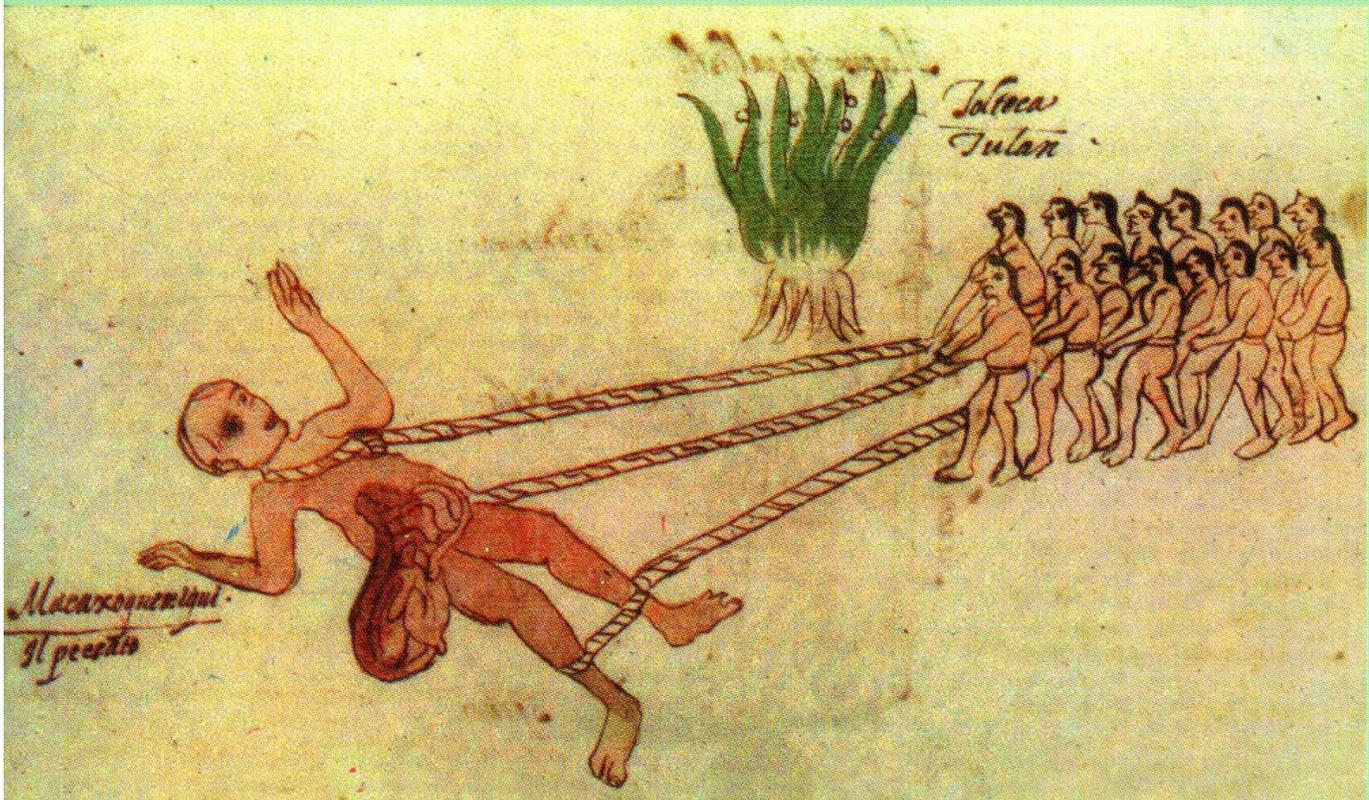


Revista de Literaturas Populares



Contenido

TEXTOS Y DOCUMENTOS

<i>La almoneda del diablo (1864): una comedia de magia de la Galería de Teatro Infantil de Vanegas Arroyo</i> (CLAUDIA CARRANZA Y ANDREA SILVA MARTÍNEZ).....	5
<i>Tres corridos agraristas de Santiago Tuxtla, Veracruz</i> (ROGELIO JIMÉNEZ MARCE).....	26
<i>El charro negro y las cuevas: relatos del valle de Toluca</i> (ÓSCAR JUÁREZ BECERRIL).....	45

ESTUDIOS Y ENSAYOS

<i>Tzocuicatl, 'canto de suciedad'. Un canto mortuorio prehispánico</i> (PATRICK JOHANSSON K.)	57
<i>"Colores" en Balún Canán, de juego inocente a exempla</i> (ARLENE SEGURA AMAYA)	95
<i>Resonancias actuales del mito de la Atlántida</i> (GRECIA MONROY SÁNCHEZ)	114
<i>El lenguaje formulaico en las coplas de la región de Yebala, Marruecos</i> (FRANCISCO MOSCOSO GARCÍA)	135

RESEÑAS

Elizabeth Hill Boone. <i>Relatos en rojo y negro: Historias pictóricas de aztecas y mixtecos</i> (VALENTINA QUARESMA RODRÍGUEZ)	169
Mariana Masera. <i>Bailar, saltar y brincar. Apuntes sobre el cancionero tradicional hispánico</i> (MARTHA BREMAUNTZ)	175
Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, coord. <i>Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. III, Pueblos de Oaxaca y Guerrero</i> (ANDREA SILVA MARTÍNEZ)	184
Elisa Ramírez Castañeda, ant. <i>Tradición oral indígena mexicana (4 vols.)</i> . 1. <i>Mitos</i> ; 2. <i>Héroes fundadores, reyes subterráneos y seres extraordinarios</i> ; 3. <i>Cuentos de animales tramposos, flojos, compadres y otros pícaros</i> ; 4. <i>Juan Oso, Blanca Flor y otros cuentos maravillosos de ultramar</i> (GLORIA LIBERTAD JUÁREZ)	190
Kalu Tatyisavi. <i>Tzin tzun tzan</i> (ENRIQUE FLORES)	198
Julio Camarena Laucirica, <i>Cuentos tradicionales recopilados en la provincia de Ciudad Real (II)</i> (SOFÍA GONZÁLEZ GÓMEZ)	209
Carlos Pereda Roig, <i>Coplas de la región de Yebala (Norte de Marruecos)</i> (JOSÉ MANUEL PEDROSA)	214

