

CULTURA Y EL ALMA ANIMAL

JAMES HILLMAN

I. Una invocación

Antes de empezar, antes de pronunciar palabra sobre la situación humana y los dilemas y prospectos del alma, debemos recordar que hacemos estas preguntas en un terreno de animales, los habitantes aborígenes de esta tierra, este aire, estas aguas—que nosotros somos sus invitados, incluso si somos continuamente sus conquistadores y verdugos, y algunas veces sus protectores. Que el recordar el hecho de que somos sus invitados intranquilos, especialmente de sus miembros más pequeños—los parásitos, los ácaros, las hormigas, las arañas, los escarabajos—sea un tributo a su eterna presencia. Que aquello que digamos no les ofenda.

Una invocación no es sólo un llamado literal a espíritus invisibles, no sólo un recordar, una ofrenda, o una propiciación; una invocación también desplaza al sujeto humano del centro del escenario hacia las alas (*los flancos*), un apropiado gesto anti-moderno que ignora al ego, al héroe, a las intenciones y a la biografía de la persona, llamando la atención hacia los lados; esa mirada hacia un costado no ve hacia el terror primitivo que está atrás, ni hacia un futuro de soluciones que está adelante, sino hacia los lados, hacia esa otra parte en donde habita el alma, extendida por el mundo y libre de las ataduras de la piel, las preocupaciones, y las predilecciones humanas.

Más allá de eso, la invocación a la bestia baja la cuestión de la geografía de las viciadas temáticas de continentes en conflicto, lenguajes en conflicto, Cristianismos en conflicto—esos fastidiosos dilemas de norte y sur, inglés y español, católico y protestante, tribal y urbano; baja nuestra reflexión geográfica y la sitúa en la geografía no histórica, cíclica y orgánica de el alma animal, donde no hay lugar para el patriotismo y el dinero no tiene sentido alguno. *¡Fijar!* ¡Para escapar de la economía!

II. Un Deslinde

Después de la invocación viene el deslinde—que ustedes, mis anfitriones, con toda su generosidad en la invitación, su eficiencia en la organización y su inteligencia en la visión, al invitarme a abrir esta convocatoria y a dar foco a sus temas; sí, ¡han cometido un gran error! Pues yo nací en Nueva Jersey, en el Océano Atlántico, y salí del vientre de mi madre de cara al mar que mira a Europa, y fui educado en un lenguaje cuyo estilo disfruta las oraciones cortas, un estilo cuyo realismo carece de magia, de florituras, con un vocabulario estricto, un cuidadoso veto puritano a la erótica del adjetivo, y con impedimentos calificadores a la acción de los adverbios, un estilo cuya noción de una “buena idea” es aquella que puede arreglar a un motor atascado, inventar una herramienta nueva, o producir dinero fácil.

Además, la psicología, la profesión que me reclama, vive en una tierra de realismo conceptual en donde el magnetismo animal, nativo al alma, ha sido encapsulado en términos como transferencia, sugestión, borderline, y sincronicidad. Una profesión que se aleja deliberadamente de la advertencia de John Keats contra “la irritante búsqueda de la razón y los hechos,” porque condena como patológico el terreno de la “capacidad negativa” del alma.

Entonces, debido a la psicología, esos elementos de la auténtica vida en la tierra, que son de lo que están hechas la psicología y la poesía—quiero decir la Familia, la Sexualidad, la Muerte, la Lealtad, la Injusticia, el Absurdo, la Obsesión, el Animismo de las cosas y lugares, los

detalles sensoriales, la irrealdad de la Historia y la realidad de la Tragedia—estos componentes vitales de la vida en la tierra, debido a la psicología, han sido racionalizados y literalizados como “problemas.” Así que si hay algo que evitaremos en estos días juntos, un Demonio que debemos mantener fuera de la sala, ese es el Problema. *No hay problema.*

Este Demonio tiene un séquito de pequeños demonios en su tren, tal como los Dioses del neoplatonismo podían ser identificados por el tipo de arcontes, principios, daimones y personalidades menores que seguían y precedían a cada Dios. Así, el “problema” es precedido por pequeñas preocupaciones y obsesiones mayores cuya función principal es elevar al “Problema” al mayor rango de importancia, al mismo tiempo disfrazando el sentimiento fatal de lo trágico (como si la tragedia fuese un Problema) y también la composta de la decadencia de la civilización, que deja salir erupciones de cultura y nutre el hacer alma a través de fermentaciones y putrefacciones.

Así, para repetir el deslinde, aunque han invitado a un psicólogo, no nos ocuparemos de la terapia para las ansiedades, culpas, preocupaciones y problemas. La preocupación misma es un demonio que la psicología a convertido de una función animal útil a algo enteramente interno. “Yo me preocupo,” solo, dentro de mí. Hubo un tiempo, sin embargo, en el que preocuparse llevaba a la acción directa, como un perro se ocupa de su hueso, o un capitán se ocupa del enemigo al sitiar un fuerte. Pero hoy en día la preocupación es subjetiva y puramente interna. Me levanto en la noche y me preocupo—mi futuro, mi matrimonio, mis hijos—más allá de ocuparme, atacar, sitiar al futuro, los hijos, y el matrimonio con acciones reflexivas. Este pequeño ejemplo pretende meramente liberarnos de nuestro predicamento psicológico: somos incapaces de imaginar la vida y el mundo del alma separados de la psicología. Así que este deslinde es también mi manera de renunciar a la psicología como puerta de entrada a nuestros temas.

III. Tres excusiones a la historia.

Historia y Opresión: Los problemas no existen sino hasta que imaginamos soluciones. Los problemas empiezan en sus soluciones. Cuando deseamos que algo, cualquier cosa, se aleje, entonces se convierte en un obstáculo—ciertamente muy duro, muy literal. Esta dureza está precisamente implícita en el significado original de la palabra “problema.” Llega a nuestras lenguas vía implacables reductos militares, vía las matemáticas y el ajedrez y la lógica. Un problema, según el diccionario, es algo que se nos lanza y pide una solución, como un acertijo o un enigma.

Si abandonamos la idea de las soluciones, los problemas no pueden existir. En su lugar hay un enigma, del griego *ainigma*, que se refiere a todo aquello con un segundo sentido: símbolos, oráculos, misterios, secretos.

Digamos entonces que cada problema contiene un secreto, es el emblema de un secreto o, mejor dicho, es un emblema secreto; y este secreto es la razón por la que cargamos problemas con nosotros, los atesoramos, los idolatramos, los portamos como nuestras banderas: tengo un problema de salud, un problema con mi madre, un problema con las drogas, un problema de dinero. Bajo estos emblemas, enfrentamos cada día.

La civilización también enfrenta sus días “resolviendo” sus problemas, como los ingenieros romanos inventaron sus ladrillos y arcos para construir sus puentes y acueductos para resolver el problema de unificar su vasto imperio. Incluso en este momento, especialmente en esta ciudad, la civilización marcha hacia delante enfocándose en un gran problema, el problema económico mundial—los sin techo y los hambrientos, la injusta distribución de tierra y bienes, la interferencia con el balance y la destrucción de la naturaleza—en pocas palabras, el peso de la opresión económica y la imaginación del consumo como liberación.

¿En qué consiste este misterio de opresión y liberación que ahora captura el problema de la economía? Aquí debo recordarles por un momento que la economía a tomado prisioneros a muchos secretos del alma, de tal forma que nos olvidemos que en algún momento fueron expresiones de belleza moral y colaboración humana: los fondos, el crédito, la garantía, la obligación, el bono, la acción, la seguridad, el ahorro, el interés, el balance, la pérdida, la fundación. De igual modo, la opresión no es sólo un problema económico; requiere también ser considerada como un emblema misterioso, ya sea entendido en términos feministas, freudianos, o marxistas, siempre el acertijo de los de abajo, el campesino, el proletariado, los pueblos indígenas, los esclavos, las mujeres, los niños, los iletrados, los jóvenes, los viejos, los de piel oscura, los desplazados de zonas urbanas, los que tienen discapacidades o limitaciones físicas, los exiliados, los inmigrantes, los prisioneros—siempre los oprimidos.

Y esta opresión sin solución hace surgir otro problema popular, junto con sus programas: el llamado a la libertad, los derechos humanos, la igualdad, la elección, la oportunidad. La idea de libertad surge del misterio de la opresión. La historia jamás nos permite olvidar la opresión, de hecho, la historia se registra en los documentos de opresión, desde las más tempranas conquistas del Nuevo Mundo hasta el comercio de esclavos, las explotaciones financieras y las misiones de conversión—opresiones con armas, enfermedades, alcohol, leyes y crucifijos.

