

LECTURA SOCIOCÁRICA DE *EL HOMBRE DE TALARA* DE ARTURO ECHEVERRI MEJÍA*

SOCIO-CRITICAL READING OF *EL HOMBRE DE TALARA* OF ARTURO ECHEVERRI MEJÍA

Augusto Escobar Mesa¹

Resumen: el objeto de este artículo es, desde la sociocrítica, observar en la novela *El hombre de Talara* de Arturo Echeverri Mejía, cómo una expresión del protagonista —“a los gringos de la Wellbor les dio por decir que su cochino aceite sirve para remedio”—, que proviene de una práctica social y discursiva o doxa, va a determinar el destino de los protagonistas y de los pescadores de Talara. Esa expresión, que nace de una circunstancia económica capitalista y un sujeto cultural dominante, penetra e incide en la voluntad de los protagonistas al punto de generar en ellos un conflicto interpersonal. Nos interesa mostrar cómo una expresión dicha una sola vez determina el curso de la novela y revela lo que subyace socioideológicamente en la simple anécdota.

Palabras clave: *El Hombre de Talara*; Arturo Echeverri; sociocrítica; sujeto cultural; economía de mercado; Cros; Benveniste; Gusdorf.

Abstract: The object of this article is, from a sociocriticism view point, to observe how an expression of the protagonist —“The gringos of the Wellbor say that their filthy oil serves to remedy”—, the fact that it comes from a social practice and discursive or doxa, will determine the destiny of the protagonists and of the Fishermen of Talara in the novel *El hombre de Talara* by Arturo Echeverri Mejía. This expression that arises from a capitalist economic circumstance and a dominant cultural subject penetrates and affects the will of the protagonists to the point of generating in them an interpersonal conflict. We are interested in showing the reader how a once-only expression determines the course of the novel and reveals what is underlying socio-ideologically beneath the simple anecdote.

Keywords: *El Hombre de Talara*; Arturo Echeverri; Sociocriticism; cultural subject; market economy; Cros; Benveniste; Gusdorf..

* **Cómo citar este artículo:** Escobar Mesa, A. (2019). Lectura sociocrítica de *El hombre de Talara* de Arturo Echeverri Mejía. *Estudios de Literatura Colombiana* 44, pp. 81-98. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.elc.n44a05>

¹ ramon.augusto.escobar@umontreal.ca
Université de Montréal, Canadá

Recibido: 07.08.2018

Aprobado: 11.10.2018

Copyright: ©2019 *Estudios de Literatura Colombiana*.
Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la [Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0 Internacional](#)



Basta que una expresión o frase se enuncie de modo explícito o se camufle en un texto, discurso social o doxa para que genere un encadenamiento de sentidos, previsibles unos, impensables otros. Lo dicho, lo sugerido o silenciado en un texto opera como una caja de Pandora que, una vez abierta, nadie sabe qué efectos puede producir en el lector. En *El hombre de Talara* de Echeverri Mejía (1991)¹ aparece una sola vez la siguiente frase proferida por el protagonista: “a los gringos de la Wellbor [...] les dio por decir que su cochino aceite sirve para remedio” (p. 33). Este enunciado se torna altamente significativo porque en él se articulan una red de sentidos y algunas “contradicciones de las formaciones ideológicas y discursivas de su tiempo” (Cros, 2009, p. 251). Lo dicho por el protagonista, algo supuestamente inocuo, termina envolviendo todo, personajes, acciones, geografía, etc. De ahí nuestro interés, desde la sociocrítica, de seguirle el curso a un enunciado apenas sugerido en la novela. Eso oculto en el texto es en lo que Todorov llama

[...] la existencia de un secreto esencial, de algo no-nombrado, de una fuerza ausente y super poderosa que pone en marcha toda la máquina de la narración [...]. La ausencia de la causa o de la verdad está presente en el texto, más aún, es el origen y su razón de ser [...]. Lo esencial está ausente, la ausencia es lo esencial (1980, p. 153).²

Bien se sabe que los discursos sociales y prácticas discursivas que circulan en una sociedad se revelan en los textos de una manera insospechada y es lo que pasa en pueblo de Talara con lo dicho por la Wellbor, una empresa pesquera estadounidense, que va a implicar la vida de los pescadores y de sus familias. Pero, ¿de qué habla la novela? En ella se relata la vida de una pareja —Antonio y María— cuya subsistencia se basa en la pesca del atún, hasta la llegada de la Wellbor que altera el orden constituido. Los apremios económicos hacen añicos la comunicación entre los protagonistas y los obliga a atrincherarse cada uno en un monólogo lacerante, que no es el punto de partida de la palabra, sino su puesta entre paréntesis. Y el drama comienza cuando la pesca del tiburón desplaza al atún como valor. A pesar de que no se sabe cuándo se dijo ni quién exactamente divulgó la noticia, esta comienza a circular por la conciencia de los individuos y de la colectividad con efectos

¹ Arturo Echeverri Mejía (Rionegro, 1919-Medellín, 1964). Fue marino, ingeniero naval, constructor de barcos, colonizador, empresario, aventurero, cuentista y autor de seis novelas, entre ellas *Bajo Cauca*, que fue seleccionada, junto con textos de García Márquez, Carpentier, Onetti, Roa-Bastos, Guimarães Rosa, como uno de los mejores *Quince relatos de la América Latina* (La Habana: Casa de las Américas, 1970).

² La traducción de las citas de los libros que están en francés son del autor.

inesperados, y determina el curso de la historia narrada porque tiene el peso de una mediatización socioideológica. Interesa pues en este artículo mostrar los efectos de lo dicho por la Wellbor en la pareja protagonista y en el pueblo de Talara, y cómo operan en la novela ciertos discursos que provienen de fuera de ellos. Esto es lo que Duchet (1979) llama “el inconsciente social del texto” (p. 4), el cual consiste en observar el modo en que, por una parte, ciertos discursos que circulan socialmente penetran y determinan la voluntad de un colectivo cultural y, por otra, termina este último girando en torno a un discurso y a un sujeto cultural dominante.

