

Lucio Mansilla y la construcción de la alteridad. O Habermas y Gadamer revisitados (por los ranqueles)

María José Rossi (UBA – majorossi@hotmail.com)

...alguien ha dicho que nuestra pretendida civilización no es muchas veces
más que un estado de barbarie refinada.
(Mansilla, p. 214)

A comienzos de los años 60, dos filósofos inician una larga polémica que concluye en unos cuantos artículos publicados y en una ruptura sin retorno. Esta polémica tiene su punto de partida en la publicación de un libro: *Verdad y Método*¹. El debate se inicia con la rehabilitación gadameriana de la filosofía práctica aristotélica y de la tradición como puntas de lanza de su crítica al cientificismo, la cual culmina, a grandes rasgos, en su propuesta dialógica y en su noción de fusión de horizontes. Luego vienen las objeciones que, en la pretensión de proveer un sistema de referencias formal al diálogo intersubjetivo con el cual eludir los efectos de la comunicación deformadora y propender a la emancipación, Habermas opone a Gadamer basándose en el psicoanálisis, en la teoría de los actos de habla y en la sociología comprensiva.

Nuestro propósito es mostrar cómo los modos en que cada uno pensó el diálogo y la comunicación —Gadamer como fusión de horizontes y consenso en la ‘cosa’, Habermas como un acuerdo racional contrafáctico— se vieron seriamente desmentidos... por una novela.

Sobre el final de 1870, el diario *La tribuna* publica una serie de apostillas cuyo autor, el coronel del [Ejército Argentino](#) Lucio Mansilla, describe los encuentros que mantiene con el gran [cacique Mariano Rosas](#) (su nombre en lengua araucana es Panghitruz Guor) y otros caciques ranqueles en territorio pampeano. El motivo del viaje es convencer a Rosas² de

¹ El primer tomo de *Wahrheit und Methode* se publica en 1960 (la versión castellana, *Verdad y Método*, sale a la luz en 1977); si bien el intercambio entre Gadamer y Habermas culmina en la década del 70, quedando registrado en el volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik* (en castellano, *Verdad y Método II*, de 1986), el debate tendrá réplicas y repercusiones por mucho tiempo, no sólo entre los protagonistas del debate.

² Tal como queda narrado en la novela, el cacique lleva el apellido de otro Rosas de espinoso renombre, quien lo mantuvo cautivo varios años.

trasladarse a la comandancia de [Río Cuarto](#), [Provincia de Córdoba](#), para refrendar un tratado de paz con el gobierno argentino, en ese momento, al mando de Sarmiento. Su experiencia en la frontera, en la que es acompañado por cuatro oficiales, once soldados y dos misioneros franciscanos (Mansilla, 1967, p. 101³), es relatada en las cartas dirigidas a su amigo Santiago Arcos, otro viajero cuyo destino se ignora y con el que espera reencontrarse alguna vez. Esas cartas se publicarán luego en forma de libro, difícil de encuadrar en un único género. ¿Novela epistolar, crónica, diario de campaña, novela histórica? Escrito en primera persona, el libro no sólo reproduce las peripecias de su protagonista y los diálogos que mantiene con los principales jefes ranqueles. Recoge también las cavilaciones, el pensamiento en soledad, las incertidumbres y el mundo interior de un hombre fascinado por los fantasmas del desierto. De modo que la *excursión* —cuya incrustación en el título mismo de la obra podría sugerir equívocamente que se trata de una mera aventura o, incluso, de un viaje cuasi turístico al corazón de lo exótico— se trastrueca en *in-cursión*, en viaje al interior del sí mismo. Un viaje hacia lo desconocido, tanto en lo que hace al mundo propio (la ‘civilización’) cuanto a lo ajeno (la ‘barbarie’). Como vemos, tenemos aquí todos los elementos que la hermenéutica considera propios de su actividad: diálogo, horizontes diversos, consenso, desacuerdo, malentendido, mundos de la vida, reflexión, texto, meta-texto. Elementos que no habrán de faltar en el acuerdo que se supone debía alcanzar Mansilla con los ranqueles. Las peripecias previas a ese acuerdo, y los detalles que rodean a la celebración de cada uno de los encuentros con los indios, quedan descritas en el texto con minuciosidad. Se transcriben los diálogos, los dichos de cada una de las partes, el estricto protocolo que inviste el parlamento final. Pero, ¿se dio acaso aquella fusión de horizontes que Gadamer pensó como condición de posibilidad del acuerdo intersubjetivo? ¿Alcanzó la transparencia de una comunicación no distorsionada, sometida a las normas contra-fácticas que regulan toda conversación racional, tal como aspira Habermas? Diremos, como adelanto de lo que será desarrollado en el curso de este trabajo, que algunos de estos elementos destellan brevemente, sobre todo, en la Junta que tiene lugar como coronación del acuerdo entre las partes. En efecto, los protagonistas logran ‘entenderse’; sus mundos propios, si bien rehúsan la fusión, alcanzan un acercamiento debido a la buena diplomacia, en especial, a la de Mansilla. Pero en ella se avizora un elemento no considerado por las dos teorías en conflicto: la lucha. Una lucha sorda, solapada, apenas transparentada en el parlamento donde se dirimen las pretensiones de cada una de las partes. El diálogo, como se verá, es resultado de una lucha. Una lucha desigual que tiene, claro está, vencedores y vencidos. No obstante, y contra toda tentación de positivizar a los lados de este