VARIA

Ramón Menéndez Pidal: <i>poesía popular española y otros temas</i> (MARGIT FRENK)	223
---	-----

Resonancias actuales del mito de la Atlántida

GRECIA MONROY SÁNCHEZ

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

“La mayor parte del tiempo ni siquiera podemos ser honestos con nosotros mismos”, dice, con resignación, uno de los personajes de la película *Rashomon*, del director Akira Kurosawa, ante la sospecha de que la verdad es imposible entre los seres humanos. Y es que recurrir a las artes de la ficción para explicarnos el mundo y para explicarlo a otros no está reservado para los escritores de novelas y cuentos. Cada persona, en su discurrir cotidiano, se dice y dice a los demás cosas que, al contrastarlas con otras referencias, pueden resultar falsas, pero que, en tanto acontecimientos discursivos, son verdaderas. En ese sentido, el discurso oral se caracteriza por su naturaleza concreta y corporal, ya que es aquello que se dice frente a frente, cuerpo a cuerpo; eso que un cuerpo enuncia y que solamente destruyendo ese cuerpo puede ser eliminado. En la oralidad, la producción sucede simultáneamente a la transmisión: se actualiza y recrea la producción tantas veces como se transmite. De esta manera, lo que su condición *inmaterial* quita a lo oral, su *corporalidad* concreta se lo devuelve con creces, permitiéndole perdurar igual o incluso mejor que lo que está escrito.

El caso que estudiaremos en este trabajo es un discurso oral con las características anteriores, además de que se ubica en un lugar problemático respecto al sujeto que lo enuncia y a sus relaciones con otros discursos. Se trata de un testimonio que escuché y grabé en el año 2011. El informante fue el señor Cándido Soriano Ambrosio, hombre de alrededor de sesenta años, quien dijo formar parte del Consejo Universal de Ancianos, específicamente

de lo que él llamó Revolución científica de la humanidad con el concepto de república. Don Cándido se encontraba sobre el Eje 1 Norte Mosqueta, cerca de la estación del metro y del tren suburbano Buenavista, en la ciudad de México, en compañía de su esposa, recolectando dinero para el mencionado consejo.

El señor me abordó a mí y a la persona que me acompañaba y comenzó a hablarnos sobre el Consejo de Ancianos, así como sobre la necesidad de recuperar conceptos de la antigüedad, específicamente, de los *Diálogos* y la *República* de Platón, mediante la “alfabetización clásica”. De ese tema pasó a otro, luego a otro y de pronto estaba hablándonos de cómo los habitantes de la Atlántida llegaron a América. En ese momento me di cuenta de que tenía frente a mí a un sujeto muy particular que era capaz de pasar, dentro de una misma línea discursiva, de la protesta a la historia y de la historia al mito sin problema alguno; además de que reconfiguraba, mezclaba y reinterpretaba información de todo tipo de una manera extrañísima.

Justamente esta reconfiguración y recreación de información y datos, los cuales provienen, en su mayoría, de fuentes escritas, obligan a considerar que la oralidad es un modo expresivo que es resultado, las más de las veces, de una interacción entre la competencia hablada y la escrita. Por ello, la *oralidad* no se puede equiparar unívoca ni exclusivamente con lo *hablado*, pues la primera de estas categorías tiene unos alcances que rebasan, o más bien resignifican, el mero acto físico de la comunicación inmediata:

La oralidad reemplaza lo sonoro, en el sentido en que en la oralidad ya no se oye sonido, sino a un sujeto, una invención de pensamiento, una especificidad y una historicidad (Meschonic, 2007: 50).

Para el análisis del discurso del señor Cándido Ambrosio, me interesa tener como base a la oralidad en tanto modo histórico de *expresión, significación, pre-sentación y re-presentación* de los sujetos en el mundo. En este sentido, la historicidad de la oralidad implica que, en ciertos contextos, la expresión y recreación que en ella acon-

tece oscile con mucha facilidad entre lo hablado y lo escrito o, más bien, para el caso que nos atañe, entre lo que se dice y lo que se lee. En un contexto donde ambas plataformas coexisten, “esta relación conlleva desde la superposición hasta la mezcla de ambas tradiciones” (Masera, 2010: 113). Como veremos más adelante, la definición y análisis del discurso del señor Cándido precisa tomar en cuenta las conexiones, funciones y apropiaciones de la cultura letrada por parte de personas que no están necesariamente ligadas a una esfera letrada, académica o universitaria, y cuyo medio principal de difusión de las ideas es la palabra hablada.

Al encontrarme con don Cándido en las circunstancias que ya mencioné y tras escuchar, en un primer momento, el discurso con el que acompañaba y justificaba su petición de dinero, le pedí permiso para hacerle unas preguntas y grabarlo con mi teléfono celular. Él accedió con entera disposición y me facilitó uno de los volantes que llevaba para dar a conocer el Consejo Universal de Ancianos, el cual decía lo siguiente:

CONSEJO UNIVERSAL DE ANCIANOS
 REVOLUCIÓN CIENTÍFICA DE LA HUMANIDAD
 CON EL CONCEPTO DE REPÚBLICA
 EL CONSEJO VA INTEGRADO DE 3 GENERACIONES
 SUCESIVAS, NIÑOS, JÓVENES Y MAYORES DE EDAD

CON FUNDAMENTO DEL SENTIMIENTO
 DE LAS NACIONES, CONVOCAMOS MIXTAMENTE
 A NO PROFESIONISTAS Y PROFESIONISTAS;
 A QUE NOS SUMEMOS A LA RECONSTRUCCIÓN
 Y CONSTRUCCIÓN DE FUTURO DE LA HUMANIDAD,
 MEDIANTE LA ALFABETIZACIÓN CLÁSICA
 Y CONTEMPORÁNEA, LEYENDO LOS DIÁLOGOS
 Y LA REPÚBLICA DE PLATÓN, YA LO ESTAMOS
 LOGRANDO POR QUE ENTRE LAS NACIONES
 DE LOS 5 CONTINENTES NO HAY SER HUMANO QUE ESTÉ
 EN CONTRA DEL FUTURO DE LOS HIJOS DE SUS HIJOS
 Y DE LOS NUESTROS; URGE INSCRIBIRNOS;
 EN EL DOMICILIO QUE SE UBICA EN CALLE...

más allá de la veracidad del Consejo de Ancianos y del proyecto en sí, me llamó la atención la relación del señor Cándido con su propio discurso, el lugar desde el que lo enunciaba y la mezcla de referentes y de modos discursivos que hacía casi sin darse cuenta, pero que llevaban a su discurso al límite de la heterogeneidad.

