diversifié de l'héritage évoqué déjà, il faut considérer le surplace symbolique (le caractère répétitif du langage) comme un sous-sol, un dispositif discursif central qui influence considérablement le choix, le découpage et le maniement de l'objet d'étude, mais aussi les multiples procédures internes, latérales ou analytiques.

En d'autres termes, il ne s'agit plus de penser l'objet à partir de la grande dissertation traditionnelle et ses charpentes harmonieuses, symétriques : "la pièce bien faite" avec son autorité toute sereine de science monologique, tirant sa souveraineté du règne du sujet et de l'autorité du cartésianisme. Il est désormais essentiel de construire l'objet d'étude à partir de fragments discursifs multiples, épousant les sinuosités, les tâtonnements et les configurations réelles impulsées par l'objet.

Des fragments variés, relativement autonomes, de manière à rejoindre, d'une certaine façon, l'ordre pluriel du texte : le tissu symbolique à travers la multitude des codes en dialogue, en confrontation incessante dans la dynamique de l'écriture.

Et dans la stratégie analytique de la sociocritique crossienne, le tissu textuel est avant tout perçu comme une représentation sémiotique telle qu'elle est clarifiée, au départ, par E. Cros en termes d'orientation de méthode :

> "toute représentation s'organise en effet autour d'un système qu'il est possible de baliser et d'identifier ; la structuration est, en ce cas, inscrite dans la représentation" (CROS : 90 : 27).

Le regard structural, binaire, porté sur la représentation sémiotique, s'il est bien conduit, Edmond Cros l'appelle "**recherches sur la morphogenèse textuelle**", c'est-à-dire l'identificatin et l'analyse de diverses matrices de production de sens. J'ai essayé d'adopter cette attitude méthodologique à partir d'une série restreinte de procédures que je me propose de présenter très vite :

- D'abord, le choix du fragment, du signe élémentaire. Ici, le choix d'un corpus restreint, élémentaire : un seul et unique texte dramatique comme base d'étude, au sein d'une grande quantité de textes dramatiques généralement d'une égale importance sémiotique, comme base d'étude, dont par exemple, *Conscience de tracteur, Moi veuve de l'empire ou bien Qui a mangé madame D'Avoine Bergotha ?, La résurrection rouge et blanche de Roméo et Juliette (d'après l'oeuvre de W. Shakespeare).*

- Enfin, au sein-même du corpus élémentaire, la primauté du regard structural (binaire), s'ordonne ici au moyen de l'analyse du tissu des signifiants (des différentes matrices de production de sens) qu'il est possible d'identifier dès l'analyse du générique (l'incipit). Je propose de présenter ces articulations de l'analyse sémiotique et leurs résultats d'une façon très raccourcie.

a/. L'incipit et les signes matriciels de programmation de sens.

Je voudrais rappeler que j'ai travaillé d'une façon systématique sur la totalité du langagier dans la mise en texte des formes (ou mots) de l'écriture d'*Antoine*... .Un traitement systématique de quatre mille cent quarante et deux (4142) mots ont été distribués pour former un site conceptuel oppositionnel de trente et sept (37) champs génétiques.

En regard de l'horizon méthodologique qu'appelle le discours critique d'Edmond Cros, j'en suis revenu à la démarche par le fragment, l'élémentaire, en privilégiant deux strates langagières ; de façon à faire jouer, plus centralement, **un instrument analytique précieux** de la procédure critique : **la notion de répétition (de la grégarité) inhérente au signe au sein de la structuration dans la représentation de type sémiotique** :

> "Dès qu'un texte s'institue comme texte, il ne fait que se répéter ; ce qu'il répète, c'est sa structure. Mais il répète cette structure à travers des formes sans cesse changeantes ; il se répète à un niveau conceptuel, notionnel ou abstrait" (CROS : Séminaires, inédit.).

Cette attitude méthodologique toute nouvelle, mais aussi l'opérativité et la simplicité de la perspective analytique qui y sont présentes, tout cela se perçoit également à travers la clarté, me semble- t- il, de cet autre principe explicatif décisif :

> "le signe est le fait d'une opération conceptuelle ; d'une structure montée ; d'une opération qui doit être acceptée et justifiée par la sémiosis du texte" (CROS : 90 : 3).

Je me propose, dans le contexte des précieux instruments critiques exposés antécédemment, d'identifier les signes matriciels programmateurs du pluriel textuel d'une part, et d'autre part, d'établir la carte lexicale (la structure conceptuelle des oppositions). Cette carte lexicale indique que le texte s'exprime toujours, fondamentalement, comme le théorise E. Cros, sur un plan abstrait et conceptuel (la dynamique de transmutation, de confrontation et de métamorphose des signes, des signifiants ou des codes).

Dans une première démarche, je choisis d'explorer d'abord les didascalies initiales (liste de personnages) ou bien l'incipit.

- A propos de l'écriture du générique ; c'est-à-dire l'incipit, les didascalies initiales ou bien la "liste des personnages". Les modalités de transcription permettent d'établir les signes matriciels qui vont suivre et qu'il faudra hiérarchiser un peu plus loin, de manière à spécifier l'élément structural de base qui impulse la dynamique d'ensemble ; qui genère la célérité et la pression vertigineuses sur les autres structurations. Pour l'instant, j'expose, pêle-mêle, la quantité des formes structurantes de l'écriture initiale.

1/. La Distinction/Indistinction du genre dramatique à travers une problématisation du narratif, du dramatique. 2/. L'Inauthentique/Authentique à travers les caractérisations, les déterminations des personnages (problématisation de l'identité par l'onomastique et le narratif, le descriptif). 3/. La confusion sexuelle (l'androgynat) à travers la récurrence "peut être un Homme ou une Femme". 4/. Enfin, il convient de noter que les didascalies initiales incrivent dans la fiction une structuration Ami/Ennemi par la récurrence du signe ami (e) au sein d'une représentation de la pratique sociale du pouvoir politique (l'onomastique et ses déterminations singulières).

Il est important de préciser que cette pratique sociale du pouvoir politique convoquée, se connecte assez rapidement, à 5/. une pratique discursive théologique (religieuse) par la présence du signe de l'hybridité sexuelle, de l'androgynat qui, selon E. Cros, relève de la divinité (du sacré).

A propos du travail systématique, patient et très formateur sur la totalité du langagier dans *Antoine...*, je m'occupe, à partir d'une autre articulation d'analyse, et par le biais d'un fragment, de l'élémentaire (la carte lexicale), à identifier et à baliser les multiples champs conceptuels d'accueil, d'affrontement spécifiques à une strate langagière plus étendue : le prologue ou la toute première séquence dramatique (un traitement de 739 mots).

Et à l'issue de l'analyse de cette seconde strate langagière, j'en arrive, une fois de plus, à un total de trente et sept (37) champs oppositionnels : le site, l'espace où se confirment amplement les formes matricielles révélées par l'analyse sémiotique des didascalies initiales.

Si l'on garde bien en mémoire la définition capitale que propose Edmond Cros à propos de la répétition du signe matriciel dans la représentation sémiotique : **"la programmation de ce qui sera dit et redit sous des formes sans cesse changeantes du début jusqu'à la fin de l'écriture"**, on se rend compte, assez aisément, que la prolifération langagière et les nominations variées des sites conceptuels épousent effectivement le phénomène de répétition, d'épanouissement spectral, de célérité vertigineuse et indécidable, mais aussi les multiples transfigurations et mutations des tensions exposées lors de l'analyse de l'incipit.

Autrement dit, il s'agit bel et bien du retour d'une très courte série de formes structurantes (les cinq structurations matricielles du générique). C'est le retour du même, mais sous d'autres déguisements, d'autres habits. C'est le retour de l'identique à travers des transmutations, des colorations de formes châtoyantes ou excitantes dans leurs nouveautés, y compris ce que l'on considère généralement comme les joyaux métaphoriques dans la réthorique traditionnelle.

La grande quantité des champs oppositionnels (les trente et sept - 37 - champs), il est important de les recoder, de manière à ce que, dans la stratégie argumentative d'Edmond Cros, l'analyse soit homogène à un opérateur théorique essentiel : **une structuration en termes d'articulateurs (de formes structurantes) qui code l'intégralité de la pratique sociale** investie dans l'écriture.

b/. Triade structurante et intégralité de la pratique sociale du pouvoir politique.