La opresión como un problema de la historia, o incluso la historia como la opresión misma; sí, ¿pero qué de la opresión como emblema cultural?

Nuestra pregunta comienza a dar un giro. En vez de preguntar: “¿Cuál es el problema del Nuevo Mundo—por qué se origina en y se mantiene a sí misma a través de la opresión?”—en vez de eso preguntemos: “¿Cuál es el secreto del Nuevo mundo, de qué es este hemisferio emblemático, de tal modo que su alma se siente oprimida y debe imaginar experimentos sobre

libertad, revoluciones por la libertad, grandes libertadores y declaraciones de independencia, Cartas de Derechos y Cuatro Libertades? ¿Cuál es este yugo en la imaginación cósmica? ¿Qué secreto hay en la opresión, como un Gran Inquisidor arquetípico que viste distintos atuendos en distintos siglos: imperialista, colonial, blanco, yanqui, banquero, patriarcado, Iglesia, prelado, jefe financiero, United Fruit Co., Rockefeller, Tratado de Comercio, narcotraficante, coronel, F16, George Bush...?

Si la opresión, como la ubicua, repetitiva e incansable aflicción del Hemisferio, es arquetípica—una opresión que oscila entre el fatalismo indolente y el consumo frenético— entonces su secreto está más allá de las psicologías personales y las determinantes históricas. Ni los desórdenes maniaco-depresivos de la personalidad ni las historias de represión y revolución pueden alcanzar el terreno más profundo que yace en la tierra y la geografía de un continente entero, el alma animal compartida por dos continentes.

Para tener una mayor comprensión de la opresión debemos bajar un escalón y dar un paso hacia atrás, fuera de lo humano, haciendo nuestra pregunta al alma animal. ¿Qué en la imaginación cósmica le permite al alma animal, en tantos sistemas de pensamiento morales e intelectuales, ser considerada como inferior? ¿En qué consiste esta disposición del animal a participar en la domesticación, a ser criado, cazado, y atrapado, a ser sujeto a experimentación, a ser bestia de carga, a renunciar a sus despliegues estéticos—pieles y cuernos, plumas y conchas—a tener tan buen sabor y ser tan nutritivo, y—sobre todo—a tomar parte con su sacrificio en rituales que sirven a los Dioses? Esta “opresión” ha sido representada, está siendo representada, como el resultado de la perversidad humana; pero qué en la naturaleza misma del animal hace eso posible? ¿Cuál es la significancia cósmica de lo que entendemos exclusivamente como opresión? Para algunos pueblos, los animales—puesto que son divinidades—no son, ni pueden ser, oprimidos; de hecho, para algunos pueblos fueron los animales los que nos dieron tanto el fuego como el habla. ¿Cómo es eso? Pues porque los ricos le dieron a los pobres, y en el principio ellos lo tenían todo y los humanos no tenían nada,

así que nos dieron esos regalos que ahora asumimos como posesiones exclusivamente humanas. Siempre y en todas partes, ellos han sido los maestros.

¿Qué es lo que hay para aprender aquí? ¿Es la opresión del alma animal una lección en metamorfosis y reencarnación? ¿Una lección en la justicia suprema de la ley natural, de que todo ser tiene su lugar predestinado? ¿O una lección en evolución—en que el alma animal está fundamentalmente oprimida porque tiene un puesto más bajo en la cadena progresiva del ser, en la que la razón intelectual humana ocupa, por supuesto, la cima? ¿O será que la opresión del alma animal nos enseña alguna otra cosa?

No pensamos en las plantas y los árboles como oprimidos, a pesar de que arrancamos la maleza, cortamos el césped y partimos la leña; no imaginamos a las rocas y la tierra como oprimidas, aunque trituramos y fundimos a las primeras, y pisamos y aramos a las segundas. Sólo el reino animal, como lo dice la Biblia, sufrirá la pisada humana, y todas las criaturas sobre la tierra son aquí ayudantes para la humanidad. De hecho, estas criaturas ni siquiera conocen sus propios nombres.

La actual desesperanza de los animales que encaran su extinción es afrontada hoy en día con la nostalgia humana por la libertad en un edén primitivo. Pero la libertad es sólo una lectura contemporánea sentimental; su realidad es el servicio. Pues en la esencia del alma animal debe haber una disposición, una docilidad, un conocimiento innato del servicio, ahora llamado independencia ecológica, un conocimiento de que toda la existencia es predicada sobre la misma falta de libertad, enmarcada no sólo por la gran cadena alimenticia, sino por el gran yugo de mortalidad sobre los inmortales.

Un inuit—un esquimal—dijo a Rasmussen que la gran tristeza de la vida es que siempre estamos comiendo aquello que está vivo. Esta declaración refleja algo arquetípico, más allá de la idea ecológica de la gran cadena alimenticia, que reduce la cadena cósmica de servicio, junto con su tristeza trágica, a ansiedades paranoides predatorias y a necesidades

materiales; esa tristeza trágica, llamada Moira por los griegos, oprime incluso a los Dioses dentro de sus límites. Las leyes eternas que gobiernan la imaginación animal, al servicio de las cuales están los mismos animales, llevaron a Jung a escribir que los animales están completamente sujetos a las leyes, están más allá del bien y del mal, y son incapaces de salirse del camino porque no poseen el hubris, lo voluntarioso del ego humano—la posibilidad de enfrentar a Moira.

Este hemisferio puede imaginar los sentimientos de opresión que permean al Nuevo Mundo, y los actos de opresión y rebelión contra la opresión, desde un punto de vista distinto a los encontrados en los libros marxistas de historia y los textos feministas de sociología. Tal vez por eso es que este hemisferio no puede escapar estos sentimientos. La imaginación cósmica lo obliga a encontrar una visión distinta y fresca sobre la opresión, y para ello puede situar su reflexión en la sobrecogedora inmensidad de la naturaleza animal de este hemisferio: las Américas como un cuerpo animal vivo—la abundante vibración de los insectos, los peces temblorosos en los ríos selváticos, las parvadas de papagayos, las cuevas negras con un millón de murciélagos, las rocas chilenas cubiertas con pájaros de mar, las nubes rojas de flamigos en Florida, las millas de búfalos en Nebraska y Wyoming, y de caribú en la tundra canadiense.

Los animales son la prueba de que ser oprimido no equivale a ser derrotado. De hecho, cuando necesitamos evidencia sobre la sobrevivencia a través de los eones, miramos hacia la vida animal, tal como para la mayor parte de los pueblos indígenas los animales son quienes garantizan la sobrevivencia. El yugo de la opresión no tiene que ser literalmente desecharlo si queremos levantar la opresión. La opresión puede ser “levantada” a través de la re-visión, esto es, a través de colocar a la opresión misma en servicio de una imaginación más amplia de poderes arquetípicos inhumanos. Ellos proporcionan un significado más profundo a todas las ocasiones de la existencia. Algunas veces, en los ojos—o a través de los ojos—de los animales,

podemos ver la tristeza trágica y la belleza del servicio ineluctable a estos poderes que no son humanos.

Hay un segundo secreto en la dedicación que nuestro hemisferio tiene por la opresión, y es el mitologema que inventó al “Nuevo” Mundo. ¿Qué fantasía, qué imaginación cósmica, sostenía las mentes de los intrépidos aventureros europeos? Esto todos los sabemos por los libros de la escuela: como profetas, sus mentes estaban llenas de visiones y sueños. La fuente de la juventud, las siete ciudades del Coronado, la circunnavegación de la tierra, la Atlántida, la Tierra del Fuego, la conexión imposible ya fuera por el pasaje del noroeste o por el río de doble flujo entre el Orinoco y el Amazonas. La tribu perdida de Israel, la tribu de mujeres del Amazonas, el grial más preciado y Florida como el Jardín, Virginia, Corpus Christi, Vera Cruz. Las joyas y metales más preciosos: Argentina, Río de la Plata, Esmeralda, Columbia—y todo lo nuevo: la Nueva España, Nueva Inglaterra, Newfoundland, Nueva York, Nuevo León, incluso Nueva Jersey; y las especias que los tres reyes habían traído al Dios recién nacido; y finalmente, y sobre todo lo demás, El Dorado, el apetito descontrolado por el Oro.