En su narración, nuestro informante pasaba indistintamente de la historia al mito; es decir, usaba y reciclaba fragmentos de narraciones míticas y los presentaba como hechos históricos. Asimismo, don Cándido hablaba con una convicción absoluta en lo que él decía, rodeando su discurso de un aura de verdad y secrecía basada en una postura que podríamos llamar “conspiracionista” del conocimiento y de la verdad. Más de una vez, él arguyó que lo escrito en los libros y resguardado en las bibliotecas son mentiras elaboradas por un “alguien” que no identificó plenamente, pero que, por el contexto de enunciación, parece tratarse de una clase poderosa y controladora:

No se necesita que nos manden, pero así lo hacen, nos mandan a las bibliotecas, donde no hay conocimientos verdaderos. Y, claro, nos tiene que calificar siempre y cuando demos los datos de que [sic] nos dan en los libros que nos controlan, hay alguien quien lo controle, de eso mucha, gran parte de la humanidad lo sabemos [...]. Debemos ser de un carácter con autoridad moral y la autoridad moral se ejerce con conocimientos universales, no como lo piensan otros grandes sabios y que dicen que todo lo saben y no nos legan la verdad, la esconden, porque hacen contubernio con alguien que controla la educación y todo controlan en las naciones de los cinco continentes.

Como se puede ver, nuestro informante se coloca a sí mismo en un lugar excéntrico respecto a cierto conocimiento hegemónico que pone en duda, pero del cual, al mismo tiempo, como iremos viendo en el análisis, retoma referentes importantes.

Cabe aclarar que, de todo lo que me dijo don Cándido, en este trabajo analizaré únicamente los fragmentos que tienen que ver con la reinterpretación de la historia de América a partir del mito

de la Atlántida. El corpus completo abarca la transcripción de aproximadamente 20 minutos de grabación de audio durante los cuales don Cándido expuso temas y narraciones diversos, los cuales se presentan de manera sintética y sistemática a continuación:

1. Una exposición de las eras geológicas: “Y de la era neolítica ya entramos a la era moderna con los atlántidas”.
2. Una distinción entre “historia” e “historiografía” que lo lleva a afirmar que “nos mandan a las bibliotecas, donde no hay conocimientos verdaderos”.
3. Una teoría sobre “las curvaturas de la vida”, mediante la que explica el proceso de toma de conciencia de los humanos: “Y ya para llegar a la tercera curvatura ya somos adultos, ¿por qué?, porque ya somos seres humanos autoconscientes”.
4. Una teoría sobre “el principio del infinito”, mediante la cual crítica a las instituciones religiosas: “Nunca, y no hacen ideas para hacer proyectos para fuentes de trabajo, jamás lo hacen las sectas, ninguna religión, desde la católica nadie hace eso, [nadie] hace proyectos para generar fuentes de trabajo finitas e infinitas”.
5. Una anotación sobre el origen de ciertos términos, con el fin de mostrar que los atlántidas son el punto de partida de todo: “los atlántidas, donde ellos hicieron el término *municipal*, el término *estado*, el término *república*, el término *filosofía*: ellos fueron”.
6. Deslinde y aclaración de los gentilicios para los americanos: “Y no hay que aceptar que somos indios, no, somos descendientes de los atlántidas, de los nahuatlacas, somos nahuatlacas, no somos indios, y no estamos de acuerdo con ese gentilicio”.
7. Narración sobre el hundimiento de la Atlántida, en donde refuta la historia que dice que dicha cultura desapareció porque “se volvieron malos” y afirma, en cambio, que “se hundió la Atlántida: porque se dio una serie de sismos, temblores, ¿no?”.
8. Una narración en la que plantea “una revolución filosofo-científica-técnica en Europa que floreció después de Jesús”, cuyo fracaso es lo que justifica el necesario regreso a los *Diálogos* de Platón como fuente del progreso humano.

9. Una narración de la Independencia de México, en la que “Morelos arma los pueblos, los jala, los... y sigue en la lucha, no se espantan con lo de las cabezas en la alhóndiga de Granaditas, y atosigaron a todo la... a todo el suelo mexicano. Y logran la independencia en Chilpancingo, Guerrero, con los *Sentimientos de la Nación*, pero ellos tenían el conocimiento ya del concepto de *república*”.
10. Una narración sobre cómo los atlántidas llegaron a América y cómo luego los pobladores de este continente viajaron de regreso a la Atlántida “para que trajeran los conocimientos acá a la gran Tenochtitlan”; en dichos viajes, “iban diez o veinticinco padres de familia con sus hijos en los lomos y allá los mantenían, quién sabe, trabajando en la Atlántida”.
11. Una narración que reinterpreta el mito de la fundación de Tenochtitlan, en el que los aztecas “son los que ya conducen y llevan la educación y todos los conocimientos: son los aztecas los que encabezan ya a parte de las otras siete tribus”.
12. Ubicación temporal de “los mayas del sur” respecto a los Atlántidas: “No fueron igual con los de las siete, es mucho antes, sería unos quince milenios antes de que se hundieran los atlántidas”.
13. Su teoría sobre la alfabetización clásica, en la que propone que “hay que alfabetizarnos clásicamente con los *Diálogos* de Platón y con los contemporáneos neoplatónicos en Europa, ahí está la fuente de la sabiduría para, repito, para que garanticemos el futuro mejor de la humanidad”.