³ En adelante se citarán sólo el tomo y la página.

conflicto, esa lucha se traslada a su vez —para decirlo en términos hegelianos— a las dos conciencias en juego. Pues lo que ocurre como resultado de todo este proceso es una inversión al interior de una de las conciencias —lo que sucede con la otra habrá sido cuidadosamente desatendido, silenciado, ignorado. En efecto, **es la propia conciencia de Mansilla la que resulta transfundida por dos realidades: la ciudad y el desierto, la civilización y la barbarie**. Estas dos figuras se debaten en el corazón del coronel. Y el diálogo y la lucha son momentos que desgarran su quietud y lo hacen cabalgar entre el Río Quinto y Colorado en un viaje que no tendrá —figuradamente, claro— retorno. Como aquella polémica que se inició en los 60.

Y lo que sucede a comienzos de los 60 es la llamada guerra fría. Es el largo interregno que viene después de dos guerras extenuantes, es una pax lograda al precio de la disuasión y de la preparación para otra guerra que nunca tendrá lugar. El Estado de bienestar es el modo que encuentra Occidente de contrarrestar el atractivo del comunismo, es la manera que tiene el capitalismo de evitar que el destino económico de las naciones se tuerza hacia una economía centralizada. En términos políticos, es menester llamar al consenso entre las fuerzas en pugna. Circunscripto al ámbito europeo, el parlamentarismo es la forma política que mejor concuerda con este ideal. La filosofía acompañará este microclima, a la vez que redefinirá las relaciones con el otro invitado al convite, no extraño a este escenario: la ciencia moderna. Desde el siglo XIX, la ciencia se desarrolla a ritmo vertiginoso y no es casual que la guerra fría se mantenga al precio de secundar lo que —con una espectacularidad digna de Hollywood o de las mejores novelas de ficción— se irá a llamar, en los 80, la guerra de las galaxias. La filosofía acompañará, también, este fenomenal despliegue. En su nombre dará a luz al positivismo. De modo que, acostumbrada a moverse en los intersticios, la filosofía se halla entre dos ismos pertenecientes a territorios diversos pero, en el fondo, convergentes: científicismo, consensualismo. La hermenéutica filosófica, renacida al calor tibio de una cuasi-guerra que en realidad quiere ser fría, dará batalla al primero en nombre del humanismo y secundará al segundo en nombre de lo mismo. Para eso va en busca de la retórica de Aristóteles. La sociología comprensiva, por su parte, intentará sintetizar a los dos. Es decir, se propondrá ser científica, no dejar lado el ideal de objetividad, y al mismo tiempo, se ocupará de tener en cuenta el recurso teórico de la comprensión como interpretación del sentido. Es decir, no sólo se atenderá a los hechos sino que auscultará el *sentido* de los hechos. Para ello es menester dar cabida a la subjetividad. Los dos nombres que se ubicarán de un lado y del otro de esta

alternativa serán Gadamer y Habermas. Digámoslo brevemente porque Mansilla espera: Gadamer revitaliza la hermenéutica, ese arte de interpretar que fundaran los medievales. Y si la ciencia no es modelo aquí, es porque cuando conocemos, o cuando intentamos comprender, no hay neutralidad valorativa que valga, no hay método (lo que cuenta es la verdad). Sobre todo cuando de lo que se trata es de comprender al otro. Y la relación con el otro pasa por el diálogo: debemos entablar, nos dice, una conversación y ponernos de acuerdo. Y si ese acuerdo entre diferentes es posible es porque en definitiva comprender es ‘entenderse en la cosa’. ¿Qué quiere decir esto? Que todo comprender supone primero una pre-comprensión. La condición primera de la hermenéutica, nos dice, no es la comprensión de la opinión del otro como tal sino la pre-comprensión “que surge del tener que ver con el mismo asunto”. El asunto o la cosa es la tradición. Ése es el suelo que reúne lo distinto, la mismidad que hace converger a las partes. Merced a lo común de lo diferente se funden los horizontes, los mundos en los que están inmersos los interlocutores (su historia, su lenguaje, sus prejuicios: todo lo que conforma su horizonte de expectativas), y se superan los malentendidos. Con lo cual, entenderse con otro *en* la cosa se realiza siempre sobre la base de un consenso ya alcanzado⁴.

Del otro lado, Habermas advierte lúcidamente que la hermenéutica de Gadamer, si bien apropiada para los tiempos que corren, es proclive al conservadorismo: en primer lugar, porque sustrae el saber de las ciencias humanas del distanciamiento que supone el control metodológico; segundo (y éste es el aspecto que más nos interesa para nuestro tema), porque del descubrimiento de la estructura prejuiciosa del comprender se sigue la rehabilitación del prejuicio y de sus correlatos: autoridad y tradición.