La historia comienza en el momento en que Antonio regresa un día a casa sin haber pescado nada, situación que si bien viene repitiéndose desde hace varias semanas, considera simplemente una “cuestión de mala suerte” (Echeverri Mejía, 1991, p. 9), ya que conoce bien su oficio. María, su mujer, no piensa lo mismo, sobre todo cuando Antonio le dice que esa noche debe zarpar de nuevo, porque siente que es su deber no solo con su familia que padece necesidades, sino también con los tenderos a los que les debe mucho. María, una chola venida de la sierra, no quiere que su marido se embarque, porque la noche anterior ha tenido malos sueños que auguran una tragedia para Antonio. A partir de ese momento se desencadena un conflicto verbal entre la pareja porque ninguno se pone en la postura del otro. Mientras Antonio no cree en las premoniciones de su mujer, esta le cuestiona su indiferencia y escepticismo con respecto a sus presentimientos. A medida que la pareja se ve abocada a una aguda confrontación verbal y sin salida por la difícil situación económica que atraviesan, un clima de desconfianza y silencios se interpone hasta poner entre paréntesis sus afectos y vidas. Antonio y María se muestran en esos momentos como un yo y un tú escindidos que, por las circunstancias, no pueden reactualizar la palabra mediante el diálogo, ya que no se apoyan y funden el uno en el otro en un nosotros que los libere de los propios afanes y del solipsismo en que han caído muy a su pesar. Los apremios económicos, ajenos a su voluntad, se interponen entre ellos como un muro de contención que impide la comunicación y el voto de confianza que necesitan para sortear los obstáculos del presente. Mientras no se logre superar esa barrera que les es ajena, cada uno permanecerá invisible para el otro. Los protagonistas encarnan dos visiones culturales distintas del mundo. Son dos voces autónomas que expresan su propia desazón interior e incertidumbres en un entorno que los ha ido aislando. Sin embargo, la visión del uno hace posible la del otro, gracias a la palabra manifiesta cuando es

posible, o silenciada cuando las circunstancias asfixian. Es lo que Bajtín llama “la heterogeneidad mostrada y constitutiva”, es decir, que el otro es siempre “el otro de un otro y, a su vez, interlocutor y discurso” para el otro (citado en Malcuzyński, 1992, p. 79). Pero en el inicio de la historia narrada, las palabras parecen enclaustradas porque los protagonistas no se oyen sino a sí mismos, como en un eco distorsionado. Se diría que la heterogeneidad dialógica que los habitaba antes de la llegada de los extranjeros se ha convertido ahora en un círculo monológico por esa presencia intrusa y extrañadora que ha venido con una nueva doxa.

La novela está mediada por un juego de opuestos que mantienen en vilo la historia narrada: un antes bucólico y de mutua confianza y un después dramático y de suspicacias; momentos de buena pesca y otros con “rachas de mala suerte” (Echeverri Mejía, 1991, p. 12). Antes, cuando la pareja vivía en Ilo, lejos de la presencia de compañías pesqueras extranjeras, los pescadores no tenían preocupaciones porque abundaba la pesca y la vida corría sin reveses, como bien lo recuerda Antonio al dirigirse a su amigo el Cholo: “eran tiempos formidables y cada semana hacíamos dos pescas maravillosas” (p. 34). Sin embargo, esto se acaba en el momento en que la Wellbor se instala en Talara y determina que en adelante solo comprará tiburones. La pesca extensiva de estos como objeto productivo excluyente hace que comiencen a escasear. Ahora los pescadores se sienten obligados a darle la espalda al mar que antes los nutría con la pesca de atunes y bonitos, actividad que les bastaba para vivir dignamente. Mas el presente deja un sabor amargo porque hasta los tiburones han desaparecido y las deudas aumentan. Antonio corrobora esto cuando afirma: “lo curioso es que antes de venir los gringos de la Wellbor los veía uno por todas partes y ahora escasean los malditos” (p. 27). Pero no solo se ha alterado la vida de los protagonistas, también se ha desestabilizado la cadena productiva alimenticia y perturbado la convivencia familiar y social.

Antonio y María —y los de su clase— representan un “sujeto cultural”, entendido este desde Cros (2005) como el lugar “donde lo ideológico se ejerce con mayor eficacia” y cuya función “es anclar un colectivo” cultural a un orden de valores y representaciones “en la conciencia” de los individuos de esa comunidad. Este colectivo cultural, consciente o inconscientemente, “asimila e internaliza” (p. 32) dichas representaciones que circulan en forma de prácticas discursivas, pero no tiene ningún poder de control a nivel individual sobre esa memoria colectiva, sobre los sistemas socioideológicos y culturales

dominantes que operan de manera independiente de los individuos mismos. El sujeto cultural que cobija a los dos protagonistas, como a la mayoría del pueblo, es un sujeto cultural satelital y subordinado por no tener la más mínima incidencia sobre las instituciones o formas de poder; sin embargo, reproducen los valores del sujeto cultural dominante. Desde una focalización cercana a cada protagonista, Antonio y María representan cada uno un sujeto cultural distinto que las circunstancias develan y ponen en confrontación. Antonio representa la visión del humilde y no educado habitante urbano, trabajador raso y machista a su pesar. Al contrario de este, María comporta la visión de su comunidad, la de los cholos de la sierra, fundada en su ancestral cultura indígena y mestiza que se siente conminada socioeconómica y culturalmente cuando descende de las altas montañas a vivir en los pueblos costeros. El Cholo,³ que acompaña siempre a Antonio en su labor de pesca, y se ha instalado en Talara buscando una vida menos dura, viene también de la sierra andina y tiene los mismos gestos y usanzas de María. Ambos se definirían, desde la perspectiva de José María Arguedas (2013), como representantes de la cultura del “zorro de arriba” y, Antonio, la del “zorro de abajo” (p. 22), pero unos y otro, por su precaria situación socioeconómica, representan un mismo sujeto cultural que tiene todas las características de una comunidad folk, es decir, una comunidad pequeña, aislada, homogénea, con escasa división del trabajo, poca movilidad, baja escolaridad, mínima comunicación hacia el exterior y ningún efecto sobre las instancia de poder del lugar (Pérez Castro, Ochoa Ávila, Soriano Pérez, 2002, pp. 90-92).