Avant d'initier un quelconque commentaire à propos de cet outil réellement opératoire chez E. Cros, il est important de garder en mémoire cette orientation décisive de méthode :

"Quand une pratique sociale s'investit dans un texte, elle y

est transposée sans aucune perte de sens, par l'intermédiaire d'une structuration qui est reprise intégralement par le texte", (E. Cros, in Texte, n°s 5/6, 1986-87, pp. 135-150).

L'examen attentif du matériau langagier et son site conceptuel indiquent bel et bien que l'inscription de la pratique sociale du pouvoir se réalise à travers une triple structuration. C'est à la suite de cette polarité triadique que j'indique l'élément matriciel fondateur, celui qui est à l'origine de la dynamique textuelle vertigineuse : l'élément mythologique élémentaire **ami/ennemi** au coeur de la pratique sociale du pouvoir politique dans la coloration du parti unique négro-afrivcain.

1/ Inauthentique/Authentique (ou Absence d'Identité/Identité).

En un premier sens, l'inauthentique qui prédomine dans le langagier indique une modalité de transcription de la déliquescence, voire la ruine entière de l'identité spécifiante, patronymique par le biais de la culture des noms ou prénoms négro-africains.

En d'autres termes, les noms d'emprunt qui dominent dans la spécification identitaire, connotent, au plan sémiotique, ce qui n'existe nulle part en Afrique noire sous l'identité d'une subjectivité réellement constituée en fidélité à un Moi (une ontologie) nègre. Les nominations du texte se détournent, peut-on penser, de ce qui existe surtout de façon abondante sur le mode de pratiques honteuses inscrites dans le mimétisme intégral et le naufrage psychologiques : la honte de soi, **le désêtre**, c'est-à-dire l'exitence superficille, **la forme suprême et douloureuse de l'aliénation**. Et on le sait, la colonisation a été une déperdition épuisante de l'être, une réification, à travers une instrumentalisation drastique des nègres et de l'espace géographique.

Autrement dit, il s'agit plus exactement d'un dispositif fictionnel (par un opérateur oblique) de nomination : rendre compte, par l'éloignement, la **distanciation**, de l'abandon élémentaire, par les leaders politiques nègres, des principes subjectifs dont se soutient, partout dans le monde, l'existence en subjectivité, de tel ou tel groupe humain, par l'identité particularisante du nom ou du prénom.

Or précisément, nous avons affaire, dans l'Afrique noire, à une caste de professionnels de la politique, cooptés, on le sait, par "la puissance étrangère qui fournit les guides providentiels, y compris les habits et les lunettes". Ont été cooptés, tous ceux qui ont soldé de façon particulièrement traumatisante la fragilité politique et culturelle du principe national de tel ou tel pays négro-africain.

BIBLIOTECA FACULTAD DE LETRAS GRANADA SECCION DE REVISTAS

On pense aux mésaventures traumatisantes de la conscience nationale d'une caste politique qui n'a pas jailli des contradictions internes des formations sociales négro-africaines. Une caste politique cooptée, formée et éduquée pour servir d'auxiliaire au sein de la redoutable politique d'instrumentalisation des nègres. On comprend donc mieux, dès lors, l'abondance de l'existence strictement empirique, superficielle, inauthentique, végétative et caricaturale à travers des appellations monstrueuses, vides, dérisoires ou honteuses par le biais du paravent : les noms d'emprunt et les sobriquets.

M. Foucault aide à saisir plus nettement, je crois, l'horizon que je voudrais cerner ici : la dimension structurale, naturelle ou transhistorique par les nominations des opérations propres à la pratique sociale du pouvoir politique. Et M. Foucault écrit :

> "Le pouvoir en tant que pratique sociale s'inscrit et fonctionne essentiellement dans un territoire. Mais son exercice, son déroulement effectif s'activent comme une manière de gérer, d'organiser la multiplicité, d'en fixer les points d'implantation, les coordinations, les trajectoires latérales ou horizontales, verticales ou pyramidales, la hiérarchie, etc,... et l'individu est plutôt une manière de découper la multiplicité par la discipline", (M. Foucault, in "La bio-politique", cours au Collège de France, 2 K7 audio, seuil, 1989).

En un deuxième sens, et comme déjà suggéré un peu plus haut, les nominations identitaires de l'inauthentique/Authentique rendent compte de l'existence naturelle de tout pouvoir politique. Une identité spécifiée par des déterminations géographique, raciale, culturelle. Autrement dit, le langagier transcrit une existence structurale, transhistorique à travers un mode caricatural, artificiel (305 signes sur un total de 739).

Voyons la seconde structuration.

2/ Ordre/Désordre.

Conservons toujours le regard de M. Foucault pour ne pas perdre de vue l'horizon méthodologique essentiel quant aux opérations intrinsèques de la pratique sociale du pouvoir politique :

> "Gouverner, c'est faire en sorte que le pouvoir puisse être rendu solide et permanent ; qu'il puisse être rendu fort en face de tout ce qui peut le détruire", (M. Foucault, in "La bio-politique", idem.).

En raison de la simple existence naturelle et végétative. Mais aussi et surtout, n'ayant jamais eu d'autre prescription politique spécifiante que la dérisoire prescription administrative (policière) des nègres par des nègres. Mais encore, ayant été exclus très tôt de la gestion effective de l'économie, de la politique et de la culture (l'idéologie), les leaders politiques nègres cooptés très tôt par le vainqueur, trouvent alors un précieux butin dans l'opération intrinsèque du pouvoir politique en tant que police (ce que Foucault théorise avec les notions de discipline, de normalisation généralisée). Les leaders politiques s'approprient cette dimension structurale du pouvoir politique par le surgissement du parti unique qui se transforme, en regard des prescriptions du contexte historique évoqué (l'instrumentalisation), en une véritable divinité.

Va s'ouvrir ainsi une nouvelle période de souffrances terribles de violences et d'encerclement. Une période identique en un certain sens, à l'esclavage et à la colonisation. On assiste à la "construction" d'un type de citoyen ; un soldat mobilisé au sein de l'unité nationale, derrière un slogan majeur en vue de l'éradication systématique, dit-on, du sous-développement : **"tous debout comme un seul homme derrière le guide providentiel"**. D'où l'hypertrophie policière des opérations propres à la structuration ordre/désordre au sein des cérémonies profanes et religieuses (les couvre-feu permanents, les "complots ourdis ou démasqués" à partir de la surveillance pathologique. Ferruciani (mère d'Antoine), nous en donne une idée très nette :

> "Quinze ans qu'il n'a pas fermé les deux yeux ensemble. Quinze ans à surveiller la patrie et à lire dans le coeur des traitres ; à déchiffrer les trois cent douze pages hebdomadaires du rapport de la sûreté. On ne dort pas au pouvoir : on se veille ; on surveille et on se surveille (...)" (Ferruciani, in *Antoine...*, p. 83).

Et cette hypertrophie policière va s'arc-bouter, inéluctablement, très vite, à une pathologie sociale : les traditions sacrificielles de la chasse aux sorcières de la défunte inquisition religieuse européenne. Cette seconde structuration donne un réseau sémiotique de 232 signes sur le total de 739 déjà indiqué.

3/ Satanique/Divin.

Ce dernier système donne un réseau de deux cent quatre vingt sept (287) signes sur 739.

Il est toujours important de conserver le regard théorique de M. Foucault pour essayer de garder l'horizon intellectuel concernant l'instrumentalisation symbolique de l'individu par la surveillance et la discipline :

> "Est-ce que tous les pouvoirs ne sont pas actuellement liés à un pouvoir particulier qui est celui de normalisation ? Est-ce que le pouvoir de normalisation, les techniques de normalisation ne sont pas à l'heure actuelle une sorte d'instrument général que vous trouvez un peu partout (dans l'institution scolaire, dans les ateliers, dans les usines, dans les administrations) comme une sorte d'instrument général et généralement caccepté parce que scientifique, qui va permettre de dominer et d'assujettir l'individu", (M. Foucault, entretiens avec J. Chancel, M.F.I., 10/03/1975).

Le parti unique négro-africain a perverti considérablement cette opération intrinsèque du pouvoir politique pour en faire une pathologie sociale, un moule unique pour l'horizon existentiel, mental et éthique d'une caste politique sans aucun autre consciensus politique de conquête, de combat dans le champ économique mondial.