La imaginación que inventó al Nuevo Mundo, junto con la opresión secreta en su corazón, es claramente la misma imaginación de la alquimia; esta última, dentro de sus cerrados e introvertidos laboratorios y su lenguaje herméticamente sellado buscaba, sobre todo, Oro. Su fantasía funcionaba con plata y joyas, imaginaba raras aves de todos colores y valoraba a la paloma, configuraba extraños y desconocidos Reyes y Reinas, intentaba lo imposible en el perfeccionamiento del rotundum, en el renacimiento y rejuvenecimiento vía la fuente alquímica, todo impulsado por la imagen redentora del Oro.

El proyecto del nuevo mundo es una proyección alquímica de renovación, una extraversión de la introversión de la alquimia europea. En su sustrato psíquico, el Nuevo Mundo lleva un deseo alquímico de redención a través de la transformación de la naturaleza material. El Nuevo Mundo, desde sus inicios como “nuevo” mundo, fue entonces una réplica alquímica

geográfica, un laboratorio laberíntico, continuamente experimentando, continuamente trabajando para transformar el peso de plomo, la *massa confusa* y *materia prima* de la physis, en el oro de los logros nobles y sofisticados. Extrayendo lo crudo y procesándolo a algo cocido—estaño boliviano, ambar brasileño, cobre chileno, los enormes depósitos de bauxita, hierro, esmeraldas, petróleo, carbón, níquel—esto se convirtió en el opus de las Américas.

Esta extraversion de la alquimia en un proyecto geográfico trajo consigo una inevitable concreción. La alquimia clásica advertía una y otra vez: “Cuidado con lo físico en lo material.” El Oro de la alquimia no era el oro usual que se fundía, no era oro metálico u oro monetario, sino un elixir noble y sofisticado, una condición del alma. Pero con la extraversion en las Américas, este oro se petrificó y se convirtió en una locura mineral que obsesionaba a los conquistadores y perdura hasta nuestros días, en el apropiadamente llamado oro “negro” de los pozos petroleros de Maracaibo, y que aún es buscada en las selvas de Ecuador y en las profundidades del Golfo de México.

El sentimiento de opresión en el Nuevo Mundo—que nació derrotado, conquistado, explotado, y que ahora debe deshacerse del yugo—evidencia una pérdida. Fuera de su contenedor de interioridad, el alma llega al Nuevo Mundo desnuda, una víctima migrante que se aferra a cualquier cosa “nueva,” imaginando un nuevo contenedor en la geografía. En este estado de vulnerabilidad extrema, expuesta a una naturaleza elemental y negando su exausta sensibilidad a través de una sulfúrica furia por actuar, el alma migrante espera que el Nuevo Mundo le ofrezca oro en los ríos y las calles de la extroversión.

¿Y qué es lo que encuentra? *Les tristes tropiques*, las planicies sin horizonte, los pantanos y las pampas, los ríos plácidos e indiferentes, inmensas extensiones de lluvias interminables, el letargo melancólico del calor ecuatorial, y esa oscuridad verde y enredada de los bosques tan, tan verdes, que a pesar de portar el color de la Esperanza esconden a la serpiente primigenia, a la enfermedad, y a la muerte; esperanza verde que ha sido

irónicamente traicionada en un lugar sin esperanza, la esperanza abandonada que, cuando es traducida por la imaginación mítica del europeo, se convierte en el abandono del alma en el Infierno; no hay salida.

Incluso más opresivo que esta engañosa ciudad esmeralda de la naturaleza americana es la existencia de los pueblos indígenas que se sienten en casa en el “Infierno,” quienes viven enteramente dentro de este nuevo mundo sin entenderlo en ningún sentido como “nuevo.” Estos aborígenes que se convirtieron simultáneamente en representantes simbólicos no sólo de los naturalizados del infierno y de la negación de Cristo, sino de la negación de la civilización, del dinero, de la historia, y de la misma fantasía de renovación que impulsaba el esfuerzo inicial del europeo por “descubrirlos.” Claro que debían ser ignorados, convertidos, o asesinados—como habitantes del Infierno, ¿no estaban ya muertos, desprovistos de alma?

Si el secreto que guarda “el problema de la opresión,” cuya pista estamos siguiendo aquí, lleva al Infierno implícito en la fantasía alquímica del “nuevo” mundo, entonces sólo si transparentamos esta idea de lo “nuevo” podrá el espíritu americano hacer un movimiento de fondo. La salida del Infierno está en abandonar la esperanza que crea el Infierno, es decir el mito dominante en América: lo Nuevo.

Lo “Nuevo” excita a la mente americana con el delirio del desarrollo. El Desarrollo—no la magia, ni la virtud, ni la belleza, ni *charis*—gobierna nuestras acciones; tierras, economías, productos, tecnologías y personalidades en desarrollo. Incluso las artes las valoramos en términos de sus nuevos desarrollos. Parecemos estar siempre progresando de lo viejo a lo nuevo, re-editando perpetuamente el cruce del océano, cada uno de nosotros el capitán heróico de nuestros propios destinos, un pionero, un conquistador que convierte todo lo desconocido, lo extraño, lo espontáneo, o lo raro a una sola categoría de novedad; siempre dando la espalda a lo viejo: la Vieja Castilla, el viejo Rey Jorge—mientras estamos permanentemente secretamente oprimidos, no por lo viejo, sino por la designación de este hemisferio como

“Nuevo,” forzando a los americanos a un destino manifiesto de desarrollo, un Puer con alas cada vez más anchas que descarta lo que es por lo que puede ser, buscando siempre nuevas virginidades para penetrar y poseer. La civilización del desperdicio, aterrorizada por la edad y deseosa de atención, comienza con esta fantasía, la de un “Nuevo” Mundo.

Pero la geografía no es nueva, es sólo la historia la que la declara como tal. Las planicies son de la geología más antigua, las anacondas y los abulones, los cóndores y los caimanes no son nuevos, como no lo eran los caribeños que se formaban en las costas y danzaban en las islas. La más astuta de las opresiones traída a este hemisferio desde el otro lado del océano es la fantasía de un “nuevo” Mundo. Lo Nuevo permanece como la prisión de las Américas.

Historia y Geografía: Más que “La historia de la opresión en las Américas” estamos ← investigando “La opresión de la historia en las Américas.” Pues la historia ha invadido y capturado las geografías de América. La historia europea, sus incestos y rivalidades fraternas, sus guerras religiosas, sus competencias—Felipe e Isabel—sus misiones y cruzadas para “civilizar” todas sus pomposidades, delirios, y avaricias, cargadas en pequeños barcos, convirtieron las complejas variedades de pueblos geográficos en una fantasía histórica unificada llamada “Indios.” Y no sólo esa conversión, sino la conversión de la geografía a “tierras paganas y bárbaras” que no estaban “poseídas por ningún Príncipe Cristiano o habitadas por cristianos.” Así fue escrito en la patente de Walter Raleigh en 1584, antes de sus oscuros viajes a Guyana y el Orinoco.

La historia está en conflicto con la geografía, o podríamos decir que el Tiempo está en conflicto con el Lugar. Esto también es arquetípico en el cosmos de nuestras luchas americanas. Desde el inicio, los recuentos geográficos eran llamados “jornadas” y “diarios,” esto es, lugares

traducidos a pedazos de tiempo, la extensión de un día. La lucha de las Américas por deshacerse de la historia y regresar a la geografía es uno de los pocos temas comunes en todas las culturas americanas. En todos lados podemos encontrar el deseo de liberar al lenguaje, el estilo, y las costumbres de la opresión de la historia europea, para poder así dejar salir la voz nativa de nuestra tierra. Es por ello que en los Estados Unidos enaltecemos a Whitman, a Faulkner, a Hemingway y a Martin Luther King—para reafirmar la geografía indígena, la profundidad del lugar sobre la enfermedad del tiempo.

El europeo tiene un fuerte miedo a la geografía; para él, ésta debe ser civilizada con caminos y puentes, transformada en paisajes, pacificada para vacaciones y poseída como propiedad.

¿Recuerdan la novela de Conrad? Qué fue lo que dijo Kurtz desde el fondo de su alma cuando fue sumergido en el corazón de la oscuridad, completamente inmerso en el terreno geográfico más allá de la brújula de la historia europea: “El horror, el horror.” Ni África, ni la exclavitud, ni la explotación y la explicación sociopolítica del “problema” pueden describir con justicia la desesperanza de Kurtz. El suyo es el grito de la historia cuando es abandonada en la geografía.