En la medida en que esos tres yo, María, Antonio y el Cholo, reunidos en un solo sujeto cultural se comunican y comparten —sin una clara conciencia de ello— experiencias de vida y tradiciones que los acompañan, un sujeto cultural dominante y distinto al de estos aflora y se impone como un yo único, el de la Wellbor, que ha determinado que lo único que vale ahora son los tiburones. El sujeto cultural que representa a la compañía —que en el texto aparece sin voz ni rostro real—, por su acción tentacular y los efectos sobre la vida del pueblo, termina siendo un sujeto encapsulador porque todos dependen directa o indirectamente de él. Con Cros (2009) diríamos que ese sujeto es “la máscara de todos los otros” (p. 165). Los demás son simples remedos de este que se revela

³ Quizá la primera aparición de la palabra *cholo* con el significado de “mestizo, cholo, mulato” está en *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala (Seligmann, 1998, p. 308).

como una totalidad, de ahí su voz hegemónica. Desde esta perspectiva, los protagonistas y la Wellbor constituyen varios sujetos colectivos que se ven confrontados por uno solo, el de la compañía estadounidense. Puesto que no hay una imagen real de los dueños de la compañía, salvo la factoría que recibe la pesca y paga, el poder se esfuma en una entidad abstracta que es la que finalmente decide y a quien todos deben someterse sin que nadie pueda contestar porque no existe como tal; luego, simbólicamente se convierte en el Minotauro que nadie ha visto, pero se le teme por su amedrentador rugido y antropofagia. En este caso, como lo sugiere Cros (2013), “si desaparece la autoridad, o sea, si desaparece el espacio sagrado de referencia, desaparecen los límites del poder” (párr. 23) y este se totaliza porque incide y mediatiza todo. Ese yo total del mercado, como antifaz del yo de todos los demás que se superpone sobre ellos o los engulle, ejerce su dominio y altera por completo la forma de vida anterior. Su accionar, mediante una doxa implícita, hace que esta circule bajo la modalidad de “radio bamba” para que todos sepan, como dice la expresión popular, que “un nuevo gallo ha llegado a cantar al gallinero”. En este sentido la doxa, que es lo evidente e impersonal, se torna en algo necesario para todos, porque representa lo que todos piensan y dicen, de esa manera se “forma un sistema maleable donde un topos puede ‘ocultar a otro’” (Angenot, 1989, p. 29). Bajo la égida del “valor de cambio, la relación social de las personas se transforma en un comportamiento social de las cosas; el poder de la persona es transformada en poder de cosas” (Marx, 1980, p. 93). Mediante la ley de un mercado mundial sin trabas, el nuevo sujeto cultural se arroja y disimula con la única voz que se escucha: la competencia al mejor postor. En lo que antes representaba un valor de uso y de cambio, la pesca tradicional que brindaba no solo sustento económico, sino también seguridades y una identidad, en el presente predomina un solo valor, el de cambio. Ante esa ley irrefrenable y voraz se desplaza el objeto de valoración porque ha nacido un nuevo mito de consumo, el aceite de tiburón como supuesto medicamento. Antonio expresa así esta situación: “Ahora pescamos atunes y bonitos y los pescamos, no para calmar el hambre de los habitantes del puerto, sino para arrojarlos al agua como carnada de tiburones” (Echeverri Mejía, 1991, p. 34).

Antes de la llegada de la Wellbor, los tiburones no tenían para los pescadores otro valor distinto que ser parte de otras especies marinas que convivían armónicamente y en punto de equilibrio dentro de un ecosistema natural. Pero ahora la valoración artificial de su aceite rompe

ese equilibrio natural con la pesca excesiva. Antonio se lamenta de tales circunstancias: “uno quisiera pescar los peces que a uno le gusta y no esa porquería de tiburones que yo quisiera asesinar sin pescar. Y para colmo de males, escasean los malditos” (p. 34). Desde una perspectiva semántica, “porquería” se relaciona con lo que ensucia y que huele mal. La Wellbor ha alterado todo y ha hecho de la vida de los pescadores algo insoportable, los ha contaminado tras la búsqueda de tiburones cuyo aceite consideran “cochino”, porque nada de ellos es comestible. Ha ensuciado la relación entre los pescadores mismos, por eso Antonio, luego de su molesta reacción contra María por sus funestos pronósticos, se siente como el peor, como “un puerco” (p. 24). Esa imagen de algo perturbador y alienante que ha llegado y anuncia tragedia va a extrapolarse en los sueños de María, que considera “malos” y “sucios”; asimismo en las palabras resentidas y ofensivas que ambos se dirigen cuando la comunicación se ha hecho pedazos. Para él, ella se ha convertido en una “piojosa”, “maldita”, “enferma”, “sucia”; y para ella, él no es más que un “cerdo”, “diablo”, “hijo de perra”, “peste”, “demonio”, “guano”. Detrás de esas puyas que van y vienen como dardos envenenados se esconden un profundo desarraigo y “olvido del ser”.

“Cochino aceite que sirve para remedio” (p. 33). Este enunciado que apenas si se menciona en la novela, casi de inmediato se convierte en un ideogema, porque porta y soporta el peso socioideológico y discursivo del texto. Lo que es apenas una breve expresión, se convierte en un todo altamente significativo por el grado de condensación de sentido en su mínima forma expresiva, como diría Lotman. Los lemas “servir” y “remedio” adquieren nueva connotación en el momento en que quedan vinculados bajo la mediación de la preposición “para”, que viene a cumplir la función de un objetivo, de una finalidad útil. Si antes lo que servía para remedio tenía el sentido de restablecer la salud, de cura, es decir, cargado de un valor cualitativo —valor de uso—, ahora dicha expresión se ha impregnado de sentido contrario, es un valor de cambio sujeto a la oferta y la demanda. Antes, lo que valía era el atún y el bonito; ahora han perdido todo valor y solo sirven de carnada para atrapar a los tiburones. Así, la actividad de los pescadores ha quedado sometida a una economía de mercado impuesta por las transnacionales, una “invención institucional” que en el siglo xx, según Polanyi (2007), se “convirtió en la fuerza dominante [...] que abarcó a toda la sociedad” (p. 69). Es a este sistema al que Antonio califica de “cochino”, porque ha pervertido y desnaturalizado un sano y productivo oficio en