Et le parti unique se loge ainsi de tout son corps artificiel, végétatif et instrumental dans de vastes et périodiques cérémonies de purifications profanes et sacrées : les purges ou les ritualisations symboliques. Et la

société entière s'ordonne alors comme un espace scandé, rythmé ou périodisé par de vastes dramaturgies, des liturgies profanes ou sacrificielles religieuses d'imputation, de culpabilisation politique, pour broyer le traître, le diable ou le nègre, ce dont rend compte amplement la fiction dans sa substance langagière, ses composantes et sa structure.

C/ Résultats des quatre (4) champs génétiques explorés : le retour de l'identique : la même structuration élémentaire ennemi/ami.

Dans la recherche de la morphogenèse textuelle, je n'ai pu explorer que quatre champs génétiques. Je voudrais préciser qu'il ne s'agit nullement de paresse, mais plutôt d'un contexte administratif qui fut singulièrement déstabilisant (mes co-directeurs ont accepté de rédiger une grande quantité de lettres de recommandation pour infléchir telle ou telle décision).

Or précisément, il est toujours essentiel de multiplier l'exploration des champs génétiques, de façon à rendre raison, à travers plusieurs fragments de similarités langagières de convergence, du pluriel du texte.

Toutefois, à partir du travail extrêmement fragmentaire (raccourci) sur les quatre champs génétiques étudiés, j'en suis arrivé, d'une certaine façon, à identifier et à établir une régularité langagière, une sémiosis convergente, telle qu'elle est théorisée par la sociocritique d'Edmond Cros.

Autrement dit, l'écriture du texte dramatique exploré montre assez aisément, à travers l'analyse des quatre (4) champs génétiques étudiés, qu'il s'agit bel et bien de la plénitude spectrale, de l'épanouissement des formes matricielles restreintes identifiées dès les didascalies initiales (le texte du générique) et cela, tout au long des différents champs explorés. C'est-à-dire que finalement, le critique se trouve ici, en face de la répétition (du retour) du même élément structurel du début jusqu'à la fin de l'écriture, à travers des formes sans cesse changeantes.

On s'aperçoit assez aisément, à la lueur de l'affrontement des multiples codes et des connotateurs discursifs, que c'est en réalité le germe **ennemi/ami**, un germe au coeur de la pratique sociale du pouvoir politique (le parti unique) qui s'active, prolifère considérablement, et impulse une dynamique quasi démiurgique de transmutation à tout le processus textuel, de manière à faire éclater des blocs discursifs essentiels du système mythologique planétaire.

En d'autres termes, il faut considérer, au plan de la hiérarchie des structurations, l'élément morphique **ennemi/ami** comme une matrice fondatrice centrale : l'origine réelle, l'élément moteur de la sélection du langagier et des caractéristiques distinctives de la syntaxe, de la sémiosis générale du texte étudié.

LA FIESTA POPULAR RELIGIOSA : UN DOCUMENTO PARA LA HISTORIA. LA « VELACIÓN » EN LA COMUNIDAD DE CIENEGUITA (SAN MIGUEL ALLENDE, GUANAJUATO-MÉXICO).

Felipe Macías Gloria
Centro de Investigaciones Humanísticas
Universidad de Guanajuato

De acuerdo a los estudiosos del tema, actualmente muchas de las tradiciones populares en México se conservan gracias al celo de los grupos dominados por continuar y renovar su herencia ancestral. Por consiguiente, no es de extrañar que algunas de las fiestas que celebran a lo largo del año en diferentes puntos de este continente, al igual que la jurisdicción de San Miguel Allende, tengan una conexión con el pasado indígena. Tal es el caso de la «Velación» que antecede a la fiesta de los Xúchiles.

La fiesta popular religiosa es una conmemoración cíclica que, hoy por hoy, aún celebran diferentes comunidades de nuestros países. Algunas no se concretan al ámbito rural o urbano, sino que éstas, rompen la frontera y ambos paisajes entran en contacto con dicha celebración. Ahora bien, vale la pena preguntarse, ¿por qué la fiesta popular religiosa puede ser un documento importante para la reconstrucción de una parte de la memoria colectiva?.

Esta revalorización de la fiesta popular religiosa como documento histórico, permite rastrear, registrar y analizar, con otro tipo de lectura, el desarrollo de este patrimonio social-cultural. Además, tiene la función de mediador entre el ayer, el presente y el mañana. Ella es el punto central donde los miembros de una comunidad o de un pueblo, reactualizan la tradición oral del sistema consuetudinario[1], producto de una herencia milenaria.

La fiesta popular religiosa conlleva, a la vez, una ceremonia, un ritual, un esparcimiento, una celebración, un regocijo, una conmemoración y una transgresión. También es la ocasión donde la colectividad reafirma su identidad bajo un modo simbólico o alegórico. Existe una doble función: «oblative[2]» y reguladora[3]. Al mismo tiempo, es una expresión simbólica de relaciones de una cultura o de una sociedad. Ella puede tomar diferentes formas: conmemoración de grandes acontecimientos: civiles, religiosos o personajes relevantes[4]. Algunas tienen relación con la naturaleza.

Este tipo de manifestaciones representan, para el investigador, un documento histórico. Contienen un testimonio polifacético de la misma comunidad que la celebra, ya que ésta pretende, a través de signos diversos, comunicar algunos de los contenidos propios de su vida cotidiana como sucede con Cieneguita, una de las comunidades de la Cuenca del Río Laja. Sin olvidar que, tal manifestación, es un acto complejo de comunicación. Este acontecimiento contiene, por una parte, funciones de actor, promotor, organizador y realizador. Por la otra, la participación del conjunto de la comunidad y extraños como espectadores activos[5]. De ahí

1. Manifestación de la intuición de un orden fundamentado en reglas-prácticas (o costumbres) concebidas en comunión con las fuerzas de la naturaleza y transmitidas, esencialmente, de manera (cop)oral. Ver González, Galván Alberto. *El derecho consuetudinario de las culturas indígenas de México. Notas de un cas: los Nayarit.* México, UNAM, 1994.
2. Referencia técnica que expresa el dar ofrenda.
3. Ferrérol, Gilles [Dirección] *Dictionnaire de sociologie*. Paris, Armand Colin, 1991. p 103.
4. Morfaux, L.-M. *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*. Paris, Armand Colin, 1980. p. 126.
5. Macías, Gloria Felipe. "Los xúchiles. Una tradición en las comunidades de Izcuinapan". *Imprèvue*. CERS/Université Paul valéry III. Montpellier, 1996. Pp. 79-80.

la importancia de rescatar la memoria colectiva que se encuentra integrada a nosotros mismos y que, a su vez, permite reconocer nuestro rico pasado histórico.

La comunidad de Cieneguita, hoy día, aún guarda un rico patrimonio sociocultural que es ignorado. De acuerdo a los etnólogos, la organización de una comunidad o de un pueblo debe definirse por el conjunto de sus caracteres. Es decir, todos los fenómenos que caracterizan a una población o a un grupo de poblaciones sobre un territorio determinado en un período de su historia[6] (cultura material, organización social, ideología y religión).

Por tanto, las comunidades de la Cuenca del Río Laja, a la que pertenece Cieneguita, son parte de uno de los pueblos antiguos del México prehispánico: los otomíes. Actualmente continúan practicando un invaluable patrimonio sociocultural milenario.

Antes de comentarles el ritual de la «Velación,» en vísperas de la Fiesta de los Xúchiles es necesario mencionar que esta Fiesta involucra no sólo a las comunidades de la Cuenca del Río Laja, sino que trasciende a la misma ciudad de San Miguel Allende. La manifestación cuenta con la participación de otras comunidades de la República Mexicana[7]. Así que, de manera global, presentaré el espacio y la temporalidad de tal ceremonia, sin olvidar que sólo representará una aproximación ante la riqueza ceremonial que se realiza.

La celebración de la Fiesta requiere, como paso previo, la ceremonia denominada la «Velación», ésta se realiza grosso modo en los Estados de Guanajuato, Querétaro, Zacatecas, Estado de México y Morelos. Esta Fiesta Popular Religiosa es conocida con el nombre de los «Xúchiles» o «Cruceros» en la Cuenca del Río Laja, Sierra Gorda (Guanajuato-Querétaro) y Zacatecas.