Una mancha de sangre atraviesa los documentos de toda la historia de América, desde los tiempos coloniales cristianos hasta los tiempos del capitalismo contemporáneo. Los desastres indígenas y ambientales, la extinción de lenguas, costumbres, canciones, insectos, aves, plantas y animales; la violación, digamos de la geografía por la historia, muestra el intento del tiempo por derrotar y controlar al lugar. La fenomenología entera del derrotado y el oprimido—el estoicismo suicida, la pasividad necia, el atractivo de la magia—pueden entenderse mejor como la resistencia de la geografía contra la violencia de la historia.

El miedo a la geografía, el pánico que permanece como un Dios durmiente en la imaginación europea de la naturaleza—una naturaleza que debe ser escalada hasta el pico

más alto y el polo más lejano, mapeada y cartografiada para que la naturaleza demónica de la geografía sea conquistada por la abstracción—¿será este “pánico geográfico” que se presenta al enfrentar la inmensidad geográfica del hemisferio la raíz no dicha de la violencia de este hemisferio? ¿Es nuestra incapacidad para encarar la geografía lo que lleva a un simple soldado o a un colono común a excesos de innombrable violencia, excesos tan horribles y crueles que sólo pueden ser justificados por la más alta autoridad, por ejemplo en nombre del Dios cristiano?

Ya en el Siglo XVII—la era de las luces de la historia—los bosques de Nueva Inglaterra eran arrasados salvajemente por los colonos puritanos, pues en aquella geografía oscura y húmeda merodeaban los espíritus insanos del miasma y el mal—junto con las comunidades paganas locales. Nathaniel Hawthorne—como lo haría D.H. Lawrence después—denuncia este miedo a la geografía como una tentación por el paganismo. Ambos sugieren que en el pánico vive el antiguo Dios Pan, a quien la historia europea teme tanto que lo ha declarado siempre muerto.

Quienes mejor sirvieron a la geografía fueron los románticos: para Humbolt era inspiradora, para Bonpland estimulante, para Darwin instructiva, y para Frederick Church, la geografía irradiaba el brillo cálido del amor. Los románticos se brindaban a sí mismos al lugar en sus bocetos y pinturas, en sus diarios y narraciones, en sus exhaustivas observaciones y colecciones. Pero esto es de esperarse, puesto que el espíritu romántico había ya vuelto a aquella devota atención a la geografía conocida como Paganismo. “Pagano,” por cierto, quiere decir ladera rocosa. Es una palabra que se origina en la idea de estar bien plantado y tener un lugar fijo, lo cual implica una dedicación geográfica a cada lugar, separado y distintivo y perteneciente al *spiritus loci* que lo habita. Cuán diferente al monoteísmo unificador del tiempo, que subyuga todo fenómeno a la misma cadena de eventos llamada historia.

¿La moraleja de este discurso? Si salieras de la historia, entra a la geografía.

Sobre la confusión entre la cultura y la historia: Permitanme venturar dos definiciones de civilización y cultura. La civilización cumple con el trabajo, tan bien como puede. La cultura es un canto, el canto que brota en medio del trabajo. La cultura emerge, germina como en una placa de petri. Es sorpresiva, inexplicable, inpredecible—y usualmente no aprendida. Qué extraño que estas invenciones espontáneas nos sobresalten y al mismo tiempo se sientan necesarias, como si no pudiera haber sucedido de otra forma. Qué curioso que un evento pueda ser completamente fresco y sin embargo ser recibido como parte de la cultura. La cultura irrumpre en la civilización, y sin embargo es asimilada por ella. La asimilación hace que la cultura y la civilización parezcan idénticas.

Pues la sorpresa, que implica ser tomado por lo súbito, es una categoría por sí misma, una sorpresa no es solamente algo “nuevo.” La frescura no es tanto una novedad, sino una bendición. Confundir lo novedoso con lo espontáneo nos mantiene dentro del marco de la historia, que mide la sorpresa contra lo que fue o lo que es. Pero una bendición es como la gracia; simplemente acontece.

Creer que la historia hace a la cultura atrapa al alma en las nociones del desarrollo y en la creencia de que el pasado es una fuerza causalmente determinante. Creemos entonces que el pasado creó al presente, que nosotros y todo a nuestro alrededor somos “resultados,” y eventualmente “víctimas.” Y lo que es más, creemos entonces que la cultura es definida por el desarrollo histórico—el desarrollo de la música, la pintura, las escuelas de influencia, la tradición. La historia haría que la cultura estuviera condicionada por contingencias, y lo que yo quiero decir es que la cultura esta gobernada por invisibles, los Dioses, el Zeitgeist, la presencia del Otro—un ser amado, un público, un grupo de amigos, un maestro muerto, un espíritu—para quien el acto cultural se presenta como una ofrenda. La civilización honra y mantiene los logros humanos; la cultura los regresa a los Dioses.

Los antecedentes históricos no necesitan ser tomados literalmente. Ellos otorgan un terreno mítico a la cultura. Abren las puertas de la fantasía. Encontramos respaldo en las paredes de las cuevas de Altamira, las paredes rojas bajo las cenizas de Pompeya, las paredes de la biblioteca de Alejandría, o los antiguos reinos andinos. La cultura necesita imágenes y figuras que estén aparte de cualquier civilización inmediata, su tiempo, y su lengaje. Estos antecedentes históricos, incluso si se les busca con fines de autenticación, se les imita en estilo, o se usan como referente para los orígenes, no son para eso. Son más bien evocaciones de espíritus extraños, requeridos con un propósito de encantación, llamadas para bendecir con su apoyo mágico un proyecto en el presente. No es el pasado lo que valida el trabajo cultural.

La cultura sí requiere, sin embargo, de rituales que la ayuden a nacer. Y no sólo los que hacemos con habilidades, como en la escuela de arte o de música; hablo de los retiales de la comida y el amor, de las conversaciones, las necesidades civiles, los espacios de oportunidad dentro de la civilización, donde la cultura es invitada a aparecer. Estos lugares pueden o no ser cenas, cafés, museos, teatros o pequeñas revistas; estos lugares a los que la cultura es invitada pueden también ser las calles, las cavernas, las cocheras y los salones de baile. No requieren precedentes históricos siempre y cuando haya algún tipo de impregnación mítica que pueda sentirse en la atmósfera—impregnación que puede creerse que baja a determinado lugar o estilo desde un personaje histórico: un gran escritor, un grupo de intelectuales, un héroe público, una mujer excepcionalmente original. Pero esto es fantasía, no historia.

Es por esto que debemos tener cuidado de las instituciones académicas como guardianes culturales, como si la preservación de los muertos y el pase de la estafeta a los jóvenes fuera un medio para traerles cultura. Estas instituciones civilizan a los jóvenes—podrían no hacerlo, si en lugar de ello les retaran a rebelarse y a desmembrar a los muertos y a aquellos que sirven para mantenerlos presentes. Acciones de destrucción como esas podrían ser actos de la cultura desafiando a la civilización.

Debemos también tener cuidado con la idea de que la cultura es lenta, de que necesita maduraciones sabias, de que pertenece a ancianos con bigote que pueden citar aforismos y a mujeres que han viajado por muchas tierras extranjeras y muchos dormitorios. La cultura no es un gabinete con curiosidades y colecciones de recuerdos.

Es más probable que la cultura este hecha del espíritu frecuentemente encarnado por la juventud en su conflicto con la historia. Los jóvenes fuerzan a los guardianes de la tradición a defender sus acumulaciones con cada vez más fuerza, una reacción que mantiene a la civilización de generación en generación, y justifica el conservadurismo reaccionario de sus defensores en contra de las incursiones culturales del jazz, el boogie, el rock, el punk, la salsa, el rap, el hip-hop, el hardcore. Los historiadores intentan civilizar estas invenciones rastreando su continua evolución desde ciertas raíces básicas comunes. Pueden explicar todo menos la sorpresa, la fresca partida de la raíz básica. Cuando la historia se convierte en la guía para la cultura, vemos el rastro que corre a través de las variaciones, pero jamás notamos lo inesperado. ¿Cómo explicar la magia del cambio, el momento mismo en que la cultura irrumpió en la historia de la civilización?

culture breaking into the history of civilization?

