

Símbolos, sistema metafórico y función simbólica en América Latina

Symbols, metaphorical system and symbolic function in Latin America

Andrés Carlos Gabriel PEREZ JAVALOYES
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
andresperez0000@hotmail.com

Recepción: 10 Diciembre 2023

Aprobación: 15 Febrero 2024



Acceso abierto diamante

Resumen

En el marco de la ampliación metodológica propuesta por el pensador mendocino Arturo Roig, exponemos la necesidad de una simbólica o semiótica latinoamericana y desentrañamos la teoría del símbolo roigeana, en su doble faceta: axiología y normatividad. Luego, reflexionamos sobre la distinción entre significado y sentido que nos permite abrirnos al sistema metafórico implícito en las palabras como marcas semánticas. Ulteriormente explicitamos las características del universo simbólico: conflictividad, dualismo discursivo y reversión, para así mostrar la interpretación roigeana del Calibán como ejemplo de reversión de la función simbólica. Posteriormente, profundizamos en la vertiente feminista de interpretación de la figura Sycorax como símbolo de resistencia y liberación. Finalmente, destacamos la importancia del pañuelo como símbolo y la lucha de las mujeres en sus ineludibles luchas por sus derechos.

Palabras clave: función simbólica, sistema metafórico, simbólica latinoamericana, ampliación metodológica, Arturo Roig.

Abstract

Within the framework of the enlargement methodological proposed by the thinker Arturo Roig, we expose the need for a Latin American symbolic or semiotic and we unravel Roigean symbol theory, in its double facet: axiology and normativity. Then, we reflect on the distinction between signification and meaning that allows us to open ourselves to the metaphorical system implicit in words as semantic marks. Subsequently, we explain the characteristics of the symbolic universe: conflict, discursive dualism and reversal, in order to show the Roigean interpretation of Caliban as an example of reversal of the symbolic function. Subsequently, we delve into the feminist interpretation of the Sycorax figure as a symbol of resistance and liberation. Finally, we highlight the importance of the scarf as a symbol and the struggle of women in their relentless struggle for their rights.

Keywords: symbolic function, metaphorical system, Latin American symbolic, methodological enlargement, Arturo Roig.

LA NECESIDAD DE UNA SEMIÓTICA LATINOAMERICANA, NUEVOS SÍMBOLOS INTEGRADORES

¿Hay una semiótica latinoamericana? ¿Cuál es la necesidad de una semiótica latinoamericana? Obviando la primera pregunta, la segunda fue propuesta por Arturo Roig, allá por la semana del 4 al 9 de agosto de 1975, en la ponencia leída en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica de México celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán, México. El texto publicado bajo el título “Función actual de la filosofía en América Latina” (1975) señala que “la misión de la filosofía actual” en América Latina radica, en la búsqueda de nuevos conceptos integradores (Roig: 1981, p. 10) que expresen nuevos símbolos. Diez años después, en “Acotaciones para simbólica latinoamericana” (1985)^[1] relata que estas inquietudes -conceptos integradores y símbolos- venían impulsadas por la necesidad de plantear, que el pensamiento latinoamericano gira alrededor del valor y del sentido de los signos, es decir, de una semiótica.

¿Podría decirse que esto respondía a una moda? El estudio de nuestro pasado y en particular el conocimiento de los inicios de nuestra semiótica nos lleva a pensar que se trataba de algo más serio y profundo. ¿No estamos acaso viviendo una época de transición hacia otra gran etapa de nuestro destino, hecho que nos obliga a estar preguntando por nuevos signos? (Roig: 1985, p. 34).

En estas etapas de transición –según la tesis Roig- se darían los intentos de “lectura” de una realidad social que se imponía como conflictiva y altamente contradictoria. Lo cual hacía necesario interpretar los nuevos signos y reelaborar un sistema de signos desde la emergencia.

¿Cuál es la época de transición que menciona el pensador mendocino? En el escrito “Negatividad y positividad de la barbarie en la tradición intelectual argentina” (1991) que el año de 1975 puede ser considerado como el fin de aquel “Estado benefactor” -comenzado con la gran crisis de 1930- y el inicio del neo-liberalismo. El fin del “Estado benefactor” –para Argentina, pero también para la mayoría de los países de Latinoamérica- se dan dos sucesos preponderantes.

El primer acontecimiento es la implementación del plan cóndor, por parte de EEUU, que buscaba la implementación de gobiernos militares y asesoramiento en materia contrainsurgentes en los distintos países de América Latina y la consecuente represión de todos los sectores emergentes que en las décadas de los 60 y 70, los cuales buscaron movilizarse para alcanzar un proceso de justicia social.

El segundo, es el proceso de democracia posterior -años 80 y 90, una democracia mediatizada, comprometida y llena de deudas con el pasado inmediato de sangre- la que ha concluido con el segundo hecho significativo, a saber, la reformulación del “populismo” peronista, lo que pareció inicialmente un verdadero contrasentido, en un neo-liberalismo que ha llevado a hablar de un “capitalismo salvaje” dados los costos sociales del programa económico puesto en marcha (Roig: 2011, p. 94).

Otro momento de transición puede ser considerado la constitución de los estados-nación latinoamericanos. El interregno, es el periodo de guerras civiles entre las guerras de independencia de los virreinos y la consolidación de los nuevos estados a finales del siglo XIX. Inicialmente el romanticismo hispanoamericano, cumplió ese rol de lectura de los nuevos signos. Posteriormente y en respuesta al primer movimiento surgieron obras de fuerte carácter semiótico, como fueron *La Filosofía del Entendimiento* de Andrés Bello, el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, *Os Sertaos* de Euclides da Cunha y lecciones de las *Sociedades Americanas* de Simón Rodríguez. Los cuales expusieron los signos -no escritos- “cotidianos” con los que el campesino leía e interpretaba su propia realidad social.

La lucha de clases que ensangrentó a la casi totalidad de nuestros pueblos -la “guerra social”, tal como la llamó Sarmiento- dibujó la marcha de esta rica problemática de los signos. Al fin, agotadas las Guerras Civiles, la clase propietaria acabó manifestando su poder sobre el campesinado y las plebes de los suburbios, como

asimismo el triunfo de su proyecto de inserción dentro del universo económico creado por el capitalismo mundial, mediante una simbólica (Roig: 1985, p. 35).

Con esta afirmación podemos observar, que no solo las armas, las leyes, los reglamentos, las instituciones económicas son instrumentos de dominación, sino también la educación, los lenguajes, los conceptos, las categorías y los símbolos pueden ser utilizados para generar dependencia, pero “reversiblemente” también pueden ayudar a generar visibilidad, integración e independencia.

Arturo Roig afirma que tanto una semiótica como una simbólica tienen que proveer instrumentos ideológicos -en el uso positivo de la expresión- que puedan servir eficazmente al proyecto de integración social, nacional y continental de América Latina en condiciones de igualdad y sobre bases justas. En definitiva, si los grandes cambios sociales están acompañados de una “revolución semiótica” y esta es fruto tanto de una “sospecha” como de una “denuncia” del valor de los códigos vigentes, lo crítico tiene que darse de modo necesario como hecho contemporáneo e inclusive de alguna manera anterior a las nuevas formas de institucionalización históricas (Roig: 1987, p.37).

LA PROPUESTA SAUSSUREANA DEL SÍMBOLO Y DEL SIGNO LINGÜÍSTICO

La posición lingüística clásica de Ferdinand Saussure expresada en el *Curso de lingüística general* (1916) define a la “palabra símbolo” del signo lingüístico, como el significante. Pero se le presenta el inconvenientes de admitir esta noción, puesto que se contradice con “el principio de lo arbitrario”, el cual dicta que el lazo que une el significante con el significado es arbitrario (Saussure: 1945, p. 93). En cambio, el símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. Por ejemplo, el símbolo de la justicia, la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, verbigracia, un carro (Saussure: 1945, p. 94).

Por ello, Saussure establece la distinción inmotivado/motivado, esto es, el signo lingüístico, la palabra, se presenta como inmotivado, mientras que el signo icónico o figurativo muestra, un significante en alguna medida motivado, esto es, contiene un “vínculo natural” entre el significante y el significado. Contrariamente, el signo lingüístico es inmotivado, o arbitrario con relación al significado, con lo cual no guarda en la realidad ningún lazo natural. Por lo cual, habría una contraposición entre la palabra y el símbolo, los cuales no pueden ser confundidos.

Contrariamente para Arturo Roig, no estaría tan clara la distinción entre la palabra y el símbolo, puesto que la “palabra” también puede ser un símbolo -como mostraremos más adelante-, y a su vez los símbolos, no pueden ser explicados -aun cuando cumplen su función- sin el discurso. Es decir, al estar mediados por el lenguaje necesariamente estamos mediados por un sistema de códigos. En efecto, la relación entre el significante de un símbolo y el referente no es tan simple, que podamos suponer la pureza y objetividad de un vínculo natural, y a su vez, que podamos suponer la pureza o inmediatez de la realidad extralingüística de la que partía la motivación del elemento icónico del símbolo. En definitiva, la realidad simbólica, se encuentra, como toda realidad, ineludiblemente mediada por el lenguaje y sometida, junto con él, a un sistema de códigos, a un contexto históricos, a sujetos empíricos y plurales, a un universo discursivo epocal, y sus características. Todo estos elementos forman y preforman tanto el significante y el significado como así también el sentido del significado de un símbolo (Roig: 1985, p. 37).