6. Soustelle, Jacques. *El universo de los Azrecas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 93.
7. Vienen de los siguientes Estados: Querétaro, Morelos, Aguascalientes, Oaxaca, Zacatecas y Estado de México.

La comunidad de Cieneguita se encuentra al Norte de la cabecera municipal de la jurisdicción de San Miguel Allende, tiene una población de 305 mujeres y 277 hombres[8]. El municipio forma parte de la región Norte[9] del Estado de Guanajuato y se ubica al Sur del mismo[10]. Cuenta con una superficie de 1,522.07 km^2 (que equivale al 4.95 % del Estado)[11]. Este se haya asentado en una planicie con elevaciones suaves que colindan al Sur con la Sierra de las Codornices, interrumpida por una depresión natural por donde pasa el río Laja. En esta parte se marca una separación con el Bajío guanajuatense a través de las mesetas que se ubican al Norte del Estado. La altitud promedio de las mismas[12] es de 1 960 metros sobre el nivel del mar y están delimitadas al Oeste por la Sierra de Guanajuato[13].

La hidrografía del municipio la compone la cuenca[14] del Río Laja que lo cruza de Norte a Sur; al margen derecho recibe los afluentes de Talayotes, Cieneguita, San Agustín y Los Ricos; al izquierdo los arroyos de Begoña, Calderones, Lejona, Cachinches, La Arena, Los López y la Petaca. Además cuenta con diversos manantiales de aguas termales y alcalinas: Izquinapan (El Chorro), La Cieneguita, Montecillo, Taboada, El Cortijo y Atononilco. Así como el manantial de aguas sulfurosas, el Xoté[15].

8. La población activa para 1990 fue 183. Datos proporcionado por INEGI-Guanajuato.
9. Es la región más extensa del Estado y la conforma 13 municipios.
10. San Miguel Allende limita al Norte con los municipios de San Luis de la Paz y Dolores Hidalgo; al Noroeste con San José Iturbide; al Este y Sureste con el Estado Querétaro; al Suroeste con Guanajuato y Salamanca; al Sur con Comonfort, Apaseo el Grande y Juventino Rosas; al Oeste con Dolores Hidalgo. Domínguez, Corona Eduardo et al. *Geografía y actualidad del municipio de Allende.* México, Ayuntamiento de San Miguel Allende, 1984. p. 2.
11. *Comité de planeación para el desarrollo del Estado de Guanajuato. Información básica municipal para la planeación. Allende.* Guanajuato, Gobierno del Estado, 1992. p. 7.
12. Respecto a los lugares más altos con que cuenta el municipio, éstos tienen un promedio de 2 200 metros sobre el nivel del mar. Destacando, entre ellos: Tambula, El Picacho, Palo Colorado, El Maguey, Mesa del Peñón, Loma Cuacato, Loma de la Trinidad, cerro El Común, La Loma, el Cerro del Carmen y El Guache (o Cuache).
13. Hernández, Jorge F. *La soledad del silencio. Microhistoria del Santuario de Atotonilco.* México, F.C.E./Universidad de Guanajuato, 1991. p. 23 .
14. Extensión de terreno que envía sus aguas a determinado río, lago o mar.
15. Hernández, Jorge F. Op. Cit. p. 27.

Los ecosistemas del municipio lo conforman áreas áridas y semiáridas; llanuras de pastizales; sierras (bosques) y montañas. En general, el clima de la región es templado. Tiene una temperatura anual de 18 °C, una máxima de 39 °C y una mínima de menos 4 °C. Su precipitación pluvial anual es de 548 mm.

Dentro de este contexto geográfico (o ecológico[16]), la mayor parte de comunidades que tienen un pasado prehispánico quedan inmersas en el medio rural y guardan una relación con la Cuenca del Río Laja.

Los habitantes de estas comunidades, como ya se mencionó en líneas anteriores, son los descendientes del pueblo Otomíe (parte de la población sanmiguelense tiene algún nexo con ellas). Actualmente continúa reactualizando su organización, su cultura y sus conocimientos. Todavía se aprecia, en sus rituales, la cosmovisión de sus ancestros: renovación del fuego o la orientación de los cuatro vientos.

La Secretaría de Sedesol Regional de Guanajuato[17] registra el municipio con 59 comunidades. Estas guardan relación con los asentamientos prehispánicos.

La temporalidad de algunos de los asentamientos del Estado de Guanajuato,[18] va desde 400 a 200 antes de nuestra era. Lo cual no quiere decir que, antes de estas fechas, no existiera la presencia del hombre. Ninguna cultura surge como un acto de magia. La comarca de San Miguel[19], al igual que otros puntos del Estado, tuvo un desarrollo sociocultural que la hizo destacar en la agricultura, arquitectura, urbanismo, tallado de piedra y comercio. Esta situación decae hacia el año 1000 después de nuestra era, tal vez, por factores políticos, económicos, religiosos y

16. Es el estudio entre el medio y el ser viviente; entre un grupo de seres; una especie y las otras. De acuerdo al tipo de relaciones que se den entre el medio y los seres vivientes. Estas pueden desencadenar un equilibrio o desequilibrio.
17. Laguna, Cerda Cristina (Antropóloga). Información proporcionada por Sedesol-Guanajuato. Marzo 3 de 1996.
18. Ver Schöndube, Otto et al. *Chupícuaro: origen de la tradición Norcentral de México.* Guadalajara, Colegio del Bajío, 1988. pp.117-136.
19. Nieto, G. Luis Felipe et al. *Arqueología del Centro este de Guanajuato.* Guadalajara, Colegio del Bajío, 1988. pp. 91-103.

sequías prolongadas en la zona. Es probable que, después de que la región entra en crisis, y a pesar de ello, algunas comunidades del pueblo otomíe continuaron habitando ahí.

Hay que recordar que el pueblo Otomíe es de los más antiguos, resulta probable que, desde antes de nuestra era, ya se encontraban asentados en el centro de lo que hoy es México. Al igual que otros pueblos emparentados, su religiosidad estaba ligada al mundo agrario[20]. También ellos contribuyeron al desarrollo del hombre de estas latitudes. Más tarde, con la llegada de los pueblos nahuas (pertenecientes a la familia lingüística uto-azteca), el relevo del desarrollo quedó en sus manos a tal grado que la lengua nahuatl fungió como vincular. Sin embargo, los dioses de los otomíes también formaron parte de los pueblos nahuas.

A partir de ese momento los otomíes, como los otros pueblos sedentarios, tienen que compartir los territorios no solo entre ellos sino, también, con los purépechas y los chichimecas. En el siglo XIII llega una fuerte oleada de estos últimos. Ella hace retroceder las fronteras de los sedentarios. Los que merodearon la jurisdicción de San Miguel fueron los Pames[21], Guachachiles y Guamares.

De cualquier forma, los otomíes, antes de sedentarizarse, también fueron chichimecas como los nahuas. El hábitat de las «naciones chichimecas» fue móvil y cíclico. Estos pueblos giraban, en gran medida, en torno a la guerra. Su principal actividad descansó sobre la recolección y la caza[22]. Lo que no significó que, algunos de ellos, practicaran ciertos quehaceres como la agricultura, la cestearía o la cerámica.

Esta nueva relación entre grupos nómadas, semisedentarios y sedentarios enriquecía el desarrollo de la historia de los hombres del continente americano, el cual fue alterado con la invasión del europeo[23]. Muchos de estos pueblos tuvieron que remontarse a la montaña, la sierra o lugares inhóspitos, no sin antes haber presentado una resistencia valerosa y heroica.

20. Soustelle, Jacques. Op. Cit. p. 75.
21. Este pueblo estaba dentro de la zona otomí, tendiendo a la vida sedentaria. Eran conocidos como Tamine, es decir, "flechadores". Jiménez, Moreno Wigberto. *La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI. Arqueología e Historia Guanajuatense. Homenaje a Wigberto Jiménez Moreno.* Guadalajara, El Colegio del Bajío, 1988. p. 24
22. Ver Powell, Philip. *La guerra chichimeca.* México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Las avanzadas militar-religiosas de los occidentales no tardaron en tocar las inmediaciones de Izcuinapan[24] en la década de los treinta del siglo XVI. Las huestes de Nicolás de San Luis Montañez edificaron el fuerte de Tlaxcalilla, ubicado arriba del actual valle de San Miguel. Al amparo de este fuerte, el Fraile Juan de San Miguel realizó sus prédicas religiosas que iban desde Acámbaro, Apaseo, San Francisco de Chamacuero (Comonfort) y no tardaron en instalar una Misión en los alrededores de los manantiales de Izcuinapan[25]. Sin embargo, antes de concretar tal proyecto, los chichimecas de esta zona les cortarán el paso. De este enfrentamiento entre guerreros chichimecas y occidentales, surgirá la Fiesta Anual del Xúchil.