Para contrarrestar la violencia implícita en ese tipo de acuerdos, Habermas desarrollará una teoría de la acción comunicativa⁵ que permita distinguir entre aquellos lenguajes orientados al entendimiento [*Verständigung*] —es decir, aquellos cuyos principios (inteligibilidad, verdad,

⁴ La única condición que no se da aquí es la distancia en el tiempo, que es la que hace productiva la interpretación según Gadamer. Pero si ella vale para los textos, no lo vale para toda conversación en general, a la que Gadamer considera también comprendida en el marco de la hermenéutica.

⁵ Esto es en *Teoría de la acción comunicativa*, de 1981. En adelante sólo haremos referencia a este texto. Pero en rigor de verdad los planteos de Habermas sobre el tema recorren un camino que va desde *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz* (1971) [Observaciones preliminares sobre una teoría de la competencia comunicativa], donde introduce la noción de competencia comunicativa [*kommunikatives Kompetenz*], y *Was Heisst Universalpragmatik?* (1976) [¿Qué significa pragmática universal?], que sienta las bases de su doctrina acerca de la acción comunicativa [*Kommunikativen Handelns*], hasta su *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) [Teoría de la acción comunicativa], donde su proyecto inicial de una pragmática universal recibe una nueva forma. En esta obra describe su doctrina como una “teoría de la comunicación planteada en términos de pragmática formal” (o universal), cuya pretensión es proporcionar los fundamentos normativos de una teoría de la sociedad.

rectitud y veracidad) aseguran una comunicación transparente, no perturbada por las trampas de la ideología o de la tradición— y los que se apartan de él. Para ello recurrirá a la pragmática universal, encargada de identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. Siguiendo a Apel, Habermas considera que dichas condiciones universales resultan “inevitables” y tienen contenido normativo. *Deben ser*, por tanto, contra-fácticos. Se me disculpe el hecho de ser, tal vez, excesivamente sumaria con su propuesta⁶, pero al fin y al cabo lo que cuenta para Habermas en una comunidad intersubjetiva es la producción de un acuerdo que garantice (idealmente) la comprensión mutua, el saber compartido, la confianza recíproca y la concordancia de unos con otros.

Las categorías importadas suelen ser seductoras. En América Latina los términos del debate reseñado previamente todavía repercuten en la escena académica y el llamado edificante al diálogo y al consenso, toda vez que se presenta una situación conflictiva, no deja de estar ausente tanto en la escena filosófica como política. Pero hete aquí que una novela viene a ponerlo todo patas para arriba.

Quizá, una objeción primera: la de tomar una novela histórica como apoyo de una tesis que pretendería, sino erosionar, al menos cuestionar la aplicabilidad y la legitimidad, en nuestro contexto (contexto que es —asumiendo el riesgo suplementario de una vaga generalidad— América Latina), de dos de las teorías más serias y reputadas del siglo XX. Y si esas teorías ven menguar severamente sus chances de ser aplicadas aquí es porque, más allá de los modos en que ambas imaginen las condiciones (trascendentales, contra-fácticas) de todo acuerdo posible, hay un elemento desconsiderado que es el que la novela *pone* en primer plano sin aspavientos pero también sin subterfugios. Una especie de significante (vacío) en torno del cual se edifica toda la trama.

Ese elemento viene a ponernos en guardia contra la tentación de una fusión sin dolor, contra la idealidad de un consenso sin agonía. Ese elemento es, como ha sido dicho en el inicio, la lucha: lucha por el reconocimiento, lucha de interpretaciones (del mundo), lucha por imponer la propia traducción sobre el mundo y sus puntos de vista. Lucha del punto de vista del colonizador y del colonizado, del cristiano y del indio, del bárbaro y del civilizado. Creemos que desconocer ese aspecto litigioso de nuestra América sería desconocerlo todo.

⁶ Debo al excelente trabajo de Edgar Ruffinetti el poder ofrecer una síntesis de esta propuesta, desarrollada en su tesis doctoral “La racionalidad práctica en el contexto del debate Habermas-Gadamer”, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Humanidades, 2014.