el que nadie sacaba provecho del otro. Así, lo que “sirve para remedio” termina siendo trastocado en su sentido por el significante que le precede, el de “cochino”. La paradoja queda establecida: lo que supuestamente trae beneficio para la salud se desvaloriza porque afecta la vida de los pescadores nativos. Esto es lo que Polanyi llama la “ficción del mercado” que pone el destino del ser humano y de la naturaleza en manos de ese tótem que se mueve según su propia lógica y leyes, y está animado por dos motivaciones: “el hambre o la ganancia” (p. 70). De un lado, el hambre de la mayoría que trabaja duro, que teme ser privada de lo necesario para sobrevivir y por eso se somete a esas leyes implacables y, del otro lado, el exceso de lucro de una minoría que vive del trabajo de esa mayoría.⁴ De la factoría extranjera proviene *de facto* la voz o doxa que determina lo que ella estima como valor: el aceite de tiburón. La doxa, en ese contexto, representa una práctica discursiva dominante porque es la que reproduce las opiniones que circulan a diario, “los lugares comunes de todo tipo, las ideas recibidas, los estereotipos” (Amossy, 2010, p. 85). Basta que alguien diga que la factoría solo recibe tiburones para que esa doxa se expanda entre el pueblo como un eco sin contención y que el rumor se vuelva ley. Razón tenía Montesquieu (1823) cuando afirmaba que “hay cosas que todos dicen porque se dijeron una vez” (p. 399). Es la *vox populi* cargada de pequeñas y falsas verdades. Así, la factoría se trueca en representación de un valor de cambio y doxa sin necesidad de discurso explícito. Octavio Paz (1986) se refiere así a esa doxa que desubjetiviza y deshumaniza, porque

[...] son frases hechas, de las que está ausente todo matiz personal [...], carecen de una dimensión imprescindible: ser vehículos de relación. Toda palabra implica un interlocutor. Y lo menos que se puede decir de esas expresiones y frases con que maquinalmente se descarga nuestra afectividad es que en ellas el interlocutor está disminuido y casi borrado (p. 46).

Entre los desprotegidos pescadores y la factoría la doxa no se discute, simplemente se acepta. Unos, los pudientes del lugar —farmaceutas, tenderos, cantineros—, que son los que más se benefician cuando hay buena pesca y por eso fian, callan, no ven, y los otros, los que nada poseen y venden su fuerza de su trabajo. Sin embargo, al final, ambos grupos resultan perjudicados porque la compañía extranjera los engulle al igual que a las

⁴ Agrega Polanyi (2007) que “si las clases sociales son determinadas directamente por el mercado, otras instituciones se ven afectadas indirectamente por él. El Estado, el gobierno, el matrimonio y la educación de los niños, la organización de la ciencia, la educación o la religión, la artes [...], incluso la vida privada, todas estas instituciones operan bajo el modelo utilitarista” (p. 72).

materias primas existentes, para luego abandonar el lugar cuando ya no haya nada que explotar, sino una tierra y un mar yermos rodeados de bagazos humanos. Este es el nuevo sujeto cultural que llega al lugar, se instala y reina, y al que todos deben acatar porque no hay disyuntiva. Es la representación de la nueva práctica discursiva dominante que se manifiesta como un todo absoluto y determina conductas, ideologías, modos de vida y de pensar. Es ahí donde se produce su reificación, es decir, que toda actividad humana productiva se transforma en una mercancía, en un objeto de circulación e intercambio bajo las leyes anónimas de la oferta y la demanda. Antonio, el Cholo y demás pescadores no son nadie para la Wellbor. Bajo ese sistema implacable, los pescadores terminan siendo objetos de un mismo proceso, son reificados y, por ende, desindividualizados. En este sentido, como lo señala Zima (1985), la “anonimidad” de las leyes del mercado “es el origen de la *reificación* de los objetos, en la medida en que ella borra su condición de productos humanos para satisfacer ciertas necesidades y privilegiar su carácter de simples mercancías, de objetos” (p. 27). Como una segunda naturaleza, el mundo capitalista es, según Lukács (1971), un “mundo poderoso” al cual nada escapa y petrifica no solo el trabajo, sino también las relaciones sociales que convierte en algo “extraño e inepto”, incapaz de “despertar la interioridad”. En definitiva, termina envolviéndolo todo en “un osario de interioridades muertas” (pp. 66-67).

Sin duda alguna la escasez de recursos para sobrevivir genera en la pareja un doble efecto: extrañamiento y alienación, términos que se asocian con elementos que provienen de fuera del ámbito familiar, provocando con ello una especie de “muerte lenta” en ambos. Se trata de esa exterioridad en la que cada “uno se convierte en un extraño para sí mismo” y para los otros; “exterioridad hostil, desgraciada, y por lo tanto, involuntaria, totalmente ajena” a ellos mismos (Bloch, 1998, p. 115). Por ello, recuperar la palabra mediada a través de un gesto previo de solidaridad al final de la novela es la única manera de liberarse de la carcasa de silencios que avasalla a la pareja; es luchar contra el solipsismo y estado de soledad que los aliena. Ambos necesitan salir de la escafandra monológica que los envuelve sin piedad, y recuperar el diálogo. Durante varias semanas la pareja vive en túneles paralelos, agobiada por las dudas infundadas y la urgencia de comunicación, sin saber que caminan el uno al lado del otro royendo las palabras que quisieran lanzarse, decirse, raparse, porque están a punto de claudicar ante el abismo en que se encuentran. Ante los sueños de María, Antonio podría

pensar que ellos “anonadan” porque dejan “abiertas las puertas a esos monstruos” (Cocteau, 1957, p. 97). Por eso María se siente mal cuando se los revela a su marido, pero nada puede hacer porque emergen de modo inconsciente y a través de ellos se avizora el naufragio de su marido. Son sueños que ponen al desnudo su amargura ante la evidencia de los propios límites; sueños que “nos ensuciarían la vida y nos la harían irrespirable” (p. 98). La vida de la pareja se ha vuelto insoportable y un combate a todo momento, como se observa en el siguiente diálogo:

—Si no fuera por los niños —dijo él— me largaría. Eres la peor peste que he conocido. La mujer se frotó el cuello y lentamente desplazó la mirada murmurando palabras inaudibles. Estaba desolada. Las últimas frases de Antonio resonaban en su cerebro como ecos de notas breves y agudas. De pronto dijo: —Está bien... ¡Lárgate...! Ahora estoy segura de que hay otra mujer (Echeverri Mejía, 1991, pp. 15-16).