Por su parte, Saussure afirma que si bien el significante en relación con la idea “aparece” elegido libremente, en cambio, con relación a la comunidad lingüística que lo emplea, no es libre, es impuesto.

A la masa social no se le consulta ni el significante elegido por la lengua podría tampoco ser reemplazado por otro. Este hecho, que parece envolver una contradicción, podría llamarse familiarmente la carta forzada. Se dice a la lengua «elige», pero añadiendo: «será ese signo y no otro alguno». No solamente es verdad que, de proponérselo, un individuo sería incapaz de modificar en un ápice la elección ya hecha, sino que la masa misma no puede ejercer su soberanía sobre una sola palabra; la masa está atada a la lengua tal cual es. La lengua no

puede, pues, equipararse a un contrato puro y simple, y justamente en este aspecto muestra el signo lingüístico su máximo interés de estudio; pues si se quiere demostrar que la ley admitida en una colectividad es una cosa que se sufre y no una regla libremente consentida, la lengua es la que ofrece la prueba más concluyente de ello (Saussure: 1945, p. 97).

Son varias las críticas que podemos hacer desde el posicionamiento roigeano a esta explicación. Primero, por más que pertenezcamos a una comunidad lingüística no quiere decir que estemos de acuerdo con ella, por lo cual podemos “poner un pie afuera” y contradecirla, en un abanico amplio de posibilidades: podemos crear palabras contrarias, diferentes, marginales -tanto en el metadiscurso académico como en el lunfardo-; podemos dejar de mencionar o utilizar palabras; podemos cambiar leyes sintácticas, géneros, verbos; podemos ser indiferentes a reglas sintácticas; podemos aprender nuevos lenguajes, podemos mezclar diferentes lenguajes, podemos crear lenguajes. Todas estas actitudes toman fuerza extraordinaria si se las ejerce en el plano de las contradicciones sociales. Ya sea, para revertir opresiones, resistir en la lucha, o para evadirse en la plena opresión.

En segundo lugar, sale a la luz su tinte de academicista -por no decir de clase- del pensador europeo a la hora de presentar a los sujetos transformadores, a los cuales presenta, o como un individuo sumamente desvalido, o en su contrario como una masa aunque fuerte, pero torpe, inerte -con todas las valoraciones negativas que contiene la noción de “masa”-. Omite u olvida, por ejemplo, que hay sujetos plurales, colectivos sociales, sectores empobrecidos, mujeres oprimidas que configuran sus propias jergas, muchas veces bilingües, que crean sus propios lenguajes, sus propios códigos, los cuales cumple su doble función, por un lado permite integrarnos mediante signo vivos, experienciales, autoafirmarnos, y por otro, resistir y luchar contra los sectores opresores, que buscan estandarizar, normalizar.

Tercero, como todo discurso opresor, pone el acento, en las ataduras, en las imposiciones, y las absolutiza, tanto al sujeto opresor -la comunidad lingüística académica absoluta- como a la lengua que se presenta como una totalidad cerrada, ahistórica, con lo cual, la -integración, inclusión- admisión a la colectividad es una cosa que se sufre y que por lo tanto, debe ser sufrido.

Cuatro, es notable la deshistorización que hace de la noción -no menos sugestiva- de “vinculo natural”, el cual sería la conexión entre la noción de “justicia” y el símbolo de la balanza. Esta relación es una relación histórica, forjada a través de la historia que puede remontarse a la filosofía africana, figurada en la diosa Themis de la antigua cultura egipcia.

En muchas de estas críticas parecería que estamos pecando de sincronismo, pero ya antes de la escritura del *Curso de lingüística general*, aparecen entre nosotros, pensadores con actitudes de ruptura frente a las instituciones normalizadoras, y que ven a la normalización de la lengua española como opresora o justificadora de la colonia, dejando así las puertas abiertas a la mixtura, lo cual permite entender la lengua como una totalidad abierta, flexible. Tal es el posicionamiento de Juan Marías Gutiérrez expresado en la Carta al señor secretario de la academia española (1876), editada en el libro *Cartas de un porteño. Polémica en torno al idioma y a la real Academia Española, sostenida con Juan Martínez Villegas seguida de “Sarmenticidio”* (1942):

Aquí, en esta parte de América, poblada primitivamente por españoles, todos sus habitantes, nacionales, cultivamos la lengua heredada, pues en ella nos expresamos, y de ella nos valemos para comunicamos nuestras ideas y sentimientos; pero no podemos aspirar a fijar su pureza y elegancia, por razones que nacen del estado social que nos ha deparado la emancipación política de la antigua Metrópoli (Gutiérrez: 1942, p. 6).

LA TEORÍA DEL SÍMBOLO ROIGEANA: AXIOLOGÍA Y NORMATIVIDAD

Para Arturo Roig, la función simbólica no se cumple construyendo de determinada forma un significante (icono, palabra, imagen), sino que se resuelve en un tipo especial de significación (significación + sentido). Lo cual no se trata de contraponer la palabra (inmotivado) al símbolo (motivado), ni de una relación entre un signo (significante + significado) con un referente, sino que se trata de que un tipo de signo, el símbolo, se

diferencia de cualquier otro símbolo porque se instala sobre él –se sobrepone- y gracias a un sentido lo traspone hacia una significación segunda, cualquiera que sea el soporte material (Roig: 1985, p. 37). La relación, o mejor dicho la sobreposición es un ejercicio de los sujetos en contradicción, en contraposición.

Con las palabras y con los signos que integran los diversos sistemas semióticos que los acompañan normalmente, construimos, pues, los “mundos o complejos simbólicos”, en los que los signos no solo lo “designan”, sino que por sobre todo norman y pesan por su valor. Todo símbolo es, en efecto, una axiología. Con lo que ahora deberíamos ampliar aquella primera aproximación a la noción de símbolo, aclarando que la “significación segunda” se ha constituido en un nuevo significado en cuanto ha sido cualificado por efecto de un “sentido” o “dirección semántica” (Roig: 1985, p. 37).

La importancia de los símbolos es que, primero que nada, el intérprete no necesariamente tiene que estar alfabetizado, segundo hay palabras que son “símbolos” y que para serlo no necesitan de imagen alguna, lo cual para Saussure hubiera sido algo imposible. Por su misma fuerza simbólica esas palabras pueden generar manifestaciones propiamente icónicas o figurativas haciendo que surjan de modo concomitante con ellas símbolos de tipo saussuriano, más esto no es absolutamente necesario. Y tercero que tienen una enorme fuerza de integración, mostración e identificación. La sociedad concreta que ha creado el sistema de objetivación simbólica mediante el cual se autorreconoce y se autoafirma como tal.

A su vez, no hay signos puros con su significado inmutable, y con su sentido intacto, invisible, inaudible, en definitiva, insensible. Todos los signos, pueden por tanto, ser traspuestos en símbolos: es decir, puede recibir un significado segundo y junto con él, una carga valorativa, que es lo que pesa, da sentido e impulsa a aquel significado. Esta carga de valor, es condicionante y condiciona por el significado primero, al cual se le pone y contrapone un significado segundo, contraposición propia del dualismo valorativo, que conforman los “mundos o complejos simbólicos” del universo discurso de una época.

Entendido así el valor, no solo se le abre las puertas al análisis de los símbolos desde la pragmática, y desde la *praxis* social, sino además desde la teoría crítica de las ideologías. Es decir, ese valor direccional de los símbolos no es ajeno a su conformación ideológica en el doble valor de “programa” de una determinada *praxis* social. Tanto dentro de una determinada “visión del mundo” -acepción positiva-; como en el ejercicio de “ocultamiento-manifestación” -noción negativa- (Roig: 1985, p. 38).

La cuestión simbólica no es solamente interpretativa o cognoscitiva, sino que los símbolos tienen la fuerza de normar performativamente las actitudes, el comportamiento, los gestos -estos tienen su manifestación en lo escritural-. En tanto “programa”, se pone a prueba el ejercicio integrador de los símbolos y es el lugar donde se puede llevar a cabo su hermenéutica, la que no es tanto una búsqueda de los aspecto semántico de ellos (de su significado) sino la *praxis* de la conformación emergente de un sujeto plural que busca.

De esta forma, Arturo Roig invierte la relación teoría-*praxis* y muestra que la *praxis* -direccionalidad, peso axiológico y posible fuerza normativa- de un símbolo, organiza de antemano todo lo que puede ser entendido como su contenido teórico. Parafraseando a Marx, la función simbólica, no solo es para conocer la realidad, sino para ejercerla y transformarla, realidad que tiene punto de partida, en lo cotidiano, en la experiencia histórica, en la gestación del sujeto, por lo cual, hay una práctica del sentido de los símbolos, hay una ética de los símbolos, hay una política de los símbolos.