Tal vez haría falta que la historia documentada, ‘seria’, venga también en apoyo de esta tesis. Y sin embargo, pese a todos estos reparos, creemos que *Una excursión...* basta (al menos para lo que se propone esta sencilla intervención) a los fines de nuestro propósito. No sólo porque en ella se narren hechos. A fin de cuentas, y aún cuando Mansilla se halle en la posición de quien describe hechos, ellos no podrían negar, según nos dice Ricoeur⁷, sus lazos con la ficción: el entretejerse de los fantasmas del desierto con los apremios de la vida hace decir al propio Mansilla que “los abismos entre el mundo real y el mundo imaginario no son tan profundos” (I, p. 37). Tampoco probaría nada el innegable carácter testimonial del relato: el autor fue no sólo testigo sino protagonista de cuanto allí se narra; los diálogos que reproduce con vigor y realismo no parecen producto de la mera fantasía. Lo que estaría más allá de la estéril cuestión de la separación tajante entre realidad y ficción, lo que en el texto sirve a nuestro propósito, es que de él —vale decir, de la narración de los pormenores del acuerdo y de los respectivos ‘mundos de la vida’— emerja ese significante clave que desmiente la validez de las teorías en conflicto. Y a su vez, el hecho de que Mansilla, sin proponérselo, proceda en el sentido en que lo hace hoy la antropología posestructuralista: no se compara con los indios; no contrapone su subjetividad con el ‘objeto’ indio. Lo que compara, lo que pone a prueba, son dos puntos de vista: el punto de vista del indígena con el suyo propio. Puntos de vista que pugnan por ganar la batalla de las interpretaciones, que se disputan el espacio territorial y el simbólico. Es a esa lucha a la que hacemos referencia al final de nuestra intervención. Y para ello nos basta este relato. Y nos basta por su productividad, porque él aún nos alcanza y nos compromete. Nos da a qué pensar.

La clave de todo el relato se encuentra, creemos, en el capítulo 54, en el que se describe la gran Junta destinada a coronar todos los encuentros previos entre las partes, y que servirá para reunir a los indios con el representante de la civilización, es decir, a los principales caciques (Mariano Rosas, Baigorrita, Ramón) con el lugarteniente del gobierno de Sarmiento, el vocero de la civilización. Pero es en realidad el encuentro de éstos con la muchedumbre, la multitud, la turba desenfrenada, los bárbaros (los términos son del propio Mansilla) el que le da la tónica al encuentro. Y el resultado, a primera vista, puede llegar a sorprender. Pues una

⁷ En *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (cap. 5), Ricoeur se refiere, por un lado, al cruce entre narratividad (ficcionalización) e historia, y por otro, a los efectos que esas redescripciones tienen sobre la vida. La narratividad, según su punto de vista, permite introducir la identidad en lo que sería pura dispersión, continuidad en la discontinuidad, coherencia y sentido en la vorágine de lo puramente sucedido. La interacción entre historia y ficción quedaría así sellada: así como no hay historia sin participación de las refiguraciones imaginarias, tampoco hay ficción sin evocación - también imaginaria- de un ‘real’.

lectura superficial parecería confirmar los presupuestos de ambas teorías en cuestión: la que apuesta a la fusión de horizontes como condición de posibilidad del diálogo, la que lo concibe encuadrado en un marco que garantiza la simetría e igualdad de los participantes, en la que todos participan libremente y sin coacción. En efecto: por un lado, comprobamos que, en la perspectiva de Habermas, se trata de un encuentro reglado, protocolar, sujeto a normas estrictas que podríamos reputar de racionales, en que cada uno puede expresarse, tomar la palabra. En la que el pueblo, al igual que el coro en el teatro griego, afirma o disiente, convalida o rechaza a viva voz. Como Mansilla se encarga de relatar a lo largo de toda la novela, cada una de estas reuniones con los llamados ‘salvajes’ se halla precedida por un protocolo riguroso, por una liturgia específica, propias del recelo pero también del ceremonial con que los indios invisten el arte de la conversación. Sólo un estrecho concepto de lo que es la racionalidad podría reputar a este marco como no racional⁸. En esta Junta, sin embargo, aparece una salvedad, que la aleja parcialmente de los requisitos habermasianos que rodean un buen entendimiento: por un lado, está montada sobre acuerdos previos, lo cual, de cara a la multitud allí reunida, sería una falta a la veracidad (honestidad)⁹; por otro, no faltan la elocuencia y la retórica, elementos que escapan a la legalidad puramente racional que se supone debe tener una conversación en los términos de Habermas. Y no son pocos los momentos en los que el propio Mansilla admite que tiene que apelar a estos procedimientos para calmar a la muchedumbre embravecida, esos salvajes sin lectura cuya voz rugiente sólo espera el ensalmo de unas “palabras rimbombantes, sonoras, eufónicas” (los términos, una vez más, son de Mansilla, II, p. 97). Por último, se echa mano del desconocimiento del otro en beneficio propio: el privilegio del acceso a la verdad que pretende Mansilla se da de bruces con la ignorancia que les achaca ásperamente a los indígenas: “Ustedes no saben nada, porque no saben leer; porque no tienen libros” —increpa rudamente el coronel, el letrado. “Ustedes no saben más de lo que les han oído a su padre o a su abuelo. Yo sé muchas cosas que han pasado antes” (II, p. 100).

Por otro lado, pese a la diferencia que marca la pretendida ignorancia indígena frente al saber del docto, hay un momento clave del relato en el que el propio Mansilla se admira de las analogías que existen entre el modo de parlamentar de los indígenas y el occidental; analogías que harían posible aquella fusión de horizontes de la que nos habla Gadamer: “Mientras yo

⁸ No está demás remitir a las Mitológicas, donde Lévi-Strauss eleva al totemismo, emblema de la irracionalidad primitiva, al rango de actividad racional (Viveiros de Campos, 2010, p. 218).

