

# Signos cercanos y distantes en el documental canadiense *Le peuple invisible*<sup>1</sup>

## Close and distant signs in the Canadian documentary *Le peuple invisible*

Fernando Andacht<sup>2</sup>

*Submetido em 27 de fevereiro e aprovado em 9 de março de 2014.*

**Resumen:** El documental canadiense *Le peuple invisible* (2008) es un ejercicio de la memoria colectiva. En él Desjardins y Monderie buscan contrarrestar una amnesia generalizada sobre un episodio trágico en la historia de Canadá: la opresión sistemática de los algonquinos, aborígenes que habitaban gran parte del territorio actual de Quebec. Su mirada humanista nos hace testigos del implacable despojo territorial y del experimento de asimilación forzada del grupo mediante la prohibición de usar su propio lenguaje a sus niños. Internados lejos de sus padres, debían renunciar a sus signos de identidad y aprender los signos del colonizador para volverse civilizados, humanos. Esta es la amenaza ominosa del otricidio, de la supresión semiótica de la humanidad del Otro, del diferente al colonizador europeo. La teoría sobre el multiculturalismo del filósofo Kymlicka (1998), su tesis sobre una “federación multinacional” capaz de albergar en igualdad de condiciones a las dos minorías nacionales, francófonos y aborígenes, y a la población anglófona, converge con la lógica antidualista de Peirce. El fundador de la semiótica moderna concibió una lógica de la continuidad, el sinequismo, para analizar la complejidad de la experiencia en lugar de segmentarla reduccionísticamente en términos binarios no relacionados. El dualismo no consigue explicar la trama de relaciones que conforman el mundo y nuestra comprensión de éste. El artículo aborda el documental como representación audiovisual del sinequismo peirceano y de una plurinación asimétrica (KYMICKA, 1998) donde los signos de identidad de los diversos grupos de Canadá poseen iguales derechos. Esto convierte al film en un auténtico antídoto contra el otricidio.

**Palavras-chave:** Documental *Le peuple invisible*. Semiótica peirceana. Sinequismo. Federación multinacional. Crítica al dualismo. Historia del pueblo algonquino.

**Abstract:** The Canadian documentary *Le peuple invisible* (2008) embodies an exercise in collective memory. In it, Desjardins and Monderie try to counteract a generalized amnesia regarding a tragic episode in the history of that nation: the systematic oppression of the Algonquin, an Aboriginal group that occupied most of the territory that is now Quebec. Through its humanist gaze, we become witnesses of the relentless looting of the Algonquin lands and of the attempt to forcefully assimilate them by forbidding their children to use their own language. Confined from their parents, they had to forsake their signs of identity and learn those of the colonizer to become civilized, human. This is the ominous shadow of altericide: the semiotic suppression of the humanity of the Other, of those who do not stem from European settlers. Canadian philosopher Kymlicka's (1998) multicultural theory, his thesis of a "multinational federation" capable of harbouring the two national minorities – francophones and Aboriginals – and the anglophone population in egalitarian conditions is akin to the antidualistic logic of Peirce. The founder of modern semiotic proposed a logic of continuity, synechism, to analyze the complexity of experience, instead of the reductionist halving of it in unrelated binary terms, which cannot explain the relationships of the world or our understanding of them. The article analyzes the documentary as an audiovisual representation of Peircean synechism and of the asymmetrical plurination where the signs of identity of the different groups in Canada have equal rights. This makes this documentary a genuine antidote against altericide.

**Keywords:** Documentary *Le peuple invisible*. Peircean semiotic. Synechism. Multinational federation. Critique of dualism. Algonquin history.

### **Una visión no dualista o la no utopía de una realidad política plurinacional**

Pienso que todo canadiense debería tomar cursos de lenguaje obligatorios – francés, por supuesto, para nosotros los tontos anglófonos, pero también griego, árabe, una lengua aborígen. (ALLEMANG, 2008).

El aprendizaje de idiomas implica seguir el camino complejo que lleva para reconocer que nuestro significado verdadero o interpretante es el Otro, incluso cuando ese Otro se superpone a nuestra propia identidad física. Corresponde explicar entonces el primer término técnico de mi reflexión. Una innovación clave del modelo triádico del significado creado por el lógico Peirce (1839-1914) es el de "[...] una representación mediadora

(que) puede ser llamada un *interpretante*, pues satisface la función de un intérprete, que dice que un extranjero dice la misma cosa que la que él mismo dice” (CP 1.551)<sup>3</sup>. Los seres humanos están embarcados en un diálogo constante con el sí mismo y con otros; el resultado de esta transacción es un signo más desarrollado o interpretante. Así creo que John Allemang puede estar en lo cierto, cuando en ocasión de discutir el sentido del 1º de julio, el día de Canadá, expresó el deseo de mejorar considerablemente sus habilidades en tanto “interpretante”. Su ambición no es dominar el bilingüismo básico que se supone todos los canadienses deben adquirir, sino también los signos que han llegado desde muy lejos a establecerse en su país (el árabe), o aquellos que provienen de muy cerca de su tierra (una lengua aborigen). Considero que más allá de que alguien se convierta en un políglota, un paso crucial para construir una nación multicultural, tal como Canadá o como muchas otras que lo son en este mundo interconectado, es reconocer el valor de la otredad para entenderse a uno mismo, para comprender nuestra identidad como un proceso interpretativo. En lugar de reflexionar sobre las dificultades de adquirir una segunda o tercera lengua, en lo que sigue, describo un resultado histórico preocupante del proceso de generación de significado que es la cultura humana, en el contexto geográfico de las Américas. Cualquier elemento que obstruye el camino hacia el reconocimiento del Otro concebido como nuestro interpretante trae aparejados serios obstáculos para nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Basándome en el análisis semiótico de un episodio concreto de exclusión histórica definida sobre el eje del conocimiento, creo que la propuesta sociopolítica y cultural de Kymlicka (1998) para Canadá es más amplia en su alcance y posee una interesante afinidad con la teoría lógica antidualista de Peirce. Según la visión de Kymlicka (1998), un obstáculo formidable para la obtención de una organización política satisfactoria del Estado en el Canadá moderno es la idea obstinada de establecer una federación mononacional. En su propuesta, el impasse entre los canadienses de habla inglesa y las dos “minorías nacionales” – los aborígenes y los habitantes de Quebec – solo puede ser superado si se acepta una federación multinacional. La solución de Kymlicka (1998) implica un abandono del dualismo metafísico, es decir, se opone a la reducción de la complejidad de la vida a un esquema binario en el cual inevitablemente uno de los términos opuestos termina por funcionar como

