

MARIANELA AGAR DIAZ CARRASCO

Desarrollo y *chacha-warmi*: lógicas de género en el mundo aymara

En los países latinoamericanos, cuyas brechas de clase son marcadas por la inequidad de redistribución de ingresos, está presente un elemento fundamental trabajado, investigado y releído constantemente (desde las ciencias sociales de manera preponderante), que invita a repensar nuestros presupuestos de trabajo e investigación: el tema de la etnicidad, la identidad étnica y las lógicas que operan en el repertorio cultural existente en estas comunidades.

La no intervención del Estado o la planificación de la política pública que no alcanza a cubrir las necesidades o problemas de la pobreza existente en todo un territorio, determina que los denominados organismos no gubernamentales trabajen en distintos escenarios y operen de forma directa o a través de otra vía: el financiamiento de organismos internacionales que determinan la orientación de las ya planificadas políticas públicas. En ambos casos, se toman en cuenta las llamadas transversales de intervención (género, generación, interculturalidad). El lenguaje tecnocrático hasta ahora mencionado, vinculado a la investigación que se desarrolla en la temática de género desde esferas intelectuales, y finalmente las diferencias existentes en los enfoques, muchas veces omiten lo que Simone de Beauvoir determinaría «el devenir mujer», el hacerse, el construirse y, en el caso de las culturas indígenas, el determinarse también en

cuanto sujeto colectivo en una realidad comunitaria y una construcción sociocultural existente.

Género: ser «hombre-mujer»

La comprensión de lo que representa ser mujer o ser hombre es múltiple y cambiante en cada sociedad; lo cierto es que cada cultura ha determinado sus patrones de conducta y pensamiento en función de sus propias interrelaciones, procesos de socialización y sociabilidad. El género responde a distintas estructuraciones que se adaptan a las particularidades socioculturales, que instituyen una perspectiva valórica y establecen mecanismos de legitimación de sus principios. Género es una categoría social que obedece a una interpretación cultural de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres y resulta en el reparto de roles de acuerdo con la división del trabajo (Marín, 1994: 23).

Las lógicas establecen los enfoques y las características que se refieren a las diferencias existentes entre mujeres y hombres, por causas de tipo social y cultural, las cuales se manifiestan en roles (reproductivo, productivo y de gestión comunitaria), que ambos desarrollan; esto implica tareas que asumen o delegan explícita o implícitamente, en base al conocimiento tradicional acumulado y los imaginarios posibles que lo determinan. La forma de materializar estas lógicas se encuentra en los roles de género que delimitan su parte práctica, es decir, que se transforman en actividades y acciones concretas que se adscriben. Dichos roles, con principios inmutables o procesos cambiantes, pueden llegar a ser focos de conflicto en caminos de adaptación, o resultar armónicos en base a presupuestos asimilados, aceptados o aprendidos según la forma en que se configuren en cada uno de los grupos sociales.

Son el resultado de comportamientos adquiridos en una sociedad a través del proceso de socialización. Los roles definen cuáles son las actividades, tareas y responsabilidades femeninas y masculinas. Se aprende a «ser» hombres y mujeres, esto es, a comportarnos como tales, a reaccionar como tales, a sentir como tales... [Marín, 1994: 23].

En este sentido, la antropología feminista ha hecho un importante aporte.

Se trata, en efecto, de la única disciplina de las ciencias sociales capaz de demostrar, desde un punto de vista eminentemente comparativo, que el significado de «ser mujer» varía cultural e históricamente y que el género es una realidad social que siempre debe enmarcarse en un contexto determinado [Moore, 1991: 223].

Bolivia y la población indígena

Bolivia es un país constituido por una población mayoritariamente indígena. En el censo realizado en el año 2001, el 62 % de la población se identificó como indígena: 30,7 % quechuas; 25,2 % aymaras; 6,1 % algunos de los otros treinta y un grupos étnicos registrados por este censo, todos en las tierras bajas orientales, salvo el uru. Los más numerosos son chiquitanos (2,2 %), guaraníes (1,6 %) y moxeños (0,9 %) (Albó y Barrios, 2006: 17). Entre datos recientes de una encuesta de autoidentificación realizada por la Fundación Unir, se establece como hecho relevante que el porcentaje de pertenencia a lo indígena es mayor en 1,5 % puntos al registrado en otro estudio realizado por la misma organización en 2006 y en un 5 % al Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001. Datos estadísticos, que si bien han podido variar con

el tiempo, demuestran que los pueblos indígenas en el caso boliviano no son «minorías», como muchas veces se los denomina en los análisis.

El presente trabajo parte de un estudio realizado en la comunidad de Qurpa Machaqa, donde hombres y mujeres delimitan, conciben, definen, reconstruyen y dan continuidad a las propias lógicas de género y desarrollo que corresponden en general a los principios fundamentales de las culturas andinas (quechua y aymara), con las variantes correspondientes que puedan caracterizarla.

El caso de Qurpa Machaqa

Qurpa es una población de origen aymara ubicada en el Altiplano boliviano, que pertenece al municipio de Jesús de Machaqa, provincia Ingavi, del departamento de La Paz, ubicada aproximadamente a ciento veinte kilómetros de la ciudad capital. Pertenecen a los *ayllus* denominados «de abajo» en la parcialidad Macojma, cuya organización territorial corresponde a la visión cuatripartita que se basa en el establecimiento de las siguientes zonas: Qurpûma (viene de *Qurpa uma* que significa agua del lindero); Llallawa (Deidad de los productos); Pampa (Llanura); Taypi (Lugar del medio) que comprenden la comunidad. Tradicionalmente, Jesús de Machaqa se estableció con doce *ayllus*:¹ los seis *de Arriba* (*araxa suxta*) y los seis *de Abajo* (*manqha suxta*) o *Macojma* (Ticona, Rojas, Albó, 1997: 50). Esta división determina las dos parcialidades de la lógica aymara que llegan a ser complementarias. Actualmente los *ayllus* se reconfiguran en nuevas identidades colectivas (Colque, Plata, Quito, Aquino y otros, 2003: 8). La repetición de números pares implica el establecimiento de dualidades.

1 *Ayllu*: grupo de familias (es la unidad comunitaria más importante en el marco de su organización social), *marka*: pueblo.

Visiones urbanas y rurales en Bolivia

Referirnos a una lógica rural o urbana que plasme un modelo o sistema único de comprensión es imposible, resulta una clasificación demasiado ambigua, a pesar de que existen denominadores comunes en ambos tipos de realidades. En el caso de Bolivia, esta clasificación es imprecisa e insuficiente, debido a que el sector rural y campesino es heterogéneo por antonomasia, no solo por las diferencias regionales sino también por las étnicoculturales. Bolivia es un país constituido por una población mayoritariamente indígena con treinta y seis culturas diferentes.

Las formas que operan en este proceso de construcción pueden ser analizadas a partir de su historia y en su diacronía [...] es posible observar en sus diferencias (en lo urbano y rural) simultáneamente elementos diferenciados, dentro de una comunidad rural se puede mantener la idea de complementariedad, mientras que en lo urbano con la aculturación se pierde este sentido y se convierte más en competencia [Guerreros, 2004: 363].

Ello no implica precisamente que en el mundo andino la concepción se base en la búsqueda de relaciones simétricas. La convergencia se gesta en la necesidad de no generalizar a la mujer como un ente unívoco; en el caso concreto de la «mujer aymara», es importante partir de la consideración de «espacios vivos de interacción y resistencia cultural, en los que las mujeres de diversa condición étnica interactúan, entre sí y con los varones» (Rivera Cusicanqui, 1996: 7). Este análisis permite establecer aproximaciones más adecuadas, que identifiquen esta configuración en función de las lógicas que se plasman en distintos contextos de acción. Todos estos elementos adquieren, a continuación, repre-

sentaciones concretas en el caso de una comunidad que logra reflejar conocidas estructuras y develar sus propias formas de descodificarlas al igual que los cambios vividos por ellas.

Las comunidades aymaras rurales corresponden a sociedades de tipo segmentario, se basan en vínculos de familias extendidas en las que no existe un liderazgo superior, sino un orden organizativo que divide roles y funciones. Se trata de una entidad *etno-sociocultural* que se diferencia de los centros urbanos, ya que obedece y responde a sus propios principios étnicoculturales, los cuales se practican en la unidad territorial donde se asientan. Las prácticas que caracterizan los roles de género masculino y femenino sí pueden modificarse, pero las lógicas siguen vigentes. Aquí radica la importancia de analizar qué roles han sido instituidos a nivel público y cuáles a nivel privado, ya que esto determinará el carácter de su configuración social.

La dualidad en el mundo aymara

En el mundo andino todo tiene una pareja, cada ser vivo tiene un par complementario dual, que lo hace un ser completo: esto aborda el uso del espacio, las personas, los animales, las deidades, los lugares sagrados, los elementos que se utilizan en los ritos. La cosmovisión andina parte esencialmente de esta existencia bipartita y complementaria, en base a una mirada de naturalización sagrada con sedimentos culturales: no puede existir ser sin pareja, sin par. En este caso se puede comprender que la alianza entre el hombre y la mujer se convierte en un puente entre naturaleza y cultura (Irigaray, 1998: 101).

Es precisamente ese el punto más importante que se debe tomar en cuenta, la visión de dualidad existente, ya que se plantea que todo ser vivo requiere del «otro» o de la «otra» para vivir; por lo tanto no

hay ser solo autosuficiente. Todo existe en distinción de masculino y femenino (Jiménez, 1994: 50). En todas las esferas el género es un ente dual.

En el mundo aymara la pareja es central y se constituye en el fundamento de la comunidad, porque no es solo la unión de dos personas para garantizar la reproducción física de la misma, es la posibilidad de recreación de lo comunitario. Por esto la palabra *Jaqichasiña* (traducida como matrimonio) indica algo más: Jaqi = persona, y chasiña² = hacerse; así la traducción aproximada sería: hacerse o constituirse en persona: esto es el matrimonio visto y entendido desde los aymaras [Argandoña, 1996: 38].