⁹ Como nos lo hace saber el propio Mansilla, el acuerdo de paz entre los principales caciques y el representante del gobierno argentino ya había sido establecido con anterioridad; la junta en cuestión está llamada a coronarlo, vale decir, a revestir de legitimidad a través de la multitud rumorosa, lo que fuera un acuerdo entre cabecillas.

hacía estas observaciones, nos dice, me parecía que entre la manera de discurrir de los indios y la mía, había perfecta similitud” (II, p. 96). ¿En qué consistían estas similitudes notadas por Mansilla? En la coordinación entre los poderes ejecutivos y la asamblea, los que deciden y la turba, silenciosa o crispada. La conclusión: “los extremos se tocan” (II, p. 97), que sirve para rematar toda una serie de observaciones recogidas a lo largo de todo el libro relativa a las similitudes halladas entre los (aparentemente) diferentes y opuestos, resulta de por sí elocuente.

Pero veamos por un momento lo que allí, en la Junta, está en discusión. El corazón del tratado consiste en un intercambio: paz a cambio de bienes, de ‘mercancías’: yeguas, yerba, azúcar, tabaco¹⁰. Pero el mayor problema —abreviamos— lo que parece exceder la presunta equidad de este intercambio, es la tierra. Aquí es cuando el cacique mayor toma la palabra e interpela duramente al representante del gobierno. Le reprocha el acopio inopinado, el haberlos desalojado de las tierras que pertenecieron a sus abuelos. “Ustedes los cristianos, le dice a Mansilla, nos quitan la tierra”. La interpelación parece encontrar eco en el auditorio, que se crispa, se torna amenazante, estrecha el círculo en torno del representante de la ley. Mansilla replica que los indios también roban sus ganados. “No es lo *mismo*”, dicen los unos, la turba enajenada, la muchedumbre, la indiada. “No es lo *mismo*”, dice el otro, el civilizado, el hombre de la ley, el representante del gobierno. Lo interesante está en las razones por las cuales cada *mismidad* en juego revela el intervalo entre los planos, el espacio que impide que las perpendiculares lleguen a tocarse, que hace que lo mismo no sea lo mismo: “No es lo mismo —dice Mansilla— primero porque nosotros no reconocemos que la tierra sea de ustedes y ustedes reconocen que los ganados que nos roban son nuestros; segundo, porque en la tierra no se vive, es preciso trabajarla” (II, p. 99).

Este es el quid de la cuestión: los cristianos no reconocen que la tierra sea de los indios, los indios reconocen que el ganado es de los cristianos. Antes, mucho antes, del ‘acuerdo’, hubo (hay) una lucha por el reconocimiento¹¹, cuyo desenlace culmina en un vínculo intersubjetivo que —como dice Hegel— es “unilateral y desigual”: el siervo reconoce al amo como hombre, el amo no hace lo propio con el siervo (Hegel, 1966, p. 118). Los argumentos del amo en este

¹⁰ La turba responde cada vez que con eso no alcanza. Es poco grita la multitud. Y es allí donde Mansilla tiene que apelar a la elocuencia. La contraofensiva parece funcionar: la multitud se conmueve.

¹¹ En muchas ocasiones Mansilla teme morir. Algunas borracheras no tienen un final previsible y la muerte acecha en cada sorbo de más: “Los indios, caldeados ya, apuraban las botellas, bebían sin método: —¡Vino! ¡Vino!—, pedían para rematarse, como ellos dicen, y Mariano hacía traer más vino, y unos caían y otros se levantaban, y unos gritaban y otros callaban, y unos reían y otros lloraban, y unos venían y me abrazaban y me besaban y otros me amenazaban con su lengua, diciéndome *winca engañando*” (I, p. 168)

caso se refuerzan porque, además, es quien trabaja la tierra y quien le pone nombre a los bienes que los indígenas consideran *suyos*. El argumento de Mansilla no parece admitir réplica: las cosas no son de quienes las poseen simplemente sino de quienes las trabajan. No son de quienes simplemente las habitan sino de quien les pone nombre.

Los cristianos ganaron la lucha; la ganaron de antemano porque no reconocen que los indios puedan ser dueños de algo. En consecuencia, los rebajan a condición de bárbaros, de desposeídos.

Pero la lucha no termina aquí. Si se tratase tan sólo de una lucha entre cristianos y bárbaros estaríamos frente a un espacio agonístico que asume la simple exterioridad de opuestos, como diría Hegel [Lógica II, p. 74-75]. En cambio, esta lucha se traslada al corazón de Mansilla. Y es entre dos puntos de vista. El resultado es que, a través de ella, Mansilla (y el propio lector al cual se dirige a través de su amigo) remueve sus hábitos perceptivos para cuestionar y horadar los fundamentos de la propia 'civilización'. **Es la confrontación de esa otra manera de ver con la suya propia, la que lo lleva a replantear la dicotomía civilización-barbarie.** Si lo observado fuese un mero objeto, ello no redundaría en una conmoción del propio sistema de denominaciones. Veamos.