Como se muestra en esta enumeración, don Cándido engarzó en su narración muy diversos modos discursivos, tales como el recuento histórico, el mito, la crítica conceptual, la crítica política, etc. Se trata, pues, de un discurso heterógeno que mezcla múltiples referentes con igualmente múltiples intenciones.

Ahora bien, antes de entrar de lleno al análisis del mito de la Atlántida y sus relaciones con la historia de América Latina, conviene ubicar el discurso de nuestro informante en un marco en el que sea posible definirlo no sólo por su condición de texto oral,

sino también por el *desde dónde* es enunciado. En este sentido, vale la pena tener en cuenta al menos dos antecedentes de investigaciones que se enfocan, aunque desde perspectivas diferentes, en discursos marginales: por un lado, los estudios de Carlo Ginzburg; por otro, los de Raymond Queneau.

En su libro *El queso y los gusanos*, el historiador italiano Carlo Ginzburg “reconstruye, a través del estudio de los expedientes de un proceso en los archivos de la Inquisición, la visión del mundo de un molinero” (Gilly, 1995: 29). Ginzburg parte de algunas interrogantes al respecto de la relación entre la cultura de las clases subalternas y la de las clases dominantes y se pregunta: “¿Hasta qué punto la primera está, precisamente, subordinada a la segunda? ¿En qué medida expresa, en cambio, contenidos al menos parcialmente alternativos?” (Ginzburg, 1994: 10).

Mediante la investigación y análisis del caso del molinero del siglo XVI, Ginzburg se da cuenta de cómo este personaje realizó una “combinación activa entre los dogmas recibidos de la religión y viejos mitos campesinos igualitarios e ingenuamente materialistas, una completa recreación de las creencias religiosas transmitidas por la cultura de los doctos y transmutadas en una cosmogonía popular” (Gilly, 1995: 30). Aunque, a diferencia de Ginzburg, en el presente trabajo se analizará un grupo de textos que fueron recopilados y grabados directamente de su emisor, sin que pasaran por algún filtro institucional, me parece que esta *combinación activa y completa recreación* está presente también en el discurso de nuestro informante.

Retomando el planteamiento de Ginzburg de una clase “dominante” y una “subalterna”, es posible ubicar a don Cándido en la segunda. Esto con base en aspectos que fue posible juzgar a partir de las circunstancias en las que me encontré con él (en una calle de la ciudad, pidiendo dinero junto con su esposa) y de lo que fue narrando (su edad, el lugar donde vive [San Pablo Anicano, Puebla], su condición económica, su filiación indígena y campesina). Lo que importa dejar claro es que él no forma parte del círculo letrado o académico que ostenta regularmente el derecho de hablar de los acontecimientos históricos y de ciertos

autores. Sin embargo, tampoco hay que considerar su discurso una simple deformación o degradación del discurso legítimo, sino de intentar aproximarnos a la *verdad* que se esconde tras las aparentes contradicciones entre la forma del discurso del señor Cándido y el uso que le da al mismo.

La marginalidad de un discurso, así como su combinación, recreación y, al final de cuentas, subversión nos lleva a un límite ineludible: ¿hasta dónde se trata de un discurso subversivo y hasta dónde se convierte, simplemente, en el discurso de los desvaríos de un hombre que padece locura? Al enfrentarnos a un discurso tan excéntrico como el de don Cándido, plantear esa pregunta resulta inevitable; sin embargo, esto no significa establecer un deslinde ni una línea clara entre lo que es “correcto” y lo que es “locura”; sino más bien retomar la locura no como categoría clínica, sino historiográfica. A este respecto, resultan sumamente pertinentes los planteamientos de Raymond Queneau, investigador y novelista francés de mediados del siglo pasado que se insertó en una tradición intelectual de atracción y recuperación de la locura como espacio de libertad. De hecho, coincidió con los surrealistas en esta atracción, pero con la diferencia de que, como dice Madeleine Velguth en su prólogo a la obra del autor francés, “para Breton, la locura servía de arma en su lucha contra la razón, mientras que para Queneau no se trataba de locura sino de hombres” (Velguth, 2004: 9). Este énfasis en el sujeto y no en la locura en abstracto, fue lo que guió las investigaciones de Queneau en la Biblioteca Nacional de París, mediante las cuales dio cauce a su proyecto de intentar “comprender la locura de sus sujetos a través de un estudio de sus escritos” (Velguth, 2004: 13).

La investigación de Queneau se basó exclusivamente en fuentes escritas – casi siempre, obras publicadas – de personajes que, en su momento, habían sido señalados, como “locos”, por los médicos o por la prensa. Desde un espíritu científico, psicoanalítico y marxista, Queneau retomó esta locura en términos históricos y políticos; de manera que “declara que la sociedad burguesa emplea el término *loco* sobre todo con intención de oprimir y reprimir” (Velguth, 2004: 15). Esto nos permite establecer vasos

comunicantes con lo que se ha mencionado en párrafos anteriores sobre la subversión del conocimiento desde las clases subalternas.

A lo largo del desarrollo de su proyecto, Queneau señaló que cada vez le resultaba más difícil distinguir la locura del error, así como a éste de la genialidad. Para el caso que tratamos aquí, resulta indispensable tener en cuenta estos límites difusos entre la locura y la razón, la verdad y la mentira, el delirio y el genio, el disparate y la subversión, pues el discurso de don Cándido oscila entre estas fronteras y es justamente en ese oscilar que adquiere su sentido y manifiesta el *desde dónde* habla. Lo anterior permite aventurar que, al igual que algunos de los casos analizados por Queneau, la “locura” del discurso del señor Cándido puede ser leída como la expresión de un pensamiento que no es el hegemónico y que muestra, en cambio, una apropiación marginal y subversiva de los conocimientos.