No hay forma de salirse de las valoraciones. Aunque se eliminen los adjetivos, y se pretenda una objetividad absoluta siempre hay una clasificación y un ordenamiento que supone valores y antivalores, aun en aquellos que creen correrse, o ponerse por encima de las contradicciones, produciendo un estudio de los símbolos puramente teórico y ajeno de ejercicio de juicios de valor, o ajeno a la historia. A su vez, todo lenguaje –esto ya lo hemos dicho- aún aquellos que no son los de la palabra hablada, tiene la posibilidad de ser metafóricos.

Con este giro semántico queda señalado el giro lingüístico maquinado por Roig, se abre decididamente las puertas para una visión renovadora y amplia de las construcciones simbólicas, esto es, no se lleva a cabo la crítica atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico. Entonces, ¿de dónde le viene el sentido?

LA DISTINCIÓN ENTRE SIGNIFICADO Y SENTIDO

Recién llegado del exilio externo por Venezuela, México y Ecuador, el cual duró 9 años Arturo Roig lee el texto titulado “De la “exétasis” platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles” (1984) en la Clase inaugural dictada el 28 de agosto de 1984, en la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, con motivo de su reposición en la misma, dispuesta por la Justicia Federal Argentina.

En la primera parte del texto hace alusión a los amigos y colegas: Mauricio A. López, Noel Salomón y al Ingeniero Roberto Carretero (Roig: 2011, p.103) que sufrieron en carne propia la injusticia y la crueldad -persecución, tortura, y muerte- frutos de un irracionalismo social, político, policial, parapolicial y militar que, aunque parezca mentira, tuvo no solo justificación de diversos sectores de la sociedad sino además -en algún momento- su justificación filosófica.

Seguidamente Arturo Roig se pregunta:

¿Podemos después de esos hechos seguir llamándonos “filósofos”? ¿Dónde fue a parar la majestad de ese saber tal como nos lo presentaba el pensamiento clásico? ¿Cómo juzgar a aquellos que siguieron buscando el “mundo del sentido” cuando el sentido del mundo estaba desmintiendo de manera brutal la misma posibilidad de aquel tipo de pregunta? (Roig: 2011, p. 103).

Roig distingue entre el sentido del mundo y el mundo del sentido. En este último, el sentido viene dado -según piensan los filósofos idealistas- de lo metafísico o lo ontológico, lo cual supone que las ideas son absolutas, inmóviles, puras, trascendentales, que están por fuera de los sujetos, *tal como proponen aquellos que satisfacen su conciencia moral mediante el ejercicio de una responsabilidad teórica que los exime de responsabilidades “espúreas” del mundo de vida y los pone por encima de lo histórico, lo cotidiano, lo mundano, lo social, lo político* (Roig: 1981, p. 39).

Para el pensador mendocino no hay decisiones propiamente “filosóficas” (mundo del sentido filosófico) sino que las decisiones están tomadas antes que el filosofar mismo, esto es, todo discurso filosófico, esta guiado por un desarrollo teórico con tomas de posición previas, esto es, a partir de una *praxis*, de un posicionamiento, de una ideología.

Con lo cual, no hay presencia (del mundo) como proponían las filosofías de la conciencia -tal como la desarrollaron los pensadores europeos desde Platón hasta Hegel- sino representación (del mundo). Y al haber un discurso político, un discurso social implícito en el discurso filosófico, éste antes que nada es representación política, y representación social. No hay un lenguaje filosófico que, paradójicamente, no sea lenguaje, que no se nos presente como mediación y que no corra los riesgos de la mediación.

El sentido, en su nivel simbólico-discursivo, es no la textura teórica o significativa, sino que su valor es, el sentido del sentido. Hablando de la obra de Kant, aclara Roig que el sentido no proviene del nivel discursivo filosófico imperante en los diversos sectores europeos de la época, sino de algo que es anterior a ellos y que implica decisiones que en sí mismas son cotidianas, no son filosóficas aun cuando luego puedan revestirse con el ropaje del discurso. En definitiva, el rigor con que es elaborado el horizonte significativo viene a ocultar -por lo mismo que lo justifica de modo eficaz- al horizonte del sentido (Roig: 2011, p. 108).

Por un lado está el discurso, y por otra, la direccionalidad discursiva. Ésta hace que un nivel se sobreponga otro que está entramado en el primero y que por lo general, no lo vemos. Roig analiza el nivel del sentido, y por ende, metafórico en Kant:

El nivel de significación nos habla de “razón” y, más aún, de “razón pura”. El nivel del sentido nos permite decodificar esa razón pura, impotente según Kant y mostrárnosla en su impureza, es decir, en su fuerza y potencia, la que tenía precisamente en los textos de Wolff, entrados en crisis no por obra de una tarea teórico-crítica, sino por algo anterior, la sospecha ejercida a través de un Kant de que esa filosofía había perdido valor, es decir, sentido, para un hombre emergente, el de la Ilustración, que venía a jugar ahora a su modo y de acuerdo con su impulso social e histórico su forma de a priori antropológico (Roig: 2011, p. 108).

Para Roig, la crítica realizada por Kant al racionalismo y al empirismo, queda en el plano de la significación, lo cual ignora las raíces ideológicas de la distinción. Mediante una segunda significación, se pueden reconocer ciertas metáforas. Por ejemplo, la “razón pura” con su impotencia es la gran metáfora con la que Kant señaló un pasado social y un sistema de vida que había sido sobrepasado históricamente por obra de sus propias contradicciones internas (Roig: 2011, p. 109). Los intentos de suponer que el sentido es previo a los hechos o de que podemos colocarnos por encima de ellos, afirmando una mítica ontologización carente de la facticidad, son sistema de distinciones que han fundado todas las formas de fuga de la realidad.

En este sentido, la historia de la filosofía es una secuencia de posiciones o, tomas de posición cuya raíz, por lo mismo que provienen del hombre como ente inserto en una sociedad y sujeto al régimen de contradicciones que toda sociedad muestra, se encuentra en lo antropológico y en lo político. Esta es la fuente del sentido y es el sentido el que, por su parte, hace que todo lenguaje filosófico se desdoble y sea, por eso mismo, una de las tantas formas de lo simbólico. Ahora bien, ¿Cómo se generan los sistemas metafóricos? ¿Qué símbolos y metáforas propone el filósofo mendocino Arturo Roig?

SISTEMA METAFÓRICO Y MARCAS SEMÁNTICAS

La primera respuesta a estas preguntas, parte de una mirada acotada del universo discursivo, esto es, entendido como el mundo de la palabra oral y escrita, respecto de la totalidad de los sistemas semióticos. La palabra -primero que nada- juega el papel inevitable de sistema semiótico de confluencias respecto de todos los demás lenguajes posibles. Es evidente que las palabras las tendremos que utilizar si queremos explicar el significado de un símbolo iconográfico o ejercer su sentido. Pero la palabra, ella misma, puede constituirse, a su vez, en símbolo, teniendo en cuenta el segundo nivel de significación que caracteriza al hecho simbólico.

Si tomamos las palabras como signos, lo simbólico, puede ser considerado como el plano en el cual se gestan las marcas semánticas. A su vez, las marcas –como la razón pura, por ejemplo- sirven para la determinación de lo ideológico.

En “Acotaciones para una simbólica latinoamericana” (1985) el pensador mendocino considera que lo simbólico, a través de los símbolos utilizados y del modo como lo están insertos en una totalidad social y discursiva, es lo que origina las “marcas semánticas”, las cuales necesitan de una decodificación interpretativa. Pone como ejemplo, su texto “Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano” (1978) en el cual las estructuras narrativas propias del “cuento fantástico”, sus actantes, sus ejes semánticos “podrían” ser esas “marcas”, a la vez semántico-simbólicas y semántico-ideológicas.

Aquí Arturo Roig refuncionaliza las teorías de los formalistas rusos, -principalmente la de Vladimir Propp-. Para ello, habría dicho que es posible intentar una conexión entre el “sujeto narrativo” y el “sujeto real-histórico” que narra, entre lo narrado y el narrador. Esto último será posible, en la medida que se pueda descubrir y señalar que la narración se organiza, para quien la narra, como un “sistema metafórico” (Roig: 1984a, p. 23). Esta vía de investigación abre la posibilidad, según entendemos, y a pesar de las dificultades que ofrece, para dar una respuesta al problema del “origen” de la narración fantástica, entendido como “re-originamiento” (Roig: 1984a, p. 58).

Si bien el narrador del cuento, en tanto re-transmisor de un cuento no piensa en las funciones narrativas estrictamente, ni mucho menos en los actantes[2], si podemos mediante un sistema metafórico deducir su posicionamiento, el cual -de antemano- elige y valora determinados cuentos, según sus personajes y valores específicos que intenta proyectar. Este sistema metafórico no solo es válido para el narrante de los cuentos populares; sino también para el analista de la semántica de los cuentos folklóricos –el metodólogo, por ejemplo, Greimas, que también es un narrante, aunque no se reconozca como tal- que realiza un examen de las funciones narrativas.