el término marcado<sup>4</sup>, oprimido o subalterno de la oposición<sup>5</sup>. Un modo posible de evitar esta situación problemática, ya sea en la política o en la vida, es concebir la ausencia de una separación absoluta entre cualquiera de los términos opuestos. En lugar del dualismo, Peirce considera toda oposición como siendo parte de un continuo, una propuesta modelada sobre el cálculo infinitesimal. Históricamente, el principio filosófico de muchas soluciones políticas que debían atender a la multiplicidad de naciones consistía en una lógica dualista, la forma de pensamiento que “[...] realiza sus análisis con un hacha, y deja atrás como sus elementos últimos, trozos no relacionados del ser, siendo esto completamente hostil al sinequismo” (CP 7.570). He aquí una de las definiciones que propuso Peirce de su teoría de la continuidad o *sinequismo*:

La palabra sinequismo es la forma inglesa de la palabra griega (synechismos), de (synechés), continuo. Durante dos siglos hemos estado agregando -ista e -ismo a las palabras, para así indicar sectas que exaltan la importancia de aquellos elementos que la raíz de las palabras significan. Así, el materialismo es la doctrina que sostiene que la materia lo es todo, el idealismo es la doctrina que sostiene que las ideas lo son todo, el dualismo la filosofía que divide todo en dos. De un modo similar, he propuesto hacer que el sinequismo signifique la tendencia a considerarlo todo como continuo. [...] Llevo esta doctrina tan lejos como para sostener que la continuidad gobierna el ámbito entero de la experiencia en cada elemento de ésta. (EP 2:1, 1893).

Cuando se propone a nivel cívico o político una división perfectamente simétrica del poder entre las diferentes provincias de Canadá, no se reconoce el hecho histórico de que los habitantes de Quebec y los aborígenes son los más antiguos moradores, en diversos momentos, de esa tierra que luego se tornó la moderna federación del Canadá contemporáneo. En cambio, lo que debería ser considerado, sostiene Kymlicka (1998), es una (*pluri*) *nación* asimétrica, porque esta clase de organización se aproxima más a la realidad canadiense, si concebimos ésta como un proceso no dualista en constante cambio. Quisiera ahora considerar cuáles serían las consecuencias sociales de organizar nuestra existencia colectiva en un marco sinequista. No se trata de una alternativa utópica. La solución propuesta por Kymlicka

(1998) para la organización de Canadá no es ideal, ni tampoco está a salvo del fracaso, pero su planteo sinequista ser relevante para el mundo actual, que está basado en el conocimiento. También podemos entender esta solución en un nivel micro, si pensamos en términos de la identidad humana. Cuando Peirce describe el típico error de concebir la personalidad humana en términos aislados e individualistas:

Ni tampoco debe un sinequista decir, “Yo soy totalmente yo mismo, y no soy en absoluto tú.” Si uno adhiere al sinequismo, debe abandonar esta metafísica de iniquidad. En primer lugar, tus vecinos son, en cierta medida, tú mismo, y en una mucho mayor medida de la que, sin profundos estudios en psicología, tú podrías suponer. Realmente, el ser mismo en cuanto persona [selfhood] que te complace atribuirte a ti mismo es, en su mayor parte, el más vulgar engaño de la vanidad. En segundo lugar, todas las personas que se parecen a ti y que se encuentran en circunstancias análogas son, en cierta medida, tú mismo, aunque no en la misma manera en que tus vecinos lo son. (CP 7.571).

En mis ejemplos, surge la noción de que es el antisinequismo lo que lleva a una comunidad de Canadá a exiliar a los Otros a un espacio absolutamente no relacionado. Ellos son excluidos de la clase de conversación que, según Oakeshott (1962, p. 197-198), constituye la humanidad:

Y las voces que hablan en una conversación no establecen una relación jerárquica. [...] Hablando correctamente, aquella es imposible en la ausencia de una diversidad de voces: en ella los diferentes universos de discurso se encuentran, se reconocen mutuamente y disfrutan de una relación oblicua que ni requiere ni anticipa que serán asimiladas las unas a las otras. Esto, creo, es la imagen apropiada de la interacción humana, apropiada porque ella reconoce las cualidades, las diversidades, y las relaciones adecuadas de los enunciados humanos.

No es la asimilación sino el reconocimiento de las contribuciones que trae el otro, sin las cuales no podríamos disfrutar de una “relación oblicua”, lo que favorece el desarrollo de interpretantes originales de nuestra propia cultura y de nosotros mismos. El fenómeno que he descrito en otro lugar como “otricidio” (ANDACHT, 1987) involucra la supresión semiótica de

esas “cualidades” y “diversidades” de los enunciados humanos que no son los nuestros. Ya se trate de los algonquinos<sup>6</sup> o de los mestizos chilenos<sup>7</sup>, en diversas regiones americanas surge la exclusión social, y también la pérdida de una oportunidad para fomentar la “*commens*”, una noción peirceana que no debe confundirse con la fusión, que supone la pérdida de la diferencia de uno o más de aquellos que se embarcan en la conversación. La *commens*, según la define Peirce, “[...] consiste en todo aquello que está y debe estar bien entendido entre el enunciadador y el intérprete ya en el inicio, para que el signo en cuestión pueda cumplir con su función” (SS: 196-7, 1906).