De acuerdo a la tradición oral, el maestro Félix Luna Romero[26] menciona que algunos pueblos indígenas chichimecas se reunieron en las inmediaciones del Puerto de los Bárbaros (Calderón) en la década de los treinta y enfrentaron a los europeos e indígenas aliados. La Batalla duró, aproximadamente, 15 días. Sin embargo ésta fue suspendida por un fenómeno natural[27].

23. Chomski, Noam et al. Tener Conciencia de la Historia ... Nuestra America contra el V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina. Navarra, Txalaparta, 1990. pp. 203-216.
24. Izcuinapan, río de perros. izcuintli, perro y apan, río.
25. Años después (1540-1542), en San Miguel el Viejo, Fray Juan de San Miguel decidió refundar una Misión de indígenas (otomíes, guamares, purepechas), dejando el cuidado de la instrucción religiosa a Fray Bernardo Cossin. Con esta acción se inicia un nuevo repoblamiento y una rotulación del espacio en la región. Las rancherias aisladas serán sustituidas por núcleos más densos.
26. Luna, Romero Félix. Descendiente del capitán chichimeca Don Manuel de Luna. Promotor de la conservación del patrimonio cultural de la jurisdicción de San Miguel Allende. Registrado el 15 de julio de 1995/Felipe Macías Gloria y Patricia Campos Rodríguez.
27. Tradición oral heredada por el Maestro Felix Luna Romero. Macías Gloria Felipe/Campos Rodríguez Patricia. 15 de julio de 1995.

En plena batalla, el cielo del Puerto de los Bárbaros se vio cubierto por las nubes; hubo una combinación de los rayos del sol que hizo que surgiera una cruz[28]. Símbolo que no era desconocido por el indígena. Esta circunstancia de la naturaleza contribuyó a que los guerreros chichimecas suspendieran el enfrentamiento con el invasor. Para fortuna del europeo e indígenas aliados, el fenómeno natural detuvo las hostilidades y propició «el acuerdo de paz».

Los indígenas chichimecas se dieron a la tarea de recoger los caídos en combate. Para ello, construyeron con «murillos» de casahuate una especie de camilla (posiblemente este arbusto fue más grande y resistente) para transportar a los guerreros. Todos ellos fueron cubiertos con flores silvestres. Después, los pasearon por los 4 vientos, es decir, los sahumaron y enterraron en los 4 puntos cardinales del lugar donde se desarrolló el enfrentamiento[29].

A partir de este fenómeno natural, cuatro capitanes chichimecas aceptaron la evangelización. Y, en recuerdo de la tregua que acordaron solicitaron a los religiosos una cruz de piedra que, a fin de cuentas, no les era desconocida. Hoy día, los familiares de los descendientes (pasa de una generación a otra)[30] conservan dicha insignia.

Hasta el momento se desconocen los nombres originales de los 4 capitanes chichimecas, sólo se tiene referencia de los nombres cristianos que, muchas de las veces, corresponden a los del padrino, incluyendo el apellido. Ellos fueron: Don Martín Patlán, del cual hay descendientes y actualmente tienen a su cargo la Santa Cruz del Puerto de los Bárbaros;

28. Para los indígenas, la cruz es el símbolo de la totalidad del mundo. También representa a la divinidad Xiuhtecutli, dios del fuego, centro del hogar del universo. Es lugar de la síntesis. Dentro del código de Borgia, figura en el centro un árbol multicolor. Este árbol cósmico es acompañado de un lado por Quetzalcoatl (el dios que se sacrificó sobre la hoguera para dar la vida al sol). Del otro, Macuilxochitl (dios de aurora, de la primavera, del juego, de la música, de la danza y del amor). También representa el árbol de la vida. Ver Chevalier, Jean et al. *Dictionnaire des ssymboles. Mithes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres.* Inglaterra, Robert Laffont/Jupiter, 1987. 326 p.
29. Macías, Gloria Felipe. Op. Cit. p. 81.
30. Luna Romero Félix. San Miguel Allende, Gto. 15 de julio de 1995. Macías Gloria Felipe y Campos Rodríguez.

Don Macedonio Ramírez, también cuenta con descendientes y conservan la suya; Don Manuel de Luna, es el mismo caso. De Don Marcos Degollado se desconoce lo que sucedió con él[31] y con la otra Cruz. Además, no existe en San Miguel Allende tal apellido[32].

A partir de los acuerdos que hicieron los 4 capitanes chichimecas con el invasor, el ecosistema sufrirá una nueva transformación, tanto en el paisaje físico como en el sociocultural. Ahora tal continuidad poseerá el matiz de un mosaico más amplio, teniendo como punto de consolidación el mestizaje humano y cultural. El aspecto religioso no escapa a esta situación.

No hay que olvidar que la religión católica cristiana ha sido sido un refugio para guardar su patrimonio sociocultural. Los indígenas han incorporado símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta. Es decir ellos han reorganizado y reinterpretado todos estos elementos dentro de su propia visión religiosa[33]. Producto de ello es la celebración mortuoria simbólica, que se conoce como la fiesta de los Xúchiles o «Cruceros» en la cuenca del Río Laja. A la misma, en la región de Sierra Gorda (Guanajuato y Querétaro) se le nombra «Chimales» [34](posiblemente sea un vocablo de una de las lenguas chichimecas).

De acuerdo a la tradición[35], desde entonces hasta la actualidad, cada año la Comunidad de Cieneguita es la responsable de iniciar, recordar y reactualizar la tradición de los ancestros: los xúchiles. A principios de septiembre recogen la «Santa Cruz» (familia Patlán) en el Puerto de los Bárbaros» (hoy Calderones) e inician un recorrido en las comunidades involucradas (incluyendo una serie de cuevas —recintos sagrados—) hasta el día que hacen la entrada en la cabecera municipal de San Miguel.

31. Luna Romero Félix. San Miguel Allende, Gto. 15 de julio de 1995. Macías Gloria Felipe y Campos Rodríguez.
32. Macías, Gloria Felipe. Op. Cit. p. 82.
33. Bonfil, Batalla Guillermo. *México profundo. Una civilización negada.* México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las artes, 1994. p. 196.
34. Luna Romero Félix. San Miguel Allende, Gto. 15 de julio de 1995. Macías Gloria Felipe y Campos Rodríguez Patricia.
35. Crecencio, Jesús. Felipe Macías Gloria/Patricia Campos Rodríguez. Comunidad de Cieneguitas, San Miguel Allende. 1995.

En la comunidad de Cieneguita actualmente operan paralelamente dos sistemas responsables de reactualizar la organización social y la religiosa: Mayordomos[36] y Cargueros. Esta misma estructura continúa con las otras ceremonias[37] más importantes que celebra la comunidad. Ambos órganos se complementan, tanto para la ceremonia de la Velación,[38] como para la Fiesta del «Crucero» o «Xúchil». Los representantes, como lo mencionó uno de los especialistas del tema, desempeñan en la vida cotidiana diferentes oficios: campesino, artesano, albañil, empleado doméstico, ama de casa, etc[39].

En cuanto a las funciones y actividades de los primeros, éstos son escogidos anualmente por la comunidad durante la Pascua. Para ello se reúnen en asamblea, proponen a los candidatos y, a través de votación secreta, se eligen. Cabe aclarar que, una vez seleccionados, adquieren el compromiso para desempeñar las funciones. Sólo pueden ser removidos si infringen las normas de la comunidad. Bajo su cuidado se encuentra el buen funcionamiento del recinto sagrado y que el servicio del culto no falte los días que acordó la comunidad (cada 15 días).