La mujer aymara del dominio rural, cálida, fecunda y «llave del hogar», encarna las peculiaridades del espacio doméstico y dominio de lo probado (Fernández, 1996: 70). Ella determina lo que entra y sale de la casa. La casa es el espacio íntimo de privacidad cuyo carácter se muestra físicamente con los recintos amurallados que protegen el núcleo del hogar. En la cultura aymara, la mujer es otro de los seres que conforma la sociedad, tiene la misma importancia que el hombre en cuanto a la responsabilidad de la formación y el mantenimiento del hogar (Brindis Mamani, 1975: 1).

La conformación de la familia parte de la dualidad, de la unión de hombre y mujer.

La relación mutua entre dos seres hace que estos al ser opuestos se complementen constituyendo una unidad, por ello este concepto se

2 Nótese que la palabra *chasiña* como tal no existe, se utiliza en este caso como verbo debido a que *cha* es un verbalizador, *si* es reflexivo y *ña* un marcador de infinitivo verbal.

opone a la racionalidad occidental de la exclusión e individualidad, lo contrario de la unión es la individualidad, lo contrario de la unión de los seres «incompletos» que se unen para conformar un todo completo, donde la reciprocidad permite la interrelación entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre, la comunidad y los seres sobrenaturales que los protegen, entre el dar, recibir y compartir [Villarroel, 2003: 57].

La pareja constituida establece el inicio del *thakhi* (camino), entendido como una metáfora para referirse a un proceso de crecimiento de responsabilidades comunales. Por ello, «la autoridad y demás cargos comunales son concebidos como un “servicio” y cubren roles muy específicos, tanto en el ámbito político comunal, como en el ceremonial-religioso» (Ticona, Rojas, Albó, 1995: 80-83). Es un proceso que comienza cuando se forma la pareja o *chacha-warmi*³ y continúa con el cumplimiento de distintas responsabilidades que la comunidad va asignando a lo largo de su vida (Calle, Colque, Plata, 2003: 96).

Las máximas autoridades comunitarias deben ser una pareja establecida; el *Jacha mallku* (varón) acompañado de la *Jiliri mallku tayka* (mujer). Cada una de las zonas tiene una pareja similar. A partir de esto, se estructuran las relaciones interfamiliares en toda la población. La mujer «cabeza de familia» (en los hechos, no en las lógicas) centraliza las actividades de reproducción, manutención y producción.

Se puede describir la interrelación entre hombres y mujeres en Qurpa si se ratifica una comprensión de corte bipolar. El análisis de los sistemas conceptuales binarios incluye a «hombre y a mujer» como paradigmas de categorías opuestas

3 «Hombre-mujer».

(Ardener, 1972: 17). Esta comunidad reproduce, de una generación a otra, fundamentos propios de segmentación a nivel local y genealógico, linealidad y formas de sociabilizar en función de la complementariedad de opuestos, que no solo se refleja en las lógicas de género, sino también en todas sus actividades con la importancia de tradiciones, costumbres, rituales y la relación, siempre presente, con las deidades que tienen, también, figuras masculinas y femeninas (*Inti tata-Phaxsi mama, Kunturi Mamani-Uywiri, Wak'a achachila-Wak'a awicha*, entre otras).⁴ El género puede analizarse en función de una perspectiva de carácter evolutivo si se lo relaciona con una organización perpetuada en el tiempo que determina la forma en que se transmite lo que significa ser mujer y ser hombre aymara, en conclusión ser *jaqi* (gente-persona completa).

En Qurpa la visión de género condice a la del mundo aymara, ya que pasa por la comprensión de lo que es el *thakhi*, que solo se inicia cuando el hombre o la mujer pasan a ser *jaqi* a través de la unión matrimonial que consolida la «igualación» entre hombres y mujeres. La dualidad parte de principios que reafirman la complementariedad. Los y las comunarios asumen que el eje y punto convergente de la comprensión y ejercicio de ser mujer parte de la lógica dual *chacha-warmi*, en la que de forma natural existe un complemento que convierte a los comunarios en parte de la población adulta al casarse o «juntarse», adquirir el rango de miembros respetables de la comunidad, fundamentalmente cuando la mujer, debido a su fertilidad, legitima su función principal: ser madre.

4 Padre sol-Madre luna, casa protectora de quienes habitan en ella, de todos los espíritus. Pachamama, la tierra del propio hogar, del terreno que complementa la casa, Piedras machos-Piedras hembras.

La lógica sociocultural no establece por tanto una dualidad existente de forma natural, sino cumplida a través de una condicionante: la unión en pareja. En este contexto, ser soltera/o es más que un estado civil, es el hito que determina que comunarias o comunarios no sean tomados en cuenta como adultos. Su participación en la comunidad es menor, ambos (la mujer más que el hombre) son relegados a nivel comunitario. Existe una automarginación en las principales actividades comunales, debido a que la pareja es el eje central de las relaciones sociales y el origen del *takhi* a emprender. La mujer sola (*Jani munata tawaqu*)⁵ o sola con hijos, se aprecia como un «ser incompleto», es castigada de forma implícita, también por las mujeres, debido a que, al haber transgredido el principio de dualidad, deberá cumplir roles que hubiera realizado su pareja varón por la desjerarquización de sus tareas, a pesar de que ella las cumpla. Esta desjerarquización no se relaciona con el «ser menos» sino más bien con el «no ser». No ser *jaqi*, no pertenecer, no tener tierra, hogar propio, ni posibilidades fáciles de ser autoridad a pesar de que cuente con la formación o educación para ejercer cargos, debido a que estos factores no se superponen a las costumbres comunales de la rotación de autoridades; no es igualmente valorada que la mujer casada, desarrolla una autoexclusión por haber roto un principio fundamental de pertenencia y de participación. Existe un estricto control social sobre las formas de ejercer los roles y respetar de forma estricta las lógicas vigentes, tal como se hace con los recursos. Existen dos niveles de control: el

5 Se utiliza esta denominación para indicar cuando una mujer está sola o es «mujer no querida por el hombre». Es necesario notar que la palabra aymara *tawaqu* se emplea para denominar a las mujeres jóvenes solteras, es decir, a quienes no son consideradas adultas.

nivel microsociedad, donde el esposo es quien lo ejerce, y a nivel macrosociedad, la comunidad, donde participan también las mujeres, que pueden ejercer pasivas pero rigurosas sanciones con la crítica o el silencio a quienes transgredan lo establecido.

Los grupos multifamiliares se articulan, en las relaciones públicas, por los varones, y a nivel privado por las mujeres; dichos grupos forman la estructura central. Todas las partes se unen en actividades que pueden responder a intereses comunes como el trabajo comunitario.

El análisis de lo público y lo privado

A continuación se realiza una distinción analítica que ha cobrado mucha relevancia en el ámbito de los estudios de género, pero es necesario aclarar que esta mirada en dos partes, lo público y lo privado, pertenece a una mirada occidental y no a la cosmovisión andina, cuyo complemento de dualidad no delimita de forma separada estas esferas, aunque estas distinciones sean utilizadas en el discurso.

La mujer en el ámbito privado: tareas productivas y reproductivas

Lo privado o micronivel de análisis más importante es la familia y en este espacio, históricamente, «la cabeza de la familia» ha sido el padre según la lógica comunitaria, ya que siempre fue considerado jefe del hogar. Muchas veces cuando fallece el padre, el hermano o el hijo mayor asumen esta responsabilidad y las mujeres se encuentran en una posición de subalternas; en este sentido la relevancia de madre o mujer adulta se disuelve ante la figura del varón. Las tareas que cumple la mujer se concretan principalmente en la esfera privada, a pesar del principio de dualidad existente para la participación en la

esfera pública de la comunidad. Asume el rol de administradora, el centro en el que se sostienen las relaciones sociales y la vida familiar. La esfera microsocia se rige en las tareas reproductivas realizadas por la mujer al establecerse la unión *chacha-warmi* para conformar las unidades domésticas.

Para comprender las actividades reproductivas de la comunidad, tal como plantea Arteaga, es importante partir de lo que significa la reproducción. La Pachamama (Madre Tierra) es analizada como arquetipo de la reproducción humana (Arteaga, 1990: 31). La Pachamama se concibe también como un ser femenino y generador de vida. «Como totalidad femenina, no es una cuestión abstracta [...] la relación con ella es en cualquier instancia, porque ella es ilimitada como la vida misma...» (Irrarázabal, 1992: 40).

El aymara reconoce a la tierra como a una madre fecunda porque de ella brota la vida, sea esta animal o vegetal; ella misma es la vida que genera vida, porque solamente algo que tiene vida puede nutrir vida. Por eso sólo los aymaras la aman, respetan, veneran y protegen con todas sus fuerzas [Llanque, 1990: 29].

La Pachamama se asume como una deidad femenina que, al igual que la mujer, es fuente de vida, razón que le otorga un valor especial. La figura de la mujer es unívoca y destinada a la fertilidad, la íntima relación que existe entre la generación de vida y la Madre Tierra. Por su directa vinculación a la maternidad, ella es quien asume la crianza de los hijos, deberá velar por su alimentación, su asistencia a la escuela y su vestimenta. Las tareas de administración de dinero, cría de animales, cuidado de las chacras, también se relacionan con la responsabilidad que tiene la mujer con el hogar, en estas labores es acompañada por el varón, pero en la

práctica asume la titularidad de estas. Se asumen decisiones entre hombres y mujeres en unidad, pero el varón se considera imprescindible, en función de la visión *chacha-warmi*, para tomar decisiones definitivas acerca de los hijos; los consensos y los acuerdos son requisitos necesarios; la intervención de ambos es una condición intransgredible en el núcleo familiar.