Es lo que sucede, para el caso, ya avanzada la novela (cap. 34) cuando compara el modo de vivir del indio con el del gaucho, el toldo con el rancho: "Como ves, Santiago amigo, el espectáculo que presenta el toldo de un indio, es más consolador que el que presenta el rancho de un gaucho. Y no obstante, el gaucho es un hombre civilizado, ¿O son bárbaros? ¿Cuáles son los verdaderos caracteres de la barbarie?" (I, p. 230). La conmoción de los presupuestos que sindicaban a unos como civilizados y a otros como bárbaros se ven removidos y obligan a un corrimiento de los parámetros de la propia conciencia. El remate de la comparación no se hace esperar: "¡Qué triste y desconsolador es todo esto! Me parte el alma tener que decirlo. Pero para sacar de su ignorancia a nuestra orgullosa civilización hay que obligarla a entablar comparaciones" (I, p. 231). Con todo, la inevitabilidad de la comparación no lo hace sucumbir a la tentación de comparar una entidad ajena o externa al observador con una sustancia 'original', entidad que resultaría más o menos exótica o pintoresca conforme con cánones de cuya legitimidad no se tienen dudas. Lo que compara, en verdad, son dos sistemas de

comparación, y por tanto, de traducción¹². Una comparación que incluye como uno de sus términos el propio discurso de Mansilla, su propio dispositivo conceptual. Mansilla no compara para explicar, para justificar, para generalizar. Compara para traducir. Este es el reto que recorre toda la novela: traducir a términos propios una posición perspectiva diferente¹³. Lo que resulta de ello es que esos términos extraños subvierten y deforman su propio dispositivo conceptual. Es decir, Mansilla comienza a leer su propia civilización con otros ojos, la traduce de otra manera. O al menos, la mirada sobre los modos de traducción y de auto-comprensión se vuelve inestable. Ora permanece aferrado a la dicotomía civilizados-bárbaros, ora la invierte, y los civilizados son los bárbaros, con lo que la lente le devuelve una imagen completamente diversa de sí y del otro. De este modo, la contradicción civilizados-bárbaros adquiere (a decir de Hegel) el movimiento propio del concepto, vale decir, abandona la simplicidad característica del pensamiento representativo, para el que los opuestos permanecen en la exterioridad unos con otros, para alcanzar esa vitalidad que trastrueca los contrarios, los dinamiza y los impulsa a superarse a ellos mismos: “Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad” (Hegel, 1966, pp. 75-76). La simple oposición (civilizados-bárbaros) se trastrueca en contradicción al trasladarse al interior de la conciencia de Mansilla, de nuestra conciencia, en el que la lucha entre las figuras no deja de actualizarse cada vez. Solo en la medida en que esa batalla se renueva cada vez al interior de nosotros mismos, la relación fija entre los extremos adquiere esa vitalidad que permite superarla. “La ‘barbarie’ se diseña, contra la topología del más allá (los grandes ideales civilizadores en cuyo nombre se degüellan los compatriotas muy real y bárbaramente), como el más acá que nos pertenece, como lo inmediato que hemos distanciado y olvidado...” (Lojo, 1996, p. 131). La relación entre perspectivas se convierte así en una relación de *dislocación reflexiva*¹⁴, o mejor, de oposición vital, donde no hay (no puede haber) fusión de horizontes (en el sentido

¹² “Toda cultura, nos dice Viveiros de Castro (2010), es un gigantesco y multidimensional dispositivo de comparación” (p. 70).

¹³ A sabiendas de que, en un tiempo no muy lejano, ese público que lo está leyendo incluirá no sólo a los muchos, sino a los ‘todos’: “No vayas a creer que los indios ignoran este pensamiento/ También ellos reciben y leen *La tribuna*/ ¿Te ríes Santiago? Tiempo al Tiempo”. (I, p. 63)

¹⁴ La expresión es de Viveiros de Castro (2010): “La tarea que el perspectivismo contrapone a ésta es la otra “simétrica”, de descubrir qué es un punto de vista *para* el indígena, es decir cuál es el concepto de punto de vista presente en las culturas amerindias: cuál es el punto de vista indígena sobre el concepto antropológico de punto de vista. Evidentemente el concepto indígena de punto de vista no coincide con el concepto de punto de vista del indígena, del mismo modo que el punto de vista del antropólogo no puede ser el del indígena (no hay fusión de horizontes), sino el de su relación (perspectiva) con este último. Esa relación es una relación de dislocación reflexiva” (p. 60).

gadameriano del término) sino equivocidad, diferencia e identidad. De ahí que no sean pocos los momentos en los que este extraño *filósofo y militar* de las pampas (como si los términos no formasen de por sí un oxímoron curioso, al menos para nuestro tiempo), en un convite casi barroco, hace descansar la inquietud de la equivocidad en el reconocimiento de una universalidad que anuda presente y pasado, personajes pretéritos y actuales. Como cuando, a propósito del modo de conversar de los indígenas, admira sus modos y sus ‘razones’, lo que lo lleva a concluir que “los oradores de la pampa son tan fuertes en retórica, como el maestro de gramática de Molière...” (I, p. 133).