La afirmación de Allemang (2008) sobre la significación del Día de Canadá colocado como epígrafe de este artículo sugiere que los canadienses deberían aprender otras lenguas, para poder trabar con el otro una conversación externa e interna más amplia, pues “te mantiene humilde, te hace ver Canadá a través de ojos diferentes y hasta puede ayudarte a pedir un *souvlaki*, a entender el Oriente Medio y a cazar alces”.

### **Continuidad entre el micromundo del sí mismo y el macromundo social**

De un modo que parece ser consistente con el abordaje sinequista en asuntos geopolíticos, postulo una ausencia de separación entre el nivel micro de la identidad humana y el nivel macro de la sociedad. Wiley (1994) propone un modelo semiótico triádico de la identidad humana, en el cual nuestras identidades particulares son actos concretos, históricos y, *a priori*, actos parciales de autointerpretación. Estos se encuentran en la base de nuestros roles sociales. Un riesgo de nuestras sociedades posmodernas, sostiene Wiley, es confundir esas representaciones parciales de nuestro ser en el mundo, las que son el resultado de determinadas prácticas y circunstancias, con nuestro sí mismo, el cual la semiótica concibe como un proceso en constante evolución. El sí mismo se confunde con la acción de los signos o semiosis (EP2: 411) – que es nuestra capacidad (auto)interpretativa. Nuestra identidad en tanto proceso sígnico es un elemento indisociable de la condición humana, una dimensión que trasciende las identidades políticas, culturales a través de las cuales nos presentamos en sociedad. Si uno de estos interpretantes dinámicos<sup>8</sup>, es decir, el contenido manifiesto del acto autointerpretativo que constituye cada una de las identidades particulares, en algún contexto específico, llega a usurpar el poder productivo semiótico que es el sí mismo, se produce una peligrosa consecuencia reduccionista para la vida de la persona.

Un punto semejante puede plantearse para el caso geopolítico considerado por Kymlicka (1998), a saber, la tensión entre las dos minorías nacionales y la mayoría anglófona del Canadá. Esto se convierte en una instancia de nosotros *vs.* ellos, cuando esa mayoría se indigna ante las demandas insatisfechas de la población de Quebec, por ejemplo, lo que supuestamente pone en evidencia su falta de lealtad en relación a la entidad nacional más amplia. Así se produce el encierro colectivo en el callejón sin salida del dualismo. Si en lugar de esta vía, consideramos que pueden coexistir muchas naciones o identidades dentro de un proceso mayor, a saber, una federación multinacional, entonces un estado de cosas más natural, de tipo sinequista puede alcanzarse. Análoga a la noción del sí mismo ya presentada, esta idea fluida, más compleja de la nación llega a representar tantos intereses como las naciones históricas contenidas en el marco cultural y político mayor. Las aspiraciones de las minorías involucran la inclusión de más diferencias dentro del concepto de una nación pluralista y multicultural, una nación que *no* convierte a los ciudadanos de habla inglesa en la norma, de modo automático aunque inconsciente. Esto impediría que una lengua/cultura sea considerada de modo natural o inevitable como el medio evidente de expresarse y de vivir en la totalidad del territorio canadiense. Nuestras sociedades globalizadas no deberían asumir que una de las partes involucradas en estas controversias es malvada, que es el Otro demonizado sin el cual los demás estaríamos mucho mejor. En lugar de esta simplificación dualista, la meta es reconocer que sus formas de ser y de vivir son parte de lo que la mayoría es, reconocer que ellos nos constituyen de modo similar al que lo hacen las diversas realidades geográficas, y también que los rituales y costumbres variados constituyen la grandeza de cualquier nación plural en el mundo de hoy.

En las próximas secciones de este trabajo, analizo lo representado por un documental canadiense contemporáneo cuya trama evoca un extenso episodio histórico en ese país desde lo factual: se trata de una tentativa de integrar a una persona sin que su propia identidad sea considerada como un elemento pertinente para la realización de determinado proyecto político. Intencionalmente o no, si el Otro ha de ser admitido en el ámbito donde habita la mayoría, él/ella debe renunciar a los signos que constituyen su comprensión del mundo (tradiciones, prácticas, lenguaje). Dicha estrategia implica el suprimir todas las representaciones de la alteridad, así como la

posibilidad de una genuina conversación para poder abordar el sí mismo de forma dialógica. Tal práctica es frecuente a lo largo y ancho de nuestro siempre más inter-comunicado mundo posmoderno, y ella supone la operación sociosemiótica de *otricidio*: la destrucción de los signos del Otro, lo que deja incólume su cuerpo, pero no sus signos propios. Cometer un otricidio significa tratar a los otros como si ellos fueran de algún modo deficientes en sus capacidades cognitivas y emocionales. *El pueblo invisible (Le peuple invisible)* nos convierte en testigos de cómo los cada vez menos numerosos miembros del pueblo algonquino son destruidos simbólicamente mediante los esfuerzos violentos o bien intencionados para integrarlos en la sociedad de la mayoría. Lo que no es dado a contemplar en el documental es la gran dificultad para hallar una salida del “[...] laberinto de confusiones causado por el tráfico de identidades [...]”, la descripción que da García Canclini (1999, p. 93) de la búsqueda fútil de la autenticidad y de la pureza en las Américas.

### **La relevancia de lo no marcado en el universo sociopolítico y cultural**

En uno de los más inolvidables momentos de sátira social de la novela *Nuestro común amigo (Our Mutual Friend)*, Charles Dickens retrata de modo paródico a su personaje Podsnap, mientras este medita sobre el triste destino de los Otros, de los que tuvieron la invencible desgracia de no ser británicos, es decir, de no ser normales:

El mundo del Sr. Podsnap no era un mundo muy amplio, del punto de vista moral; no, ni siquiera del punto de vista geográfico: tomando en cuenta que aunque su empresa estaba sostenida en el comercio con otros países, él consideraba los otros países, con esta importante reserva, un error, y sobre sus formas de ser y costumbres el tendía a observar de modo concluyente, “¡No [son] inglesas!” cuando, PRESTO! Con un gesto dramático de su brazo, y un arrebató de su rostro, ellos eran barridos. (Capítulo 11).

