

Mito y ciencia

El establecimiento de una nueva-vieja forma de verdad en Horacio Quiroga

Martina Guevara

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

guevaramartina@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar las implicancias del mito como elemento teórico dentro de la Estética, así como su validez discursiva en torno al debate planteado entre ciencia y literatura. El seguimiento se detendrá especialmente en aquellos momentos donde la recuperación del mito en cuanto herramienta teórica o artística funcionó como transformador de paradigmas establecidos. Planteamos, como primera hipótesis, que en Latinoamérica, la vinculación del arte con el mito y la ciencia, especialmente con la antropología, no sólo marca una ruptura del paradigma estético sino que se vuelve elemento de construcción de una identidad nacional por sobre la implantada a partir de la conquista y las sucesivas imposiciones culturales. Se vuelve, también, manifestación de una realidad propia y distinta a la del mundo occidental; lo que, en este contexto, restituye la vinculación del mito con el saber empírico. Las corrientes estéticas que en Brasil se producen a partir del año 1920 son un claro ejemplo de esta nueva expresión. Así se puede observar especialmente en el concepto de “antropofagía” creado por Oswald de Andrade que luego, en cine, se desarrollará a partir del *cinema novo* y los postulados de Glauber Rocha. Proponemos como segunda hipótesis que, en nuestro país, este proceso se puede observar en la etapa misionera de Horacio Quiroga a partir de lograr, en su literatura, conjugar el mito con la ciencia.

Abstract

The purpose of this article is to examine the implications of myth as a theoretical element in Aesthetics studies, as well as to identify the historical moments when myth worked as a theoretical tool to transform the established paradigms. As our first hypothesis we suggest that in Latin America the connection of arts with myth and science –specially with anthropological science– not only established a radical change in the aesthetic paradigm, but it also became an element that is involved in the construction of a national identity that challenged the one imposed by the colony – in all its forms- in our continent. It became, as well, a manifestation of a reality that is different to that of the Western world. Accordingly, in our context, it implicates a restitution of the broken relation between myth and empirical knowledge. The aesthetic movements that took part in Brazil in the 1920s constitute a clear example of this new expression. In particular, we point at the concept of “antropofagía”, which was created by Oswald de Andrade. Later on this concept was employed in the Cinema Novo movies and in the Glauber Rochas theoretical works. As a second hypothesis we propose that in Argentina the union between arts, myth and science can be seen in Horacio Quiroga’s literature; more specifically in the writings that take place in Misiones.

En esta exposición se estudiará el mito como elemento teórico superador de la antinomia histórica planteada entre ciencia y literatura. Nuestro análisis se detendrá especialmente en aquellos momentos donde la recuperación del mito en cuanto herramienta teórica o artística funcionó como transformador de paradigmas establecidos. Se realizará, para el caso argentino y con relación a nuestro objeto de estudio, un breve comentario de *El pecado original de América* de H. Murena. Finalmente, y como núcleo de este trabajo, se intentará pensar la figura de Horacio Quiroga como un caso emblemático en la literatura argentina de reestructuración, a partir del mito, de la escisión producida entre ciencia y literatura, permitiendo de este modo generar una nueva forma de construcción de conocimiento.

M. H. Abrams, en *El espejo y la lámpara*, cuenta que en el siglo XVIII, Wordsworth “reemplazó la inadecuada ‘contradicción de la poesía y prosa’ por la más filosófica de poesía y materias de hecho o la ciencia” (1983: 433). Esta oposición que, como también dice Abrams, sigue siendo una cuestión fundamental en discusiones estéticas del presente, se puede observar repetida en el tiempo bajo series diferentes: ilusión-razón / verdad subjetiva-verdad lógica / poesía-positivismo filosófico y también entre mito y ciencia; como bien indica Gadamer: “la relación entre mito y ciencia es sencillamente connatural a la palabra mito” (1997: 26). Sin embargo, y al igual que la oposición indicada por Abrams, no fue hasta la Ilustración moderna europea y cristiana que, en nombre de la ciencia, se ha hecho una crítica radical al mito. De hecho, si bien no bajo la categoría moderna de ciencia, pero sí en el culto al *logos* (pivote de la fundamentación científica), la filosofía platónica no prescindió nunca del mito en su discurso. Explica, a su vez, Gadamer:

En el pensamiento griego encontramos, pues, la relación entre mito y *logos* no sólo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y de una correspondencia, la que existe entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión. En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica de la religión popular. Rechazando la pretensión de verdad de los poetas, admitió sin embargo simultáneamente, bajo el techo de su inteligencia racional y conceptual, la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. (1997: 23)

Es a partir del reconocimiento del mito como un discurso, si bien distinto, equiparable al de la ciencia en tanto su capacidad de acceder a la verdad y bajo la noción de que la oposición radical entre ambas se sostiene en un momento histórico ideológico, que se puede estudiar como, en la contemporaneidad, el mito es capaz de funcionar como nexo transformador de la escisión trazada entre literatura y ciencia.