La magia del cambio no puede ser comprendida por la evolución. No muestra el momento epifánico en el que una forma se convierte en la que sigue, el eslabón “perdido”—esa interrupción en donde las sorpresas del espíritu, sus invenciones (*in-venio* = entradas) transforman lo igual en diferente. Primero tres dedos, luego dos; ¿dónde está la criatura que conecta? ¿Cómo explicar la magia del primer ser humano que se irguió? Las intervenciones espontáneas del espíritu rompen la fluída línea de la historia. La cultura está hecha de magia. O, como algunos argumentan, Dios en Su Cielo interviene cada microsegundo.

El espectro que persigue a la definición histórica de la cultura no es el senex como tal; tampoco es la fantasía senex de “lo culto.” Para la cultura, cultivarse tiene un significado

completamente distinto. Más que establecer estándares de logros midiéndolos contra lo que ya se ha logrado, cultivarse provee a la cultura de inspiración y soporte para tener el valor de arriesgar.

No. El peor espectro es la apremiante urgencia del Progreso. Cuántos pueblos en el Nuevo Mundo se llaman Progreso, Esperanza, Promesa, Paraíso, Eden, incluso Futuro. Liberación, Redención, Progreso son solamente una infusión entusiasta de la emoción de la Esperanza en la cadena lineal y saturnina de la continuidad histórica: la Historia se convierte en la literalización de la Esperanza.

En sí misma, la continuidad es sólo una línea de aquí a allá, nada mejor ni peor; esto y después aquello, una serie de momentos contiguos, hasta que la malvada Esperanza aparece. Entonces tenemos progreso.

Una vez que la esperanza, la añoranza, el anhelo, el arrepentimiento—toda la potencia de lo que Freud llamó el “deseo”—se adhiere a la cadena de eventos, de pronto hay expectativas y desilusiones, las fantasías del progreso y la decadencia.

La cultura no necesita mejorar, y por lo tanto no puede empeorar. La magia se desvanece; pierde brillo; el truco deja de funcionar. El canto se detiene. Como Hermes, que de pronto estaba con nosotros y también de pronto desaparece. Aquí, en esta o aquella ciudad, entre esta multitud en el barrio, o alrededor de un grupo universitario en un pequeño teatro, hay un florecimiento de cultura; después desaparece para aparecer en otro lugar, entre otras personas. No hay progreso; no hay decadencia. Aparecer y desaparecer. Celebración y duelo. Cuando el Dios apareció hubo hilaria; y cuando desapareció, tristia. Así era con Dionisio.

En el cosmos animalizado tampoco hay progreso. Digamos que tienen un gato durante siete o doce años, hasta que un día muere, tieso y estirado en el piso. Adquieren un nuevo gato, uno diferente, tal vez una hembra, y roja. Pero no hay progreso a través de la línea o la repetición de los gatos.

La memoria compara entre estos avatares del espíritu de gato; vemos diferencias. Pero las diferencias sólo se traducen como progreso de algo mejor a algo peor o viceversa cuando son ligadas a la historia. Para los pueblos nativos de las planicies de lo que hoy es Estados Unidos, los búfalos que aparecían cada primavera a comer los nuevos pastizales después de la nieve eran siempre los mismos búfalos, que irrumpían en la tierra y desaparecían al final de la estación, cuando regresaban las nevadas. Repetición. Diferencias y mismicidades—por usar la categoría aristotélica básica; lo repentino; lo cambiante; las epifanías—cualquier cosa menos progreso.

Entonces, una fundación que busca apoyar a la cultura tendrá un pie plantado firmemente contra la historia y contra la civilización, para así poder mantener la puerta abierta a la cultura. En el escritorio de su recepción, debe dar la bienvenida a las apariciones que no tienen sentido histórico, las peticiones que parecen rompimientos abruptos, sin progenitores, algo que es por sí mismo, carente de rastros y fuentes, o que tiene orígenes tan remotos que éstos sólo pueden ser imaginales.

Tampoco debe una fundación cultural crear puentes que ayuden a la asimilación de la cultura por parte de la civilización. El espíritu no usa puentes; prefiere los vacíos para poder saltar. Una fundación cultural tampoco se ocupará con la renovación. Lo nuevo siempre nos introduce a la historia. En lugar de ello, una fundación debe promover lo pre-histórico y ahistórico. Ese aspecto a-civilizado del alma que hoy estamos llamando alma animal. Tal como los pintores franceses buscaron los mares del sur y las máscaras africanas para salir de la historia y derrotar su influencia civilizadora. Pero no para llegar al “Hombre primigenio” o a “los orígenes del arte.” No; el apetito por lo primitivo busca aquello que es completamente diferente, una belleza extraña, como el despliegue del alma animal sin los adornos de la civilización; arquetípica en su constancia, y por lo tanto no nueva, sino totalmente familiar.

Hago eco aquí a las voces de García Lorca en lo concerniente al Duende y de Lautreamont con respecto al llamado animal que está en la raíz de toda expresión poética.

“Hay una necesidad de animalizar... en los orígenes de la imaginación, cuya primera función es crear formas animales.” “En ese universo la energía es estética.” [Véase *Lautremont*, de Gastón Bachelard] Los riesgos son grandes, pues en este momento de lo a-civilizado, este momento del alma animal, como lo han dicho vehementemente Lautreamont y Bachelard, no podemos distinguir la creación de la destrucción. Si la creación es *ex nihilo*, de la nada, entonces el primer paso podría ser la creación del *nihil*.

Así, esta pequeña sociedad puede encontrar sus rastros históricos en Suiza y Eranos, en los movimientos entre amigos en el romanticismo Alemán e Inglés, o en las asociaciones de intelectuales y artistas americanos en este hemisferio—pero estas asociaciones no son la fuente de lo que hacemos, no proveen modelos ni ofrecen orientación.

Más bien debemos imaginarnos en una geografía inhabitada excepto por las figuras míticas. Es por ello que el alma animal es tan crucial en todas nuestras deliberaciones: sólo ella tiene el olfato para saber qué es lo que está aconteciendo bajo las trampas históricas que traemos con nosotros. Entonces podemos imaginar nuestras actividades e invenciones libres del yugo de la historia, no como progresos ni como portadoras de esperanza, sino como un absurdo, un radical libre que no está vinculado a ninguna otra molécula, sin meta práctica alguna, sin futuro ni significancia histórica, bastante inútil—y que definitivamente no estamos haciendo historia, incluso si estamos instigando a la cultura al estar juntos en este lugar, sirviendo el ritual de este encuentro.

IV. Regres al animal

Imaginen que dejamos ir nuestra dependencia de lo nuevo. ¿A dónde pueden voltear entonces las Américas al encarar lo desconocido?—pues la civilización Americana siempre se

ha apoyado en lo Nuevo para enmascarar su ansiedad. ¿Qué podrá nutrir nuestro optimismo, nuestras excitaciones maniacas que insisten en “exploraciones,” “mejoras” e “invenciones” que deben de hablar de este hemisferio como un “descubrimiento”? ¿Qué pasaría a Dios, a la Economía, y al consumo frenético del cual vive Dios mismo, si lo Nuevo fuera eliminado como categoría?—¡sin nuevas fronteras, nuevas modas, nuevos y mejorados productos, dietas, restaurantes, sin nuevas generaciones de computadoras y automóviles, sin nuevas tecnologías de punta! Sin noción de “lo más reciente.” Sin lo Nuevo ya habríamos salido por completo de la ciencia y la tecnología, del desarrollo económico, y el crecimiento personal. ¿Qué notariamos si no tuvieramos novedades (Ultimas noticias)? Habríamos ya caído y atravesado la estructura que sostiene a la historia.

¿Y qué hay abajo? ¿A dónde nos lleva esta caída? Al pozo de los ancestros, los eternos, los invisibles, esperando en los sueños, esperando en las melancolías, susurrando aún desde la niñez, como espíritus animales, o animales mismos. No son nuevos. No hay animales nuevos. Ni tampoco podemos cobijar el secreto de su existencia con términos como repetición, eterno retorno, o tiempo cíclico, puesto que estos términos nos llevan de vuelta a la historia. Lo animal no registra historia, y por lo tanto no es ni viejo ni nuevo. Esos restos fósiles que establecen su herencia, la data de carbono de sus huesos, la paleozoología que reconstruye al animal milenario, son intentos por situar este o aquél animal—el jaguar, la lagartija, el mono—en nuestro esquema temporal, de nuevo en la historia, con rastros de evolución animal. ¿Al servicio de qué? ¿De lo animal? No. Es para que podamos estar de nuevo en la cima del árbol del tiempo, la corona de la creación.