Los hogares pueden presentar una repartición en la búsqueda de trabajos remunerados tanto para el padre como para la madre de familia al obtener recursos financieros de las actividades que ambos realizan, aunque el imaginario existente establece este rol adscrito al hombre como quien suministra la mayor cantidad de dinero. Pero sea cual fuese el caso, en lo tocante a la manutención del núcleo familiar, la mujer lo administra. Comunarios y comunarias coinciden en la capacidad que tiene la mujer para hacerlo, y la irresponsabilidad del varón para hacerse cargo de esta tarea; ello concuerda con la concepción de la mujer como quien dota, quien vela por la vida; en este caso, la vida de los miembros de la familia.

En el marco de las actividades productivas, la tierra es un factor de cohesión, tanto familiar como comunitaria. Las tierras de propiedad familiar se denominan *sayaña*; la tierra acoge a grupos familiares que reproducen minifundios por herencia patrilínea. Generalmente la entrega de aquella se formaliza cuando los hijos varones contraen matrimonio, es decir, no se trata de una responsabilidad adquirida por la edad, sino a través de una división por sexo. En caso de que el padre de familia fallezca, el hijo mayor se hará cargo de la tierra y no así la mujer viuda o las hijas, esto porque se concibe que «ella siempre irá a él», razón que explica por qué la mujer no tiene necesidad de ser propietaria. La carencia de tierra es un factor decisivo que marca diferencias intrínsecas entre varones y mujeres, debido a que tener

un terreno o parcela determina la pertenencia legítima a la comunidad, y esta se materializa con la participación en trabajos comunitarios. Se establece que la mujer será quien deberá colocar la semilla en el período de siembra, lo que implica la analogía con la Pachamama, fuente de nuevos seres. Se relaciona la figura femenina con prosperidad y fertilidad, no solo en la colocación de la semilla, sino también al recibir visitas en las chacras durante la etapa de siembra, las cuales son aceptadas y agradecidas porque se consideran sinónimo de buen augurio para los resultados que se obtendrán en la cosecha; creencia que se aplica en especial a la siembra de papa. El hombre realiza en este caso trabajos que requieren mayor esfuerzo físico en la etapa de la siembra: el trabajo con la yunta.⁶ Se trata de una actividad que reúne al núcleo familiar. En esta tarea, cada uno de los miembros debe cooperar, las tareas se realizan de forma más equitativa, por tanto, la presencia y la participación de hombres y mujeres es imprescindible.

Otra forma de subsistencia del núcleo familiar es el cuidado de animales, en cuyo proceso de crecimiento las mujeres son las actrices principales, pero el varón asume las decisiones finales. En lo que se refiere a la venta de aquellos, los hombres son quienes se encargan de los animales más grandes y las mujeres de los de menor tamaño. Las explicaciones en torno a la lógica que sustenta esta acción son divergentes: algunas respaldan principios de adjetivación que el hombre recibe, pues goza de características que lo hacen, proclive, apto y lo califican como conocedor experto del precio exacto al que debe vender, o posee la fuerza física requerida para la manipulación y el cuidado adecuado

6 Instrumento de madera que es atado a los toros para arar la tierra y abrir los surcos.

del ganado. Este hecho se transforma en una forma de ejercicio de poder masculino, debido al acceso mayoritario de ingresos que genera la venta.

En lo que respecta al comercio como forma de manutención, la mujer es el pilar fundamental de la producción agrícola, interviene en todo el proceso que comienza con la siembra, el cultivo, la cosecha y culmina con la venta en los *qhatus*.⁷ Los productos, por tanto, se utilizan para dos posibles fines, por un lado, en la alimentación de los miembros del hogar (lógica de autosuficiencia), y por otro, se destinan a la venta. Los mencionados *qhatus* siguen siendo un espacio eminentemente femenino, visible en las ferias dominicales como principal instancia de compra y venta. A pesar de esto, la mujer no se asume como proveedora de ingresos, aunque en la práctica lo es.

Lo público: participación en la comunidad

Lo público o macronivel abarca temas que afectan a la comunidad en su conjunto, como los económicos, políticos, culturales y religiosos. En lo referente al trabajo comunitario, se otorga valor a las actividades concretas y manuales que implican la inversión de esfuerzo físico; por el contrario, el ocio se considera una falta de gravedad: en el marco de un sincretismo religioso relacionado con el catolicismo, se califica como pecado, debido a que es antagónico a «la característica trabajadora» del pueblo aymara.

En la población han surgido nuevas relaciones sociales entre hombres y mujeres; actualmente en Qurpa se establecen espacios de participación para la mujer aunque estos son todavía mínimos. Esta

7 La traducción literal es mercado, pero también hace referencia al puesto individual que se ubica en el mercado.

sucinta participación se debe a que las mujeres permanecen la mayor parte del día en el hogar, razón por la cual no tienen la posibilidad de acceder a la misma información (cuantitativa y cualitativamente hablando) y conocimientos que el varón acerca de los temas a tratar.

Los trabajos comunales (como espacios públicos de interacción social) realizados entre miembros de toda la comunidad, tanto hombres como mujeres, se desarrollan mediante distintas formas: una de ellas es el *ayni* –ayuda mutua que se practica en las comunidades de forma tradicional: este es un servicio recíproco entre comunarios que se resume en «hoy por ti mañana por mí», como forma de convivencia solidaria–. En dichas actividades participan hombres y mujeres sin restricciones generacionales, adultos, ancianos y ancianas de la comunidad, al igual que los y las jóvenes. El esfuerzo físico no establece diferencias ni consideraciones específicas por sexo; por lo que la inclusión de las mujeres en el trabajo (pesado) se trata de una forma de unión, deber y relación comunitaria. También se establece la *mink'a*, que es la ayuda solicitada que se practica con mayor frecuencia durante la preparación de la tierra para la siembra. Todo el proceso de cultivo hasta la cosecha se realiza cuando uno de los comunarios ayuda a otro en el trabajo o lo reemplaza en algunas tareas, recibiendo a cambio una compensación en especie o, en algunas ocasiones, en dinero. El trabajo es una forma de integrarse, ya que con la *waki-chikata*, como intercambio recíproco de recursos, una familia proporciona la tierra y otra las semillas, y en la etapa de cosecha ambos grupos familiares se reparten de forma equitativa los productos. Otra modalidad de reciprocidad es la *sata chikiña*, que es el nombre que recibe la cesión de surcos que hace una familia para beneficiar a las personas que cooperaron en

el período de siembra. La chacra es el lugar donde se fortalece la unión de las familias, la naturaleza y las «deidades». Por eso la cultura andina es agrocéntrica (Jiménez, 1994: 49).

Otra instancia (la más importante) de reunión comunal es la asamblea, en esta todas las decisiones son adoptadas con la idea prevaleciente de lograr amplio consenso. No se busca actuar, únicamente, en función de la posición mayoritaria, debido a que ello significaría la existencia de una minoría ignorada. Se tiene como objetivo ideal alcanzar la unanimidad y el consenso, lo que se traduce en la participación de la mayor cantidad de comunarios que deseen «tomar la palabra» para aportar soluciones y dar sugerencias que pueden ser ratificadas o refutadas. Los espacios de participación comunitaria no prescinden de la presencia física de la mujer, pero sí de sus opiniones e intereses para el establecimiento de consensos, en los que se considera suficiente la aceptación que tengan los varones de alguna propuesta que afecte al conjunto. Se permite el acceso de las comunarias, cuya participación reducida o nula las invisibiliza y omite su incidencia en las decisiones a nivel comunal. En este sentido, se puede plantear la tesis de la existencia de un «reflejo social»; es decir, la incidencia que puedan ejercer las mujeres en los hogares para manifestarse en la comunidad a través de sus parejas varones, pero esta posición no encuentra asidero absoluto en la práctica, debido a que los planteamientos muchas veces surgen en el momento en que se desarrollan las asambleas y reuniones comunitarias a partir de las problemáticas planteadas, las que son analizadas en ese mismo instante, por ello las mujeres no manifiestan sus acuerdos o desacuerdos si no están presentes. La disposición espacial en su participación también revela elementos de complementariedad con sus paradojas correspondientes; la determinación de la ubicación física de los

comunarios debe ser la siguiente: los hombres se sientan a la derecha y las mujeres en su mayoría a la izquierda, se establece así un uso binario del espacio, donde el lado derecho representa «el hermano mayor» y el izquierdo, representado por las mujeres, «el hermano menor». La figura masculina aún es predominante.

En la asistencia a todas las actividades, el presupuesto es el equilibrio que siempre deberá respetar la binariedad, especialmente entre las autoridades comunitarias: *Mallku* y *Mallku tayka*. La elección de autoridades comunitarias se realiza de forma rotatoria, en base a los sectores en que está dividida la comunidad; el requisito principal para poder ejercer el cargo de máxima autoridad es ser propietaria/o de un terreno: se trata de un vínculo que se establece entre territorio y representatividad, pero en todos los casos el varón es quien encabeza el título de *Mallku*. La mujer ejerce el cargo de *Jiliri Mallku tayka* si es esposa del *Jach'a Mallku*, y de *Mallku tayka* si su pareja es *Mallku* de una de las cuatro zonas de Qurpa. Entre otras, las funciones de las autoridades son «llevar la voz» de la comunidad, facilitar el establecimiento de reuniones comunales, organizar el trabajo comunitario, sancionar las faltas, cobrar las multas por la inasistencia al trabajo comunal, mediar conflictos entre los comunarios, realizar trámites en la ciudad cuando sea necesario y estar presentes en reuniones con organizaciones externas que quieran establecer acuerdos o tomar decisiones que afecten a toda la comunidad. Una mujer que es huérfana o viuda, solo podrá ejercer este cargo si le pertenece algún terreno. No existe una monopolización de la representatividad comunitaria, sino más bien una estructura de turnos anuales rotatorios por *sayaña*; las nuevas autoridades comunales deberán elegirse en el mes de diciembre y en enero se lleva a cabo el

ritual de posesión. El rol de la *Mallku tayka* es acompañar al *Mallku* en todas las actividades comunitarias. Intervendrá en estas, únicamente, en las tareas logísticas en ausencia del *Mallku*, a quien no podrá suplir en la totalidad de las tareas que realiza, pues al no estar presente, el nivel de representatividad que pueda tener ante la comunidad es menor que el de su pareja. Ante esto se reconfigura su imagen como complemento del varón y no como compañera, lo que instaura en la praxis un orden vertical de relevancia e incidencia, pero en ambos casos se asume la autoridad como un servicio que obedece a normas implícitas.