El cuerpo y la conciencia de María se ponen en alerta al observar que su hombre ya no le habla ni la mira ni la toca como antes, porque presumiblemente otros cuerpos lo han conquistado. Como un mecanismo de defensa, la conciencia de María prende las alarmas y sus temores salen a flote sin contención alguna a través de sus infaustos sueños. Con la ausencia de tiburones, el amor de la pareja parece haber huido y dejado una playa vacía y un rescoldo apagado. Si bien ella solo piensa en el bien de su marido, a Antonio lo único que le preocupa es la sobrevivencia económica de la familia. Mientras esos dos estados de conciencia sigan por caminos opuestos, los prejuicios y malentendidos se interponen e impiden la comunicación entre ambos hasta convertirlos en islas solitarias. En medio de esa atmósfera enrarecida flotan las palabras llenas de animosidad y de dolor. Los intentos entrecortados de diálogos entre Antonio y María, más que un punto de partida de la palabra, que implica un “poner y presuponer al otro” (Benveniste, 1999, p. 95), llevan a una polarización verbal, a un alejamiento de la palabra. Cada uno se abandona y repliega sobre sí mismo. En tal situación anómica, las palabras distancian y transgreden su propia condición, se vuelven espinas que ahondan las heridas, como se observa en este breve diálogo:

—Tú has cambiado. No eres el mismo Antonio de antes.
 —Yo no he cambiado. Soy el mismo.
 —No. No eres el mismo. Ahora ni siquiera me atiendes cuando te hablo. ¿Ves? Ahora, por ejemplo, te estoy hablando y ni siquiera me has mirado. Es como hablar con un palo o con un perro. Los rasgos de Antonio se modificaron, estaba fastidiado [...]
 —Escucha... ¿No podemos vivir en paz?
 —Es cosa tuya. Si quisieras podríamos vivir en paz.
 —¡Bueno...! ¡Maldita sea...! ¡Pues vivamos en paz esta vida pijoosa...! (Echeverri Mejía, 1991, p. 15).

A Antonio todo le parece previsible, incluso la ausencia de tiburones que considera una situación temporal. Ante tal estado de tensión emocional y verbal de la pareja, el menor gesto altera la comunicación y los pone a la defensiva, porque bien sabemos con Blanchot (1969) que “el temor a herir y a ser heridos está en las palabras mismas. Se tocan, se retraen al menor contacto porque ellas siguen aún vivas [...] Allí, en el mundo sencillo de la pobreza y la necesidad, las palabras se limitan a lo esencial” (p. 172).

Entre Antonio y María ya no hay comunicación, sino discusiones estériles que laceran el ánimo, momentos de rabia sorda. Los dos se piensan como habitantes de un solo pasadizo intrincado y desolado. Las dudas y resentimientos de María, al igual que la rabia contenida de Antonio, los obliga a convertir la palabra en algo esquivo, ambivalente, subterráneo. El monólogo de ambos “no es el punto de partida de la palabra, sino más bien [...] el abandono o secesión de ella”. El monólogo que aniquila se torna para ellos en algo “clandestino” y “vicio solitario” (Gusdorf, 1977, p. 98), ya que aquello que dicen para sí no se atreven a expresarlo al otro. Así lo interioriza Antonio: “he sido un puerco... O, quizá no. La traté de india piojosa y la castigué. Pobre, le hacía falta” (Echeverri Mejía, 1991, p. 24). Ante esta situación, Antonio podría decir como Levinas: “yo soy yo y hago lo que hago [...], no tanto sobre la base de lo que soy y puedo por mí mismo, sino en virtud de lo que le respondo al otro, que luego me constituye [...]. El encuentro con el otro no es fusión, sino trauma, fractura” (citado en Pinotti, 2016, p. 48). Lo que en María es una intuición fundada en sus sueños —altamente valorados en su cultura de origen— y cercana a la realidad, para Antonio, en cambio, con su visión y prejuicios machistas, lo de María es una “enfermedad” (Echeverri Mejía, 1991, p. 37) o simple histeria: “¿Cómo se llama eso que las alborota y entonces lo enloquecen a uno porque ellas mismas no saben lo que quieren?” (p. 25). Es el lugar común, la doxa masculina prejuiciada y señaladora del machista que no quiere acceder a la voz y al ser del otro que lo interpela o demanda comprensión y compasión. El día en que Antonio decide zarpar de nuevo a pesar de los temores de su mujer, el diálogo entre los dos se queda fijado en una cadena de gestos y reclamos domésticos en los que cada uno, absortos en sí mismos y atrincherados en su rincón no solo se distancian, sino que se separan del resto del mundo y convierten la relación “en una especie de monólogo a dos, en el que los egoísmos individuales se suman en lugar de neutralizarse” (Gusdorf, 1977, p. 101). En el siguiente semidiálogo podemos constatar cómo el vivir cotidiano se torna en una cadena de palabras a medias

y llenas de celos que evocan más de lo que expresan:

- ¿Cuándo piensas regresar?
- Hoy mismo [...]. Ya te he dicho: es cuestión de mala suerte. ¿No crees que sea cuestión de mala suerte?
- Es posible —dijo ella. Todo es posible [...].
- Tú no quieres comprender —dijo ella.
- El hombre la miró. Con los codos sobre la mesa abrió y cerró las manos.
- ¿Comprender qué? —le preguntó.
- No, nada —dijo ella con rapidez.
- ¿Qué demonios te pasa?
- Nada... No me pasa nada... (Echeverri Mejía, 1991, pp. 10, 11-12).