Así que volteo hacia lo animal por el bien de este Hemisferio, la realidad del mundo cuando “Nuevo” se elimina como su calificador. Estoy despojando a este mundo americano de sus adjetivos históricos en un intento por deshacer la cosmología inherente en el estilo mismo y el orden de nuestra asamblea aquí y ahora, esta arquitectura, este horario, la sintaxis misma

de las palabras y las ideas mientras estoy aquí de pie. Mi intento es claramente absurdo y fallará, pero mejor absurdos que convenciones; mejor fracasos difíciles que éxitos rápidos.

Recurrir a lo animal es un movimiento arquetípico para cuando la mente se ha atrapado a sí misma en las jaulas de su propio pensamiento. Aristóteles—quien nos proporcionó el andamiaje para todas las construcciones europeas posteriores sobre política, ética, lógica, física, poética, y metafísica, los campos y disciplinas de nuestras instituciones— dedicó tres de cada ocho palabras al estudio de los animales. Sí, treinta y siete porciento de sus obras se ocupan de animales. ¿Qué fantasía portaba lo animal para él? ¿Y para Platón? Mientras construía su gran cosmología, el *Timeo*, repentinamente, al estar describiendo la figura geométrica del Todo—la cual incluye las formas abstractas de los elementos, fuego, tierra, aire y agua—establece que hay una quinta figura, más completa, el dodecaedro, una forma de doce lados que “tenía un patron de figuras animales.” Ya en su *República*, también Platón interrumpe su dialéctica con lo que pareciera ser un non-sequitur absurdo, “la imagen simbólica del alma” como una bestia de muchas cabezas, domadas y salvajes. Aristóteles y Platón—inviero el orden usual para escapar de la convención histórica—deben ser los chamanes de la tradición europea en su mirada hacia los animales para proponer la naturaleza del cosmos y del alma.

Esta última y esencial imagen de la cosmología platónica—extraña, inesperada, oscura como es—recompensa a los animales con una superioridad cósmica. La imagen de Platón sugiere que la abstracción matemática y las sustancias elementales—es decir la física teórica, expresada por los primeros cuatro componentes, los elementos—requieren de algo más: una animación, una animalización. Pero la imagen animal de Platón también indica que lo matemático y lo orgánico no tienen que estar divididos, tal como la instrucción de Dios a Noé (Génesis 7:15-16) usa la exactitud del lenguaje numérico de la arquitectura. En ambos casos, una sola imagen mantiene unidos a lo abstracto y lo animado.

Dentro de un cosmos animalizado, las teorías no se alejarían de lo palpable: el Dios escondido, el Ser puro, la verdad abstracta, el fundamentalismo lingüístico, la lógica simbólica, y las partículas invisibles no serían explicación suficiente—poca física y aún menos metafísica. Sin embargo, el arca bíblica esta medida con precisión en codos, y la quinta forma esencial en el *Timeo* es el dodecaedro.

¿Podríamos concluir que las abstracciones formales proveen formas para contener la animación? Pero eso es todo lo que son: casas para ser habitadas por los animales. O, puesto que en estas antiguas cosmologías la forma y lo animal se presentan juntos, concluyamos que el animal está estructurado, contenido, y sujeto a las normas dentro de las formas inherentes a su especie específica. A esta herencia de cosmos (orden), que auto-limita la vida animal, tan eterna como la geometría y tan duradera como el arca, la psicología la llama “instinto.”

Y aún así, con todo y este reconocimiento profundo de lo animal—como ancestro que protege al alma y totem que mantiene el parentesco social; como compañero dominante en la imaginación del niño y del juego; como determinante astral de todos los eventos cósmicos; como fuente primordial del impulso a hacer arte de ellos en el muro de una cueva, a cantar sus sonidos y danzar sus movimientos—con todo y esta apreciación mágica y chamánica y filosófica, la opinión humana, con tal de sostener sus delirios de grandeza, continúa hablando del animal como “bruto” y “bestia.” Entonces se maldice a otros humanos llamándolos perros, cerdos, ratas, lobos, y aves de carroña; y se identifica a la parte inferior del alma humana—las hambres, los deseos, los miedos y las avaricias—como “animal.” En la ciencia popular de la televisión nos enseñan a ver al animal como un ejemplo de depredación, competencia, guerra territorial, dominación de género, orden jerárquico—una reflexión mediática de la identidad capitalista disfrazada como educación de ciencias naturales.

A pesar de los muchos intentos por capturar la esencia del ser animal en una red de conceptos humanos, “clavados y retorciéndose en la pared” (T.S. Eliot)—de todas las

comparaciones derogatorias entre lo humano y lo animal que mantiene el corte entre nosotros con tal de que lo humano pueda mantener la fe en su propia disociación—la característica más aparente y necesaria ha eludido nuestra astucia. Esta característica es la de la ostentación animal. Toda la vida animal *muestra*; tiene una exterioridad visible, ya sea en la piel, el pelaje, las plumas, las escamas, o incluso la más delgada membrana de las formas de vida más simples. Adolf Portmann, el eminent zoólogo suizo (quien fue, entre todos sus reconocidos logros, también el espíritu guía de la Fundación Eranos durante treinta años) escribió: “La apariencia como experiencia es una característica básica de los seres vivos...” Todos los seres vivos tienen un impulso a presentarse, exhibirse, mostrarse: *ostentatio*, que era la traducción latina acostumbrada para la palabra griega *phantasia*, fantasía. La ostentación de cada animal es la fantasía que tiene de sí mismo, su auto-imagen como un evento estético sin función ulterior. Portmann dio muchos tipos de evidencia para estas “apariencias sin destinatario.” Por ejemplo: las pequeñas criaturas oceánicas transparentes que viven en el interior de otras criaturas de mayor tamaño o por debajo de las profundidades alcanzadas por la luz, o aquellas sin órganos visuales, cuyas formas tan brillantes, vívidas y geométricas no sirven ninguna función—ni como mensajes para su misma especie, ni como medio de atracción, advertencia, o camuflaje.

Mostrar es suficiente. La ostentación es fundamental para la vida animal, y esta es la primera lección que el animal enseña. El animal nos recuerda continuamente que el juego de la creación es la revelación. Ser es ser visto; la belleza se da con la existencia. Como muestra Portmann, ser visto es tan genético como ver: las estructuras orgánicas de patrones, colores y despliegues simétricos son tan genéticas como los órganos oculares que nos permiten ver su despliegue. De hecho, el pelaje es ontogenéticamente anterior al ojo que ve al pelaje. Los animales revelan esta belleza de lo fenoménico y su interminable retorno a lo igual, como si se deleitaran en su propia fantasía—no información, no comunicación, no metáfora; más allá del entendimiento y el significado, la belleza de estos increíblemente complicados seres vivos y su

calidad de “otro.” Es como si dijeran: Respétanos—re-spetar, lo cual quiere decir “mirar otra vez.”

¿Y qué es lo que vemos, una vez que abrimos nuestro propio ojo animal? Vemos, dice Portmann, apariencia pura—la apariencia por la apariencia misma. La exhibición no está dirigida hacia nada ni nadie, es lo que el llama “apariencias sin destinatario.” “*Die Erscheinung ist ihr eigener Zweck*”—la auto-presentación del animal es su propio fin, y su color y su forma y su patrón, dice, es el trabajo de estructuras biológicas muy específicas.

¿No nos dice esto que el animal es sobre todo una creación estética, que un ojo animal ve antes que nada el despliegue de la belleza, y que el animal es empujado por una necesidad instintiva a presentarse a sí mismo como una imagen? La radical reflexión de Portmann sobre la necesidad biológica de lo estético hace explotar la noción meramente funcional de los animales, que luchan por comer y aparearse, viviendo con miedo y temblando. También hace explotar las tontas, ligeras, y decorativas nociones de la estética; en su lugar, “mostrarse” se coloca como estructura básica de la vida biológica. La biología misma insiste en el despliegue estético.

El animal se abre no sólo a la carne de la vida sino también hacia los Dioses. Según las leyendas y rituales alrededor del mundo, los animales imparten los secretos del cosmos. Ellos son los maestros en cosmología, es decir, ellos median entre los Dioses y los humanos; ellos poseen conocimiento divino. En las culturas politeistas son ellos mismos divinidades. Para los antiguos egipcios, según Henri Frankfort, los animales eran divinos por “su sabiduría inarticulada, su certidumbre, su logro carente de duda, y sobretodo su realidad estática. Con los animales, la continua sucesión de generaciones no traía cambios... Ellos parecerían compartir... la naturaleza fundamental de la creación,” su estabilidad repetitiva y rítmica.