La concepción del desarrollo aymara: poder y empoderamiento

La noción aymara del desarrollo tiene un razonamiento filosófico-cultural que evoca una mirada integradora de todos los seres. Ninguno de ellos puede ser concebido o analizado de forma separada. Parte de lo que es el *Suma qamaña* o «buen vivir» en su traducción al castellano.⁸ Esto es una reflexión profunda sobre la condición humana. En ella se considera la identidad cultural, el enraizamiento físico-mental y espiritual del hombre/mujer en su terruño y tiene igual importancia que la base material de la vida (Miranda y Del Carpio, 2004: 45). Trasciende la mirada clásica y tecnócrata del progreso, que muchas veces, y en la actualidad con más fuerza, ha estado preponderantemente vinculada al enfoque economicista. Esta visión no abarca solo el mundo del saber, sino el amor a la vida tal como es, no aspira a la perfección, sino a la crianza

8 Evoca el punto de equilibrio del bienestar y de la armonía; no exceso, ni carencia.

mutua de todas las formas de vida (Miranda y Del Carpio, 2004).

El origen de la palabra *qamaña* está inscrito en el proceso del acto ceremonial de la *jaqicha*, que es la consagración de la pareja en la celebración matrimonial. Tiene que ver con la institucionalización de la familia andina, *jaqi qamaña*⁹ (Yampara, 2004: 84), pero el concepto profundo del término hace referencia a constitución/consagración/institucionalización de la nueva pareja en los *ayllu marka* de los pueblos andinos. Tiene una fuerte connotación cosmogónica, ecológica y de convivencialidad (Yampara, 2004). En este marco, la expresión *Suma qamaña* dependería, según Yampara, de su entorno y su contorno del ecosistema y la ecología profunda (Yampara, 2004). Según el planteamiento de Yampara, se trata de una armonía que nace de la dualidad complementaria, la armonía en comunidad con la naturaleza y todos los seres vivos, centrada en el eje de la articulación conjunta que implica la comunidad, el *jiwasa* (nosotros): Se trata entonces de este vínculo de dos y más, la pareja y la comunidad, estos con el entorno que también conforman pares; unos y otros se deben respeto y pertenencia y deben establecer una convivencia armónica, esto es imprescindible; supera las nociones materiales, evoca una mirada de lo espiritual y lo trascendente. El autor también plantea que el espacio material estaría conformado por el ganado (*uywa*), la gente (*jaqi*) y el cultivo (*yapu*); el espacio espiritual por la tierra (Pachamama), la serranía (*Achachila*), y el agua (*Umal mama*). Tres pares que se interrelacionan.¹⁰

Si se observa la relación de la visión de desarrollo con la visión de género, el punto central es el

9 Que en su traducción literal sería gente-bien.

10 Ver la profundización de este planteamiento en los esquemas realizados por S. Yampara, ya citado.

jaqi, «el ser un ser completo», pero nada de esto cobra lógica sin las relaciones existentes, no solo en el espacio privado y público, sino a partir de qué lógicas se llevan a cabo las tareas y se conciben los roles en estos espacios. Ella evoca una reflexión que invita a repensar los presupuestos en base a los que se trabaja el análisis de género. Las nociones de equidad, igualdad, machismo y androcen-trismo han circundado el interés por reivindicar la posición de la mujer indígena, especialmente en los espacios públicos, mas las estructuras simbólico-culturales determinan una posición casi antagónica entre las consideraciones de género de quienes trabajan en la planificación y ejecución de proyectos y las de las/os involucradas/os. Para esto resulta pertinente tomar en cuenta que «los juicios están basados en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada persona en términos de su propia enculturación» (Melville, 1973: 15). En otras palabras y parafraseando a Boas, «cada cultura debe ser analizada y comprendida a partir de sus propios principios; porque cada cultura vale en sí misma».

Pero este principio relativista puro y perfecto no se posibilita fácilmente, más aun cuando se trabaja bajo un esquema (que actualmente prima) de lógica occidental a pesar de una perspectiva no unilateral o que intente evitar el asistencialismo. Es necesario que la intervención comunitaria articule la noción de reivindicación e inclusión de mujeres y hombres entendida como parte de una estructura social y en el marco del tejido cultural (contexto) al que se circunscriben. Es difícil afirmar que la incidencia de los proyectos de desarrollo no modifica estructuras sociales, relaciones, roles y organización social de las comunidades rurales. Asumiendo este principio, en los hechos resulta imposible adoptar una postura de no afectación. Como afirma Escobar, a partir del debate entre los antropólogos

«se han mostrado por regla general muy ambivalentes respecto al desarrollo [...], se ha considerado casi axiomático entre los antropólogos que el desarrollo constituye un concepto problemático y que a menudo conlleva un cierto grado de intromisión» (Escobar, 1997). Un lenguaje occidental, tecnocrático que funciona y convive con la generación de reflexiones y revisiones desde la academia, y la manifestación creciente de las culturas indígenas, que desde sus propios intelectuales, movilizaciones o toma de espacios distintos dan cuenta de sus especificidades, una otredad invisibilizada.

El *ethos* cultural es un *continuum* en el mundo aymara que trasciende una asignación de roles que no se modificarán sustancialmente. Al tratar de intervenir comunidades en nombre del «desarrollo» bajo perspectivas *occidentalizantes*, pueden resquebrajar dichas lógicas en todos los espacios (privado y público), los principios comunitarios arraigados, valorados y aceptados, contraviniendo de esta manera los códigos de pertenencia comunal. Enfocar esfuerzos en la mujer de forma desvinculada a su entorno familiar y/o comunitario, es omitir la posibilidad de que comunarias y comunarios puedan seguir su camino (*thakhi*) como sentido último del «*ser gente*» (*ser jaqi*), de pertenecer a la comunidad.

La característica comunitaria en esencia se aleja de la construcción individual del género, es una noción colectiva. El aspecto diferenciador a tomar en cuenta es que los procesos de organización se establecen, legitiman y perduran cuando se trata de procesos a nivel *grupal* (entre las mujeres); *familiar* (*chacha-warmi*) y *comunal* (entre hombres y mujeres), debido a que no existe una lógica individualista en el desarrollo. Estos tres pilares articulan la búsqueda de los fundamentos de las lógicas y no así de la naturalización de roles. Determinan la posibilidad de una repartición compartida de tareas

en caso de que fuese necesario. Estas lógicas vigentes, que responden a esquemas andinos en las comunidades aymaras, evocan una igualación entre dos mitades que se unen, de manera que adquieren nuevas características pero mantienen estática una esencia ancestral.

Las características de estos roles pueden propiciar o limitar posibilidades de lo que en el ámbito de análisis de proyectos de desarrollo (nuevamente bajo el lenguaje de la tecnocracia) se ha llamado empoderamiento. «Una comunidad empoderada es más que la suma del empoderamiento individual de cada uno de sus individuos» (Banco Mundial, 2001: 3). Siguiendo a Hanna Arendt, el poder solo sería realidad donde palabra y acto no se han separado: el poder surge cuando se actúa juntos, el único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido a un pueblo (Arendt, 2001: 224). Esto se evidencia en toda la cosmovisión aymara, en el *jiwasa* (nosotros) en la noción comunal que se gesta en la unión de dos seres que son uno.

El poder inserto en las relaciones existentes entre hombres y mujeres es fluctuante: en algunos casos responde a la mirada patrilineal (como en la herencia de la tierra o el establecimiento de consensos en asambleas), pero en otros denota un preponderante matriarcado (administración de recursos, relación de la imagen de la mujer con la prosperidad y el éxito de la siembra). Es importante diferenciar las lógicas culturales establecidas de su materialización y, a su vez, ver las relaciones que se abordan. Lo que sí queda claro es que las visiones de superioridad e inferioridad no tienen cabida en el mundo aymara, el punto de partida es otro. El planteamiento de igualación no se evidencia en todos los aspectos, irrumpe en la verticalización en los hechos de las lógicas horizontales. Existe una «igualdad jerarquizada» (Platt, 1976: 42).

Género y desarrollo en la coyuntura histórica actual

Los hechos de la historia reciente en Bolivia y la participación de las mujeres aymaras en los movimientos sociales indígenas y campesinos, han determinado una nueva forma de asumir el rol de la mujer indígena; la construcción síndico-comunal de estos espacios de movilización establece el paso de la mujeres de la comunidad a otra forma de ejercer roles de participación en el espacio público, de manera que se politiza una lucha que condice las lógicas de género explicadas donde hombre y mujer se acompañan y complementan en su accionar.

Los movimientos sociales también retoman este principio de dualidad: es el caso de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores de Bolivia), organización conformada por «campesinos, indígenas y originarios», que es la autodenominación por la cual se reconocen los miembros. Esta incluye a quechuas, aymaras, tupí guaraníes y otros sectores campesinos. Dicho movimiento social tiene como dualidad y complemento la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia «Bartolina Sisa» (FNMCBBS). La denominación a partir de la cual son identificadas en la sociedad es «las Bartolinas». Tienen como finalidad articular a las mujeres del área rural para que tomen parte en las acciones, movilizaciones y generación de propuestas a partir de una estructura propia que acompañe a las acciones de los varones. Esto bajo la lógica del vínculo *chacha-warmi* que es el centro articulador de las relaciones sociales (Díaz, 2006: 83). Esta lógica entonces, como vemos, no solamente se remite al espacio comunal, sino que, siendo una representación cosmogónica de la mirada de género y su vinculación directa con la comprensión de desarrollo que ha retomado el principio del *suma*

tamaña, incluso desde el gobierno actual, forma parte de las vivencias en distintas esferas de la vida. Es el caso de un espacio público de identidad étnica politizada, conquistado más allá de las fronteras territoriales comunales, no en la asamblea, sino en el Estado, a partir de la aparición, la incidencia y la ocupación de cargos públicos y la participación social.