Para los segundos, la elección es más compleja, pues, aunque las comisiones también se remueven anualmente, están sujetas a que se presenten otros miembros de la comunidad que quieran sustituirlos. La comisión depende de la voluntad individual: si un miembro de la comunidad decide sustituir a uno de los «Cargueros», desde ese instante se hará responsable de los gastos que implica dicha comisión. El tiene la opción de organizarse individual, familiar o colectivamente. Gracias a la disposición individual y voluntaria de aceptar dicha comisión, el ritual de la «Velación» (esta ceremonia puede ser de índole colectivo o particular) y

[36] Martín Granados (42 años), Emilio Cadena (19 años), Francisco Cerritos Cadena (30 años) y Daniel Ramírez (58). Todos ellos son originarios de la misma comunidad.
[37] Las Fiestas más representivas durante el año, en Cieneguita, son: El Xúchil o Crucero, es decir, La Santa Cruz o Señor de la Salud; Jueves de los Garbanzos; Las Animas y la Vírgen de Guadalupe.
[38] La ceremonia de la "Velación" es común entre los otomíes y los mazahuas del Estado de México.
[39] Moedano, N. Gabriel et al. Expresiones de la religiosidad popular guanajuatense: las velaciones. *Arqueología e historia guanajuatense. Homenaje a Wigberto Jiménez Moreno.* Guadalajara, El Colegio del Bajío, 1988. p. 106.

la participación en la Fiesta de los Xúchiles continúa reactualizándose año con año. Además, estas ceremonias permiten consolidar la identidad de la comunidad de Cieneguita y de otras[40] que participan en tal acontecimiento.

De los cuatro «Cargueros»[41], cada uno de ellos realiza un papel específico dentro de la ceremonia de la «Velación». Las responsabilidades que tienen son las siguientes: el primer «Carguero» comprar el copal, velas, flores, veladoras y cera; el segundo «Carguero» adquiere los cohetes, contratar la música o la danza y tener los estandartes; el tercero es encargado de la ofrenda (tiene que adquirir una res como mínimo); y el cuarto es el responsable de reconstruir el Xúchil. Detrás de cada «Mayordomo» y de cada «Carguero», se encuentra la familia y los amigos. Si los «Cargueros» son casados, las esposas participan en los preparativos de los alimentos que se requieren durante el ritual. En caso de que no sea así, son las mamás o las hermanas que colaboran. Ellas también reciben el nombre de «Cargueras de la Santa Cruz». De cualquier forma, la solidaridad de la comunidad siempre está presente.

La pervivencia de la tradición requiere de un guía que, generalmente, es la persona de mayor edad porque guarda el conocimiento de todas las tradiciones de la comunidad. En Cieneguita recibe el nombre de «Remudador». Él fue iniciado en el conocimiento de cada uno de los pasos de la ceremonia de la «Velación» y el significado de la participación de la Fiesta de los Xúchiles. Bajo su responsabilidad y guía queda la reactualización de las tradiciones de los ancestros. Una de sus tareas es presidir los cambios; funge como maestro de las ceremonias; que haya un buen desarrollo en los rituales. En la comunidad de Cieneguita (1995), el «Remudador"[42], además de presidir la ceremonia, aceptó una comisión más: el «Cuarto Carguero».

40. Comunidades del munipio que participan en la Fiesta de los Xúchiles o «Crucero»: Guerrero, Cruz del Palmar, Tirado, Los López, Tlaxcalilla, Juan Chiro, Agustín González, La Huerta, Soria, La Cuadrilla, Juan Rodríguez y Calderón, entre otras.
41. Crecencio Cadena Ramírez (Carguero). Macías Gloria Felipe y Campos Rodríguez Patricia. Comunidad de Cieneguita (San Miguel Allende). 28 de septiembre de 1995.
42. Patricio Rincón (Remudador). Macías Gloria Felipe y Campos Rodríguez Patricia. Comunidad de Cieneguita (San Miguel Allende). 28 de septiembre de 1995.

El escoger participar, significa guardar las costumbres y las tradiciones de sus antepasados; el deseo de servir a los demás y al «Señor de la Salud» (imagen a la cual veneran) y tener responsabilidad ante él mismo y la comunidad[43]. Sin embargo, durante la transición de comisiones no siempre los cuatro «Cargueros» serán relevados, pues depende de la disposición de los mismos miembros de la comunidad. Se requiere que uno de ellos, voluntariamente, se proponga para relevar al compañero. Si esto no sucede, el «Carguero» tendrá que seguir con la responsabilidad por otro año o el tiempo necesario.

Una vez aceptada la comisión, días después de la Fiesta de los Xúchiles, será ratificado oficialmente el nombramiento en el Puente del Fraile. Al mismo tiempo, él ofrecerá una «ofrenda» para los miembros de las comunidades que participan, es decir, una comida. Ese mismo día se queda en el Puerto de los Bárbaros (Calderones) para participar en la velación y, al día siguiente, regresa a su comunidad de origen. A partir de ese momento el carguero se hará responsable del gasto que implica la comisión.

¿Qué debe entederse por «Velación"?. El maestro Moedano afirma que es una compleja ceremonia que puede ser de índole público o privado[44]. Requiere de personal especializado para su ejecución. En principio todos los miembros de la comunidad pueden participar. Sin embargo, sólo aquellos individuos que observan las obligaciones que dejaron sus ancestros, serán los responsables de ejecutar los ritos. La pervivencia del sistema religioso hace que los integrantes de las comunidades se conserven y mantengan unidos. También se indentifican con su cosmovisión. El espacio donde se desarrolla la tradición corresponde, en su mayoría, al medio

43. Crecencio Cadena Ramírez lleva con la comisión desde hace tres años. A pesar de la resposabilidad, él la asume con gusto; continúa con la tradición de sus ancestros; sirve a su comunidad y quizá espera, con paciencia, que algún vecino lo sustituya.
44. Este ritual puede tener dos finalidades. Aliviar un enfermo al que le han hecho «un mal» (que lo han «embrujado»). En estos casos la participación se concreta al curandero y su ayudante. Al parecer ambos tocan las «conchas» de armadillo, ya que, durante la ceremonia, deben tocar sones tradicionales sagrados denominados de «cuenta». De no ser así, se invita o se contrata un «conchero» (o danzante) para que interprete tales sones. Moedano, N Gabriel et al. Op. Cit. p.107.

rural[45]. Aunque hay que tener en cuenta que Fiestas, como la de los Xúchiles, con el paso del tiempo se convierten en un mediador entre lo rural y lo urbano.

Al parecer, tal como se puede apreciar en los alrededores de la Cuenca del Río Laja, el ritual tiene su origen en el paisaje abierto (rural), las Cuevas o los Puertos (algunos también lo practican en los Cementerios). Estos lugares son considerados sagrados y, por lo tanto, contienen un poder sobrenatural. A ellos acuden, solo en ocasiones, los «Maestros»: Por lo general, se llevan a cabo, a ceremonias relacionadas con curaciones o «brujería».

Después de la invasión europea, los lugares sagrados cambian de aspecto físico pero no de significado para los moradores. Al «Oratorio» y a la «Capilla» privada se les conoce como «capillas de indios» o «calvarios de conquista». De acuerdo a los documentos de las familias Luna y Patlán, muchas de ellas, se remontan a las cédulas reales[46] que otorgaron a los indígenas aliados de los españoles.

Frente a la Capilla, como lo explica el maestro Moedano, se encuentra el Calvario (Calvarito), nombrado por ellos como «retache». Tiene forma de nicho, sin puerta. Puede ser de techo plano o abovedado, rematado generalmente con cruz. En el interior lleva cruces de madera, ofrendas florales y velas de cebo. Algunas de las imágenes que están presentes en los oratorios de la cuenca del Río Laja (y áreas vecinas) son la Santa Cruz, El Señor del Llanito, el Señor de la Conquista, el Señor del Hospital, etc. De la misma forma se rinde culto a las imágenes de Santiago Apóstol, San Miguel Arcángel, El Señor de la Piedad. Cabe hacer notar que, algunas de estas imágenes, son las predilectas de los franciscanos, pues ellos, son los primeros en establecerse en la región.