Por nuestra parte, en el texto “Las marcas contextuales en *Narrativa y Cotidianidad* y las crisis del exilio en Arturo Andrés Roig” (2017) hemos mostrado cómo Vladímir Propp en sus análisis de las funciones narrativas

deja entrever -mediante el tipo de discurso- los valores de una cotidianidad positiva, con características de un discurso opresivo, aun cuando la investigación de los cuentos fantásticos se intente exponer de modo exclusivamente objetivo y formalista (Pérez Javaloyes: 2017, p. 314).

Arturo Roig, en la tercera parte de *Narrativa y cotidianidad* titulada “La estructura de un cuento ecuatoriano y lo que surge de su análisis en relación a sí mismo con el problema de la cotidianidad” reconstruye el sistema metafórico de los personajes del cuento “Bella Flor Blanca” (El dragón, la princesa, Iván, el viejo del bosque, el hermano envidioso) en la narración de tipo de la cotidianidad positiva. Para ello, se vale de un cuadro comparativo en el cual en un lado, salen los personajes y en el otro, la interpretación metafórica según los puntos de vista, social, moral, metafísico y religioso (Roig: 1984a, p. 60).

A lo largo de la extensa obra de Arturo Roig, son variadas las metáforas que decodifica de modo explícito. Entre las destacadas está la acción justificadora de la filosofía representada por Hegel en el vuelo verpertino del búho (Roig: 2009, p. 113). En contraposición, metafóricamente, Roig propone el vuelo de la calandria como representativo de un saber matutino u auroral (Roig: 2009, p. 15).

Ahora bien, cómo analizar las posibles marcas ideológicas y las marcas simbólicas que dejan las experiencias cotidianas en los textos. Arturo Roig analiza sigilosamente los aspectos ideológicos de la propuesta metodológica de Vladimir Propp, pero ¿qué podemos decir de los aspectos ideológicos y contextuales del autor mendocino?

De modo implícito, aparecen un variopinto panorama de marcas semántico-simbólicas o semántico-ideológicas en la obra de Arturo Roig, por mencionar algunas: el “miedo”, la “rebelión de las masas”, la “revolución social”, la “pérdida del orden y de las jerarquías”, la “descomposición social”, los “cambios de estructuras”, “conciencia de ruptura inocente”, “conciencia culposa”, “la experiencia de ruptura”, “el sujeto plural”, “años crueles”, “ejercicio de sospecha”, “exilio externo/ exilio interno”, “hermanos desaparecidos”, “nunca más”, “ejercicio del recuerdo”, “proceso de empobrecimiento”, “reparación institucional”, “praxis teórica responsable y crítica”, “ejercicio de liberación”, “responsabilidad social y política”, entre otras.

Si nos atenemos específicamente al libro *Narrativa y cotidianidad* detectamos determinados conceptos que hacen de marcas semánticas: amenaza de muerte, sujeto de la prohibición, la transgresión, el agresor, la resolución de muerte, debe huir, una amenaza real, la huida de ambos, la persecución, el engaño, el socorro, el regreso de incognito, una muchacha del pueblo, el olvido, el recuerdo (Roig: 1984a, pp. 38-45), agresor restaurador, el orden social, un país lejano, el sistema represivo de la cotidianidad vigente y las formas de agresión o represión que genera la misma, fuerza represiva del orden social, estado represivo, etc.

Las nociones utilizadas como “ejes semánticos” de “violación-restauración” (Roig: 1984a, pp. 26-36) y de “rebeldía-represión” (Roig: 1984a, pp. 37-60) son a nuestro entender marcas semánticas, por ende, marcas que muestran una época. Son marcas semánticas e ideológicas porque fueron nociones que tuvieron en una época específica una utilización ideológica plasmada en los medios de difusión masiva, como así también un uso en la vida cotidiana de los argentinos y de los latinoamericanos en general. No tomamos estas palabras como conceptos aislados, sino que apuntamos a un sujeto situado en una experiencia de vida concreta. Roig dice en el cuento ecuatoriano:

Es interesante observar que casi siempre este enemigo interno concluye con la muerte, mientras que el enemigo externo es simplemente anulado en su acción, por lo menos temporalmente tal como podría entenderse de la repetición permanente del enfrentamiento entre el bien y el mal que muestra este tipo de narrativa en sus diversos ejemplos. El “matrimonio”, momento de regreso a la vida feliz de la comunidad afectada, es el término de un proceso que había comenzado con el “alejamiento” y que podría considerársele como anticipado en las intenciones del “mandatario”. Este, en última instancia, es la “comunidad” afectada o alterada que exige reparación (Roig: 1984a, p. 31).

Los conceptos que utiliza Arturo Roig para la interpretación de la cotidianidad negativa en cuanto estructura del cuento ecuatoriano son conceptos epocales que remiten a la cotidianidad altamente opresiva vivida en Argentina y Latinoamérica.

Para situar a los conceptos mencionados proponemos un escueto cuadro comparativo entre los conceptos que consideramos “marcas semánticas simbólicas” que afloran en el análisis que hace Arturo Roig del cuento ecuatoriano titulado “Bella Flor Blanca” y la utilización de esa noción en el ámbito cotidiano de los años ‘70 en la argentina:

“rebeldía-represión” (Roig: 1984a, p. 21).	El rebelde o subversivo. La subversión es toda acción clandestina o abierta, insidiosa o violenta que busca la alteración o la destrucción de los criterios morales y la forma de vida de un pueblo, con la finalidad de tomar el poder o imponer desde él una nueva forma basada en una escala de valores diferentes (Ministerio de Educación de la Nación: 1977, p. 16).
“depurado” (Roig: 1984a, p. 23).	“ <i>Depuración Ideológica</i> ”, plan para depurar a las universidades de elementos subversivos (Izaguirre: 2011).
“castigo” del enemigo interior (Roig: 1984a, p. 23).	La persecución desde la ortodoxia partidaria se sustentó en el objetivo de <i>depurar</i> y poner en orden el peronismo a través de la eliminación del <i>enemigo interno</i> y los infiltrados, un espectro amplio que incluía a todos los sectores internos radicalizados, militarizados o no, en toda su heterogeneidad (Rodríguez Agüero: 2014, p. 126). Es obvio, además, que aquella función social del saber y paralelamente la misión del filósofo tienen para nosotros un nuevo signo. La liberación social, nacional y continental, como así también la integración de los pueblos latinoamericanos, no es obra exclusiva de la <i>intelligentsia</i> por más que ésta proponga un cambio de actitud mental. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época y se ha de discutir si dentro de él se sumará a aquellos procesos que advienen hacia lo nuevo histórico o si le toca, en el momento, de madurez de los tiempos, un mero papel de justificación. Esta cuestión nos lleva necesariamente a la reformulación del saber ontológico, dentro del cual es tema fundamental el de la historicidad del hombre americano, como nos lleva también a una reformulación de nuestra historia de la filosofía (Roig: 1981, p. 10).
“rebeldía-liberación” (Roig: 1984a, p. 52).	
“la lucha del bien contra el mal se realiza plenamente” (Roig: 1984a, p. 31).	La Doctrina de la Seguridad Nacional se asentó en dos postulados básicos: la bipolaridad y la guerra generalizada. Tal bipolaridad se entendió como la división del mundo en dos grandes fuerzas opuestas: la del bien y la del mal (Velásquez Rivera: 2002, p. 13).

CARACTERÍSTICAS DEL UNIVERSO SIMBÓLICO: CONFLICTIVIDAD, DUALISMO DISCURSIVO Y REVERSIÓN

Volvamos al problema de la clasificación de los símbolos y la conflictividad social. No hay símbolos aislados, sino que se nos presentan siempre integrados en estructuras, en un sistema de conexiones, esto es, en complejos o mundos simbólicos (los del saber popular, del saber científico, del saber filosófico, del saber y de la praxis política, saber sociológico, religioso, artístico, etc.).

Roig se niega –por el mismo giro lingüístico- a establecer una relación directa entre: los complejos o mundos simbólicos, y la estructura de la sociedad. Equipararlos directamente tiende a borrar no solo la conflictividad social y las variadísimas formas de relación que hay entre “sociedad” y ejercicio de la función simbólica. Lo que no se puede negar es que este complejo o mundo de símbolos se encuentra en la sociedad concreta en cuanto que estos los sujetos plurales se auto-reconocen y se autoafirman utilizando un sistema de objetivación simbólica.

La clave sería, pues, la sociedad considerada sí como estructura, más subrayando fuertemente su dinamicidad y conflictividad internas, con lo que eliminamos los riesgos de una visión estática propia generalmente de los análisis de tipo sincrónicos (Roig: 1985, p. 39).

En la simbólica crítica es fundamental la noción de “conflictividad social”. Esta, en cuanto hecho social, configura el universo discursivo o universo semiótico, es decir, la totalidad de los discursos actuales o posibles de una sociedad dada en un momento dado. El universo ‘discursivo’ se generan la existencia de formas discursivas opuestas, las que se muestran, por lo general, como “discurso” versus “anti-discurso” y junto con ellas la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes. Lo social es una totalidad que -a través de sus expresiones o manifestaciones discursivas, tanto posibles como actuales- muestra fisuras diversas, no todas coincidentes, unas más profundas que otras, unas dependientes de otras, en fin, toda la gama de posibilidades que podríamos constatar como consecuencia de la conflictividad de las relaciones humanas.