Al respecto de esto, las ideas de Michael de Certeau resultan muy útiles, pues este teórico francés afirma que, pese a otros pronósticos más apocalípticos, en plena época de la industria de masas, la relación producto-consumidor no tiene nada de pasiva y que, en realidad, el *consumidor* es un *usuario* que se vale de lo que Certeau llama *tácticas* para “darle la vuelta” a aquello que se supone tiene que aceptar pasiva y disciplinadamente (Certeau, 2000: XLIV). Si pensamos que la relación producto-consumidor puede ser análoga a la de discurso-lector, el lector es en todo momento creador de un texto paralelo y marginal que constituye una alternativa ante el discurso dominante. Certeau pone su atención, más que en los mecanismos de dominación, en las tácticas que subvierten dicho poder, las cuales son procedimientos populares, indisciplinados y transformadores que están presentes en muchas prácticas, algunas de las cuales pasan por lo más cotidiano de la vida, como hablar o leer.

Ahora bien, estas tácticas de subversión de discursos han estado presentes en toda la historia de la humanidad y en todas las culturas. América Latina, por supuesto, no es la excepción y, de hecho, tiene ejemplos sobresalientes de modos alternativos de

explicarse su propia historia, uno de los cuales, como ya hemos anunciado, se vincula con el mito platónico de la Atlántida.

A este respecto, nuestro informante elaboró una periodización de la historia del mundo, dentro de la cual colocó en un punto primordial a los atlántidas:

Hay que registrar a la prehistoria, que está en la era paleolítica; después de la era paleolítica viene la era neolítica... Después viene la era neolítica... Y de la era neolítica ya entramos a la era moderna con los atlántidas, porque sólo es [*sic*] los únicos que nos datan la verdad en el conocimiento histórico. Ya para reconocer a los atlántidas y valuarlos y constatar con otras literaturas tenemos que ser hábiles en saber que ellos eran los únicos, en principio de nuestra era moderna, son los únicos que nos heredan lo mejor en el conocimiento para el progreso de la humanidad.

Es importante notar que, desde el inicio de su discurso, don Cándido está planteando una temporalidad particular con la que legitimará aquello que él considera verdadero. Así pues, instaura el mito de la Atlántida como fuente de toda verdad posterior respecto a la historia. Es decir, utiliza el mito como medio de legitimación.

Es preciso recordar que el mito presenta hechos que “están relacionados con la edad de orígenes o fundación del mundo” (Pedrosa, 2010: 36). Además, de que su contenido “es considerado por sus transmisores como real y verídico, pero no exactamente histórico, sino más bien ‘protohistórico’, y goza de la consideración de hecho religioso dentro de esa comunidad” (Pedrosa, 2010: 36).

Ahora bien, podemos darnos cuenta de que el uso que nuestro informante le está dando al mito de la Atlántida efectivamente es protohistórico, es decir, habla sobre hechos que ocurrieron en épocas remotas y que dieron pie al desarrollo posterior de la historia humana. Sin embargo, la postura de don Cándido ante su propio discurso lo desconoce como mito. Tanto es así que, en otra parte de su narración, habla despectivamente del mito, dando

a entender que el conocimiento proporcionado por los mitos no suele ser más que mentiras y patrañas:

La otra fracción, que es la mitología, todas la religiones, que son zánganos, no generan progreso [...].

Hay que compartir y difundir el conocimiento verdadero, no hay que tomar los mitos [...].

Tons pues todo eso es mito [...].

En estos ejemplos podemos ver varias cosas: primero, nuestro informante identifica a los mitos con la religión y a ésta con una actividad de “zánganos”; segundo, los mitos son lo opuesto al conocimiento verdadero; la tercera afirmación la hace en referencia al conocido mito que explica cómo los aztecas llegaron a Tenochtitlan, es decir, reconoce dentro de su discurso algunas partes que no son “más que mitos”. Lo anterior no resultaría tan sobresaliente si don Cándido no estuviera al mismo tiempo utilizando un mito como fundamento legítimo de todo su pensamiento.

En este punto, vale la pena recuperar un planteamiento sumamente provocador en el que el ya mencionado Raymond Queneau aventura que “[...] dadas las sorprendentes relaciones entre la demencia precoz y las cosmogonías primitivas, entraría dentro de lo posible que la locura hubiera desempeñado un papel importante en la evolución del pensamiento humano” (Velguth, 2004: 15). Sin pretender agotar aquí las implicaciones de este planteamiento, sólo quiero señalar que el pensamiento mítico de nuestro informante, que por momentos llega a parecer efectivamente un desvarío, puede insertarse en esta posible semejanza originaria entre la demencia y las cosmogonías primeras. En ese sentido, resulta aún más curioso que don Cándido se deslinde tan tajantemente del mito como discurso veraz y se sitúe en un lugar de enunciación “distinto” y “más verdadero” paradójicamente empleando un mito como base de su discurso.

Por otro lado, los mitos siempre han tenido una fuerte carga legitimadora. En su juego entre lo inverosímil y lo verdadero, se

da un amplio margen para múltiples interpretaciones que permiten constantes actualizaciones. Además, es un discurso del que pueden apropiarse tanto grupos marginales como grupos dominantes. O más bien, es mediante el mito que un grupo marginal – al menos respecto a otro – intenta legitimar una postura dominante. Es bien sabido, por ejemplo, que casi todos los nacionalismos se basan en un mito fundacional remoto del cual surgen las cualidades que distinguen al territorio y a sus habitantes respecto a cualquier otra nación. Con esto, quiero mostrar que el mito es un discurso paradójicamente flexible y que, aunque originalmente tiene una gran carga sagrada, es posible apropiarse de él de diversas maneras y con muy variadas intenciones.