Los diálogos a medias o monólogos de los dos protagonistas son el comienzo de la pérdida del sentido de la realidad y de la agresividad no contenida. Cada uno se refugia en sí mismo porque es incapaz de escuchar al otro. Bajo tal atmosfera conflictiva, podríamos de decir con Octavio Paz (1986) que

[...] las palabras, frases y exclamaciones que nos arrancan el dolor, el placer o cualquier otro sentimiento, son reducciones del lenguaje a su mero valor afectivo. Los vocablos así pronunciados dejan de ser, estrictamente, instrumentos de relación [...]. El grito de pena o júbilo señala al objeto que nos hiera o alegre; lo señala pero lo encubre [...]. La realidad indicada por la exclamación permanece innombrada: está ahí, ni ausente ni presente, a punto de aparecer o desvanecerse para siempre (pp. 46-47).

A Antonio “le daba vergüenza aceptar la derrota, la inutilidad de tantas noches perdidas en la absurda persecución de unos peces invisibles” (Echeverri Mejía, 1991, p. 13), por ello siente la imperiosa necesidad de zarpar al percibir en el mar un olor peculiar, y hace caso omiso de las advertencias de su chola, porque las considera ajenas a su visión práctica de la vida. Antes de que Antonio zarpe, los dos esposos se atrincheran cada uno en su visión de la realidad que le es propia y se enfrentan en una discusión verbal inocua, cruzada por palabras que agreden, silencios que lastiman y dejan extenuados:

- Y por qué estás nerviosa? —preguntó él zarandeándola.
- No sé... Tal vez... ¡Me haces daño...!
- ¿Por qué? Anda... Responde...
- Por las deudas —dijo ella. Jadeaba. Era un extraño jadeo más de excitación que de ira. Sí, por las deudas. Le debemos a todo el mundo. Le debemos a la farmacia. Le debemos a Pepino. Le debemos hasta el gato...
- Sí, le debemos hasta el gato —dijo Antonio. Le debemos a todo el mundo. ¿Pero no crees que es mejor zarpar ahora que mañana? ¿No crees que así podremos pagar más rápido, más a tiempo? Ella permaneció en silencio... Antonio perdía la paciencia.
- ¡Pero habla...! ¡Di alguna cosa...! ¡Di alguna cosa buena, sucia o como se te dé la gana, pero dila! (pp. 18-19).

Las palabras y las miradas les son ahora esquivas y, cuando estas desaparecen, solo se percibe una imagen difusa y un lejano rumor del otro. Por eso María reclama a Antonio ser vista, porque percibe la opacidad en esa mirada o su ausencia: “¡no me miras como antes...! ¡Me miras y no me ves!” (p. 20). Una brecha profunda se ha establecido entre los dos. La desazón unida a la rabia enceguece y pone a los interlocutores entre paréntesis para no ser escuchados ni vistos, y es ahí cuando se avecina la muerte en vida. El deseo de romper el silencio con gestos o gritos de angustia no es más que un malogrado intento por dirigirse el uno al otro para pedir ayuda y testimoniar el estado de mutua desesperación. Pero sabemos, con Steiner (2003), que sigue a Wittgenstein, que “el silencio, que en cada momento rodea la desnudez del discurso, parece no tanto un muro como una ventana” (p. 38). Es mediante diversos gestos que cada uno busca manifestar su descontento, pero también el deseo de ser reconocido, escuchado, comprendido. Se espera esa aceptación como “confirmación del propio ser” (Gusdorf, 1977, p. 58), pero por el momento no hay la voluntad de superar la brecha que los invisibiliza y niega.

En sus semidiálogos, esos dos seres muestran un yo dirigido a un tú-yo, ateridos ambos en su profundo desgarramiento y ensimismamiento, pero aun así en el momento en que el yo se manifiesta, este evoca “el pronombre *tú*, para oponerse en conjunto a una tercera persona, a *él*” (Benveniste, 1999, p. 70). El diálogo no es posible en este caso, sino en la medida en que cada personaje se manifiesta como “*sujeto* que se remite a sí mismo como un yo en su discurso. En virtud de esto el *yo* plantea otra persona que, por más ajena que sea a ese ‘yo’, se torna en su propio eco al que le dice *tú* y ella me dice *tú*” (Benveniste, 1997, p. 181). Cuando ese yo habla al otro, así sea increpándolo, es porque lo reclama, le urge. Es una manera de llenar su propio vacío, y esto es “afirmar el carácter primordial de la relación con el otro, fijar la esencia del ser en el otro, decirnos que lo simple es doble”, que el hombre “no existe sino en relación con el otro y bajo su mirada” (Todorov, 1980, pp. 152-153). Antonio y María, violentados por sus propias angustias y un horadador silencio que obnubila los gestos y la mirada, marchan por atajos paralelos sin posibilidad alguna de interacción. Solo escuchan los sordos resquemores que los acompañan, pero les queda la palabra, única realidad a la cual asirse.

La palabra interviene no solo para facilitar esas relaciones, sino que las constituye. Solo hace falta un gesto acompañado de palabras para que se

abra esa puerta de Sésamo bloqueada e integre en un mismo compás a esos dos cuerpos urgidos el uno del otro. Paradojalmente, las mismas palabras que se requieren para integrarlos, los separa. Son, como dirá Lacan (1978), dos sujetos separados “por el muro del lenguaje”. En realidad ellos son “verdaderos Otros” que “están del otro lado del muro del lenguaje” y por eso se vuelven inalcanzables (p. 286).