Para los pueblos indígenas, desde el Amazonas hasta las latitudes del Norte, los animales muestran lo divino; un animal es una forma eterna que camina entre nosotros, la

presencia palpable de la regeneración del tiempo, de la vida adaptativa y la sobrevivencia—una inmortalidad completamente de este mundo, este mundo es su Edén, no necesita otro lugar, ni éxtasis. No hay ningún Ser que garantice su existencia; su existencia garantiza el ser. Cada animal es un despliegue sensual de eternidad, y es así como las estrellas, las más duraderas de todas las imágenes, se imaginaban con nombres de animales. Para esta certidumbre animal y realidad inalterable, como dije, la psicología inventó el término “instinto.”

El instinto también ignora al progreso y a lo Nuevo. No conoce problemas. No tiene noción de la historia. Entonces, los filósofos moralistas frecuentemente declaran al instinto como el enemigo de la civilización. Aseguran que la continuidad y la certeza que corren por debajo de la voluntad humana y su civilización pertenecen a un reino inferior. Mucho antes de que los animales desaparezcan literalmente de los mares y las selvas, gran parte de la filosofía sigue autorizando su extinción a través de una definición ontológica del animal como carente de alma, irracional, mecánico. Al mismo tiempo, esta misma posición admite que el instinto básico del animal es la continuidad—la conservación de las especies—así afirmando que el animal es la respuesta indudable al nihilismo. Debe proseguir, cada uno acorde con su especie en sus eternas y repetidas exhibiciones. Cada animal recapitula la sobrevivencia del Arca y el Jardín original.

V. El chamán: el animal humano.

Mircea Eliade, en su exhaustivo, pionero, y extraordinario estudio sobre chamanismo, observó que el chamán tiene una relación especial con el reino animal. Él (o ella) sana por medio de potencias animales, habla directo con animales, los amaestra, asume formas animales, y frecuentemente lleva un nombre de animal. Parte de su iniciación es la particular inter-fusión de sus poderes con el poder del animal totémico que fundó a su tribu o clan.

Nuestra antropología, tan angostamente humanista, concibe al aspecto animal del chamán como una posesión por parte de poderes o espíritus, de tal modo que la forma humana mimetiza al jaguar, al tigre, al águila, al halcón, a la serpiente, etc. El humano imita y se identifica con el animal, y puede así representar su naturaleza.

Ahora, ¿qué tal si invertimos nuestra cosmología de tal modo de que el humano no venga primero? Tal vez entonces esa imagen del chamán con cuernos danzante en la pared paleolítica de la cueva, así como todos los animales que desde entonces han acompañado al chaman en tantas sociedades, serían previos al humano. Entonces “posesión,” “imitación,” “identificación,” y “representación” no serían términos adecuados. Entonces el chamán es la encarnación misma del espíritu animal, una imagen animal con forma humana, y no un humano en sentido alguno, o por lo menos no completamente humano. Más que pensar que los humanos representan al oso, es el oso el que se presenta como humano, tal como lo reportan los relatos tribales. El animal físico y el chamán corpóreo comparten una imagen de oso común, así que por supuesto que se comunican. Están imbuidos por el mismo espíritu que no es ni humano ni animal, pero es ambos. El chamán es ese ser humano que actua como representante plenipotenciario del reino animal, dotado de la sabiduría del animal, su ferocidad, su inhumanidad y al mismo tiempo su extraña y cuidadosa consideración por lo humano, y su rectitud—de ahí la capacidad del chamán para “sanar,” es decir, ordenar las cosas y ponerlas en el camino correcto.

Estas presencias animales aparecen cada noche en nuestros sueños urbanos. Como invitaciones de la imagen, pueden llevarnos fuera de nuestro confinamiento humano, trayendo sabiduría, ferocidad, desapego y sanación. Nosotros, , en nuestra receptividad a las presencias animales que vienen a nuestros sueños, somos chamanes menores, chamanes de menor magnitud. Estas presencias también bendicen nuestras peculiaridades—nuestras artimañas serpentinas, nuestra rapacidad aguileña, el sofocante apretón de nuestros abrazos de oso. Sus imágenes proveen un soporte imaginativo a patologías y rasgos humanos—alguien

es muy águila, muy zorro, muy gallo. Permanecen primorosamente independientes a nuestras interpretaciones, que pretenden enjaularlos en nuestra subjetividad como pedazos de nosotros, como impulsos, instintos, apetitos, miedos, complejos, madres, padres, hermanas, hermanos, y fantasías sexuales.

La primera señal del poder chamánico, según Joseph Campbell, es escuchar un canto. El canto como la irrupción de lo invisible; el canto como visión. El animal traduce su presencia a la forma humana a través de un despliegue vocal; lírico, cántico, melodía, poema. El niño, al regresar al bosque primordial de la inconsciencia penumbral, necesita que le canten para que duerma, o canta mientras duerme. La voz órfica se extiende a través del vacío, sostiene la tensión rítmica entre lo humano y lo animal.

Antes hicimos referencia al Kurtz de Joseph Conrad como el representante de la historia sucumbiendo ante la geografía como horror. “Toda Europa,” dice Conrad, “contribuyó a que hiciera a Kurtz.” Pero hay algo más que lo deshizo, pues “Cualquier cosa que él haya sido, no era común. Él tenía el poder de encantar o asustar almas rudimentarias para que hicieran una sentida danza de brujas en su honor...” El rasgo característico de Kurtz era; “Una voz. Era poco más que una voz.” “De todos sus dones el que saltaba de forma preeminente, el que llevaba consigo una sensación de presencia real, era su habilidad para hablar, sus palabras—la esencia de la expresión, lo desconcertante, lo iluminador, la mayor exaltación y lo más despreciable, el pulsante arroyo de luz o el engañoso flujo del corazón de una oscuridad impenetrable.” (Capítulo Dos)

Conforme Kurtz se desintegra, su discurso se vuelve cada vez más extraño y salvaje. Desde el punto de vista del colonizador europeo, se estaba volviendo loco; desde el punto de vista de la geografía primordial, estaba volviendo a la tierra (una palabra que Conrad usa una y otra vez) y convirtiéndose en su voz. Él era “adorado” por sus nativos. “Su ascendencia era extraordinaria... Jefes venían a verlo a diario. Se arrastraban.” “Él había asumido un puesto alto

entre los demonios de aquella tierra...quiero decir literalmente... para presidir ciertas danzas nocturnas que terminaban con ritos indecibles que... le eran ofrecidos." Un discípulo repite: "Él me hizo ver cosas." "Él engrandeció mi mente." "Si lo hubieran escuchado recitar poesía—su propia poesía incluso...¡Poesía!" Y sus imágenes son fantasmagóricas: su cabeza calva como una bola de marfil; "Parecía medir por lo menos siete pies de largo." (Capítulo Tres) El fascinante poder que poseía, los ritos que presidía, el discurso poético mántico, el rango de su mente, la apariencia extraña—la desintegración. ¿Era locura, o iniciación? En resumen, ¿era Kurtz, además de un colonizador, un chamán? ¿Y fue "el horror" un último insight de arrepentimiento del chamán sobre el colonizador, de la visión animal sobre el corazón humano?

VI. Penúltimo

El retorno a lo animal ha sido promovido por todo tipo de bestiario ideológico; los primitivistas, los románticos rousseauianos, terapeutas primarios, guías chamánicos, liberacionistas, y todos aquellos que acaban de encontrar al lobo, corriendo con ellos o danzando con ellos; nos instan a salvar a todos los animales absteniéndonos de consumir cuero y pieles, carne y grasa, huevos y leche, y a no usar medicinas que pueden salvar nuestras vidas porque han costado la de algún animal.

Todo esto es noble. Sin embargo, es también síntomatico de la maravillosamente inconsciente tendencia a literalizar. Me refiero a esa urgencia a fijar en el mundo físico concreto lo que ha se ha perdido en el mundo metafísico simbólico. Una vez más: lo animal se convierte en un problema físico cuando la imaginación metafísica le falla al animal.

Ahora que hemos reconocido que la esencia de ls ostentación animal—puesto que así es como distinguimos sus tipos, los nombramos, y los clasificamos, como hizo Adán cuando las

especies desfilaron frente a él en el Edén y él podía ver sus nombres, y como hizo Noé cuando los hizo venir de dos en dos según sus distintos tipos—entonces la pregunta que sigue es: ¿cuál es la manera en que nosotros, como animales humanos, exhibimos nuestra esencia? ¿Cuál es el modo de presentación esencial de la especie humana?