En este sentido, puede decirse que, a lo largo de la historia, los *mitos* como discursos *sagrados* se han transformado en los *mitos* como *mentalidades*. Ginzburg, en su ya mencionado libro sobre el caso del molinero del siglo XVI, se pregunta si lo que sostiene los razonamientos de dicho personaje será acaso más que una *cultura* una *mentalidad*, y justifica esto en que esta última se distinguiría por “la recurrencia de elementos inertes, oscuros, inconscientes de una determinada visión del mundo. Las supervivencias, los arcaísmos, la afectividad, lo irracional, todo ello delimita de modo específico la historia de la mentalidad” (Ginzburg, 1994: 21). La mentalidad vendría a ser entonces un espacio heterogéneo de creencias, discursos, ideas, recuerdos y cualquier otro elemento que se mantenga del lado del inconsciente o al margen de la razón común. En ese sentido, resulta factible que los mitos sean fácilmente integrados no sólo al bagaje cultural de los sujetos, sino también, y sobre todo, a su mentalidad, en tanto filtro de codificación de su realidad y de su lugar en el mundo. Esto es lo que sucede de manera ejemplar en el caso de don Cándido, pues nuestro informante despliega su visión del mundo a través de un discurso mítico que no es reconocido como tal, sino que, al fundirse con elementos afectivos, vivenciales, políticos, irracionales, subversivos, etc., funciona más bien como una mentalidad.

En el marco de los planteamientos anteriores, adquiere un nuevo sentido el uso que nuestro informante da al mito de la Atlántida,

pues a diferencia de los remotos creyentes de estas historias, don Cándido no “distingue cuidadosamente los mitos — ‘historias verdaderas’ — de las fábulas o cuentos que llaman ‘historias falsas’” (Eliade, 1994: 15). Más bien hace una fusión en la que ya no es posible distinguir con claridad la historia del mito y tampoco un mito de otro, pues mediante su discurso pone en el mismo nivel temporal y espacial elementos que son remotos:

Sí, cómo llegaron, sí, sí. Primero llegaron... primero fue una gue... una de las guerras, no sabemos cuántas guerras se hicieron internas en la Atlántida, en la antigüedad; y los que perdían salían expulsados, si eran humanistas o no humanistas, yo creo que eran humanistas y salían expulsados en una guerra, y llegaron aquí a Latinoamérica a posar lugares: esa fue la primer... la primera, este, caravana que llegó, y llegaron a Yucatán, la parte alta, después se bajaron hacia Tabasco, todo eso, por eso les llamaron los mayas del sur.

En este fragmento, don Cándido continúa la narración sobre los habitantes de la Atlántida que había iniciado en su periodización de las eras geológicas, pero estableciendo ya la relación entre la Atlántida y América, de manera que su discurso da un giro definitivo hacia el uso histórico y político del mito de esta cultura milenaria. Como veremos, don Cándido no es un precursor en esto, sino que, de hecho, se inserta en una tradición de pensamiento cuyo origen se remonta hasta los primeros años de la Colonia en América Latina.

Pese a lo anterior, es muy difícil aventurar que hay una fuente única para lo que nuestro informante conocía sobre el mito de la Atlántida, pues éste ha sido recreado en múltiples ocasiones y no únicamente en plataformas literarias, sino también en medios como el cine, los cómics e, incluso, los videojuegos. De cualquier modo, es necesario dar cuenta, ya que fue aludida directamente por él, de la fuente textual original de las ideas de nuestro informante; es decir, el mito platónico.

El mito de la Atlántida aparece por primera vez en los *Diálogos* de Platón, específicamente en el *Critias*. En este diálogo, Sócrates

y sus acompañantes, uno de ellos Critias, están contando los orígenes de Atenas y para ello tienen que retratar a quienes se supone que fueron sus grandes enemigos: los habitantes de la Atlántida. Hacen, entonces, una descripción de la fundación de la isla, a manos del dios Neptuno; también describen sus modos de gobierno y de organización; la disposición de su arquitectura y demás detalles sobre su vegetación y prodigiosos inventos. Cabe mencionar que de estas descripciones no encontramos referencia alguna en lo que nos contó nuestro informante; lo que nos comprueba que, por más que don Cándido insistiera en la validez e importancia de los *Diálogos* de Platón como fuente de conocimiento, él mismo no estaba tomando esta referencia de manera totalmente fiel.

En el *Critias*, la narración acaba abruptamente, de manera que parece interrumpida e incompleta. Lo último que se cuenta es que Júpiter convocó a los dioses a una reunión con el fin de mostrarles “la depravación de un pueblo antes tan generoso y deseando castigarlo para que volviera a la virtud y a la sabiduría” (Platón, 1979: 733).¹ Ahora bien, una de las más aceptadas interpretaciones de este diálogo platónico niega cualquier realismo referencial en el relato de la Atlántida y propone, en cambio, que Platón usó la estrategia de *hablar de otro* para *hablar de uno mismo*, es decir, que se valió de una ficción poética con el fin de poner de manifiesto ciertos aspectos de Atenas.² Este procedimiento es recurrente en la obra platónica, pues en algunos otros diálogos el filósofo, al agotar el método dialéctico, recurre al relato de una historia mítica para clausurar la discusión.

Si tomamos como cierto que el mito platónico de la Atlántida nació como una ficción poética con fines específicos, podemos

¹ Decidí consultar la edición de Porrúa de esta obra por ser la que don Cándido mencionó haber leído.

² “No hay mejor manera de decir que el Solón al que hace hablar Platón es un personaje ficticio, que la Atenas que describe este relato y que le da ciento y raya a la Atlántida, antes de que las aguas engullan la isla y se lleven la tierra ateniense, es una ficción poética” (Vidal-Naquet, 2006: 29).

fijar de lleno nuestra atención en su verdad simbólica, que es la que resulta importante para el caso que aquí se trata. Por otro lado, si el mito platónico resulta insuficiente como fuente exclusiva del discurso de don Cándido, ¿qué otros textos nos acercan a su mentalidad? Es posible aventurar, tomando en cuenta las relaciones que nuestro informante establece entre la Atlántida y América, que una utopía renacentista como la de Francis Bacon puede presentar mayor intertextualidad con la versión de don Cándido.