El día de la partida, al atardecer, Antonio se dirige al mar con el Cholo en busca de tiburones. Cuando la noche llega, un banco de tiburones sale al encuentro de los dos pescadores. Una lucha a muerte se genera entre estos y los escualos. Poco a poco los tiburones son abatidos y con ello renace la esperanza de Antonio. Era la primera sombra de muerte que había sido vencida. Al anochecer, los malos espíritus nocturnos atemorizan al Cholo, mismos fantasmas que atormentaban a la mujer de Antonio. Sin lugar a dudas, el Cholo y María de un lado y, Antonio del otro, encarnan visiones culturales “distintas que provienen de una escucha diferente del mundo” (Malcuzyński, 1992, p. 80). La actitud y gestos enigmáticos de María y el Cholo exasperan y desarman a Antonio, porque reflejan ese río subterráneo que lleva sedimentos de muchos tiempos, sobre todo de épocas arcaicas que fueron consolidando un sujeto cultural andino difícil de comprender y más decodificar en lo inmediato, por eso se dice: “si hubiese sabido el quechua las cosas con María y con el indio serían distintas” (Echeverri Mejía, 1991, p. 33). Y agrega en otro momento: “He visto cómo se niega a oírme [el Cholo], disimuladamente, con esta maldita malicia de su raza, metido en ese endiablado silencio que nada muestra ni nada dice” (p. 37), “como si todo lo extraño y misterioso de su vieja raza descansara sobre sus hombros” (p. 30). Esto es lo que José María Arguedas (1975) —que conocía ambas culturas, la costera y andina— considera la doble tragedia que padecen los serranos cuando, por necesidades económicas o desplazamiento forzado, se instalan en las ciudades. Para Arguedas, los andinos son “almas irreconciliables” que padecen “el doble rechazo: de los de arriba y de los de abajo”, por eso son “los más desarraigados del terruño” (p. 92).

Con la carga completa, Antonio y el Cholo enfilan el bote hacia el embarcadero. Se sienten felices cuando creen ver las luces del faro del puerto, pero descubren que son las llamas de un bote a distancia que se incendia y del que se escuchan llamadas de auxilio. Un gran dilema se presenta a Antonio: abandonar a los naufragos y salvar la magnífica pesca tan esperada que remediaría meses de necesidades y recuperar su dignidad

puesta en jaque ante su mujer y los deudores a los que tanto debía, o echar por la borda un futuro sin apremios con tal de salvarlos. Su decisión es acorde con lo que había sido siempre: un buen padre de familia y hombre solidario. La primera muestra de ello es pedirle el consentimiento al silencioso compañero de faenas, al Cholo. Ambos resuelven salvar a los naufragos, a quienes llevan a buen seguro en el puerto, no sin antes retornar al mar, por el exceso de peso, lo que le habían quitado, la gran pesca, y con ella se van sus esperanzas. Antonio experimenta una honda pena, pero también una sensación de bienestar que recorre su cuerpo y su espíritu. Se siente transparente, purificado de dudas y malos presagios; reconfortado, “pleno de una extraña sensación de bienestar; nunca, hasta ahora, se había sentido tan limpio, tan hombre ni tan poderoso” (Echeverri Mejía, 1991, p. 52). Y con ese gesto de solidaridad hacia los otros, Antonio recupera su dignidad. Aunque teme llegar de nuevo a su casa con las manos vacías, no es el mismo temor de semanas atrás. Un aliento vigoroso, una extraña calma invade su cuerpo que transmite a su mujer en un acoplamiento de amor y ternura. Ese frenesí no hubiera sido posible sin aquel previo acto heroico de solidaridad con los otros. Tender la mano a los naufragos se convierte en el puente para recuperar el amor de su mujer y liberarla de tantas dudas imaginadas. La brecha ha quedado saldada, por eso ahora puede ver a María de manera distinta: “una magnífica mujer” (p. 38). El bienestar llega a ambos porque “la esperanza había reemplazado la imagen de la muerte” (p. 48) y la “felicidad” era posible para todos: para su “mujer, sus hijos, sus amigos los acreedores” (p. 44). En el transcurso de la novela, las palabras, con su peso específico, pasan de dardos que hieren, impiden toda comunicación y niegan al otro, a lazos que envuelven y reconcilian. Como un imán, Antonio transmite ese aliento solidario a María que la aligera y hace vibrar al unísono. Ahora, el lamentable pasado ha quedado en el olvido. El reencuentro de los cuerpos abre el espacio a la escucha del otro. Ese diálogo de cuerpo y palabras “está ligado a la presencia del otro”, y “la apertura al otro contribuye al mismo tiempo a la constitución del ser personal”, “a una toma de conciencia”, y por eso “tiene una virtud creativa” (Gusdorf, 1977, p. 66). Lo importante ahora es la confianza que ha vuelto a renacer entre los dos en aquel ósculo de amor y diálogo de los cuerpos. En ese acoplamiento, el cuerpo se hace lenguaje y asidero del amor y, en tales circunstancias, el “cuerpo habla de diversas maneras y a diversos niveles” (Guiraud, 1980, p. 3), tal como se da en el momento en

que Antonio, luego de haber salvado a los naufragos y aterido de frío, llega a su casa en la madrugada en busca del calor de su mujer:

[...] se acercó y sintió a su pobre y frío cuerpo fundirse con otro que era cálido, sólido y movedizo. Ella buscó caricias con la mano [...]. Él la tomó en los brazos y cuando la historia de su vida anónima, con sus temores, presentimientos y esperanzas, se hizo remota, comenzó a besarla con toda la violencia de que él era capaz.

—Dime —preguntó ella—: ¿te gusto?

—Sí, me gustas... Me gustas toda [...]. ¿De dónde esa pregunta, vieja?

—Pensé que me habías reemplazado —dijo ella—. Pensé que ya no era tu mujer [...].

—Bueno. Ya está. Antes era la mala suerte... ¡Ay, vieja...! ¡Así...! ¡Vuélveme a besar así...! ¡Así...! [...].

Hizo una pausa y agregó: ahora soy otra [...] Soy una mujer... ¿Lo ves? Antonio se incorporó a medias para ver si su mujer era en realidad otra mujer o una mujer con algo distinto, pero a través de la claridad del alba solo vio el rostro plácido de María. No, no veo nada —dijo moviendo la cabeza negativamente—. —No importa —dijo ella—. Tal vez “eso” no se vea (Echeverri Mejía, 1991, pp. 53-54).