Dicha conflictividad es siempre dinámica. Las categorías básicas son para Roig, las categorías de “opresor-oprimido”. Estas atraviesan la totalidad en diferentes planos, niveles y direcciones de los diferentes aspectos de la sociedad y del universo discursivo, que va desde la opresión entre clases sociales o la división internacional del trabajo, hasta la relación de subordinación de la mujer respecto del varón, en la situación del niño dentro de una educación de tipo paternalista, en el pueblo dentro de un gobierno totalitario, o la dependencia del indígena en relación a los privilegios de las personas de tez blanca.

Ahora bien, en la medida en que lo simbólico puede ser definido como un “segundo nivel de significación”, recubre -digámoslo así- o tiene la posibilidad de hacerlo, a todos los discursos posibles. No está demás que otra vez recordemos que “discursividad” y “textualidad” son propiedades estructurales de todos los lenguajes, de otro modo no habría posibilidad alguna de hablar de integración de sistemas semióticos como de hecho se da en toda práctica comunicativa, cuando no en todas de la misma manera (Roig: 1985, p. 41).

Una vez reconocidas las propiedades estructurales de todo lenguaje –discursividad y textualidad- y aceptado el ejercicio de sentido, esto es, lo que impulsa que lo simbólico se constituya en un segundo nivel de significación. De este modo, las diversas formas de lo simbólico pueden valerse de la clasificación de los discursos en el modo en que se dan dentro del universo discursivo, con lo cual queda asentada la correlación entre discurso y simbólica.

Roig se vale de las características del universo discursivo para explicar el mundo de símbolos. La conflictividad social es la que genera, a nivel del universo discursivo, el dualismo discursivo. El dualismo se da por la configuración de formas discursivas opuestas, las que se muestran, por lo general, como discurso versus anti-discurso, y junto con ellas la presencia de expresiones o manifestaciones simbólicas de valores equivalentes. Pero, además, se da otra gran división (manifestación o expresión de aquella dicotomía de la que hemos hablado) entre un discurso justificador y un discurso reversivo. A su vez, deberemos establecer una subdivisión en el segundo, dentro del cual distinguiremos entre un anti-discurso (o discurso en lugar de) y un discurso contrario.

El discurso justificador o discurso opresor (Roig: 1984a)[3] podría ser caracterizado, entre otros aspectos, prestando atención a la carga ideológica, esto es, al modo cómo se echa mano de lo simbólico y cómo a su vez lo simbólico ejerce su papel direccional semántica. En estos discursos, la carga ideológica aparece colocada fuertemente sobre lo dicotómico -típico del discurso político latinoamericano- con lo que se genera un dualismo discursivo. El “discurso reversivo” tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su sentido no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la “reversión” sino que gira alrededor de la categoría de “liberación” (Roig: 1985, p. 44).

LA REVERSIÓN DEL DISCURSO OPRESIVO: SÍMBOLOS DE SÍMBOLOS: CALIBÁN

Ahora bien, de dos modos se lleva a cabo una reversión. O una simple inversión de lo axiológico (y por tanto del valor de los símbolos): el oprimido se coloca en el lugar del opresor, para luego ejercer una lógica no menos violenta que la que rige al discurso justificador. O por el contrario, surge otra forma discursiva reversiva que

por su ejercicio histórico y social se coloca o acaba colocándose por encima de las categorías de opresor-oprimido- asumiendo así, lo dicotómico desde un intento de perspectiva superadora que es, a su vez, creadora.

Un ejemplo, es imagen de la Virgen de Guadalupe, y los diferentes tipos de prácticas simbólicas que se hacen de ella. En algunos casos aparece con un sentido de justificación como fue utilizada en la evangelización producto de la imposición del orden colonial católico español, o con un sentido revertido-liberador, como es caso del alzamiento campesino e indígena liderado por Hidalgo y Morelos.

Hay símbolos que se constituyen únicamente por su relación con un significado al que trasponen, por obra del sentido. Pero hay otros que van más allá de ese hecho al que suponen, son símbolos de la función simbólica, a los cuales denomina símbolos de símbolos. Estos juegan como “matriz semántica y suelen expresarse mediante palabras. Pero frente a las palabras de fuerte carga semántica, estas vendrían a ser verdaderas claves que nos abren a una totalidad de sentido, que hacen, además, de integradoras de constelaciones discursivas dentro del universo discursivo.

Como ejemplo de símbolos de símbolos, Arturo Roig propone la figura o palabra-símbolo Calibán, la cual ha tenido diferente valoración y funciones en la larga tradición cultural de nuestra América. Respecto de ella podríamos decir que se ha producido una profundización de su contenido y un descubrimiento de su función simbólica desde el momento en el que el símbolo fue incorporado “de modo vivo” a nuestro mundo del lenguaje.

El pensador mendocino, destaca en “Acotaciones para una simbólica latinoamericana” (1985) distintas interpretaciones simbólicas del “Calibán”: el descubrimiento de Ernesto Renán, la decodificación Antonin Artaud, la reconfiguración simbólica de José Enrique Rodó, una recodificación modernista del símbolo, y por último, una recodificación de los antillanos. Por nuestra parte, sumamos una recodificación feminista, la propuesta de Silvia Federici.

Sabemos que, literariamente, Calibán había sido redescubierto por Ernesto Renán en su “drama filosófico” aparecido en 1878 y que lleva precisamente el nombre del personaje mítico, sacándolo de *La Tempestad* de Shakespeare. El dramaturgo inglés fue quien acuñó el nombre de este personaje, a partir de la palabra “caníbal”. El salvaje era incapaz de hablar correctamente la lengua de la cultura. A su vez, este personaje se convirtió en Europa de la representación de los indios del Nuevo Mundo durante la colonia.

El filósofo mendocino rescata la mirada de Antonin Artaud sobre el Calibán, puesto que trasciende al personaje del drama, y lo interpreta como “palabra”. En cuanto que la palabra en el escenario, en el juego teatral, se sumerge en el mundo de los demás sistemas expresivos y aun cuando desde el punto de vista semiótica pueda ser caracterizada como signo de confluencia, desaparece dentro de una totalidad de lenguajes, tal como sucede en la vida. En este contexto el Calibán es un símbolo nacido de una experiencia humana que es para el Artaud tanto experiencia cotidiana de la vida como del juego teatral. La función simbólica, y por lo tanto, la decodificación parte desde una determinada cotidianidad. Entonces, ¿Quiénes eran los “caníbales” de la Europa de aquellos años? Pues, los comuneros de París de 1871, eran lo bajo, lo grosero, en fin, el proletariado que había osado proponer un gobierno del pueblo, una democracia.

Por su parte, en América Latina, José Enrique Rodó dio los primeros pasos en la recodificación simbólica. En las páginas del *Ariel* obra en la cual con audacia intentó colocar la dicotomía imperante por encima de los enfrentamientos de clase. Se pensó que el Calibán, no era únicamente el inmigrante cosmopolita y desarraigado, era también el viejo patricio convertido ahora en burgués. De todos modos, una particular utilización de lo dicotómico se mantenía en pie como forma básica del discurso latinoamericano y de las formulaciones y reformulaciones de su simbólica. Defendió dentro de las categorías y sentimientos propios de su posición liberal-progresista de los derechos del pueblo para el ejercicio de la democracia. Su aporte consiste en el hecho de incorporar a nuestra cultura una problemática simbólica que había tenido su inspiración originaria en nuestras propias tierras, y segundo, la de realizar la operación de re-codificación que significó el quiebre de la equivalencia entre “proletariado” y “calibanismo” -entendido como “canibalismo”-, aun cuando ello no implicara todavía una aproximación al valor de una reversión. Para Roig, esta interpretación, dejó las

bases, y sobre ellas -como sobre la de tantos de esos grandes hombres a los que podemos invocar como latinoamericanos- se construye una nueva recodificación.

Una posterior recodificación del símbolo del “Calibán” se inició aproximadamente en la década de los 30 de siglo XX por obra de autores como Aníbal Ponce y Frantz Fanon. Más recién en 1969, por obra de ensayistas antillanos: Aimé Césaire, Edward Brathwaite y Roberto Fernández Retamar. Éste último interpreta al Calibán como:

una matriz de “sentido” de todos los posibles símbolos con los que pueda expresarse “el discurso reversivo-liberador”. Acto de recodificación (que implica como es lógico una des-codificación) que no puede explicarse como un simple hecho literario, sino que es básica y fundamentalmente fruto de la emergencia de los pueblos de nuestra América, calibanes capaces de revertir el discurso opresor y junto con él la opresión, interna y externa, con sus luchas, su sufrimiento y su sangre (Roig: 1985, p. 47).

El siglo XIX trajo consigo las guerras por la independencia y la liberación de los colonos. Los antillanos interpretaron que el símbolo de la lucha ya no era Ariel, sino el Calibán. Un Calibán que aprendió el lenguaje del amo y lo revirtió en herramienta de independencia y de autoafirmación. Por cierto, ese Calibán hizo muy pronto de su victoria un uso que lo aproximó más a su antiguo amo, Próspero. Para luego, y junto con Próspero, aparecieron los “alados arieles” que inspirarían los discursos justificatorios para que el amo no cayera en lo que podríamos llamar el “síndrome de Próspero”.