Los recintos sagrados presentan una estructura sobria. El altar de la

45. Aunque, dada la migración de algunos de sus miembros, ésta se traslada con ellos al medio urbano. En el mayor de los casos a los alrededores de la cabecera municipal. A partir de ese momento, el paisaje urbano sufre cambios, ya que la Fiesta Popular Religiosa, transforma el paisaje urbano y suburbano durante una semana o quince días.
46. El Señor Felix Luna tiene la de sus ancestros muy borrosa.

capilla es llamado, por ellos, «La Mesa»: lugar donde se encuentran las ánimas de sus ancestros y representa la tradición o la «Conquista». «La Mesa» (Altar), tal como lo explica el maestro Moedano, se haya en el de punto más alto de la capilla. Le siguen desniveles que, en días de las velaciones, contienen un recargamiento de cruces, santos, esculturas de ánimas, vírgenes, flores, veladoras y velas de cebo. La organización de todos estos elementos en la «Mesa» y desniveles va de acuerdo a los responsables del rito. Aunque, por lo general, todos los objetos sagrados se sitúan al pie de la «Mesa». Un elemento más es el «Anima Sola» que ocupa el centro de la «Mesa», o bien, en el suelo, al pie de la «Mesa».

Después de la velación sólo quedan residuos de la velas de cebo (testimonio de la «Santa Cuenta»). A un lado de ellos está el sahumador, instrumento básico en los ritos de orientación y para los «pases» para evitar las malas influencias. Así como los bastones, coronas y figuras recubiertas de «cucharilla» (material básico en la decoración del Santo Xúchil). Sobre las paredes laterales pueden estar la Vírgen de Guadalupe, la Vírgen de los Remedios de Comonfort o, simplemente, una Cruz que, junto con la imagen principal y «retache», señalan las fronteras sagradas: los cuatro vientos. En suma: lo que ellos hacen es sacralizar el espacio, el tiempo, los hombres y las ofrendas.

El día de la velación los Mayordomos tienen adornada la «Mesa» (el Altar) con más flores de lo habitual: gladiolas, nubes, margaritas y geranios; ceras escamadas; festones de papel crepé; adornos de papel estaño que emarcan la imagen principal. Parte de estas flores y ceras las compran los «Cargueros» que tienen una comisión[47].

Los «Cargueros» (o dueño de una capilla o encargado de la imagen) al llegar la fecha de la celebración, deben tener todo lo necesario para la velación. Han tenido todo el año para ahorrar y comprar los alimentos que ofrecerán a los asistentes: el pan, las tortillas, las verduras, una res o dos, el cacao, la masa, el café, el azúcar, el alcohol, los cigarros, etc. Durante la velación, de acuerdo a cada comunidad, tienen comida[48] y bebidas para los que participan en la ceremonia. Sobre todo para los músicos.

[47] Moedano, N. Gabriel et al. Op. Cit. p. 108.

[48] Arroz, fideos, mole, panes (zoomorfos y antropomorfos), tortillas (color verde, lila o morada) que tiñen con plantas de sus ecositemas que ellos sólo conocen y atoles

En toda Velación, como lo observa el maestro moedano con los concheros, ya sea de índole colectiva (Cargueros) o privada[49] (el Solicitante), se tiene que contratar, cuando menos, una «parada» de «concheros» (dos guitarras y un bajo). En el caso de la comunidad de Cieneguita y la parte del Noroeste del Estado de Guanajuato (sobre todo Tierra Blanca), los instrumentos que emplean son el tambor y la flauta de carrizo[50]. Durante el ritual se integró un guitarrista, como de 30 años de edad, de la misma comunidad. Cabe aclarar que, apenas comienza a aprender a tocar la guitarra y, por consiguiente, las melodías. De esta manera el individuo se solidariza con la comunidad y encuentra su lugar dentro del derecho consuetudinario: la voluntad de contribuir y continuar con las costumbres y tradiciones de sus antepasados.

El ritual de la Velación en Cieneguita se inicia con «el dueto de tambor y flauta» (o, en su defecto, los «Concheros). Llegan alrededor de las 9 de la noche al Atrio de la Capilla. Las melodías que interpretan durante la noche, la madrugada y las primeras horas de la mañana van desde alabanzas y sones sagrados hasta melodías populares. Su primera ejecución es un saludo o una alabanza a la imagen que se venera: el Señor de la Salud. Después continúan con melodías de su propia inspiración y especiales para la ocasión. Mientras tanto, los «Mayordomos» están al pendiente de que en la «Mesa» de la Capilla todo esté en orden. Sólo esperan que el «Remudador» (Maestro) de las instrucciones para que ellos, a través de las campanas, avisen al resto de la comunidad que la ceremonia empezará.

A filo de las diez de la noche los Mayordomos anuncian que la ceremonia pasa a la siguiente fase; los asistentes son más numerosos y todo va

(maíz con cacao, canela, anís). Moedano, N. Gabriel et al Op. Cit. p. 109. En la comunidad de Cieneguita las ofrendas como alimento se concretaron a: una res, verduras, tortillas, atole y canela con aguardiente.

49. Existen, también, velaciones que se realizan prividamente.

50. Ellos también pertenencen a la Cuenca del Río Laja: municipio de Comonfort. Emitio Balbino (72 años) aprendió a tocar el tambor a los 30 años y Juan Mendoza Martínez (88 años) toca la flauta de carrizo que aprendió a los 25 años. El primero es de la Comunidad de Neutla y el segundo de Morales. Macías Gloria Felipe y Campos Rodríguez Patricia. Comunidad de Cieneguita (San Miguel Allende). Septiembre 28 de 1995.

adquiriendo mayor relevancia. El «Remudador» de Cieneguita, pronuncia la fórmula de (...) «Santo Dios y Santo Fuerte, líbranos Señor y de todo mal (...) » y en conjunto con los asistentes ejecutan el rito de orientación hacia «los cuatro vientos». Acto seguido el «Remudador» vuelve orar y pronuncia la fórmula (...) «En el nombre sea la Santísima Trinidad, de Dios Padre y de Dios Hijo» (...) e invoca nuevamente a «los cuatro vientos» como a las (...) primeras ánimas conquistadoras que nos dejaron estas Santas Obligaciones» (...).ricano de Historia

Una vez concluido, todo mundo se dirige en procesión al «Calvario» que se ubica como a 500 metros al Sur hacia donde se encuentra la Capilla. Durante este trayecto se va rezando con la música de fondo del tambor y la flauta de carrizo. Al llegar, el «Remudador» se hinca frente la «Mesa» sobre un petate, se persigna y, con el sahumador, hará el saludo ritual a «los cuatro vientos». Después recoge las velas de cebo y empieza a colocarlas en filas o en cruz en el piso. Las enciende, mientras tanto continúa orando en voz muy baja, al grado que no es posible comprender lo que pronuncia.

Cuando se consumen las velas, el Remudador (al igual que los asistentes) permanece atento para observar de qué forma se van terminando las velas y el movimiento que hacen las flamas. Aunque, sólo los iniciados pueden interpretar el significado de este paso. De lo que ven, va a depender la salud y la vida de ellos y de la comunidad. Es decir, la «Santa Cuenta». Después rezan en otomí mezclando palabras en español. Dado que el «Calvario» sólo tiene espacio para unas 20 personas, entran con él los «Cuatro Cargueros» y representantes. El resto de la comunidad sigue el ritual en el exterior: mujeres, niños, hombres se hincan y se persignan. Antes de retirarse del «Calvario», el «Remudador» los sahumará junto con las ofrendas (el pan) en dirección de «los cuatro vientos».

Enseguida recogen la ofrenda (el pan) que representa las cuatro comisiones de los «Cargueros de la Santa Cruz». Esta será expuesta en el «Retache» de la Capilla principal para esperar si serán sustituidos por algún otro miembro[51]. Nuevamente se ofrece el sahumerio a los 4 vientos. La comitiva se retira del «Calvario» en dirección a la capilla. Van en procesión, con rezos y música de fondo (una guitarra, una flauta de carrizo y un tambor). Antes de entrar al atrio de la Capilla, la procesión cambia de ritmo. Ahora todos los participantes corren 4 veces alrededor de la Capilla en círculo. Una vez terminada esta parte del ritual, los «Cargueros» vigentes, depositan las «ofrendas» (los panes) y el «Remudador» vuelve al ritual de orientación a los «Cuatro Vientos».

51. Recoger la ofrenda (el pan) significa sustituir a quien la puso.

BIBLIOTECA FACULTAD DE LETRAS GRANADA SECCIÓN DE REVISTAS

Acto seguido, el «Remudador» da un margen razonable para ver si hay los candidatos que quieran sustituir a los «Cargueros de la Santa Cruz». Una vez agotado éste, se levantan las ofrendas. Tanto los nuevos «Cargueros», como los que tienen que repetir por otro año, son bendecidos por él «Remudador» con el sahumerio. Entran en la Capilla y vuelven a realizar el ritual de orientación de los «Cuatro Vientos».