Excursus

El equívoco, nos dice Viveiros de Castro, no es una de las tantas patologías que amenazan la comunicación entre humanos: es una dimensión constitutiva del proyecto de *traducción* cultural propia de la antropología. En el ámbito de la hermenéutica, Schleiermacher lo llama malentendido, es lo que resulta de la intersección de *Sinn* [sentido] y *Bedeutung* [significado]. Pero si para la hermenéutica tradicional (de aquél en adelante) se trata de reducir, en la traducción, la multiplicidad de sentidos connotados —esto es: lograr la univocidad— para el posestructuralismo, en cambio, traducir es instalarse en el espacio del equívoco y habitarlo. El equívoco no es lo que impide la relación: es la que la funda y la impulsa. Una diferencia de perspectiva. Y el perspectivismo es, a una mirada atenta, una clave que atraviesa toda la novela. Es lo que nos permite percatarnos de que si bien Mansilla abunda en descripciones de los indígenas, es lo suficientemente lúcido para advertir que ellas resultan, como decíamos en el punto anterior, de la adopción de un punto de vista: “...una inquietud febril mece incesantemente a los mortales de perspectiva en perspectiva, sin que el ideal jamás muera”. La referencia, en el capítulo 4, a los diferentes modos de denominar que encuentra en los habitantes ‘originarios’ de nuestra tierra es de por sí elocuente. Allí nos dice, para el caso, que los “paisanos de Córdoba” tienen “un modo peculiar de denominar ciertas cosas y sólo en la práctica se comprende la ventaja de la sustitución. / Al Oeste le llaman arriba. Al Este abajo” (I, p. 22). El reconocimiento de la mentada peculiaridad no entraña tacharla de extravagante o caprichosa, pues “Ir de Córdoba para el poniente o para el naciente es, en efecto, ir para arriba o para abajo, porque el nivel de la tierra es más elevada que el del mar a medida que se camina del litoral de nuestra patria para la Cordillera” (I, p. 23). De modo que lo de “arriba” o “abajo” poco tiene que ver con lo que, desde *otra* perspectiva, ha servido para enaltecer o

mejor, encumbrar, la que se ha dado en llamar a sí misma la civilización, poniéndose en lo alto. En cambio, la experiencia de trajinar la superficie, y la constatación fehaciente de que “la tierra se dobla visiblemente, de manera que el que va sube y el que viene baja”, es valorada aquí como fundamento de un sistema de referencias cuya validez resulta irrefutable. El conocimiento del terreno, el hecho de estar en el propio campo, le da la posibilidad de comparar no sólo la visión de propios y de extraños, sino la de sabios y poetas: “Poetas y hombres de ciencia, todos se han equivocado. El paisaje ideal de la Pampa, que yo llamaría para ser más exacto, pampas, en plural, y el paisaje real, son dos perspectivas completamente distintas” (I, p. 65). La contraposición entre perspectivas, la real y la ideal, concluye en la asunción del pluralismo. Hay pampas, como hay diversidad de opiniones, puntos de vista plurales, ninguno en condiciones de ostentar la verdad. “Vivir —nos dice promediando el capítulo 10, después de una de las primeras reflexiones en las que se pone en entredicho lo que se entiende por “civilización”— es sufrir y gozar, aborrecer y amar, creer y dudar, cambiar de perspectiva física y moral” (I, p. 60). Y confiesa que esa necesidad de cambiar el punto de vista era tan grande que, cansado de mirar todos los días la misma cosa: las mismas trincheras, los mismos bosques, los mismos esteros, los mismos centinelas (sic), solía curvar la espalda para quedar “contemplando los objetos al revés”. El hastío de la mismidad exige cambiar la mirada. No cambian las cosas: cambiamos nosotros.

Cierto de estas diferencias de mirada, es que la figura del traductor se insinúa desde el inicio. Si traducir es habitar el equívoco, es comunicar por la diferencia, también es cierto que supone admitir una cierta identidad. No una semejanza esencial ni una redundancia última (lo que daría lugar a la mentada fusión de horizontes), pero sí un espacio breve y delgado en el que ‘encrucijada de la equivocidad’ (Viveiros, p. 60, nota) encuentra su propio límite, el borde que intersecta los planos en un único punto. Y ello se da justamente en el ámbito de la palabra, de la conversación. Los indios ranqueles, explica Mansilla (cap. 21), tienen tres modos y formas de conversar: la conversación familiar, en parlamento y en junta. La segunda, nos dice, “está sujeta ciertas a reglas; es metódica, los interlocutores no pueden ni deben interrumpirse: es una forma de preguntas y respuestas”. La tercera lo sorprende por revestir caracteres graves y solemnes. “Es una cosa muy parecida al parlamento de un pueblo civilizado, a nuestro congreso, por ejemplo”. Y remata en un tono que está muy lejos de aquél sarmientino: “La civilización y la barbarie, se dan la mano” (II, p. 136). La encrucijada de la equivocidad no evita el contacto. Las manos que se dan sellan el acercamiento infinitesimal

de los planos. Pero el encuentro produce, a la vez, desencuentro, que requerirá de las bondades de la traducción.