El caso estudiado, la comunidad de Qurpa Machaqa, es una muestra de la existencia de lógicas y retos que evocan espacios comunes con las mujeres no indígenas y puntos de diferenciación que se deben identificar. Ello no implica buscar abrir espacios de ejecución de proyectos o investigaciones que omitan el análisis de realidades con características disímiles no correspondientes a las cosmovisiones y búsquedas de las mujeres indígenas, sino asumir nuestros encuentros y posibilidades de aprendizaje mutuo.

¿Es posible, entonces, definir de forma única y absoluta a la mujer aymara? Los elementos expuestos dicen que no, pues a pesar de que existen rasgos absolutamente coherentes y comunes a la cosmovisión andina en torno a la unidad bipartita *chacha-warmi*, se gestan paralelamente nuevas comprensiones de lo que es el género a partir de la equidad, iniciativas de organización y búsquedas de mayor incidencia en espacios públicos no establecidos antes. Por tanto, cada comunidad, a partir de sus relaciones intracomunitarias, intercomunales y de contacto con agentes externos urbanos, podrá generar modificaciones como consecuencia de estos acercamientos. Por otro lado, la nación aymara se debate en fronteras móviles (a decir de Albó) como se evidencia en Bolivia, Perú y Chile, por lo que adquiere también características acordes con los «Estados-naciones», con procesos históricos diferentes y reconstrucción de relaciones comunales que tienen sus respectivas variantes.

Entre los elementos objetivos o en sí que nos podrían indicar la posibilidad de que se llegue a alcanzar tal conciencia para sí se puede plantear que en las comunidades aymaras de los tres países persiste una cosmovisión y cultura simbólica de fondo bastante común, dentro de sus naturales variantes locales [Albó, 2002: 155].

En el caso de Bolivia, la nación (cultura) aymara reivindica sus presupuestos fundamentales.

Por ello, es importante repensar el análisis de género como espacio de conciliación de la heterogeneidad entre las distintas lógicas que forman parte de su construcción y sentido histórico-cultural, más aún al trabajar con culturas indígenas que, como el caso de la aymara, resignifican, reproducen y aprenden códigos no transables. ■

Bibliografía

- Albó, Xavier: *Iguales aunque diferentes: Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*, La Paz, Ministerio de Educación, Unicef, CIPCA, 2002.
- : *Pueblos indios en la política*, La Paz, Plural Editores, CIPCA, 2002.
- Albó, X y Franz Barrios: «Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías», en *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2006*, La Paz, PNUD, 2006.
- Albó, X. y Mauricio Mamani: *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*, 2da. ed. con apéndices, La Paz, CIPCA, 1976.
- Ardener, E.: «Belief and the Problem of Women», *The Interpretation of Ritual*, J.S. La Fontaine (ed.), Londres, 1972.
- Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Argandoña, R.: «Algunas consideraciones sobre inculturación», *Fe y Pueblo*, No. 1, La Paz, Centro de Teología Popular, 1996.
- Arteaga, Vivian: *La mujer aymara urbana*, La Paz, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, 1990.
- BANCO MUNDIAL: *Taller Internacional sobre Participación y Empoderamiento para un Desarrollo Inclusivo*, Lima, 2001, y en: <<http://www.bancomundial.org/foros/index.htm>> (consulta: 15 de septiembre de 2005).
- Bertonio, Ludovico: *Vocabulario de la lengua aymará* [1612], edición facsimilar, Cochabamba, Ceres, 1984.
- Calle, Néstor, Gonzalo Colque y Wilfredo Plata: *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización*, La Paz, PIEB, 2003.
- CIPCA-Equipo de la Mujer: *Autodiagnóstico de la mujer machaqueña*, La Paz, CETHA, Párrquia de Jesús de Machaqa, Grupos de Mujeres, 1990.
- Colque, G, W. Plata, R. Queso, E. Aquino, F. Alaro, G. Hilares: *Sistematización y lecciones aprendidas. Producción y capacitación. Procesos de cambio generados por la participación de la comunidad*, La Paz, CEE, Granja CETHA-Qurpa, 2003.
- Díaz Carrasco, M.: «Desarrollo y chacha-warmi: Lógicas de género en el empoderamiento de la comunidad aymara de Qurpa Machaqa», tesis de maestría inédita, La Paz, Universidad Andina Simón Bolívar, 2006.
- Escobar, A.: «Antropología y desarrollo», *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, No. 154, diciembre de 1997, en: <<http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>> (consulta: 10 de julio de 2005).

- FAO: *Género: la clave para el desarrollo sostenible y la seguridad alimentaria. Plan de acción (2002-2007)*, 2003, en: <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/005/Y3969S/Y3969S00.pdf> (consulta: 15 de septiembre de 2005).
- Fernández Juárez, G.: «La “mujer intérprete”. Lo público y lo privado en el altiplano aymara de Bolivia», en *X Reunión Anual de Etnología*, La Paz, MUSEF, 1996, pp. 159-184.
- Guerreros Burgoa, Johnny Tito: «Madresposas. Una aproximación a la construcción del género dentro del matrimonio a través de tres casos de estudio», en *XVII Reunión Anual de Etnología*, La Paz, MUSEF, 2004, pp. 364-376.
- Heise, María, Lilliam Landeo y Astrid Bant: *Relaciones de género en la Amazonía peruana*, Lima, Series de documentos CAAAP, 1999.
- Irarrázabal, Diego: *Tradición y porvenir andino*, Lima, Instituto de Estudios Aymaras (IDEA), 1992.
- Irigaray, Luce: *Ser dos*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Jiménez Sardón, Greta: *Género en instituciones de desarrollo rural andino*, La Paz, Consejo Andino de Manejo Ecológico (CAME), Coordinadora Rural de Organizaciones Campesinas e Instituciones Agrarias, Consejo Andino, Red de la Mujer, 1994.
- Llanque Chana, D.: *La cultura aymara: Desestructuración o afirmación de identidad*, Lima, Tarea, 1990.
- Mamani, Brindis: «La mujer en la cultura aymara», *Boletín Ocasional del IDEA*, No. 26, 1975, pp. 1-17.
- Mamani Bernabé, Vicenta: *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, La Paz, Misión de Basilea (MdB), Fundación SHI, 2000.
- Marín, P.: «Apuntes sobre el concepto de género y las principales fuentes de los estudios referidos al mismo», *Género en instituciones de desarrollo rural andino*, La Paz, Consejo Andino de Manejo Ecológico (CAME), Coordinadora Rural de Organizaciones Campesinas e Instituciones Agrarias, Consejo Andino, Red de la Mujer, 1994.
- Melville J. H.: *Cultural Relativism*, Nueva York, Random House, 1973.
- Miranda Luizaga, Jorge y Viviana del Carpio Natheff: «Hacia una visión multicultural de la Calidad de Vida desde los Andes, la Amazonía y el Chaco», en *VVAA: ¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*, La Paz, Agencia Alemana de Cooperación GTZ, Goethe Institut, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, PIEB, 2004, pp.37-56.
- Moore, Henrietta: *Antropología y feminismo*, Valencia, Cátedra, 1991.
- Platt, Tristán: *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*, La Paz, CIPCA, 1976.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (comp.): *Ser mujer, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*, La Paz, Subsecretaría de Asuntos de Género, CID, 1996.
- Ticona, Esteban, Gonzalo Rojas y Xavier Albó: *Votos y Wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia. 1979-1996*, La Paz, Fundación Milenio, CIPCA, 1995.
- Villarroel Salgueiro, Gloria: «Cuando el tejido habla», en *XVII Reunión Anual de Etnología*, La Paz, MUSEF, 2003, pp. 53-60.
- Yampara, Simón: «¿Desarrollo/progreso o Suma Qamaña de los Ayllus Andinos?»; en *VVAA: ¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas*, La Paz, Agencia Alemana de Cooperación GTZ, Goethe Institut, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, PIEB, 2004, pp. 81-88.

JOSÉ LUIS JOBIM

Foco narrativo y memorias en la novela machadiana de la madurez

El mismo año de su publicación en libro, *Memórias póstumas de Brás Cubas* recibió una serie de críticas, como es de esperar acerca de un autor que también escribía regularmente en diarios y revistas, hubo observaciones protocolares, como la que se publicó en *Gazetinha* el 12 de diciembre de 1881: «Recibimos y agradecemos un ejemplar de la notable novela de Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, sobre la cual daremos cualquier día de estos un folletín».¹ Pero hasta las observaciones de tipo protocolar a veces incluían cierta duda relativa sobre el texto, que en apariencia, al margen de lo que se suponía más familiar para la época, contenía *algo más*. Tal vez por eso, aun antes de la publicación en libro, en la *Revista Ilustrada* de abril de 1880, Raul Pompéia declara que la novela es «ligera, alegre, espirituosa, y aun alguna cosa más [...]».² Al año siguiente, Capistrano de Abreu parece retomar el hilo de Pompéia, considera que hay «otra cosa más» en esa obra, y hasta cuestiona el encuadre de *Memórias...* como novela:

1 Todas las citas de los periódicos de la época se tomaron de la antología que Hélio Seixas Guimarães incluyó en su libro *Os leitores de Machado de Assis; o romance machadiano e o público de literatura no século XIX*, São Paulo, Nankin, EDUSP, 2004. Para esta primera cita véase p. 346. El lector interesado tiene a su disposición también la antología de Ubiratan Machado: *Machado de Assis: roteiro da consagração*, Río de Janeiro, EDUERJ, 2003.