En un enfoque analítico y situado en nuestro mundo globalizado y algo menos provinciano, Kymlicka (1998) reflexiona sobre una forma tardía y algo menos aguda de estrechez mental que, de todos modos, impide a quienes la sufren la capacidad de reconocer la identidad del Otro, su



derecho histórico a beneficiarse de sus propios signos, ya sean éstos los de su lenguaje – francés, aborigen – o de sus costumbres. Para la mayoría de los canadienses, es decir, su población anglófona, no es difícil recostarse en la ficción de su propia carencia de rasgos distintivos. En lugar de ser una debilidad, esto constituye una fuente de poder sobre los Otros:

La mayor parte de los canadienses anglófonos tienen muy poca noción de siquiera formar un grupo distintivo o de poseer intereses en común. Pero la verdad de esta cuestión es que el nacionalismo pancanadiense es un vehículo de facto para promover los intereses de los canadienses anglófonos. (KYMLICKA, 1998, p. 158).

El título de esta sección se refiere a un concepto lingüístico que se origina con los formalistas rusos a comienzos del siglo 20. Ellos estudiaron la oposición fonológica binaria entre un término simple o menos complejo en su estructura, que por ese motivo puede considerarse el término por defecto, por ej., el sonido /p/, un fonema oclusivo sordo, en oposición a un término más complejo, con un rasgo adicional, por ej., el sonido /b/, un fonema oclusivo sonoro. En esta oposición fonológica, el primero se llama el término *no marcado*, el cual los niños aprenden más tempranamente; el segundo es el término *marcado*. Las lenguas que poseen un morfema para indicar el género utilizan el sufijo masculino como el término no marcado, es el que tiende a emplearse para denotar la especie entera (p. ej. El hombre es mortal.), aunque esa práctica hoy está siendo revisada a causa de las críticas crecientes del feminismo. Aquello que parece inofensivo en el ámbito abstracto de la fonología se vuelve un tema polémico y arriesgado cuando nos desplazamos al ámbito semántico. En su estudio semiótico del mito, Liszka (1989) postula la operación de “transvaloración” como la responsable de determinar cuál de los dos términos es considerado como marcado en la sociedad. Se trata de una interpretación social más o menos automática de la referencia aprendida que “[...] la sitúa en el interior de un patrón jerárquico” (MARANDA, 1992, p. 11). Así, en la oposición entre las dos lenguas oficiales de Canadá, no cabe duda de que el francés ocupa la posición marcada. Hablarlo supone o vivir en una porción territorial menor de ese país, o pertenecer a cierta tradición étnica no anglosajona. Cabría agregar al análisis de Kymlicka (1998), que el término lingüístico no marcado en Canadá resulta ser también una lengua franca en todo el

mundo para los negocios, la cultura, el turismo, etc. Nuestro Sr. Podsnap victoriano estaría feliz con este resultado geopolítico que ha vuelto realidad su sueño colonizador universal, aunque sea en una variante norteamericana y no británica del mismo.

Resulta pues, como una consecuencia de su condición no marcada, que la población anglófona de Canadá no siente que constituye una nación (KYMLICKA, 1998), pues el lenguaje que habla es fácilmente tomado como el más natural u obvio de América del Norte. Parecería que requiere un esfuerzo imaginativo especial el llegar a verse a uno mismo como siendo parte de un grupo, cuando su colectividad es la mayoría del país donde se reside. Tomando en cuenta el título del documental *El pueblo invisible* (DESJARDINS; MONDERIE, 2008), de aquí en adelante *EPI*, podríamos afirmar en un sentido diferente al de dicho film que alguien también puede tornarse culturalmente invisible como resultado de ser tan completamente normal, estándar, perfectamente identificado con la posición social hegemónica. Tanto lo marginal como la norma no escrita pueden volverse invisibles a causa de la facilidad con la cual sus formas de ser y de actuar pueden ser ya ignoradas o dadas por sentado, y así *no* ser cuestionadas. En contraste con la descripción oficial de una “minoría visible,” como se designa en Canadá, por ejemplo, a los miembros de una etnia no occidental, no blanca, etc., podría considerarse desde el punto de vista político y cultural la existencia de un margen invisible de la sociedad. Los algonquinos, cuenta el narrador Desjardins al inicio del documental *EPI*, estaban físicamente próximos a él cuando era niño, pero tan humanamente alejados, que era casi como si ellos no existieran, o como si vivieran bajo un espeso manto de opaca ignorancia de su parte. Kymlicka (1998, p. 156) concluye que “[...] el nacionalismo pancanadiense es una amenaza contra los intereses de los pueblos aborígenes y de los quebequenses [...]”, porque “[...] la verdad del asunto es que el nacionalismo pancanadiense de hecho es un vehículo para promover los intereses de los canadienses anglófonos”. Por ende, para la mayor parte de Canadá es difícil imaginar – y mucho menos ver con buenos ojos – las aspiraciones de aquellos habitantes que ocupan la posición marcada, del Otro que quiere ser tratado como persona con derecho al autogobierno o a un mayor grado de autonomía. Basado en la teoría del *sinequismo* – el principio de continuidad lógica propuesto

por Peirce – puedo afirmar que el fenómeno de la marcación lingüística posee diversos grados, y no es simplemente binario. Con cierta ingenuidad, Kymlicka (1998, p. 144) admite que la situación de los aborígenes en Canadá es “mucho más complicada” como para tratarla adecuadamente en su análisis. En los términos definidos aquí, esto es así a causa de la mayor marcación social, si se los compara con los otros habitantes históricos, con los descendientes de europeos: “Mientras que los quebequenses pueden tener la esperanza de edificar algo sobre los poderes existentes de la provincia de Quebec, los aborígenes no tienen ninguna base de apoyo en el sistema federal existente desde el cual ellos puedan luchar para conseguir una genuina federación multinacional” (KYMLICKA, 1998, p. 144).