Difícilmente serán nuestras pieles, nuestras danzas de apareamiento, la muestra de nuestros posteriores, o nuestros gestos amenazadores. Esto pertenece a otras criaturas. Los antropólogos que estudian la historia humanoide encuentran ciertos rasgos distintivos a todos los humanos—pero estos también son cuestionables, pues las aves coleccionan pequeños y bellos objetos; los insectos construyen hogares; los leones colaboran; las hormigas tienen organizaciones sociales; los elefantes recuerdan a sus muertos; los perros lloran sus pérdidas; las ardillas planean con anticipación; los caballos se educan; las vacas responden a la música; los peces migrantes recuerdan; las aves leen las estrellas, los chimpancés aprenden palabras; y muchas especies usan herramientas. Además, nuestra pregunta no es la habitual: “¿Cómo son los humanos distintos de los animales?” Nosotros estamos preguntando: ¿Cuál es la forma de ostentación animal específicamente humana? ¿Cómo es que nosotros, como animales, tenemos una modo particular y característico de presentación?

Hay una respuesta, creo yo, que atiende ambas preguntas: ¿qué es diferente en la especie humana, y cuál es la forma de presentarse más característicamente humana? Esa respuesta es el habla. Sólo nosotros tenemos el arreglo de paladar, lengua, epiglotis, laringe y faringe que permite la articulación. Los sonidos, la melodía, el ritmo, la comunicación, la imitación, los sistemas de símbolos, muchos animales poseen estas elaboraciones, pero no el habla y la retórica.

El signo característico de los “niños lobo,” aquellos niños criados por animales o privados de todo contacto humano en edades tempranas, parecería ser su discapacidad retórica. No sólo comer con la boca y las manos, la falta de entrenamiento para ir al baño, las

deformidades posturales, sino el habla es el instinto que resulta más dañado. La humanización del niño-lobo, de hecho, la incorporación de cualquier persona extraña (bárbara en el sentido griego) o con aflicciones en su voz, requiere el aprendizaje de habilidades retóricas. Por esto me refiero no sólo al lenguaje con fines de comunicación, expresión, socialización, o alfabetismo. Se trata de más que un uso funcional; es recuperar la base primaria de la naturaleza humana.

Lo que los animales hacen con su comportamiento, nosotros lo representamos en el habla. Con el habla advertimos, reclamamos territorio, desafiamos y destruimos. Con el habla cortejamos y seducimos a nuestra pareja, y a través del habla instruimos a nuestros descendientes y organizamos nuestras disciplinas grupales. La primacía de la palabra es confirmada por el texto que nuestra civilización considera más sagrado; éste establece, con claridad, “En el principio existía la palabra.” Y esta palabra era imaginada, recordémoslo, no como algo que creaba un orden o que proveía significado, sino como un despliegue de luz, la ostentación del resplandor divino.

VIL Terminus de lo interminable

Al final aquí me pregunto a mí mismo, en representación suya, ¿qué ha estado pasando aquí? ¿Qué es esto que han estado escuchando? Y su escucha ha sido magnífica— cortés, generosa, dispuesta. Así que es tiempo de retomar lo que hemos estado haciendo. Ciertamente no se ha resuelto problema alguno. Y ciertamente no se ha presentado nada nuevo. No hemos ayudado a los dilemas de La Economía, ni salvado al medio ambiente. Tampoco se ha levantado la opresión, ni se ha hecho historia. Tampoco hemos elaborado psicología alguna.

Dos temas que abordamos, sin embargo, permanecen; el tema de la Cultura y el tema de los Animales. Así que, al final, es el deber del orador cerrar la gestalt uniendo los únicos dos

remanentes de una dupla generalmente destructiva. Me veo obligado a presentar una conexión entre la cultura y el animal.

Podríamos construir una conexión de una forma muy simple sobre la premisa de que el habla es la ostentación específica al animal humano. Aquí deseo restringir y ampliar el término “habla,” por un lado, para excluir las señales de comunicación e información ordinaria que pueden ser relegadas a sistemas simbólicos, gestos, y aparatos electrónicos; por otro lado, para incluir al canto, la poesía, la oración, la invocación, la especulación—en resumen, el despliegue retórico en diversas formas.

Estoy diciendo que cuidar el habla es la forma humana de preservar al animal, nuestra forma de auto-conservación. Estoy diciendo que la devoción a la retórica se convierte en una tarea humana primaria porque es la esencia de nuestra naturaleza animal. Esta dedicación al habla fue un rasgo notado primero en este hemisferio entre los nativos de Tierra del Fuego, quienes, como observaron los primeros visitantes europeos, vivían en condiciones muy primitivas—expuestos a interminables lluvias frías prácticamente sin cobijo, escasos de herramientas y comida, y sin embargo tenían un vocabulario por demás impresionante y una tradición de fábulas, cuentos, e historias. Vivían “como animales,” tal como pudieron haber notado los observadores—en efecto, viviendo la necesidad primordial del animal humano por la retórica.

La esencia específica de la presentación humana no puede ser la imagen. Los animales también son imágenes. Incluso cuando C.G. Jung declaró que la psique es imagen, la psique no está restringida a los humanos. Los animales también muestran sus imágenes y, en el sentido más estrecho de la palabra, los animales también “imaginan”—como el perro patea y gruñe mientras duerme, la araña escoge específicamente ese rincón para tejer su telaraña, el gato de pronto comienza a jugar caprichosamente con su propia cola. Los humanos y los animales comparten la imagen y el imaginar, pero no el habla.

Para clarificar el papel de la imagen, digamos que la imagen es el núcleo estético de toda animación. Es lo que hace que la vida se muestre, es decir, que sea estética. Incluso las plantas y las piedras tienen una *causa formalis*, una quididad, esos patrones particulares que hacen cada cosa lo que es y distinta a cualquier otra. Sin embargo, la articulación de la imagen, la elaboración retórica, la traducción a la palabra, el gesto, la sintaxis, el símbolo, el pensamiento, la lírica, la rima—la poesis que convierte al humano en *homo faber*—eso es particular sólo a nosotros.

Estoy declarando el deber para con el impulso animal a cantar, a levantar la voz y hacernos escuchar, a declamar, confabular, protestar, gesticular, persuadir, convencer, depreciar, blasfemar, cortejar e insultar. A través de esto, satisfacemos al instinto tanto como lo hacemos con un alimento, una cama, o un infante. Cuando efectuamos estos actos, estamos siendo fieles a nuestro ser animal, y cuando malogramos este despliegue, la naturaleza humana se marchita y la cultura se evapora. George Orwell, en su *1984*, apuntó ya la amenaza que representaba para una cultura la reducción del lenguaje: “Cada concepto que puede ser necesitado será expresado por exactamente una palabra, con un significado rígidamente definido y todos sus significados subsidiarios eliminados...Cada año menos y menos palabras, y el rango de conciencia siempre un poco menor.”

La restricción de las palabras a definiciones singulares y la reducción del vocabulario es sólo parte de ello. Más significativa es la inhibición de la ostentación retórica, la incredulidad fundamental en el poder mágico y trans-substanciador de la poesis en la creación de realidad, que después reduce la idea de realidad al lenguaje de la estupidez: acrónimos, números, instructivos, frases cortas, eslógans, anuncios, oraciones sueltas, tablas de ingredientes, gráficas, datos. Todo está en la base de datos, excepto el canto repentino. El asesinato del habla es el auto-asesinato del animal humano, un deshollamiento suicida de la dotación particular de nuestra especie. Como tigres que pierden sus rayas, como ballenas encayadas y

aguilas ciegas, así somos nosotros sin retórica. El habla es nuestro cuerpo, el habla es nuestra forma, el habla es nuestra belleza.

Restaurar imaginación cósmica a la visión de esos chamanes, Platón y Aistóteles, la conservación de la especie humana, y el regalo de la cultura—todos se reducen a la elevación de la retórica a un puesto de primacía. Por esta razón—y ahora estoy literalmente llegando al fin—el regreso al animal quiere decir el regreso al impulso poético en cualquier ciudadano, un impulso simbolizado por el poeta actual que, como un animal alfa, liderea a la manada con el poder que adquiere al mostrarse. Y así hemos terminado en este cuarto, en una ecología poética y en la presencia de estos animales humanos, los poetas, cuyas habilidades la lengua española bendice aún más.