En la mirada de Carlos Jáuregui, el calibanismo revolucionario de Retamar, realiza una serie de inversiones e impugnaciones del discurso (colonial, imperialista, occidentalista), pero mantienen la estructura excluyente y androcéntrica que subordina el drama de la Historia a la representación identitaria de los personajes masculinos. En “Adiós a Calibán” (1993), Retamar mismo reconoce el machismo de su “Calibán” de 1971, el cual corrige con la inclusión de más mujeres[4] en su lista de Calibanes: “ante la excesiva ausencia allí de mujeres, que reveló mi triste arrancada machista, incluí ahora los nombres de varias de ellas al hablar de la historia, de la cultura de Galiban” (Jáuregui: 2005, p. 763).

Para Arturo Roig, en tanto función de simbolización, el Calibán, es un símbolo que expresa como símbolo, “el fundamento de posibilidad de una simbólica liberadora”. No sólo simboliza la reversión de un discurso determinado, sino que simboliza el acto mismo de reversión.

Justamente, Próspero es el conquistador que lo ha sometido y lo ha sumergido en las tareas más pesadas y burdas del trabajo. Con la ayuda de Ariel, personaje alado, Próspero puede dedicarse al ocio. El pago que recibe Calibán por su sometimiento consiste no tanto en los alimentos mediante los cuales subsiste, sino en la recepción de esos valores “esenciales” que integran la vida del espíritu supremos para el amo (Roig: 2009, p. 55).

Caliban de ser un hombre sin lenguaje -o con su lengua primitiva y bárbara- aprende la del amo. Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador. Es aquí que Roig entiende que se da una transmutación axiológica, puesto que Calibán ha llevado a cabo desde sí mismo, ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de signo valorativo. El habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en un habla de liberación. La reversión solo es posible porque Caliban se autorreconoce como fin.

Mas este hecho no podría haber tenido lugar si no hubiera habido un cambio dentro del sistema de relaciones humanas, el que consiste de modo muy simple en que Calibán, de ser un medio de carácter instrumental, se ha reconocido a sí mismo como fin, aun cuando el antiguo amo se niegue a efectuar por su parte ese reconocimiento, en cuanto reconocimiento del otro (Roig: 2009, p. 55).

Posterior a este primer reconocimiento, tiene que producirse un segundo reconocimiento, no ya fruto del nuevo uso dado a la lengua por parte del esclavo, sino cuando el amo, acorralado por la violencia que él mismo ha generado, descubra que los discursos que le preparaba Ariel, como colaborador intelectual, ya no tienen la eficacia que mostraban en un comienzo y que todo el mundo de justificaciones “espirituales” se ha derrumbado posiblemente junto con su propio poder de dominación.

Un nuevo hombre ha surgido que, por la fuerza de los hechos, no renuncia al “legado” impuesto, en este caso la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una “lengua para maldecir”, lo cual supone una forma espontánea de decodificación del discurso opresor, como crea un nuevo uso de la hoz o del machete que ya no “siegan doradas mieses” ni “cortan dulces cañas”, labores cantadas idílicamente por tantos arietes en el mundo (Roig: 2009, p. 55).

Al torcer la historia y vencer a Prospero, ¿se vuelve dominador y vengador, nuevamente? El Calibán roigeano asume la liberación, y se reposiciona en las formas sociales oprimidas de moralidad, con un poder emergente – actual o potencial– como para imponer cambios en el nivel de la eticidad, abierto a la lucha contra la nuevas formas de alienación y las formas de dominación.

LA BRUJA SYCORAX COMO SÍMBOLO DE RESISTENCIA Y LIBERACIÓN

Arturo Roig en “Figuras y símbolos de nuestra América” (1991) rastrea cómo en posiciones liberacionistas de los años ‘70, se mantiene implícitamente como sujetos dominados a los indígenas y mujeres. Es así que el rol de la mujer queda ampliamente supeditado al espectro valorativo del patriarcado:

Y en ese oscuro estamento de los que cambiaron un amo extranjero por un amo nativo, un amo europeo por un amo americano, se encontraban no sólo las etnias indígenas sometidas a la faena agrícola y minera, sino que se encontraba también, distribuida en todos los niveles sociales, la mujer, que continuó durante siglos llevando la carga de su “feminidad”. Ella era la imagen -dentro del mundo de las representaciones ideológicas- de la feminidad de una tierra que esperaba siempre la fecundación del amo. Y así, pues, si Calibán supo demostrar que no era “feminoide”, que no era un ser débil y pasivo, la mujer siguió siendo la expresión de debilidad y de pasividad dentro de la estructura de dominación propia de la antiquísima razón patriarcal (Roig: 2011, p. 201).

La propuesta de los revolucionarios de los años ‘70, pone al personaje de Calibán como símbolo propio de liberación continental, y su vez como metáfora de las luchas llevada a cabo por los diferentes movimientos de resistencia -resistencias indígenas de los siglos XVII y XVIII, y resistencias revolucionarias del siglo XX- pero reconocemos que ha habido un olvido del amplio movimiento de resistencia de las mujeres indígenas, y también llamadas brujas.

La bruja madre de Calibán, Sycorax -que es el otro personaje femenino- no tiene ninguna actuación y es asociada al principio de la feminidad siniestra y el mal. El mundo de *La tempestad* es un mundo patriarcal en el que las mujeres figuran como ausencias. Las apropiaciones latinoamericanas del drama shakesperiano han mantenido esta concepción androcéntrica (Jáuregui: 2005, p. 762).

Frente a este panorama, las lecturas feministas de *La tempestad* han optado por diversas estrategias, tales como la feminización de Calibán -cuya monstruosidad cobijaría la feminidad siniestra y la limitación represiva del habla-, la afirmación de otros personajes conceptuales de identidad como la Malinche o Sycorax -posición que explayaremos-, y la proposición de una afinidad política entre Calibán y Miranda, o de un sujeto calibánico solidario colectivo y femenino. Se propone que Calibán también tiene rostro de mujer, etc. (Jáuregui: 2005, p. 764).

Podríamos, repreguntarnos ¿Cuál es la función actual de la filosofía? ¿Es una moda el feminismo y sus símbolos? ¿Qué sentido tiene para simbólica del conflicto propuesta por Roig para entender la emergencia del feminismo en nuestra realidad latinoamericana? ¿Podemos pensar a partir de la clasificación de los símbolos del universo discursivo -discurso/antidiscursos; discurso justificador/discurso reversivo) el surgimiento del feminismo y sus símbolos?

Sin despreciar las interesantes interpretaciones que hacen las diferentes pensadoras -Jyotsna Singh, Laura Donalson, Gayatri Spivak, Sara Castro-Klarén, la cubano-americana Coco Fusco, la cubana Ana Mendieta, Nancy Morejón, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Olga Nolla, la jamaicana Michelle Cliff o Consuelo Lee Tapia de Corretjer- acerca de los y las personajes símbolo, y del rol de la mujer en *La Tempestad*, nos interesa mostrar el símbolo de la mujer, tanto como resistencia, como lucha, y liberación.

En el libro “Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo” (2010) Silvia Federici muestra el amplio movimiento de resistencia de las mujeres indígenas llamadas por los españoles colonizadores como brujas -como sabemos el concepto de brujería era ajeno a la sociedad andina-. Entre formas de resistencia, fue el cuidado y preservación de los antiguos ritos. En efecto, gracias en gran medida a la resistencia de las mujeres, la antigua religión pudo ser preservada. El culto fue llevado a la clandestinidad a expensas del carácter colectivo que tenía en la época previa a la Conquista. Pero los lazos con las montañas y los otros lugares de las huacas no fueron destruidos. Fueron muy solicitadas como comadres y su presencia era requerida en reuniones aldeanas, en la misma medida en que la conciencia de los colonizados, la brujería, la continuidad de las tradiciones ancestrales y la resistencia política consciente comenzaron a estar cada vez más entrelazadas. La resistencia se constituyó a partir de la defensa de sus comunidades y culturas.

También a partir de la Conquista de esta región, las mujeres dirigieron o guiaron todas las grandes revueltas anti-coloniales. En Oaxaca, la presencia de las mujeres en las rebeliones populares continuó durante el siglo XVIII cuando, en uno de cada cuatro casos, eran ellas quienes lideraban el ataque contra las autoridades y eran visiblemente más agresivas, ofensivas y rebeldes. También en Chiapas, las mujeres fueron los actores clave en la preservación de la religión antigua y en la lucha anti-colonial. Cuando en 1524 los españoles lanzaron una campaña de guerra para subyugar a los chiapanecos rebeldes, fue una sacerdotisa quien lideró las tropas contra ellos. Las mujeres también participaron de las redes clandestinas de adoradores de ídolos y de rebeldes que eran periódicamente descubiertas por el clero.