2 *Ibíd.*, p. 345.

«*Memórias póstumas de Brás Cubas* ¿es una novela? En todo caso es otra cosa más».³

En cierta medida, todavía hoy estamos discutiendo esa otra cosa más. Nuestra argumentación en este ensayo irá en el sentido de que la propia estructura de la novela machadiana de la madurez permite dejar siempre abierta la tal «cosa», vagamente percibida por sus primeros críticos.

Así, vamos a tratar sumariamente la relación entre Machado y el complejo realismo/naturalismo; la poética machadiana de la sugerencia como contrapunto a ese complejo; la cuestión del foco narrativo en *Memórias póstumas de Brás Cubas*, aun en lo que respecta al vínculo de esta cuestión con el tipo textual al que llamamos *memorias*.

Machado y el realismo/naturalismo

Los escritores realistas y naturalistas, como se sabe, preferían narrar en tercera persona, tal vez porque creían que esta se prestaría mejor a la objetividad absoluta. Si, por un lado, podemos decir que esta objetividad absoluta queda más en la esfera del deseo que en el de su efectiva realización, por otro lado no podemos ignorar que la narración en tercera persona se podría definir como una «enunciación casi objetiva» –como dice Michal Glowinski–. Tal «enunciación casi objetiva» en una novela es la que nos informa sobre hechos, episodios y objetos que constituyen el mundo ficcional representado en la obra narrativa. Esta objetividad, en opinión del mencionado teórico, llevaría al lector a aceptar como indiscutibles las aserciones del autor sobre tal o cual elemento del universo novelesco.⁴ Quizá por eso

3 *Ibíd.*, p. 347.

4 Michal Glowinski: «Sur le roman à la première personne», en Gérard Genette (comp.): *Esthétique et poétique*, París, Seuil, 1992, pp. 229-245, 230.

mismo tanto los escritores realistas como los historiadores contemporáneos (en estos casos, sobre todo del siglo XIX en adelante) usan la narración en tercera persona, posiblemente porque es más adecuada para la obtención de un efecto de objetividad, con el foco en el mundo narrado y el ocultamiento del narrador, aparentando traer a escena directamente los objetos, las circunstancias y los sujetos.

Machado, en su etapa madura, abominaba de la opción realista/naturalista, cosa que explicitó en su conocida crítica a Eça de Queiroz, en la que acusó al autor portugués de «dedicarse al inventario», sin olvidar ni ocultar nada, como discípulo de una escuela literaria que confía en que «solo llegará a la perfección el día en que nos dijera el número exacto de los hilos de que se compone un pañuelo de cambray o un fregón de cocina».⁵

En lugar del inventario que no olvida ni oculta nada, o en vez de enunciar con todos los detalles los hilos de un tejido, Machado opta claramente por una poética de la sugerencia, de la sutileza, del vacío que debe ser rellenado por la imaginación del lector. Esto es claro aun en novelas narradas en tercera persona, como *Quincas Borba*, ya que de la primera publicación, en el periódico *A Estação*, entre 1886 y 1891, a la versión final en libro, de 1891, Machado prefirió suprimir muchos pasajes que volverían claras o explícitas las intenciones de los personajes y sus acciones. Haciendo turbio lo que antes era explícito, esquivando la descripción de todos los hilos de la madeja en el enredo, Machado de Assis dejó abiertas otras muchas posibilidades de interpretación de la novela. No en vano Augusto Meyer señaló que «con Machado, entramos en el régimen de las reticencias y de los subra-

5 Machado de Assis: «Eça de Queiroz: *O primo Basilio*», *Obra completa*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1979, pp. 903-913, 904.

yados». ⁶ Meyer afirma que uno de los grandes encantos de la obra de Machado de Assis es su «vaguedad seductora que en todo momento solicita la colaboración directa del intérprete y parece coquetear con todos los lectores, para después dejarlos, rendidos y conformes, del otro lado de la puerta». ⁷

«Todo se puede meter en los libros omisos»

Ahora bien, si hasta en las novelas narradas en tercera persona Machado huye de la poética de «inventario», que todo aspira a enumerar, no por azar eligió producir dos de sus obras fundamentales con un narrador-personaje en primera persona. Su aversión por el inventario y su opción por una poética de la sugerencia, que solo el acto imaginativo del lector completa, aparecen en boca del narrador de *Dom Casmurro*, en el capítulo LIX, significativamente titulado «Convivas de boa memória» («Sujetos de buena memoria»), en el que el narrador cita a un pensador antiguo a quien no le gustaban los *convivas* con buena memoria (la memoria capaz de «inventariar» los hechos pasados), y declara que la suya propia, al contrario, es débil. Tanto, que no recuerda el nombre del antiguo que declaró tener aversión por la buena memoria: ⁸

6 Augusto Meyer: «Da sensualidade», *Ensaaios escolhidos*, Río de Janeiro, José Olympio, ABL, 2007, pp. 177-186, 179.

7 Especialmente en Augusto Meyer: «Os galos vão cantar», *Ensaaios escolhidos*, ob. cit. (en n. 6), pp. 187-194 y 193.

8 «Un antiguo decía renegar del *conviva* que tiene buena memoria. La vida está llena de tales *convivas*, y acaso yo soy uno de ellos, por cuanto la prueba de tener la memoria frágil sea exactamente que ahora no me venga el nombre de tal antiguo; pero era un antiguo, y basta», en *Dom Casmurro*, Río de Janeiro, Record, 2007, pp. 124-125.

No, no, mi memoria no es buena. Al contrario, es comparable a la de quien hubiera vivido en pensiones, sin guardar siquiera rostros ni nombres, sino apenas extrañas circunstancias. [...] ¡Cómo envidio a los que no olvidaron el color de los primeros pantalones que se pusieron! No retengo ni los que me calcé ayer. Juro solo que no eran amarillos porque execro ese color; pero aun esto puede ser olvido y confusión. ⁹

Así, en lugar de una objetividad absoluta, tenemos una declaración explícita de que, por depender de la memoria del narrador, habrá fallas en el inventario del pasado. Por lo tanto, no extraña que el narrador se posicione con relación a qué hacer con esas «fallas» u «omisiones». A la inversa de un autor realista, quien probablemente vería esas «fallas» de manera negativa, como problemas que serían resueltos completando los datos que por ventura faltaran para completar el cuadro, el narrador machadiano apunta hacia la productividad de la omisión, porque el vacío puede llenarse con la elaboración imaginativa del lector:

Nada se corrige bien en los libros confusos, pero *todo se puede meter en los libros omisos*. Yo, cuando leo a alguno de esta otra casta, nunca me aflijo. Lo que hago, cuando llego al final, es cerrar los ojos y *evocar todas las cosas que no encontré en él. ¡Cuántas ideas finas me acuden entonces! ¡Qué de reflexiones profundas!* // [...].

Es que todo se encuentra fuera de un libro fallido, amigo lector. *Así completo las lagunas ajenas; así puedes también completar las mías.* ¹⁰

9 *Ibíd.*

10 *Dom Casmurro*: Ob. cit. (en n. 8), p. 125. Énfasis mío.

Nótese que la verbalización de esa opinión del narrador de *Dom Casmurro* pone en jaque a la propia credibilidad del relato, que Bentinho está produciendo sobre su pasado, ya que él, sin estar entre los «convivas de boa memória» («sujetos de buena memoria»), y al mismo tiempo declarando que su memoria «no es buena», presenta al lector un relato organizado sobre su pasado. No por casualidad se empleó la expresión «narrador engañoso»¹¹ para señalar una de las particularidades más notorias de esta novela.

El foco narrativo de Brás Cubas

Alfredo Bosi advirtió ya que, con la invención de Brás Cubas, Machado pasó a lidiar con el punto de vista narrativo de primera persona, y que este uso de la primera persona en el memorialismo novelesco podría ser interpretado como un procedimiento retórico escogido para aportar verosimilitud al relato. Eso, en cuanto creemos que el narrador es el testigo más idóneo de aquello que narra. Bosi observó también que la perspectiva subjetiva, por así decir, del narrador que habla solo de lo que vio, sabe o le parece que sería efectivamente más «realista» que el narrador omnisciente que afecta conocer todo, tanto lo que pasa fuera como dentro de los personajes.¹² Si los tradicionales practicantes de la narración en tercera persona –y para el caso me refiero no solo a los escritores «realistas», sino también a otros que desean producir el efecto de «realismo» en este tipo de discurso, esto es: historiadores, periodistas, entre otros–, si ellos, entonces, pueden suponer que la narración en tercera

11 Véase John Gledson.

12 Alfredo Bosi: *Brás Cubas em três versões, estudos machadianos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 7.

persona solo presenta los hechos tal como ocurrieron, mostrando la realidad tal cual era, probablemente es porque no reflexionaron sobre el estado de este tipo de narrativa.¹³

Con todo, es importante marcar que la presencia de un narrador difunto establece una diferencia desde el punto de partida que, por cierto, ha sido enfocado de maneras diferentes. José Aderaldo Castello, por ejemplo, se manifestó así sobre el caso:

Después de muerto, no necesita simular más ni condescender con las susceptibilidades y vanidades de los otros ni de sí mismo. Hablando sin rodeos a su propia conciencia, puede denunciar mejor la de los otros. Y no lo hace porque sea portador de una vasta observación acumulada en los contactos personales en vida, sino por el poder mágico de la omnipotente visión retrospectiva del memorialista difunto, que se sobrepone a sí mismo y a sus semejantes, en la medida en que todos están vivos.¹⁴

Para Luiz Roncari,¹⁵ el hecho de que el libro sea narrado por un muerto, a pesar de que muchas veces apenas ha sido tratado como un dato entre otros, como simple humorada, como osadía narrativa y aun como mera curiosidad, tendría una importancia mayor de la que generalmente se le asigna. Roncari postula que este hecho colma la novela del comien-

13 No voy a desarrollar este tema en esta ocasión porque ya lo hice en José Luis Jobim, «Narrativa e história», *Formas da teoria*, 2da. ed., Rio de Janeiro, Caetés, 2003.