Así, por ejemplo, Barthes, en *Crítica y verdad* (2001), toma como base constructiva de una ciencia de la literatura al mito. De esta forma, si bien reclama a la ciencia de la literatura descubrir según “qué lógica los sentidos son engendrados de una manera que pueda ser aceptada por la lógica simbólica de los hombres” (2001: 65), por ser fundada en el mito, no puede sostenerse a partir de la razón iluminista: “mito es una palabra que parece no tener emisor verdadero que asuma el contenido y reivindique el sentido, por consiguiente, es enigmático” (2001: 61). La recuperación del mito como soporte de la verdad y no de ilusión rompe con el paradigma positivista científico modificando, de esta forma, los polos contrastivos entre ciencia y literatura. En este sentido, cobra importancia la relación entre literatura y antropología (en tanto búsqueda de las creencias y estructuras colectivas detrás del saber individual) en detrimento de la vinculación con la filosofía dada la construcción de conocimiento de ésta a partir del imperio de la

razón.

En Latinoamérica, la relación del arte con el mito y la antropología no sólo marca una ruptura del paradigma estético sino que se vuelve elemento de construcción de una identidad nacional por sobre la implantada a partir de la conquista y las sucesivas imposiciones culturales. Se vuelve, también, manifestación de una realidad propia y distinta a la del mundo occidental; lo que, en este contexto, restituye la vinculación del mito con el saber empírico. Las corrientes estéticas que en Brasil se producen a partir del año 1920 son un claro ejemplo de esta nueva expresión. Así se puede observar especialmente en el concepto de “antropofagia” creado por Oswald de Andrade que luego, en cine, se desarrollará a partir del *cinema novo* y los postulados de Glauber Rocha. En su introducción a *La revolución es una estética*, Ismael Xavier indica que para el cineasta brasileño:

El arte es la anti-razón, [...] aproximación en profundidad [...] al imaginario popular (al que llama misticismo). El artista debe incorporar tal imaginario (místico), punto vital de la pobreza, para poder producir los signos de la lucha correlativos a la emoción estimulante y reveladora. (2011: 17)

Por su parte, en el artículo “Tropicalismo, Antropología, Mito, Ideograma” sostiene Rocha: “El mito es el ideograma primario y nos es útil, necesitamos de él para conocernos y para conocer” (2011: 130).

También en nuestro país, Murena logra elaborar una teoría literaria fundada en el mito. En la introducción a *El pecado original de América* dice:

Las páginas de este libro [...] son, si se quiere, los mitos que me forjé para explicarme el juego de las fuerzas humanas y sobrehumanas que hacen que este trozo de orbe llamado América milagrosamente ande y que su andar sea a la vez tan extraño y tan dificultoso. Por eso, por considerarlos mitos –y no en el sentido peyorativo que no sé por qué se ha dado a veces a esta palabra–, preferí publicarlos tal como los había escrito, no me preocupó la posibilidad de organizar las ideas que en cada ensayo hay en un sistemas más coherente. (1954: 11)

Efectivamente, su análisis teórico de la literatura americana no se fundamenta en la concatenación de argumentos lógico-rationales sino en la creación de una historia de la cultura humana que avanza conforme a determinaciones originarias: el hombre no llega a su máxima potencialidad mientras no articule el Verbo, mientras no imponga un nombre al silencio que lo sumerge en la animalidad.

Pero de la misma forma que elabora una crítica fundada en la imposibilidad de demostración racional del mito, advierte que la literatura debe mantener un necesario vínculo con la ciencia: “Fiel a las leyes de la pasión y fiel a los estatutos de la ciencia debe ser el poeta para propalar la poesía” (Murena 1954: 71). Es así que, en principio, tendríamos en Murena un claro ejemplo de la posibilidad de convergencia en la teoría literaria entre ciencia y literatura.