De un modo similar a la descripción de Peirce sobre el poder simbólico, Kymlicka (1998, p. 152) explica que luchar democráticamente para obtener poderes legislativos asimétricos, no es un gesto puramente “simbólico” de la población de Quebec, en el sentido superficial o desvitalizado de ese concepto. Sólo a través de las consecuencias concebidas del uso de un signo, por ejemplo, el símbolo “nación quebequense”, es posible comprender su alcance real: “El tener la habilidad de debatir y determinar colectivamente políticas sobre asuntos que les sean importantes a ellos no es tan solo un *símbolo* de la nación: eso es la *sustancia* o *práctica* de la idea de nación” (KYMLICKA, 1998, p. 152, grifo do autor).

Un modo de terminar con el privilegio injusto de ocupar una posición jerárquica con respecto a las minorías nacionales es aceptar una distribución asimétrica del poder provincial en Canadá, una que reconozca el estatuto distintivo adquirido históricamente de quebequenses y aborígenes. Para hacerlo, la mayoría debería pagar el precio de “[...] abandonar el sueño de una nación canadiense singular” (KYMLICKA, 1998, p. 164). Esta propuesta nos recuerda que tal como el sí mismo es un proceso semiótico que emerge a partir de nuestras diferentes identidades concretas, así la nación considerada como una unidad no solo coexiste sino que es el resultado de diferencias dialógicas. En el documental que voy a considerar a continuación, el estatus semiótico del Otro es amenazado; el texto cinematográfico representa la alteridad como un problema. Se trata de una descripción crítica del *otricidio*, de la supresión del Otro como una fuente válida y valiosa de significado, de conocimiento, y por lo tanto de una experiencia de aprendizaje que puede enseñarnos algo fundamental sobre nosotros mismos. A menos que

podamos lograr una “contextualización con los otros”, una que se base en la producción de formas de conocimiento para las cuales “la vida no es un juego de suma cero” (IMBERT, 2007, p. 77), el estado de cosas disfórico ilustrado por este film documental canadiense no puede sino reiterarse de modo implacable tanto en la pantalla como fuera de ella.

### **La invisibilización de una minoría nacional: el calvario de los algonquinos**

Cabe introducir el documental canadiense *El pueblo invisible* (*EPI*) con una reflexión sobre la poética de este género, sobre cómo el documental conduce al espectador a abandonar sus rutinas perceptivas y cognitivas cotidianas no a través del espejo mágico de la ficción, sino mediante la travesía terrena de la representación factual, que nos conduce por una región familiar de nuestro propio mundo, o de uno remoto y ajeno:

El gesto documental es fundamentalmente el de un encuentro. Como tal, su interés principal es poder involucrar al que observa en aquello que está siendo observado. Su especificidad radica en el hecho de que es el único dispositivo que hace posible la reciprocidad en la situación del intercambio de miradas [para que] el film pueda convertirse en “el lugar de un encuentro dialógico que es constantemente redefinido” (Piault) en el corazón de lo real entre el realizador del film y quien es filmado y, por proyección, el espectador. (CESARO, 2008, p. 115).

Podría afirmarse que *EPI* abraza su vocación pedagógica con pasión y de modo explícito desde la escena que da inicio al documental, cuando vemos y oímos que su preocupación básica es el crecimiento del saber, o más concretamente, la notoria falta de conocimiento en relación al otro radical, a los habitantes de un universo paralelo e invisible, los algonquinos de Quebec: “Durante toda mi vida yo los había percibido solo desde lejos, sin acercarme a ellos, o sin que ellos se acercaran a mí tampoco. Dos mundos paralelos. En cierto momento de mi vida, me di cuenta de que no sabía nada sobre ellos, de que en realidad nadie sabía nada sobre ellos” oímos la voz en *off* calma y reflexiva de Richard Desjardins, narrador y codirector del film, acompañando estas imágenes inaugurales.

Si admitimos la importancia que el punto de vista del director posee en un documental, tal como el libreto o relato la tiene en un film de ficción, entonces no es posible sobreestimar la importancia que ese “acto de confrontación dialógica entre dos miradas” (CESARO, 2008, p. 115) sea llevado a cabo por dos miembros – Desjardins y Monderie<sup>9</sup> – pertenecientes a una de las “minorías nacionales” de Canadá. Es entonces desde la posición marcada que los espectadores se aproximan a la ya larga aflicción de los aborígenes. El punto de observación es la mirada crítica de dos creadores quebequenses que meditan audiovisualmente sobre la penuria que sus conciudadanos han infligido y continúan infligiendo a estos oprimidos moradores de su propia región del mundo.

Ni una cacería de momentos sentimentales, ni el choque pintoresco de lo real, este film invita a sus espectadores a un viaje melancólico y didáctico a través de la historia y el espacio, las gentes y sus recuerdos. Es una visita a un paisaje desolado que está increíblemente cerca de muchos canadienses, y que es también tan distante como el pasado remoto cuando los *anishinaabe* – el nombre que los algonquinos se dan a sí mismos – fueron brutalmente despojados de sus tierras, de su fuente de supervivencia, y en un episodio vergonzoso, hasta de su propia identidad. Este último episodio ocurrió a través de una tentativa gubernamental de reprogramación intelectual y lingüística de sus niños, en escuelas católicas, para que ellos pudiesen ser completamente “asimilados” a la nación moderna.