14 José Aderaldo Castello: *Realidade e ilusão em Machado de Assis*, São Paulo, Nacional, EDUSP, 1969, pp. 118-119.

15 Luiz Roncari: «Brás Cubas: sobre el signo del sol y del viento», en: <<http://www.usp.br/revistausp/05/roncari.php>>.

zo al fin, de modo que el libro debe ser leído como narrado por alguien que existe en un plano diferente y distante del plano del héroe y del lector:

Un problema debe haber preocupado a Machado, en cuanto «autor»: cómo tornar sabio a Brás Cubas, capaz de juzgar la vida, el hombre y el tiempo, capaz de ver cómo Qohelet y cómo él se alzan a un nivel más elevado, sin abdicar al mismo tiempo de su experiencia directa del mundo.¹⁶

Para Roncari, Machado enfrentó un doble problema: por un lado, evitar el narrador absoluto e irrepreensible de la novela romántica y realista; por otro, posibilitar al mismo tiempo el incremento de sabiduría y conocimiento necesarios para que su visión del mundo no se confundiera con la del hombre común. Problema dual que el «difunto autor» resolvería si la muerte tuviera el mismo sentido revelador y decisivo para la sabiduría que tiene en el *Eclesiastés* y en el *Eclesiástico*. En este aspecto, la muerte presentaría aquí una señal positiva y no negativa. Porque la muerte elevaría y transportaría al narrador hacia un plano superior al de los demás hombres, permitiéndole narrar «del otro lado de la vida», y no desde cualquier ángulo, pues fue un «mal» que lo llevó a la «eternidad». Y ella también es la que le permitiría una visión completa y acabada de la vida, pudiendo darse el lujo de vacilar entre comenzar el relato con «mi nacimiento o mi muerte», dos hechos que a ningún mortal le es posible observar. También ella le aseguraría una posición más fija y estable, aunque dotada a la vez de movimiento.¹⁷

De este modo, la muerte admitiría la trascendencia que, en un primer momento, elevaría y distan-

16 Ídem.

17 Ídem.

ciaría y, en otro, posibilitaría que el narrador se volviera y se aproximara, reconociéndose con ese agregado de conocimiento y sabiduría. Pues no sería desde dentro de la inestabilidad (donde se ejercita la volubilidad del héroe y de los hombres) que Brás Cubas narra, sino fuera de ella, «del otro lado de la vida». La muerte permitiría, así, que el narrador trascendiera su campo de visión restringido, sin perder el peso del testimonio y de la experiencia directa.¹⁸

Roncari propone distinguir entre el narrador y el personaje de Brás Cubas (o el «narrador» y el «héroe», usando sus términos), lo que puede ser interesante. De hecho, Machado creó un narrador-personaje que, aunque por un lado podemos considerar que es uno y el mismo, en el sentido de que se trata de la misma entidad nombrada como Brás Cubas, por otra parte –tomando en cuenta que el narrador habla del mundo de los muertos y trata del mundo de los vivos, estando, con todo, fuera de este mundo– podemos señalar, también, es otro. Ronaldes de Melo e Souza camina también en esta dirección cuando afirma que la «perspectiva dual del narrador situado en el doble dominio de lo vivo y de lo muerto articula el procedimiento vivo ambivalente de la narración de las memorias póstumas». ¹⁹ Y, en el mismo trabajo, apunta: «Desdoblado en narrador y protagonista, el autor difunto o bien se comporta como espectador irónicamente distanciado del escenario de los hechos, o bien se presenta como actor emocionalmente arrebatado por los acontecimientos dramáticos». ²⁰

18 Ídem.

19 Ronaldes de Melo e Souza: *O romance tragicômico de Machado de Assis*, Río de Janeiro, EDUERJ, 2006, p. 110.

20 *Ibíd.*, p. 109.

Al cabo, es el difunto Brás Cubas quien examina lo que fue el vivo Brás Cubas. Creo que esta segunda hipótesis de algún modo ya estaba presente en la observación de Castello, cuando se refirió a la «retrovisión omnipotente del memorialista difunto que se sobrepone a sí mismo y a su semejante, en cuanto todos los vivos», pues el «sí mismo» de que habla Brás Cubas es abordado como un *otro* por un memorialista cuya perspectiva es diferente de aquella que podría ser la de *sí* en tanto vivo, en el medio de los demás vivientes. Es lo que defiende Alfredo Bosi, cuando dice que la estratagema del «difunto autor», en primera persona, permite combinar los dos tiempos de la narrativa de Brás: la evocación de su comportamiento en vida y la interpretación dada por su autojuzgamiento post *mórtem*.²¹ Según Bosi, Machado engendró la ficción del «difunto autor» para facultar la exhibición de los sentimientos todos de un *ego* que solo la condición post *mórtem* permitiría desnudar de forma tan comprensiva. La recuperación del *yo vivo*, hecha en un régimen de distancia por el *yo difunto*, estaría favorecida por la distancia que media entre el supuesto testimonio directo del *yo vivo* y la reflexión autoconsciente del *yo difunto*. Distancia que, por cierto, favorecería el análisis psicológico y moral.²² En esta línea, Bosi señala que Brás Cubas en cuanto «autor difunto» «narra las mañas de un tipo social, ese Brás que él fue, en cuanto vivo; y en bajo continuo profiere su juicio póstumo, pues quien habla ahora es el Brás difunto que, ahora, él es».²³ Para Bosi, en la novela predomina una dialéctica de memoria y distanciamiento escéptico del narrador en

21 Alfredo Bosi: Ob. cit. (en n. 12), p. 51.

22 *Ibíd.*, pp. 8-9.

23 *Ibíd.*, p. 21.

relación a sí mismo, que le permite ser considerado un «personaje tipo» —como quiere una línea de lectura más sociológica—, desde que se considere que va más allá de eso, pues «el observador enterado de todas las ideologías, incluso las progresistas, ronda y penetra el autor difunto que denuncia al otro que él también reconoce en sí mismo, barro común de la humanidad».²⁴

Si a veces el narrador muerto y el personaje que él fue en vida se confunden, y otras veces hay un distanciamiento entre uno y otro, también necesitamos preguntarnos qué efecto tienen esas aproximaciones y distancias. Bajo ese aspecto, puede ser relevante si pensamos qué significa el tipo textual que llamamos «memorias», en lo que respecta a las aproximaciones y distancias.

Memorias

El célebre diccionario de Bluteau (1716) registra con el singular (*memoria*) la significación en el ámbito semántico de *recuerdo*,²⁵ haciéndose también referencia a tipos de texto («Colocar en memoria,

24 *Ibíd.*, p. 48.

25 «Facultad del alma, en la cual se conservan las especies de las cosas pasadas, y por medio de la cual nos acordamos de lo que vimos y oímos. Reside esta potencia en el tercer ventrículo del cerebro, donde los espíritus vitales que pasan de las cavidades del cerebro al dicho ventrículo, imprimen las imágenes o figuras de los objetos que han entrado por los ojos, o por los oídos. La memoria es tesonera, y guarda todo lo que se lee, ve y oye», Raphael Bluteau: *Vocabulário Portuguez e latino [...] Autorizado con exemplos dos melhores Escritores Portuguezes, & Latinos, offerecido a ElRey de Portugal Dom Joam V. pelo Padre D. Raphael Bluteau [...] (Lisboa, Officina de Paschoal da Sylva, Impressor de Sua Majestade, 1716, pp. 414-416), Río de Janeiro, Departamento Cultural da UERJ, 2000, CD-ROM, Filme 3.*

o hacer memoria de algo en Historias, Crónicas, Anales, etcétera»,²⁶ y citando en provecho de esta segunda acepción, desde Cicerón hasta Antonio Vieira. En la edición de 1789, «corregida y aumentada» por Antonio de Moraes Silva, el diccionarista brasileño reduce radicalmente la entrada,²⁷ pero mantiene la referencia a la tipología textual: «*memorias*, escritos de narraciones políticas, etc; *memoria*, escrito que los ministros de legación presentan a los de la corte donde residen. Memorias de hechos literarios, o científicos v. g. memorias de las Academias». En el *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*, publicado exactamente en el año en que el libro de Machado de Assis vino a la luz (1881), encontramos también las siguientes definiciones de *memorias*:

[...] narraciones históricas escritas por persona que presenció los acontecimientos o que en ellos tomó parte: las *memorias* de D. fr. João de S. José Queiroz. // Escritos en que el autor solo trata de acontecimientos que dicen respecto o de los pertenecientes a su época y en que es más o menos interesado: Las *memorias* de Marmontel [...].²⁹

Si hablamos del siglo XIX, podemos comenzar mencionando autores de *memorias* famosas, cita-

26 Ídem.

27 «La facultad que el alma tiene de recordar las cosas, que vinieron a su conocimiento con advertencia de esa circunstancia». *Dicionário da Língua Portuguesa*, compilado por el padre don Raphael Bluteau, corregido y aumentado por Antonio de Moraes Silva, natural de Río de Janeiro, tomo segundo, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 72.

28 Ídem.