La «Velación» de Cieneguita, como ya se ha mencionado, propicia la «remuda», es decir, la renovación de los nombramientos de las comisiones que permiten a la comunidad reactivar la tradición y el derecho consuetudinario. En ella, al igual que otras comunidades, el ritual es anual. Los miembros se reúnen para cambiar o continuar con los nombramientos de mayordomos y cargueros.

Una vez recogida la Ofrenda, el «Remudador» vuelve al rito de los «Cuatro Vientos». Los Cargueros reciben, por su parte, el Sahumerio y enseguida se dirigen a la «Mesa». Ahí depositan las Ofrendas y encienden las velas y veladoras. Todos los presentes acompañan al Remudador en el rito de orientación y escuchan las fórmulas y oraciones.

Terminado este paso de la ceremonia, el Remudador y presentes se dirigen al costado derecho de la Capilla para encender el fuego (los otomíes lo nombraban el «viejo Tatacoada», es decir, sol y fuego) a las doce de la noche.

Para este paso del ritual, los Cargueros y las Cargueras ya tienen todo lo necesario para que el Remudador consagre el fuego, el espacio, el tiempo y las ofrendas. Durante el día cavan 4 hoyos donde se encenderá el fuego y se preparará el caldo de res y el atole de cáscara que será repartido entre los asistentes a partir de las seis de la mañana. Estos espacios son cuadros de dos metros por dos. Tienen una profundidad de un metro. Dentro de ellos se encuentra el fogón con la leña.

El «remudador» baja a cada agujero auxiliado por un asistente. Lo primero que hace es el rito de orientación a los Cuatro Vientos: les pasa el sahumerio en las 4 direcciones, consagrando, a la vez, las velas con que encenderá el fuego. Vuelve a pronunciar una serie de fórmulas e invoca el nombre del Señor de la Salud, La Santa Cuenta, La Santa Cruz, el Señor de la Conquista, la Virgen de Guadalupe, etc.

Cuando cada una las fogatas ha quedado encendida, el Remudador se retira y da paso a las mujeres, quienes tienen la tarea de cocinar las ofrendas. En 1995 estuvo a cargo de las señoras: Ramírez, Gabriela Ramírez, Martina Herrera, Felipa Herrera,[52] familiares y vecinas. Hay que resaltar que la participación de las mujeres se concreta a la preparación de la comida. Ellas no intervienen en la elaboración del Xúchil. Pero sí proporcionan las flores de sus jardines. Dejan la comisión siempre y cuando cambien a los «cargueros».

Mientras se cocinan los «alimentos», los responsables del Xúchil (o Crucero) preparan el material, ya que al mismo tiempo en que se distribuyen los alimentos (seis de la mañana), iniciarán la decoración del mismo. Algunos de los presentes se acomodan en los petates que los Mayordomos han preparando con antelación para aquellos que quieran tomar un descanso. Otros continúan platicando en el Atrio o cerca de donde se preparan los alimentos. Durante este tiempo, los Cargueros reparten entre los asistentes cigarros y ofrecen canela con alcohol, sobre todo a los músicos. Ya que el frío de la madrugada es muy fuerte. Los participantes preparan los «bastones» con flores, cucharilla y se ofrendan a «los cuatro vientos». Los «bastones» representan el mando y tienen una relación con las ánimas.

El sábado, a las seis de la mañana, el «Remudador» invita a los asistentes a tomar los alimentos. A partir de ese momento los miembros de la comunidad llegan por su plato de caldo y su jarro de atole. Al mismo tiempo, los familiares y amigos de los Cargueros, llevan las tortillas de maíz que se caracterizan por ser de gran tamaño y van teñidas de verde o rojo.

Mientras unos asistentes toman los alimentos, otros pasan con el

52. La edad promedio de ellas es 40 años.

Remudador, quien se encuentra a un lado del «Retache». Llevan las flores para la decoración del Xúchil o limosnas que ayudarán a saldar algunos de los gastos por cubrir. Ellos se hincan ante la «Mesa» (Altar), se santiguan y presentan la ofrenda. En correspondencia, el «Remudador» les hace una rápida «limpia» con la ofrenda.

Una vez terminado este paso, el «Remudador» (a las 7 de la mañana) en compañía de los «Cargueros» hacen la ofrenda del Xotol[53] a los «cuatro vientos» y lo sahumea en cruz. Acto seguido, se deshoja (es decir, «descorchar») el Xotol: la cucharilla[54]. Este material será el elemento base para la elaboración de la ofrenda del Xúchil (o Crucero). Se forman diferentes diseños: cruces, círculos, imágenes o rosetones entre otros. A la cucharilla se alterna el hinojo, cempaxúchil, geranio, gladiolas y flores de los jardines del hogar. El Xúchil o «Crucero», representa una ofrenda mortuoria y significa, para ellos, «la palabra de las ánimas».

De seis de la mañana a la una de la tarde los hombres decoran el Xúchil. Una vez terminado el trabajo, el Remudador lo ofrece nuevamente a los Cuatro Vientos y todos se preparan para ir al encuentro en el crucero que se ubica al occidente de la cabecera municipal. Ahí esperaran a las otras comunidades, que al igual que ellos, también cumplieron con la tradición de sus antepasados. En este lugar, independientes de la Misa que celebra el Cura, ellos siguen con sus rituales.

El encuentro significa limar asperezas y perdornarse los malentendidos que se hayan dado a lo largo del año. Acto seguido, la Comunidad de Cieneguita encabeza la procesión (o desfile) a la cabecera municipal, donde continuarán los ritos hasta el próximo lunes en que regresan a sus comunidades respectivas.

De esta forma se ha cumplido, una vez más, con la obligación que les dejaron sus antepasados: la tradición y la costumbre. La comunidad de Cieneguita, al igual que las otras que se dieron cita para celebrar la Fiesta de los Xúchiles, volvieron a recurrir a la memoria histórica.

53. Es la hoja de la planta llamada Xotol (pertenece a la familia de las agadas que crece en las áreas semidesértica).
54. La cucharilla se trabaja a lo largo de la cuenca del Río Laja (así como en la región de Sierra Gorda Querétaro-Guanajuato y Zacatecas).

Este reencuentro con el pasado les permite recuperar y reactualizar su patrimonio sociocultural en el presente. Les da la fuerza suficiente para enfrentar el mañana como una cultura que lucha por tener el mismo estatus que la «cultura oficial».

De cualquier forma, esta fiesta popular religiosa (como lo expresa uno de los especialistas en el tema[55]) representa el ejercicio cíclico de una serie de prácticas que les proporcionan una afirmación periódica de existencia como grupo social. Pueden recuperar la dignidad, la identidad y su historia. También es una manifestación colectiva de su permanencia que expresa, simbólicamente, el cumplimiento de «la costumbre».

Por un breve tiempo «rompen» lo cotidiano rutinario que se manifiesta en el paisaje urbano al que se ven obligados a pertenecer. Retoman conciencia de sí mismos al reencontrar antiquísimas tradiciones culturales (como, por ejemplo, la orientación de los 4 vientos o rumbos del universo) que les dieron y vuelven a dar identidad: se ven a sí mismos como fueron y conservan, su intención, de a su manera, seguir siendo como son.

En suma: la Velación es un documento histórico que se rehace y se hace en la continuidad del tiempo y el espacio. Esta transcribe por un lado la complejidad de la vida cotidiana de la comunidad que la realiza. Por el otro, se renueva el derecho consuetudinario. De esta forma, la fiesta, reafirma la identidad de la comunidad y de sus miembros frente a la oficial.

Además, la simbología de la ceremonia religiosa de la «Velación» pasando por los instrumentos de música: tambor, flauta de carrizo, guitarras de concha de armadillo como pasando por los actos de oración, alabanzas y limpias (o curaciones), contribuye a reproducir como a renovar no sólo prácticas religiosas sino que también se transmiten una serie de conocimientos que van más allá del entorno físico, permitiendo a los miembros de la comunidad entrar en contacto con los conocimientos que heredaron de sus mayores.

55. Bonfiel, Batalla Guillermo.Op. Cit. p. 192-193.

Achevé d'imprimer en juin 2000 — Les Presses Littéraires — 66240 Saint-Estève
D. L. : 2e trimestre 2000 — N° d'impression : 17848