La escena inaugural está enmarcada como una llegada eufórica a un lugar de encuentro colectivo. Así nos encontramos con Desjardins, la voz que narra en *EPI*, quien está sentado en los escalones de una de las cabañas cerca del lago, en un hermoso día de primavera, mientras contempla los botes que transportan a los *anishinaabes* – “el pueblo de los orígenes”, en la lengua de los algonquinos. Ellos llegan hasta allí para participar en una boda. Hay un fuerte contraste entre la voz melancólica del hombre blanco cuya misión es introducir al espectador a las penurias pasadas y actuales de esta Primer Nación – como se designa a los indígenas en Canadá – que han vivido por siglos en el territorio hoy llamado Quebec, y la alegría que es notoria en las actitudes y en los gestos de todos los demás en esa escena. Luego todo es alegría cuando vemos a Desjardins jugando con un niño aborigen que está sobre sus hombros, y oímos las palabras juguetonas de una canción *anishinaabe* entonada por una mujer madura con la risa bailándole en los ojos y en la voz<sup>10</sup>, sentada en la entrada de una cabaña. Cabe mencionar que

esta forma eufórica del uso de la lengua aborigen es muy poco frecuente en el film: en casi todas las demás ocasiones, ésta será hablada de un modo poco audible, casi como si quisiera ocultarse o incluso desaparecer de nuestra audición, y será pronunciada con tristeza. A través de todos estos signos que se nos ofrecen para mirar y escuchar hay, creo, un modo no dualista de superar el bloqueo del camino hacia el Otro, existe un posible acceso a esa nueva forma de nación multiforme que Kymlicka (1998) propone en su análisis para el Canadá. En una serie de encuentros que ocurren de un modo que evoca el trabajo de Claude Lanzmann en su documental sobre el genocidio judío *Shoah* (1985), pero con un estilo de entrevistar más ligero, menos punzante, Desjardins se convierte en una especie de estudiante, en alguien que encarna tanto la curiosidad como la humanidad, a medida que va encontrándose, conversando y aprendiendo todo lo que puede sobre las vidas de la gente de esta nación oprimida, en el Canadá contemporáneo.

El final del film tiene lugar en el mismo entorno en el que su atribulado itinerario comenzó; estamos de nuevo a orillas de las aguas brillantes y calmas del lago donde tuvo lugar la boda al comienzo de *EPI*. Entre ambos momentos, fuimos testigos de una crónica de las sucesivas desposesiones, de la creciente ocupación de las tierras donde los algonquinos conseguían su sustento, y de varias otras formas de implacable explotación por parte de los colonos. Estos acontecimientos son narrados y dibujados sobre el mapa de Quebec, y luego mostrados en los propios lugares donde ocurrieron estos crueles hechos. Nada resume mejor el presente sufrimiento de las Primeras Naciones de Quebec, el resultado de dos siglos de injusticia disimulados por una suerte de amnesia colectiva, que una reflexión geopolítica del narrador Desjardins sobre el durísimo destino de los aborígenes en Canadá. Su comentario nos llega con el habitual tono seco y neutro que usa a lo largo del film, cerca del final de *EPI*: “Si todos los indígenas del Canadá conformasen un país, ese país estaría ubicado en la posición 63 en una clasificación mundial de la calidad de vida, al lado de Ghana y del Congo.”

Esta evaluación es un comentario pertinente y una afilada crítica del estado de las escuelas, de las casas, del entorno natural, de las malas condiciones sanitarias, del más alto número de suicidios, de la mortalidad infantil y de la menor expectativa de vida entre los aborígenes, cuando se los compara con los demás canadienses. “Es como estar en el zoológico aquí”, comenta con expresión autocrítica una adolescente algonquina,

sobre la conducta violenta de sus compañeros de secundaria durante el horario de clase. Las condiciones materiales notoriamente inferiores determinan que este “pueblo de los orígenes” viva en una nación en vías de desarrollo, pero una que no puede recibir la ayuda internacional canadiense, acota con ironía seca Desjardins. Aquel “mundo paralelo” no es solo invisible sino que sobrevive en un estado alarmante. Sea del modo jurídico recomendado por Kymlicka (1998), o de algún otro, parece un acto de justicia elemental el intentar detener la extinción de este grupo étnico amenazado, el disminuir su agonía en la cámara lenta de la historia, luego de tantos y tan duros embates contra su existencia misma. Dicho estado calamitoso está bien retratado en un oxímoron que yuxtapone la destrucción feroz y un proceso casi imperceptible, en una de las narrativas de la voz en *off*: “Aparte de las epidemias, no ha habido una catástrofe súbita en la historia de los indios, sino *un gradual desastre*”. No obstante, hay un episodio que quizás merezca ser considerado un desastre que le ocurrió a los algonquinos sin gradualismo alguno.

### **Un caso de otricidio minucioso o cómo integrar al Otro por “la fuerza de las cosas”**

Algo que podría haber sido una iniciativa positiva para aumentar el poder negociador del Otro mediante la enseñanza del lenguaje de comercio y de educación de la mayoría blanca en Quebec, se convirtió en el ataque definitivo contra un grupo de personas acosadas que no tenían la capacidad de defenderse contra esta tentativa de aniquilar sistemáticamente sus signos de diferencia. Tal como los reclamos simbólicos relativos a la nación no son nunca meras formalidades, sino la sustancia misma del pertenecer a cierta colectividad (KYMLICKA, 1998), nada podría ser más devastador que el despojo simbólico al que fueron sometidos los niños de los algonquinos, a quienes encontramos en *EPI*, muchos años después de aquella amarga experiencia, como adultos desesperanzados, con el alma quebrada. Ellos todavía recuerdan muy bien la amarga penuria de ese casi secuestro al que fueron sometidos por las autoridades, de la educación obligada y forzada en lengua francesa, junto con la más absoluta prohibición de hablar sus propias palabras, o de ver a sus padres salvo dos meses al año. Pocas cosas podrían ejemplificar mejor el efecto destructivo del dualismo cuando se lo aplica al campo del conocimiento, de la educación, que ese cruel

experimento que vemos en el documental cuando introduce a modo de citación otro documental, en blanco y negro, en el cual las ventajas de extirpar lo salvaje de estos niños aborígenes son exaltadas por la voz en *off* probablemente de un sacerdote. Lo que se busca eliminar en quienes llaman “salvajes” es su otredad semiótica.