Bacon dice: “la gran Atlántida (que llamáis América) y que ahora no tiene más que champanes y canoas, poseía entonces abundancia de grandes naves” (Bacon, 1973: 247). Para Bacon, América no es sino los restos de lo que alguna vez fue la prodigiosa Atlántida; lo cual le sirve para justificar el atraso de los pueblos indígenas respecto a Europa: “Hay que considerar a los habitantes de América como un pueblo joven, por lo menos mil años más joven que el resto del mundo” (Bacon, 1973: 249). Lo que Bacon dice se acerca en algunos puntos al relato de don Cándido, pero más importantes resultan los puntos en los que se aleja de las versiones *oficiales* y legitima un lugar propio.

Ahora bien, además de las fuentes europeas, renacentistas y utópicas sobre el mito de la Atlántida, es preciso tener en cuenta la especificidad de las prácticas y el pensamiento que se dio en América Latina a este respecto. Conviene notar que no sólo el uso del mito de la Atlántida tiene una tradición longeva en nuestro continente, sino también la recuperación misma que hace nuestro informante de la obra de Platón como piedra angular de la reforma y mejora de la sociedad, como se puede ver en los siguientes fragmentos de su narración:

Y ya pues ya, eso es, hay que leer *Diálogos* de Platón, *La república* y... que contiene diez libros ahí en los *Diálogos*, y esa es la verdad y hay que machetearle más para sacar cualquier trabajo [...].

Debemos reforzar esto y preparar un proyecto para garantizar el futuro mejor de los hijos de nuestros hijos. No se trata de pelearnos, de hacer manifestaciones, marchas, ya no es tiempo. Hay

que alfabetizarnos clásicamente con los *Diálogos* de Platón y con los contemporáneos neoplatónicos en Europa, ahí está la fuente de la sabiduría para, repito, para que garanticemos el futuro mejor de la humanidad. No hay otra.

En América, la insistencia en la recuperación de Platón se remonta a los años de la Colonia. Específicamente, tiene vasos comunicantes con algunos experimentos utópicos con comunidades indígenas. Ejemplo de ello es el que quedó registrado en el libro *La República de Platón y los guaraníes* (1793) del jesuita José Manuel Peramás. En opinión de un especialista, en este texto “Peramás no encontró nada mejor que poner las misiones bajo la autoridad de Platón, con lo que dejaba en las sombras la riquísima experiencia americana iniciada por los propios jesuitas en el seno mismo del Tawantisuyu” (Roig, 2008: 235). Sin embargo, el uso que don Cándido da a las obras de Platón difiere de este caso en tanto nuestro informante las coloca dentro de una heterogénea, y por momentos contradictoria, red de discursos. De esta manera, el pensamiento platónico se vuelve más bien un referente simbólico que un modelo riguroso a seguir.

Por otro lado, hay también una línea del pensamiento americano que se ha encargado de reinterpretar — retomando corrientes europeas heterodoxas de pensamiento esotérico, filosófico y mágico — el mito de la Atlántida en un sentido muy semejante al de nuestro informante; es decir, atribuyendo “un origen atlántide a los antiguos pueblos americanos”, mediante lo cual se intentaba resolver “una cuestión perturbadora: el origen del hombre americano, a partir, no del original platónico del *Timeo*, sino de la versión y el comentario de Marsilio Ficino, filósofo, mago y traductor del *Corpus Hermeticum*” (Flores, 2010: 145).

De hecho, el mito de la Atlántida no sólo sirvió para explicar América una vez “descubierta”, sino que fue también uno de los “presagios” que anunciaron la existencia o, más bien, *el deseo de la existencia* de América, tal como explica, bella y magistralmente, Alfonso Reyes:

El relato de Platón influye sobre los exploradores y cosmógrafos del siglo XVI, ayudado de las antiguas ideas sobre la configuración terrestre, puestas al día por los humanistas. Y a través de un proceso fácil de comprender, cuando América sea descubierta, se procurará alojar en ella la Atlántida perdida [...]. Entre tanto, América, solicitada ya por todos los rumbos, comienza, como hemos dicho, antes de ser hecho comprobado, a ser un presentimiento a la vez científico y poético (Reyes, 1956: 25).

Una vez descubierta América, este presagio encarnado en el mito, la Atlántida se volvió un referente e ideal que se pretendió instaurar en la representación del nuevo continente, como se expresa en las crónicas de viajes y en las utopías literarias, como la ya comentada de Bacon. Con el paso de los años y el cambio de circunstancias, el mito seguiría influyendo en las ideas y posturas que se tenían con respecto a América. Así lo vemos hasta bien entrado el siglo XVII, ya en un contexto de búsqueda y conformación de la identidad criolla, dentro del cual sobresale el caso de Carlos de Sigüenza y Góngora.

Este personaje “apoyándose en las ‘razones y autoridades’ de fray Gregorio García, Marsilio Ficino, Athanasius Kircher y Platón” afirma que “los indios ‘vinieron de la isla Atlántica a poblar este mundo occidental’, la cual ‘se anegó’ y olvidó, y quedó como borrada, y ‘comenzó a faltar su noticia tan absolutamente que sólo se la debemos a Platón’” (Flores, 2010: 146). Lo que el señor Cándido dice sobre el hundimiento de la Atlántida es lo siguiente:

Se sabe, se sabe que se hundieron y nada más. Los mitos dicen que porque... que por este... que porque eran [sic] se volvieron malos, que la fregada, en contra de Dios, pero eso es una marejada en contra de la verdadera... del verdadero conocimiento de los atlántidas; pero sí: fue una serie de sismos y por eso se desprendió la lengua, así, así estaba la Atlántida, así... [con sus manos y el teléfono celular con el que estoy grabándolo simula “la lengua”] así con su base acá de roca, y se quebró la roca, pero una lengua, le llaman lengua, pero inmensa, donde cabían diez estados. Tons, esa es la historia de que por qué se hundió la Atlántida: porque se dio una serie de sismos, temblores, ¿no? Esa es la historia.