Para Murena, la gran desgracia de América es la falta de tradición, entendiendo tradición como el Verbo que permite a una comunidad objetivar su circunstancia contextual particular al ser “traído de generación en generación” (1954: 83). Esquema, podríamos decir, coincidente con las funciones de los mitos. Citando nuevamente a Gadamer, el mito no se trata de “una imagen arbitraria de nuestra imaginación al estilo de imágenes fantásticas o los sueños que se elevan y se disipan. Son respuestas consumadas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar” (1997: 22). No obstante, encontramos un punto central y problemático en la teoría de

Murena: la negación de un origen cultural más allá del europeo. El destino del americano es, para Murena, nombrar un nuevo Verbo que le sustituya la pérdida de la espiritualidad europea de la que fue despojado al llegar al nuevo continente. En la construcción de esta nueva espiritualidad, cualquier intento de restablecimiento o recuperación de mitos autóctonos no sólo se desvanece por lo que, Murena considera, su falta de vigencia histórica:

Intentan estos poetas crear la tradición con palabras del pasado, creyendo que pueden traer con su voluntad lo que no tuvo fuerza para obligar a un pueblo a que lo trajese. Intentan arbitrar un verbo precisamente con las viejas, desautorizadas palabras que denuncian que ese núcleo de seres no ha podido aún alcanzar su verbo (1954: 84)

sino, también, por la inaceptabilidad de un Verbo que se sitúe por fuera del cristianismo occidental:

No se apele [...] a la adoración de dioses de la tierra, de formas protocristianas que, en los raros casos en que se presentan, significan una profunda incompreensión e incluso una hostilidad respecto al verdadero espíritu cristiano, y constituyen parte de esa actitud que consiste en entregarse a la tierra por insistencia en el pecado. (1954: 223)

La espiritualización de América para Murena, el logro de su mandato transobjetivo, sólo le es reconocido bajo los dictámenes de la religión cristiana occidental. El parricidio respecto a España del que debe hacerse cargo el hombre americano –“nuestra tarea consiste en lograr que nuestra alma europea se haga con la nueva tierra. Nuestro camino exige así, por ahora, que continuemos la pugna contra España” (Murena 1954: 31)– es compensado al final del trayecto:

Acaso esta búsqueda significa para el hombre transobjetivo descubrir una nueva visión de Cristo que representase un fortalecimiento de su doctrina, una vuelta a su seno similar a la del pródigo, que cumpliera, como el pródigo, con el corazón ensanchado y purificado. (Murena 1954: 229)

Y es aquí donde debemos advertir la existencia de una distinción crucial entre el cristianismo y el mundo mítico. Mientras que el mito se estructura “a partir de núcleos de significación que se van repitiendo, ampliando y modificando en diversas instancias de aplicación práctica a otros campos o asuntos” o, empleando palabras de Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido*:

La recurrencia de los temas traduce esta mezcla de impotencia y tenacidad. Indiferente a la partida o a las llegadas francas, el pensamiento mítico no recorre trayectorias enteras: siempre le queda algo por realizar. Lo mismo que los ritos, los mitos son interminables. (Rama 2008: 255)

Por el contrario, la religión católica obedece a la rigidez de una palabra externa al mundo de los hombres. La diferenciación histórica entre el cristianismo y el mundo mítico es explicada con claridad por Gadamer:

...el cristianismo ha sido quien primeramente ha hecho, en la proclama del Nuevo Testamento, una crítica radical del mito [...] el cristianismo ha preparado el terreno a la moderna Ilustración y ha hecho posible su inaudita radicalidad [...] por haber realizado la radical destrucción de lo mítico, es decir, de la visión del mundo dominada por los dioses mundanos. (1997: 15)

Vemos entonces que, en Murena, la convicción en la caducidad de cultura mítica

americana se une a una reivindicación del cristianismo como punto mítico de origen; como el Verbo que da sentido al mundo americano. Vinculación que lo aleja de las otras perspectivas estudiadas. Es así que consideramos, finalmente, que no es en Murena donde se puede estudiar con precisión la unión latinoamericana entre teoría, ciencia y mito. Por lo menos, sin agregar al trinomio la problemática relación entre mito y religión.

Fuera del ámbito de la crítica, tal vez, donde mejor podamos ver la unión entre teoría, ciencia y mito es en Horacio Quiroga. Dos claves de lectura convergen en el mismo autor: la hipótesis técnico-científica como se titula el ensayo de Beatriz Sarlo (1997) y, siguiendo su terminología, la hipótesis mítica. Un libro relativamente reciente, *El mito en la obra de Horacio Quiroga* de Elsa Leonor Pateknik (1980) analiza exhaustivamente este último punto. También, en esa dirección, se sitúa el ensayo “La efectividad del mito” de Nicolás Bratosevich (1976). En relación con la temática que estamos analizando, nos resulta imprescindible demostrar que ambas lecturas no son de por sí excluyentes.

La obra de Horacio Quiroga está plagada de hombres ajenos a su medio, de “desterrados” (1997b: 106), como los denomina en su libro de cuentos. Así, en Misiones, pueden llegar a vivir personajes como “Juan Brown, que habiendo ido sólo por unas horas a mirar las ruinas, se quedó veinticinco años allá” (1997b: 106) o el doctor Else “joven y brillante biólogo sueco” (1997b: 144). Lo que nos interesa remarcar en la literatura de Quiroga es que la selva no enfrenta al hombre ciudadano exclusivamente con un desafío físico sino, principalmente, intelectual.