Una hora luego del inicio de *EPI*, sobreviene uno de sus momentos más melancólicos, y que es precedido por escena bucólica, en la que contemplamos al narrador a orillas de un plácido lago, mientras comparte una mesa con cuatro mujeres algonquinas de edad avanzada. Ellas hablan sobre sus días como “*pupilles*”, es decir, como alumnas residentes de una escuela-internado para indígenas que, a comienzos de los años 50 del siglo veinte, fue creada por la Iglesia Católica, para completar la asimilación total de esta gente. Hay una delicada tristeza en su evocación susurrada; luego sobreviene un relato más duro de un aborígen de unos sesenta años llamado Jacob Wawatieg, otra víctima de este exitoso intento histórico de cometer otricidio. Sus testimonios del presente son ilustrados por el mencionado film de propaganda religiosa y educativa. Con fascinación y espanto, contemplamos las viejas y temblorosas imágenes en blanco y negro del documental *El Internado indígena de Amos*, en *Saint Marc de Figueray*, que con evidente orgullo muestra y celebra las noticias de la conversión pedagógica y religiosa de estos niños algonquinos en buenos ciudadanos del mañana. Sin ningún escrúpulo, la voz en *off* triunfante describe la ideología represiva que anima lo que el narrador de *EPI* llama “un proyecto desprogramador”:

Para bien o para mal, estos pequeños indios no pueden sino avanzar, hay un momento en la vida de los pueblos o de los individuos, cuando es inútil mirar hacia atrás. Nos compete a nosotros organizar nuestra sociedad de tal modo que nuestras víctimas de ayer y nuestros estudiantes de hoy nunca lamenten el ser integrados por la fuerza de las cosas y del progreso (tradução)<sup>11</sup>.

Sin darse cuenta, la institución religiosa que fue responsable de este proyecto disciplinario ha dicho la verdad sobre ésta y cualquier otra ideología dualística: lo que es presentado como la causa fundamental en este documental que es exhibido dentro del otro documental es “la fuerza de las cosas”, es decir, la brutal coerción que busca reemplazar la influencia ideal, en el sentido de teleológica, de los signos<sup>12</sup>. Es irónico que ese método fuera



usado para transmitir a esos niños los signos que se suponía iban a mejorar su destino, para volverlos parte de un sueño de progreso cuyo irresistible avance solo estaba impedido o restringido por la propia existencia de sus jóvenes beneficiarios. La suya es “una vida que nunca será aquello que sus padres y ancestros vivieron”, proclama con jactancia en el film citado la voz del conquistador de esa última fortaleza, su propia identidad. El testimonio de J. Wawatieg no deja duda alguna al espectador de *EPI*: la fuerza irresistible de las cosas exigía el castigo corporal de esos estudiantes: “Si aprendías francés tan rápido como era posible, si aprendías las reglas que no entendías, tenías que hablarlo, si no lo hacías eras castigado”. En eso precisamente consistía “el método dinámico” que se exhibe con orgullo evidente en ese viejo documental. Aún escuchamos otro testimonio que cuenta sobre las fuertes golpizas con reglas en las manos, cada vez que los niños algonquinos eran sorprendidos usando sus propios signos, aquellos que les daban su sentido original de pertenencia. La agresión no conocía límites: también somos testigos de relatos de abuso sexual de aquellos niños. En consonancia con la discusión de Kymlicka (1998) sobre la necesidad simbólica de reconocimiento de las dos minorías nacionales en Canadá, llegan otros dos testimonios de víctimas de aquel ataque sistemático contra su otredad, contra su integridad: “No se puede pagar una compensación por lo que nos hicieron en el pasado, no importa cuánto nos paguen”. “No se puede suprimir un recuerdo”, le cuentan los sobrevivientes a Desjardins.

Tal como ocurre con los testimonios filmados de los sobrevivientes del Holocausto en el documental *Shoah* (1985), que su director Lanzmann reunió durante más de una década, de modo casi obsesivo, en diversos rincones del mundo, como si fuera el cazador de una preciosa y percedera evidencia, aquellos son en sí mismos un antídoto emocionante contra la negación, contra el olvido al cual las víctimas de ese genocidio estaban condenadas en su carne, y luego en su significado mismo, para la posteridad. De modo semejante, las palabras de los testigos convocados por *EPI* pueden verse como monumento semiótico construido contra el olvido. En los términos de la teoría de actos de habla de Austin (1975), podemos afirmar que el documental canadiense de Desjardins y Monderie funciona como un enunciado performativo, es decir, su producción/recepción consigue algo más que una mera descripción cuya verdad debe ser verificada después; lo que importa más es que sobrevenga eso que ese film representa audiovisualmente: la lucha contra el *otricidio*, contra el

olvido y la injusticia a través de *nuestro aprendizaje con los otros*. En oposición a la lógica de la exclusión, del otricidio, los directores de *EPI* ofrecen al espectador una notable representación cinematográfica de “la conversación de la humanidad,” según la feliz frase de Oakeshott (1962), un intercambio sígnico en el cual podemos compartir las historias del Otro a través de la mediación de un narrador cuya voz y cuyo cuerpo están constantemente presentes, pero no en una posición dominadora o en un lugar discursivo del pleno saber. El modo en que estos legítimos moradores de tierras en las que la caza y la pesca eran abundantes fueron expulsados implacablemente hacia reservas infértiles o del todo inadecuadas para la vida próspera es un elemento básico del relato que nos narra *EPI*.