Asimismo, coincide con Sigüenza y Góngora – y, obviamente, con las fuentes esotéricas que este autor siguió – en las relaciones entre los egipcios y los atlántidas y, por lo tanto, entre aquéllos y los americanos:

Y gracias a los egipcios se lograron hacer estos métodos de educación verdadera que ellos conservaban el argumento histórico de los atlántidas, cuando ellos en 650 años que estaban haciendo esto con los *Diálogos* en Grecia, los atlántidas tenían nueve mil años de hundidos. Y entonces gracias a ellos tenemos esta riqueza y que no nos engañemos.

Nuestro informante establece una línea de origen común entre los egipcios y los americanos, ambos como herederos de los atlántidas, lo cual significa una relectura absoluta de la historia americana y de su rumbo a partir de la Conquista española, ya que se “se esboza una secuencia cultural: no como ‘lento ascenso desde la barbarie’; sino como un ‘declinar de la civilización esencial’” (Flores, 2010: 171).

Hubo, pues, en las construcciones de la visión de América un influjo no sólo de los textos platónicos, sino de las interpretaciones de estos textos por diversas corrientes del pensamiento esotérico. Esta tradición habría de ser leída y continuada en los siglos venideros tanto por autores americanos como europeos, los cuales seguirían afirmando las relaciones entre América y la Atlántida. Cabe recordar que este planteamiento y varios de los textos antes mencionados alimentaron la imaginación de Antonin Artaud durante sus viajes a México (Flores, 2010). Así pues, no resulta muy aventurado pensar que esas mismas fuentes esotéricas hayan formado parte, también, del imaginario discursivo de nuestro informante.

Así pues, el discurso de don Cándido Ambrosio es susceptible de contrastarse no únicamente con las posibles fuentes originales de sus ideas, sino que también puede ubicarse como parte de una tradición de pensamiento que reinterpretó el mito de la Atlántida desde la historia particular de América Latina, mezclando dis-

cursos y referentes históricos con corrientes heterodoxas de la filosofía y del pensamiento mágico y mítico.

Lo anterior permite, a su vez, caracterizar la narración de nuestro informante como un discurso heterogéneo en el que —siguiendo la propuesta de Antonio Cornejo Polar— el emisor pertenece a un sistema sociocultural dado, pero sus referentes discursivos, así como el canal de transmisión del mensaje, son de un sistema diferente (Cornejo, 1982: 88). Esta heterogeneidad discursiva condensa en sí toda otra serie de heterogeneidades “reales” que tienen que ver con la organización social, económica, política, etc. de un contexto determinado. Históricamente, esta organización se ha estructurado a partir de dicotomías como opresores / oprimidos y hegemonía / subalternidad y, particularmente, en América Latina se ha construido a partir del hecho concreto de su situación colonial. De este modo, la categoría de heterogeneidad permite arraigar y entender en el contexto histórico y discursivo latinoamericano las ya comentadas tácticas de apropiación y de subversión propuestas por De Certeau.

Ahora bien, el lugar que la historia de la Atlántida ocupa en el pensamiento de don Cándido, más que un *lugar espacial*, es un *lugar mental*, un símbolo evolucionado, apropiado, modificado, variado y actualizado por un sujeto concreto que lo utiliza con fines particulares que responden a su lugar de enunciación y a sus necesidades discursivas. Para nuestro informante, la Atlántida tiene cierta aura de eternidad que permite vincularla con los habitantes de América mediante una travesía en la que los padres cargan a sus hijos en sus espaldas:

(...) cargándolos en lomos; iban diez o veinticinco padres de familia con sus hijos en los lomos y allá los mantenían, quién sabe, trabajando en la Atlántida, y para que trajeran los conocimientos acá a la gran Tenochtitlan...

A partir de esto, es posible interpretar que los indígenas americanos gozaban de un privilegio heroico al poder entrar a la Atlántida y traer conocimiento de allá. Además, de esta manera resul-

taría imposible, al menos en el nivel discursivo, legitimar la conquista de América con la justificación de que los europeos del siglo XVI trajeron el conocimiento a estas tierras “incivilizadas”, pues estos pueblos, siguiendo a nuestro informante, descienden de una cultura prodigiosa que fue más antigua que todas las demás.

Para concluir, sólo resta reiterar que en las contradicciones entre un tipo de discurso, sus contenidos, la postura de quien lo dice y sus intenciones, es posible hallar trozos de verdad fragmentada. Así pues, en eso que, como se dijo al inicio, “nos mentimos” a nosotros mismos, recreando y subvirtiendo discursos de todo tipo, se encuentra una verdad histórica profunda.

Bibliografía citada

- CERTEAU, Michael de, 2000. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana.
- CORNEJO POLAR, Antonio, 1982. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- ELIADE, Mircea, 1994. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- FLORES, Enrique, 2010. *El fin de la conquista*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- GILLY, Adolfo, Subcomandante Marcos y Carlo GINZBURG, 1995. *Discusión sobre la historia*. México: Taurus.
- GINZBURG, Carlo, 1994. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik.
- MASERA, Mariana, 2010. “Sobre las definiciones de literatura popular”. *Simposio sobre Literatura popular*. Disponible en línea <http://www.funjdiaz.net/imagenes/actas/2010literatura.pdf>
- MESCHONIC, Henri, 2007. *La poética como crítica del sentido*. Buenos Aires: Mármol/Izquierdo.
- MORO, Tomás, Tomaso CAMPANELLA y Francis BACON, 1973. *Utopías del renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PEDROSA, José Manuel, 2010. “¿Literatura oral? ¿Tradicional? ¿Popular? ¿Mitología popular?”. *Simposio sobre Literatura popular*.

Disponible en línea <http://www.funjdiaz.net/imagenes/actas/2010literatura.pdf>

PLATÓN, 1979. *Diálogos*. México: Porrúa.

REYES, Alfonso, 1965. *Antología de Alfonso Reyes*, pról. y selec. José Luis Martínez. México: SEP-B. Costa-Amic.

ROIG, Arturo Andrés, 2008. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego.

VELGUTH, Madeleine, 2004. "Prólogo" a *En los confines de las tinieblas. Los locos literarios*, Raymond Queneau. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

VIDAL-NAQUET, Pierre, 2006. *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*. Madrid: Akal.