A partir de estas resistencias, por qué no pensar no sólo el Calibán como símbolo de resistencia anticolonial sino además a la bruja Sycorax -madre de Calibán-. Pues Calibán sólo pudo luchar contra su amo insultándolo en el lenguaje que de él había aprendido, haciendo de este modo que su rebelión dependiera de las “herramientas de su amo”. En cambio, Sycorax, una bruja “tan poderosa que dominaba la luna y causaba los flujos y reflujos” (*La tempestad*, acto V, escena 1), podría haberle enseñado a su hijo a apreciar y conservar los poderes locales -la tierra, las aguas, los árboles, los “tesoros de la naturaleza”- y esos lazos comunales que, durante siglos de sufrimiento, han seguido nutriendo la lucha por la liberación hasta el día de hoy, y que ya habitaban, como una promesa, en la imaginación de Calibán (Federici: 2010, p. 347).

LOS PAÑUELOS COMO SÍMBOLO

Ahora, consideramos un símbolo propio de las mujeres que no sólo, ha simbolizado la resistencia sino también la lucha, y la liberación: el pañuelo. En términos generales el pañuelo presenta múltiple funciones: abrigo, ocultamiento, sostén, higiene, seducción, etc. Se presenta como una mini bandera que puede manifestar la dimensión ideológica, la dimensión jerárquica a través del color o de códigos. Los pañuelos asisten el pedido de paso en la emergencia, de tregua, o el revoleo entusiasta, también están presente en el folklore latinoamericano -en nuestra zamba, en el pericón uruguayo, la cueca chilena o boliviana, la jarana mexicana, la marinera del Perú-.

Si observamos aspectos simbólicos del pañuelo encontramos, por un lado, un sentido opresivo en tanto que es un objeto impuesto por ciertos círculos de la religión musulmana, por otro lado, un sentido de resistencia, en el caso de autoafirmación que eligieron las Madres de Plaza Mayo. Asma Lamrabet entiende que:

Para los islamistas, este representa toda la identidad islámica y es símbolo de autenticidad religiosa. Se entiende como un mandato divino que protege a las mujeres y define su lugar en la sociedad. En contraste, para las feministas laicas, el hiyab representa la opresión de las mujeres: es un mandato patriarcal que niega a las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos. En efecto, «el velo» de las mujeres musulmanas es ahora considerado como el marcador de la visibilidad de la islamización de la sociedad tanto en los países musulmanes como en Occidente (Lamrabet: 2014, p. 33).

En este caso, se denota una contradicción entre dos ideologías: en la ideología modernista ponerse el velo es estar fuera de la modernidad, mientras que en la visión islámica es echar raíces en el espacio de la identidad

islámica, es decir, estar dentro del espacio de la resistencia a la occidentalización del mundo. Así, desvelarse para los primeros es modernización y emancipación, mientras que para los segundos es traición (Lamrabet: 2014, p. 33).

Esto se complejiza cuando las mujeres que aceptan dicha prenda como mandato, se les aplica una legislación específica[5] dependiendo del país que habitan. Esta problemática se da en la cultura occidental, principalmente en los países de Europa. Si bien visiblemente no es más que una prenda, el ocultamiento del cabello, el cuello, y en algunas ocasiones el rostro y el cuerpo hacen que su uso no deja de tener un significado que excede más allá de lo puramente religioso.

En América Latina, y más específicamente en Argentina, las Madres de Plaza de Mayo con su pañuelo se constituyeron en un símbolo de resistencia. Fue durante la dictadura militar, circunstancia de extrema opresión, estas mujeres hicieron uso de sus atributos de género, integrando una nueva identidad colectiva que les dio fuerzas a sí mismas y les permitió desafiar a las identidades masculinas del régimen militar.

Cuando se les negó a sus hijos y sus nietos, cuando se las persiguió, cuando se las censuró en los medios masivos, cuando se les negó la palabra, cuando se les negó la verdad, cuando se les negó sus derechos jurídicos, las madres y abuelas de los desaparecidos apelaron a lo simbólico: a la imagen y siluetas de sus hijos desaparecidos, al símbolo de la caminata en círculo en la plaza de Mayo, al símbolo del pañuelo blanco, al símbolo de la constancia.

Hacia 1980, en una marcha hacia la Basílica de Luján, las Madres de Plaza de Mayo dispusieron de la utilización de un pañuelo-pañal bordado con el nombre del hijo o hija ausente[6]. Este gesto operó tanto para integrarlas y visibilizarlas como luchadoras, cuando para habilitar a otras personas a portar algún dato sobre el paradero de los desaparecidos. Posteriormente ese pañuelo sería símbolo que las identificaría en el mundo entero como las Madres de Plaza de Mayo. Así se constituyeron en un movimiento social de lucha por los derechos humanos, y de resistencia frente a los crímenes de lesa humanidad perpetrados por el gobierno militar.

En definitiva, dentro una simbólica latinoamericana también podemos hablar de símbolos ejemplares. Este símbolo que han forjado las Madres de Plaza de Mayo. En cuanto a lo discursivo el pañuelo blanco tiene una función de reconocimiento y de mostración. Las Madres se constituyeron como ejemplo de lucha frente a los atropellos de los gobiernos dictatoriales y de los gobiernos cómplices. La tradición de mantener los pañuelos en alto, sigue vigente.

Por último, haremos alusión al uso de pañuelo en el contexto del feminismo argentino y latinoamericano de la década del '10 de este siglo. Podemos distinguir sucesivas etapas del feminismo que lo has constituidos en un amplio movimiento latinoamericano. Inicialmente un primer periodo en el que se destacan: las marchas con la consigna "Ni Una Menos", la lucha por el reconocimiento de la categoría jurídica de "femicidio", la lucha por la paridad en las listas de las boletas electorales, la lucha por la paridad en los salarios, paridad en el acceso a puestos laborales y cargos políticos. En la academia las intelectuales empiezan a esbozar y teorizar en las cátedras, cursos, congresos, encuentros -práctica conjunta con movimientos de base de mujeres- las diferentes facetas de opresión que ejerce el patriarcado. Principalmente se destacan las marchas multitudinarias en contra de los femicidios y del patriarcado en todas sus manifestaciones culturales, políticas y religiosas.

Posteriormente, la lucha de las mujeres por la igualdad de derechos agrega nuevas discusiones y expande las reflexiones y las prácticas por todo el continente latinoamericano. La lucha por el derecho a decidir sobre sus propios cuerpos, y la lucha en la gestación de un lenguaje inclusivo, son luchas constitutivas de este periodo. Este movimiento parte de la contradicción feminismo/patriarcado -que algunos ingenuamente reducen a femenino/masculino- pero además supera la opresiva categoría de géneros binarios, ampliando -y esto es lo efectivamente reversivo- el debate a todos los géneros posibles.

Por su parte, en el semestre de 2018 se abrió en el Congreso de la Nación Argentina un debate sobre la posibilidad de la legalización/despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo. En este contexto empieza un uso masivo del pañuelo verde, atado al cuello o las muñecas, colgando en carteras y mochilas de

mujeres o varones, en manubrios de bicicletas, en espejos retrovisores, en cochecitos de bebé y al pescuezo de mascotas.

El origen del símbolo de pañuelo verde se remonta en Argentina, en 2003, cuando el Encuentro Nacional de Mujeres establecen unos talleres llamados “Talleres de estrategias por el aborto, legal, seguro y gratuito” y deciden portar un distintivo como símbolo de aborto libre, en alusión a las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, y de color verde para diferenciarse del resto de las luchas.

Así, el 28 de mayo de 2005, día de Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres, las argentinas salieron a las calles bajo la consigna: “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”. Tras la marcha, entregaron al Congreso de la Nación cien mil firmas recolectadas para pedir que el aborto deje de estar prohibido y penalizado con cárcel.

Para Sibila Camps, periodista feminista de la RedPar, con décadas de cobertura en las calles, además “es contraseña de conciencia, porque al reclamar la libertad de decidir sobre nuestra maternidad, también reivindicamos otros derechos elementales, entre ellos a una vida sin violencias, a no sufrir acosos, a recibir igual remuneración por iguales tareas, a no ser cosificadas” (Muzi: 2018).

En el marco del dualismo discursivo surge el pañuelo celeste como anti-discurso. Este inicialmente simboliza el estar en contra del aborto, ideología apoyada principalmente por la Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica. Surge así un anti-discurso que se manifiesta en la utilización de pañuelos celestes. De nuevo aparece un fuerte dualismo discursivo que se pone de manifiesto en los todos los aspectos de la vida cotidiana, que va desde la familia, el Congreso de la Nación Argentina, la calle en sus movilizaciones, la escuela y sus debates, el hospital y sus prácticas hospitalarias.

“Ni Una Menos” y el pañuelo verde “Aborto Legal ya” conforma como un nuevo verde, que de hecho ya estaba en la práctica: este verde que nació a través del reclamo específico del Aborto Legal Seguro y Gratuito, empezó a arrojar otros verdes según con qué colores de lucha se mezcle: si es con una tradición más piquetera o más vinculada con lo sindical, o con la villa, hace que se transforme. Es un logro de la transversalidad que generó el movimiento “Ni Una Menos” con las distintas herencias que trae cada una. Indudablemente, la genealogía común es blanca: el pañuelo de las abuelas”, apunta Mariana Scafatti (Muzi: 2018).