Cuando uno ha visto a un chiquilín reírse a las dos de la mañana como un loco, con una fiebre de cuarenta y dos grados, mientras afuera ronda un yaciyateré, se adquiere de golpe sobre las supersticiones ideas que van hacia el fondo de los nervios [...]. La gente del sur dice que el yaciyateré es un pajarraco desgarrado que canta de noche. Pero en el norte, el yaciyateré es otra cosa. (1997a: 448)

En la selva, el hombre se ve obligado a aceptar una explicación divergente de la realidad que poco tiene que ver con los esquemas de la razón. No se reencuentra simplemente con sus pulsiones más básicas, sino con otra forma de comprender el mundo. Al experimentar el medio, el universo mítico deviene tan inexorable en la mente de estos hombres de ciudad, que se ven llevados a aceptar esta realidad ante la amenaza o el avance de la locura. No es un detalle menor, entonces, que muchos de sus protagonistas sean hombres de ciencia.

Pero lo que sorprende de la literatura de Quiroga es que, en ella, mito y ciencia no conforman espacios antagónicos. Como señala Nicolás Bratosevich:

La complejidad de una literatura como la de Quiroga se da precisamente porque esa intuición de un mundo a la vez mágico y real se produce en una mente que, en razón de su inserción histórica de sí, debió pasar por la opción cultural materia-espíritu. (1976: 64-65)

De hecho, es gracias al desmenuzamiento del mundo que exige la ciencia o a través de sus técnicas, ya sean en “desuso” como indicaría Sarlo en “la hipótesis técnico-científica” (1997), que el mito se descubre al lector. Así le sucede, por ejemplo, al meteorólogo de “El salvaje” (1997a: 315) cuyos aparatos de medición le sirven para dar cuenta del clima misionero del período secundario. En la selva misionera, la ciencia encuentra la continuidad de su desarrollo en el mito, ya que en ese medio lo racional se vuelve obsoleto. Por lo que no se trata, simplemente, de analizar la convivencia de dos

discursos divergentes, sino que bajo el marco de la racionalidad científica pueda legitimarse un tipo de conocimiento que la Historia y la misma Ciencia han descartado; llegando, así, a desestabilizar el orden jerárquico establecido. La demencia en la que caen los protagonistas de los cuentos cobra, por lo tanto, mayor importancia que la de ser un recurso para lograr lo siniestro; terminan por manifestar no un delirio en términos peyorativos, sino un saber que, si bien comparte con la ciencia su marco empírico, es sustentado en un conocimiento mítico comunal. Que representa, además, lo que ha sido excluido por el dominio de la ciencia. De esta forma, en la mayoría de los cuentos, los delirios de los personajes de Quiroga no se sumergen en un ensimismamiento enfermizo, sino que sus discursos se ven apoyados por las creencias populares que la razón ha desterrado. Así es el caso en “El vampiro” (1997a: 479) con el mito del lobizón y en “En el Yarebiry” (1997b: 278) con los mitos del Berrador y del Caa-pora. De igual manera, los “científicos” de Quiroga trabajan con lo que ha sido relegado por la Ciencia: técnicas en desuso empleadas en las profundidades de la selva misionera, lugar que, a su vez, ha sido excluido o retardado respecto a los avances de la ciudad.

Es la posibilidad de imbricación entre ciencia y mito lo que sostiene la literatura de Quiroga y, finalmente, la mostración de una ciencia unida a otra forma de pensamiento distinta a la razón nacida del iluminismo, lo que nos interesa especialmente señalar. Quiroga logra vencer las polaridades y consigue, en su literatura, proponer una suerte de reestructuración cognoscitiva al reelaborar el saber del mito a partir de la técnica científica.

Bibliografía

- Abrams, M. H. *El espejo y la lámpara*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1983.
- Barthes, Roland. *Crítica y verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- Bratosevich, Nicolás. “La efectividad del mito”. En Flores, Ángel, *Aproximaciones a Horacio Quiroga*. Venezuela: Monte Ávila, 1976.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Murena, H. A. *El pecado original de América*. Buenos Aires: Sur, 1954.
- Patechnik, Elsa Leonor. *El mito en la obra de Horacio Quiroga*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1980.
- Quiroga, Horacio. *Cuentos Completos I*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997a.
- _____. *Cuentos Completos II*. Buenos Aires: Seix Barral, 1997b.
- Rocha, Glauber. *La revolución es una Eztettyka. Por un cine Tropicalista*. Buenos Aires: Caja Negra, 2011.
- Sarlo, Beatriz. “Horacio quiroga y la hipótesis técnico-científica”. En *La imaginación técnica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.