Como un faro solitario, pero vigía seguro, Antonio disipa toda sombra al salvar a los que piden ayuda. Con su gesto generoso virtualiza las palabras que habían estado enajenadas por la mala suerte y las retorna iluminadas, llenas de vida. Al escuchar las llamadas de auxilio de los otros reintegra para sí y los suyos la dignidad y el amor extraviados. Si bien Antonio ha perdido los tiburones, ha recuperado la confianza y, con ella, a María hecha cuerpo y cópula de deseos. La gestualidad corporal no requiere de palabras porque ella misma es palabra y tejido envolvente. El cuerpo de María revive al de Antonio y se hacen uno, de esta manera se produce una dialogización corporal y verbal al romper el monologismo que ahuyentaba. El grito de auxilio, la palabra invocada liberan los cuerpos de la oquedad y el mutismo en que se encontraban. Hablar y copular es “salir del sueño para avanzar hacia el mundo y hacia el otro. La palabra realiza una emergencia gracias a la cual el hombre escapa” de su “cautiverio”. Es un “ábrete Sésamo” en el que “cada palabra es un vocablo mágico que abre puertas, que conduce del pasado al futuro. La palabra inaugura un nuevo modo de realidad” (Gusdorf, 1977, pp. 91-92). El cuerpo se vuelve pues el espacio de la socialización, el lugar del reencuentro, como se observa al final de la novela:

—¿De manera que no trajiste nada?

—No. Nada. Vine con las manos limpias. Continuamos en las mismas.

—En realidad eso no importa —dijo ella—. En realidad es una racha de mala suerte. Antonio se dio vuelta. ¿Qué había sucedido? Dentro de la claridad del alba la descubrió en actitud soñadora [...]. Se dio vuelta y comenzó a mimarse recogiendo las piernas. Parecía una gata al sol.

—Pero antes te importaba...

Ella corrió una de sus manos por el pecho de Antonio y los dedos se movieron delicados por entre los vellones de pelos negros.

–Bueno, antes sí me importaba. Hoy no. Ahora soy otra... acércate... ¡Dios mío! ¡Qué bien estás, así...! Pobre, antes tenías frío y ahora estás tibio... (Echeverri Mejía, 1991, pp. 55-56).

La fusión de los cuerpos restituye la unidad perdida: familiar, social, psíquica. A través de los cuerpos se cruzan y se combinan dos conciencias: la de un yo con un tú que es a la vez otro yo. Las palabras del protagonista de *El túnel* de Sabato (1998) podrían compendiar el estado del alma de Antonio y María, pues la llegada del elemento enajenador que se instaló en Talara y alteró sus vidas, la Wellbor, pero ahora han recuperado su yo y su dignidad:

[...] y era como si los dos hubiéramos estado viviendo en pasadizos o túneles paralelos, sin saber que íbamos el uno al lado del otro, como almas semejantes en tiempos semejantes, para encontrarnos al fin de esos pasadizos, delante de una escena pintada por mí, como clave destinada a ella sola, como un secreto anuncio de que ya estaba yo allí y que los pasadizos se habían por fin unido y que la hora del encuentro había llegado (pp. 159-160).

Referencias bibliográficas

1. Amossy, R. (2010). *L'Argumentation dans le discours*. Paris: Armand Colin.
2. Angenot, M. (1989). *1889: un état du discours social*. Montréal-Longueuil: Préambule.
3. Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.
4. Arguedas, J. M. (2013). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Fondo Editorial de Nuevo.
5. Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI.
6. Benveniste, É. (1999). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI.
7. Blanchot, M. (1969). *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila.
8. Bloch, E. (1998). *Etfremdung und Verfremdung (Alienación/extrañamiento)*. *ADE Teatro* 70-71, pp. 114-118.
9. Cocteau, J. (1957). *La difficulté d'être*. Monaco: Du Rocher.
10. Cros, E. (2005). *Le Sujet culturel-Sociocritique et psychanalyse*. Paris: L'Harmattan.
11. Cros, E. (2009). *La Sociocrítica*. Madrid: Arco Libros.
12. Cros, E. (2013). *Del capitalismo financiero a las nuevas estructuras simbólicas*. [Entrada de blog]. Recuperado de <https://bit.ly/2JDpPCK> [11.10.18].
13. Duchet, C. (1979). *Positions et perspectives*. Dans C. Duchet (Dir.). *Sociocritique* (pp. 3-8). Paris: Fernand Nathan.
14. Echeverri Mejía, A. (1991). *El hombre de Talara y Bajo Cauca*. Medellín: Cámara de Comercio de Medellín.

15. Guiraud, P. (1980). *Le langage du corps*. Paris: PUF.
16. Gusdorf, G. (1977). *La parole*. Paris: PUF.
17. Lacan, J. (1978). *Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique (1954-1955)*. Paris: Seuil.
18. Lukács, G. (1971). *Historia de la novela*. Barcelona: Edhasa.
19. Malcuzyński, M. P. (1992). *Entre-dialogues avec Bakhtine ou sociocritique de la [dé]raison polyphonique*. Amsterdam-Atlanta-GA: Rodopi.
20. Marx, K. (1980). *Manuscrits de 1857-1858, dits Grundrisse I*. Paris: Éd. Sociales.
21. Montesquieu, C. (1823). *Œuvres de Montesquieu: avec les remarques des divers commentateurs, et des notes inédites*. Paris: Louis Duprat-Duverger et J.A.S Collins de Plancy.
22. Paz, O. (1986). *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
23. Pérez Castro, A. B., Ochoa Ávila, M. G. y Soriano Pérez, M. (2002). *Antropología sin fronteras. Robert Redfield I. México*: Unam-Instituto de Investigaciones.
24. Pinotti, A. (2016). *L'empathie. Histoire d'une idée de Platon au posthumain*. Paris: Vrin.
25. Polanyi, K. (2007). Le sophisme economiciste. *Revue du MAUSS* 1 (29), pp. 63-79.
26. Sábato, E. (1998). *El túnel*. Madrid: Cátedra.
27. Seligmann, L. J. (1998). Estar entre cholas como comerciantes. *Revista Andina* 16 (2), pp. 305-334.
28. Steiner, G. (2003). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa.
29. Todorov, T. (1980). *Poétique de la prose (choix) suivie de Nouvelles recherches sur le récit*. Paris: Seuil.
30. Zima, P. (1985). *Manuel de sociocritique*. Paris: Picard.