Pero lo curioso en el caso del pañuelo verde -más allá del anti-discurso- es que la función simbólica al propagarse por toda Argentina y el Continente logró conjugar variadas “técnicas” de la representación: ícono, señal, estandarte, emblema, insignia, símbolo, marca. Esta simbolización verde ha llevado a una imponente transformación de la realidad, tanto laboral, social y cultural, que no pueden dejar de ser visibilizadas las constantes luchas por los derechos de las mujeres.

la diseñadora de indumentaria Constanza Dellea apunta que la práctica común del vestirse es un acto de oposición mutua: identificación y diferenciación; y también de resistencia. Para dar cuenta de este fenómeno se refiere a la potencia del vestido irrumpiendo en el espacio público y del desplazamiento que produjo el verde del pañuelo hacia la vestimenta (“yo me visto directamente de verde para manifestar, no es sólo el pañuelo, las pibas usan brillantina, sacos, bufandas, es cargar las tintas al color”) (Muzi: 2018).

En definitiva, el pañuelo verde -prenda o accesorio- en tanto símbolo ha logrado a su vez revertir su carga simbólica de fragilidad relacionado con las lágrimas, despedidas o incluso el perfume que le dio un sentido romántico. Con él, se ha logrado hacer una fuerte mostración y transformación de los valores que las mujeres representan. Lo reversivo de la simbólica de los pañuelos es que pone en el centro -visibiliza- la lucha de las mujeres y demás géneros en la conformación de sus derechos. Derechos muchos alcanzados y otros por alcanzar.

Notas

- BIBLIOGRAFÍA** ARPINI, A. M. (Compiladora) (2017). Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX. Guaymallén, Argentina: Qellqasqa.
- ARTAUD, A. (1976). El Teatro y su doble. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- DA SILVA CATELA, L. (2001). No habrá flores en la tumba del pasado. La Plata: Ediciones al Margen.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R. 1973. Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América. Buenos Aires, Editorial La Pléyade.
- FEDERICI, S. (2010). Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Buenos Aires, Tinta Limón.
- GUTIÉRREZ, J. M. (1942). Cartas de un porteño. Polémica en torno al idioma y a la real Academia Española, sostenida con Juan Martínez Villegas seguida de “Sarmenticidio”. Buenos Aires, Ed. Americana.
- IZAGUIRRE, I. (2011). “La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich”, en: Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social, Año 4, N° 5, Buenos Aires, Conflicto Social.
- JÁUREGUI, C. (2005). Canibalia, Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina. Habana, Cuba. Fondo Editorial Casa de las Américas.
- LAMRABET, A. (2014). “El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial”, en: Tabula Rasa, Revista de Humanidades, núm. 21, julio-diciembre, 2014, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia. pp. 31-46.
- MINISTERIO DE CULTURA Y EDUCACIÓN DE LA NACIÓN. (1977). Subversión en el ámbito educativo. Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación.
- MOTILLA, A. (Coordinador). (2009). El pañuelo islámico en Europa. Madrid, Marcial Pons.
- MUZI, C. (2018). “La historia del pañuelo verde: cómo surgió el emblema del nuevo feminismo en Argentina”, en Infobae. 5 de agosto de 2018. <https://www.infobae.com/cultura/2018/08/05/la-historia-del-panuelo-verde-como-surgio-el-emblema-del-nuevo-feminismo-en-argentina/> (Consultado el 17 de julio de 2019)
- PÉREZ JAVALOYES, A. C. (2017). “Las marcas contextuales en Narrativa y Cotidianidad y las crisis del exilio en Arturo Andrés Roig”, en: ARPINI, A. M. (Compiladora) (2017). Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX. Guaymallén, Argentina: Qellqasqa. pp. 303-338.
- RODRÍGUEZ AGÜERO, L. (2014). “Combatir al ‘enemigo interno’. El caso de la provincia de Mendoza (1973-1976)”, en: Revista Estudios sociales contemporáneos. pp. 123-132.
- RODÓ, J.E. (2002). Ariel. Madrid, Mesta Ediciones Escolares. Colección Letras de las América, Primera edición 1900.
- ROIG, A. A. 1973. “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en: ARDILES, O. (VVAA). 1973. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Buenos Aires: Bonum. Enfoque Latinoamericanos n°2. pp. 217-244.
- ROIG, A. A. (1981). Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Colección Nuestra América 4.
- ROIG, A. A. (1982). Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina. Quito: Ed. Universidad Católica.
- ROIG, A. A. (1984). Bolívarismo y filosofía latinoamericana. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Colección Ensayos 2.
- ROIG, A. A. (1984a). Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano. Quito, Editorial Belén, Cuadernos de Chasqui, núm. 4.

ROIG, A. A. (1985). "Acotaciones para una simbólica latinoamericana", en *Cuyo de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Vol. 2. pp. 33-5.

ROIG, A. A. (1987). *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.

ROIG, A. A. (1993). *Análisis: Historia de las Ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, núm. 53-54, volumen XXVIII.

ROIG, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires. Una Ventana.

ROIG, A. A. (2011). *Rostro y Filosofía de Nuestra América*. Edición, corregida y aumentada. Buenos Aires: Una Ventana.

SAUSSURE, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires. Losada.

VELÁSQUEZ RIVERA, E. (2002). "Historia de la Doctrina de la Seguridad Nacional", en: *Convergencia*. Toluca, México: Universidad Autónoma de México, Núm. 27, pp. 11-39.

Notas [1] Texto fundamental para entender el proceso de ampliación metodológico, tanto la función simbólica, como la importancia del símbolo del Calibán en la obra roigiana, pero de difícil acceso.

[2] Que sólo aparecen como consecuencia de un tipo de análisis narrativo o semiótico que es ajeno a las formas del saber popular o de la cultura folk.

[3] Por ende, el discurso altamente opresivo tiende a acentuar dicotómico absolutizando los contrarios "bien-mal" (Roig: 1984a, p. 32) hasta generar un exacerbado "dualismo discursivo" que puede acentuarse hasta llegar a una dialéctica opcional, que termine con el aniquilamiento del sujeto narrativo.

[4] En su extensa obra, Carlos Jáuregui, nos indica que probablemente sea Jyotsna Singh quien hace la crítica más metódica de las reapropiaciones poscoloniales de *The Tempest*, dentro de las que incluye marginalmente el ensayo de Retamar. Dichas reapropiaciones «no examinan adecuadamente las interacciones entre raza, sexualidad y lucha política» y en su afirmación de sujetos heroicos (el revolucionario) «borran la subjetividad femenina» (Jáuregui: 2005, p. 763).

[5] Para entender este tema podemos observar las variopintas problemáticas en Montilla, Agustín (Coordinador). (2009). *El pañuelo islámico en Europa*. Madrid, Marcial Pons. 203 pp.

Podemos encontrar el contexto general de la libertad religiosa en el seno de las sociedades musulmanas, tanto en su disposiciones coránicas, como la Sunna del profeta, como los límites directos a la libertad religiosa, como así también los límites indirectos y las prescripciones religiosas en torno al uso del velo: sus generalidades, el código hiyab, los tipos de velo.

Más específicamente el velo islámico en la jurisprudencia del tribunal europeo de derechos humanos. Como se da el principio de laicidad en Turquía y su proyección en materia de vestimenta religiosa y los casos de sentencias en el tribunal de Estrasburgo. También es tratada la laicidad y ley sobre los símbolos Religiosos en Francia. Específicamente la ley de marzo de 2004, y la aplicación de la ley en el ámbito escolar.

Agustín Montilla trata por su parte la cuestión del pañuelo y de las Vestimentas religiosas en Gran Bretaña. Sobre todo la política de integración de la minoría islámica. El uso el pañuelo islámico en la escuela hasta la promulgación de la Ley de derechos humanos en el año 1998. Por último, Jaime Rossell investiga la vestimenta religiosa en la República Federal de Alemania. Analiza los principios fundamentales y competencias Legislativas del Bund y el Land en materia religiosa y la cuestión del uso del velo islámico y la vestimenta religiosa en las relaciones laborales.

[6] Eficazmente crearon también imágenes poniéndole cuerpo y alma a aquellos que habían desaparecido. El recorrido de la escritura se tornó aquí fotografía o silueta dibujada, las Madres revivieron a sus hijos, inundando la Plaza de Mayo. Algo similar realizaron al publicar recordatorios en diarios o en sus propios cuerpos al llevar cartelitos con fotos prendidas de un alfiler. Todos estos soportes de la memoria (fotos, pañuelos blancos, monumentos, placas, exposiciones) permitieron desandar las ausencias del y construir un espacio ritual para la recordación. Estos símbolos, además, facilitaron pelear contra la muerte o al menos mitigarla, tornándola "reversible, culturalmente modelable, aprehensible, conceptualizable" (Da Silva Catela: 2001, p. 148).



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27980009004>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Andrés Carlos Gabriel PEREZ JAVALOYES

**Símbolos, sistema metafórico y función simbólica en
América Latina**

**Symbols, metaphorical system and symbolic function in
Latin America**

Utopía y Praxis Latinoamericana

vol. 29, núm. 105, e10864276, 2024

Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela

contacto@utopraxis.org

ISSN: 1316-5216

ISSN-E: 2477-9555

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10864276>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**