No por caso la primera figura llamada a transitar el 'entre' que supone la traducción es una mujer. A horcajadas entre la naturaleza y la cultura, la seducción natural de la mujer, incrementada en este caso por su juventud y su belleza, facilita el pasaje de un mundo a otro: "Carmen no fue —nos dice el coronel— agregada sin objeto a la comisión o embajada ranquelina en calidad de *lenguaraz*..."; su importancia es equivalente, según nos dice, a la de "secretario de un ministro plenipotenciario" (I, p. 11).

La novela nos deja saber que la *china* Carmen (del quechua: *tjina* = hembra, apelativo con el que se designaba en la Argentina a la mujer aborigen), había sido enviada por Mariano Rosas con una doble intención. Pues el cacique, nos dice Mansilla, que "ha estudiado bastante el corazón humano", y que ya no es un muchacho, "por un instinto que es de los pueblos civilizados y de los salvajes, tiene mucha confianza en la acción en la acción de la mujer sobre el hombre, siquiera esté ésta reducida a una triste condición" (I, p. 11). Carmen —que evoca la obvia figura de otra mujer, la india Malinche, que servirá de intermediaria de Cortés (Todorov, 1987), aunque en este caso Mansilla nos aclare que no llegó a ser "peligrosa y fatal" como lo fuera aquélla para el conquistador— será la encargada de traducir para el Coronel y de comunicar al Cacique los dichos que se dirijan ambas partes: "El trabajo del lenguaraz es ímprobo en el parlamento más insignificante. Necesita tener una gran memoria, una garganta de privilegio y muchísima calma y paciencia" (I, p.13). Como ha sido mencionado, Mansilla se sorprende de la complejidad del lenguaje ranquel, de su sistema de numeración, de sus modales y su ceremonial. Del curioso juego verbal que consiste en alterar la ubicación sintáctica de los elementos de una misma razón o frase. Todo ello requiere paciencia. Y requiere también saber leer más allá de las palabras, auscultar las otras 'razones' que se ocultan en el corazón: "Un indio no descubre su pensamiento de dos tirones... No hay indio que no sea poseedor de uno o unos cuantos secretos" (I, p. 135). Y recíprocamente: "Querían verme un rato de cerca.... Asegurarse de mis intenciones, leyendo en el mi rostro lo que llevaba oculto en los repliegues de mi corazón" (I, p. 151). En el corazón de Mansilla, sin embargo, la figura de la mujer no gozará, como la del indio, de la ventaja de haberse convertido en parte de sí: "pese a que Mansilla ha logrado una eficaz comprensión del indio desdoblándose, colocándose *dentro de*, no sucede igual con su imagen de la mujer, generalmente vista desde el exterior" (Lojo, 1996, p. 131).

A modo de cierre diremos que el tiempo dará la razón a quienes sospechaban que los cristianos sólo esperaban ganar tiempo: “Yo no podía confesar que sí [que el congreso podía desaprobar lo que decidiese el presidente]. Me exponía a confirmar la sospecha de que los cristianos sólo trataban de ganar tiempo” (II, p. 97). La lucha precedió a cada uno de los acuerdos, estuvo presente en ellos. Y también los coronó. De ella no resultó la emancipación para una de las partes sino la subordinación y el exterminio. En todo caso, la emancipación futura de la parte subyugada se jugará en los términos del dominador, en la lengua impuesta por él, en las reglas que conciba como justas y racionales. Pero ella no cesará de horadar, aún en la letra de una novela que deja ver los resquicios por donde la parte vencida guarda su savia y su sangre, la presunta altivez de un Amo cuyo ojo aún se empaña con el polvo del desierto.

Referencias:

- Gadamer, H-G., (1977) *Verdad y Método (I)*, Salamanca (España): Sígueme.
(1992) *Verdad y Método (II)*, Salamanca (España): Sígueme.
- Habermas, Jürgen, (1981) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G.W.F. (trad. Roses, 1966) *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: FCE.
- Hegel, G.W.F. (trad. Mondolfo, 1993) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar.
- Lojo, María Rosa (1994) *La ‘barbarie’ en la narrativa argentina*. Buenos Aires: Corregidor.
- Mansilla, Lucio (1967) *Una excursión a los indios ranqueles*. Tomo I (a) y II (b). Buenos Aires: Capítulo.
- Ricoeur, Paul (1995) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México: Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan (1987) *La conquista de América*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural*. Madrid: Katz Editores.