29 *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881, p. 1 144.

das explícitamente en las obras de Machado, como Chateaubriand (*Mémoires d'outre-tombe* [1848]), cuyo título puede haber sido parodiado por Machado, y François Guizot³⁰ (*Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* [1858-1868]).³¹ Chateaubriand, por ejemplo, justifica su emprendimiento en el «préface testamentaire» a sus memorias:

Yo hice historia y puedo escribirla. Y mi vida solitaria, soñadora, poética, marchaba a través de este mundo de realidades, de catástrofes, de tumulto, de ruido, con los hijos de mis cantos, Chactas, Eudore, Aben-Hamet, con las hijas de mis quimeras, Atala, Amélie, Blanca, Velléda, Cy-modocéé. Dentro y al lado de mi siglo, tal vez yo ejerciera sobre él, sin quererlo y sin buscarlo, una triple influencia religiosa, política y literaria [...] Si estuviera destinado a vivir, yo representaría en mi persona, representada en mis memorias, los principios, las ideas, los acontecimientos, las catástrofes, la epopeya de mi tiempo, tanto más que yo vi terminar y comenzar un mundo y que los caracteres opuestos de este fin y de este comienzo, se encuentran mezclados en mis opiniones. Me reencontré entre dos siglos como en la confluencia de dos ríos, me zambullí en sus

30 Citado en el capítulo CXLVI de las *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

31 Para un inventario de los autores nominalmente citados por Machado, véase Glória Vianna: «Reverendo a biblioteca de Machado de Assis», en José Luis Jobim: *A biblioteca de Machado de Assis*, pp. 99-274, especialmente pp. 129-143. Para una explicitación citacional, con «fragmentos significativos, balizas de un pensamiento de que Machado nos dio una singular y compleja variante», véase Alfredo Bosi: «Materiais para una genealogia do olhar machadiano», *Machado de Assis-o enigma do olhar*, 4ta. ed., São Paulo, WMF Martins Fontes, 2007, pp. 165-232.

turbias aguas, apartándome con arrepentimiento del viejo río donde nací, y nadando con esperanza hacia el río desconocido donde van a aportar las nuevas generaciones.³²

Cuando se trata de personalidades políticas y literarias, es común la mezcla de cierto toque autobiográfico personal con una pretensión de acercar al lector una visión «desde adentro» de procesos históricos vividos por el sujeto. Las *memorias*, entonces, presuponen con frecuencia un narrador que, en determinado momento de su vida, transforma episodios personales y sociales ocurridos en el pasado en un texto escrito en el presente, aun cuando —como es el caso de Chateaubriand— se alega que las partes se escribieron en momentos diferentes. Porque de cualquier manera la llamada «versión final», con la selección y arrojo verbal de lo que va a ser incluido (y la decisión sobre lo que va a ser excluido), es posterior a los acontecimientos narrados. Se trata de una reconstrucción del pasado bajo el punto de vista del momento en que se escriben las *memorias*, que pueden así remitir a una idea de unidad, de permanencia del sujeto que se considera personaje continuo, tanto de la biografía de sí mismo como de los acontecimientos sociales en que participó o testimonió. No obstante, se trata de una narración hecha a partir de una conciencia de sí y del mundo que el sujeto posee en el momento mismo en que produce las *memorias*. Esta conciencia no será necesariamente la misma que el sujeto tenía en el tiempo en que sucedió aquello que fue narrado. En otras palabras, y retomando el hilo de la sección anterior, si pensamos en lo que significa el

32 François-René Chateaubriand: «Mémoires d'outre-tombe. Introduction, Notes et Appendices de M. Ed. Biré», en *Œuvres complètes*, anotada por C.A. Sainte-Beuve, París, Garnier Frères, t. I, 1904, pp. XLVI-XLIX.

tipo textual que llamamos «memorias», en lo que se refiere a las aproximaciones y distancias, podemos decir que el narrador de «memorias» ya tiene como característica la distancia en relación a lo que narra. Siendo así, el narrador difunto de las *Memórias póstumas...* profundiza apenas un distanciamiento que ya existiría si el narrador estuviera vivo y que se vuelve inconmensurable estando muerto.

Es interesante observar, en el caso Chateaubriand, que el narrador de sus *Memorias...* declara que hay una «unidad» en el texto, ligando la cuna a la tumba. Aunque diga que no se sabe si sus *Mémoires...* son obra de una cabeza blanca o de cabellos castaños, el lector de la época sabía perfectamente que se trataba de una cabeza cana, incluso porque el narrador-personaje no deja de señalar que está con un pie en la fosa.³³ Claro que hay una diferencia entre este narrador «serio» de las *Mémoires d'outre-tombe* y el narrador de *Memórias póstu-*

33 «Las Memorias, divididas en libros y en partes se escribieron en fechas y en lugares diferentes: esas secciones remiten naturalmente a especies de prólogos que evocan los accidentes ocurridos desde las últimas fechas y peinan los lugares de donde retomo el hilo de mi narración: Los sucesos variados y las formas cambiantes de mi vida se insertan así unos en otros: ocurre que, cuando vivo un instante de prosperidad, tengo que hablar del tiempo de mis miserias y que en mis días de tribulación retraso mis días de felicidad. Los diversos sentimientos de mis distintas edades, mi juventud al penetrar en mi vejez, la gravedad de mis años de experiencia al entristecer mis años ligeros, los rayos de mi sol desde su aurora hasta su poniente se cruzan y se confunden como los reflejos dispersos de mi existencia, dan una suerte de unidad indefinible a mi trabajo, mi cuna tiene de mi tumba, mi tumba tiene de mi cuna, mis penas se convierten en placeres, mis placeres en dolores y no se sabe si estas Memorias son obra de una cabeza de cabello oscuro o cano», «Mémoires...», ob. cit. (en en. 32), p. XLIX.

mas de Brás Cubas, el «difunto autor, para quien la losa fue otra cuna».³⁴

Conviene, entonces, recordar que si Cha-teubriand y Guizot sirven para ejemplificar la vertiente «seria» del género memorias, hay otras apropiaciones humorísticas brasileñas: las *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida (1852-1853), y las *Memórias do sobrinho de meu tio* (1868), de Joaquim Manuel de Macedo, esta última con un interesante contacto con el narrador machadiano de la novela de 1881, pues el humor se construye a partir de un personaje que desea ascender socialmente a través de las prácticas corruptas vigentes en la sociedad brasileña de la época. La presentación de un personaje que aprueba y forma parte de la corrupción sistemática también puede servir para presentar y servir a la crítica del sistema. De esta forma, el prólogo que escribe el narrador de las *Memórias do sobrinho de meu tio* parece orientarse en la dirección de crear un «personaje-tipo», cuando declara:

Escribiré mis *Memorias* y, por lo tanto, la historia de mi vida, vida agradable e ilustre, como la de muchos otros varones ilustres de nuestra tierra que son mi retrato por dentro, aunque ninguno de ellos quiera parecerse conmigo por fuera.

Semejanza por dentro, desemejanza por fuera y simple cuestión de apariencias que en el fondo no puede perjudicar la fidelidad del retrato de familia, pues los pronunciados trazos característicos que denuncian a nuestra hermandad, están mucho más en la pulpa que en la cáscara.³⁵

34 Machado de Assis: *Memórias póstumas de Brás Cubas*, cap. I.

35 Joaquim Manuel de Macedo: *Memórias do sobrinho de meu tio*, Flora Süssekind (comp.), São Paulo, Companhia das Letras, 1995, pp. 35-36.

Si creemos que la vida «agradable e ilustre» del personaje de Macedo, por ser «como la de muchos otros varones ilustres», es la señal más nítida para, a través de las «semejanzas», dibujar el fiel «retrato de familia» —o sea, la representación de un determinado grupo social en relación al cual ese personaje es típico—, entonces podremos establecer un vínculo con la interpretación que Roberto Schwarz hace del narrador Brás Cubas, esto es, que el narrador funciona de modo similar en relación con su época y su grupo social, como una especie de «personaje-tipo», encarnando las semejanzas y el aire de familia de un grupo social del Río de Janeiro ochocentista. Schwarz afirma que la creación de este personaje sirve para explicitar lo que puede ser condenable en la conducta de los miembros de la clase dominante de entonces:

Digamos que Machado se apropia, sí, del punto de vista de los propietarios, pero dentro de un espíritu enemigo, con la intención de ejemplificar, comprobar, profundizar todo el mal que los dependientes podían pensar del propietario. Se trata de imitar al enemigo usando la primera persona del singular o de imitar a un prohombre de la clase dominante a la luz de las quejas que los dependientes tienen de él. De otra manera, todo lo que Brás Cubas hace, todo el tiempo y siempre según sus objetivos, documenta todo lo que hay de más odioso, de más nefasto que se pueda atribuir a la clase dominante brasileña. Machado adopta el punto de vista de su enemigo para, a través de esa encarnación, ilustrar las objeciones que de él puedan hacerse.³⁶

36 Roberto Schwarz: «A novidade das *Memórias póstumas de Brás Cubas*», en Antonio Carlos Secchin y otros: *Machado de Assis: uma revisão*, Río de Janeiro, In-Fólio, 1998, pp. 47-64, 59.

Palabras finales

El narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, muerto y en primera persona, es al mismo tiempo, una alternativa al narrador realista clásico, con su visión omnisciente, y al narrador intimista tradicional, que tiene su punto de vista absolutamente limitado por las circunstancias y por lo que el narrador-personaje puede conocer a partir de ellas.

Vacilando sobre «si debía abrir estas memorias por el principio o por el fin, esto es, si pondría en primer lugar mi nacimiento o mi muerte», termina definiéndose por el fin, con la justificación de que «yo no soy propiamente un autor difunto, sino un difunto autor, para quien la losa fue otra cuna».³⁷

37 Machado de Assis: Ob. cit. (en n. 34).

Chateaubriand, quien produjo sus *Mémoires d'outre-tombe*, claro que estando vivo, citó a San Buenaventura en el prólogo, porque el santo habría obtenido del cielo el permiso para continuar sus memorias después de la muerte. Declara entonces el escritor francés que le gustaría resucitar para, por lo menos, corregir las pruebas de página de sus propias memorias.³⁸ De alguna forma, parece que el narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* resolvió esta cuestión. **C**

Traducción del portugués por *Pablo Rocca*

38 François-René Chateaubriand: Ob. cit., (en n. 32), pp. LIV-LV.