Su enfoque narrativo le permite al público no aborigen seguir los pasos del viajero/aprendiz encarnado por Richard Desjardins y así participar en una experiencia de percepción poderosa y memorable, de ese pueblo antes invisible del norte de Montreal. Aunque son abundantes los hechos extraídos de la ciencia, la economía y la historia, como también lo son las imágenes poéticas de las cuatro estaciones en las vidas de los algonquinos, el sentido primordial de *EPI* es una invitación dirigida al espectador a embarcarse en una travesía iniciática hacia la otredad, que es parte de todos nosotros. Sin la presencia de ingredientes exóticos, que con excesiva frecuencia transforman el tema del género documental en una visita guiada a criaturas extrañas que son observadas fijamente, con admiración o con compasión, se hace fácil el unirse al atento recopilador fílmico de estos recuerdos, de estas narraciones dolorosas y melancólicas del otricidio sufrido por el pueblo algonquino. Lejos del tipo de manifiesto fílmico beligerante de un Michael Moore, esta apacible crónica filmica canadiense encarna los argumentos que Kymlicka (1998) presenta de modo analítico como una salida posible del laberinto de malentendidos históricos entre las varias naciones que componen la nación moderna canadiense.

### **Signos de esperanza en una travesía por la continuidad y el dualismo**

Una de las consecuencias de esta travesía documental por un paraje sígnico no muy conocido de las Américas es la constatación de que junto con el movimiento de inclusión utópico y necesario de reunir en un proyecto sinequista a todos los miembros de nuestras sociedades globalizadas, en un planeta cuya información no deja de crecer, no

podemos ignorar la amenaza disfórica de la expulsión, de una fuerza centrífuga marginadora que expulsa a la periferia del poder sociocultural y económico a grupos enteros de personas. Esto puede ocurrir por su raza – algonquinos canadienses – pero sobre todo a causa de su condición de explotados, a causa de su pobreza, que de modo circular ha sido engendrada por una diferencia no asimilable por la nación moderna. De modo análogo a lo que exhibe el documental canadiense *EPI* hacia el final, el último paso en el proyecto de *otricidio* es la supresión de los signos de alteridad, de su identidad. Se trata de un gesto social y cultural que ignora y desconoce la capacidad semiótica del Otro, y así lo condena a una prisión dualística, a ser el mudo objeto de nuestra mirada.

Paradójicamente, como Kymlicka (1998) propone, solo una gobernanza asimétrica puede volver a introducir la simetría necesaria y justa para que las minorías nacionales en Canadá, o en otras partes del mundo, puedan recibir los signos que van a (re)establecer su legítimo valor simbólico, para que puedan avanzar en su camino hacia lo no marcado, es decir, hacia su pleno reconocimiento en pie de igualdad por los otros canadienses. Solo así podremos, a través de los signos del Otro, que es nuestro *interpretante*, volvernos auténticamente nosotros mismos, y solo así podrá el (auto)conocimiento expandirse sin obstáculos en nuestras sociedades interconectadas. Nuestras comunidades no pueden darse el lujo de edificar fronteras invisibles pero letales para mantener excluida la otredad, en vez de facilitar una cada vez más compleja conversación de la humanidad. En el norte de Quebec o en la periferia de alguna ciudad brasileña, enfrentamos hoy el mismo desafío: ¿cómo favorecer el crecimiento de los signos, cómo superar mediante su influencia ideal, los callejones sin salida a donde la compulsión de nuestra voluntad nos ha de conducir, cuando ella encierra a las personas en la prisión reduccionista del dualismo?

## Referências

ALLEMANG, J. et al. We stand on guard for... what? *The Globe and Mail*, Toronto, 28 jun. 2008.

ANDACHT, F. Global symbols of the Latin-American identity: winged beings and croissants with hot chocolate. In: IMBERT, P.; CASTILLO

DURANTE, D. (Org.) *L'interculturel et L'économie*. Québec et Ottawa: Les éditions David, 2004. p. 257-290.

\_\_\_\_\_. On (mis)representing the Other in contemporary Latin-American iconic signs. In: CASTILLO DURANTE, D.; COLIN, A.; IMBERT, P. (Coord.). *Exclusions/Inclusions Economic and Symbolic Displacements in America*. Ottawa: Legas, 2005. p. 99-110.

\_\_\_\_\_. On two invisible peoples of the Americas or the long and winding struggle against dualism. In: IMBERT, P. (Org.1). *Theories of inclusion and exclusion in knowledge-based societies*. Ottawa: University of Ottawa Research Chair, 2008. p. 99-142.

\_\_\_\_\_. The Other as our Interpretant. *S. European Journal for Semiotic Studies*, v. 12-4, p. 631-655, 2000.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.

GARCÍA CANCLINI, N. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

HARDWICK, C. *Semiotics and signifiés: The correspondence between Charles S. Peirce and Lady Victoria Welby*. Bloomington: Indiana University, 1977.

IMBERT, P. Société des savoirs et transformations culturelles. *Le Canada et la société des savoirs: le Canada et les Amériques*. Ottawa: Université d'Ottawa, 2007, p. 11-80.

KEATING, M. Identifying the nation. *Ethnopolitics*, v. 6, n. 4, p. 607-611, 2007.

KYMLICKA, W. *Finding our way: rethinking ethnocultural relations in Canada*. Don Mills: Oxford University Press, 1998.

LE PEUPLE INVISIBLE. Direção: Richard Desjardins e Robert

Monderie. Produção: Colette Loumède. Québec: Office National du Film (ONF), 2008. DVD (94 min.).

LISZKA, J. J. *The semiotic of myth*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

MARANDA, P. Elusive semiosis. *The semiotic review of books*, v. 3, n. 1, p. 10-11, 1992.

OAKESHOTT, M. The voice of poetry in the conversation of mankind. In: \_\_\_\_\_. *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen, 1962. p. 197-247.

PEIRCE, C. S. *Collected Papers of C. S. Peirce*, v. I-VIII, HARTSHORNE, Charles, WEISS, Paul & BURKS, Arthur (Org.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-58.

PEIRCE, C. S. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writing*, v. 2, 1893-1913, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

SHOAH. Direção: Claude Lanzmann. França: Les Films Aleph Ministère de la Culture de la République Française, 1985. DVD (544 min.).

WILEY, N. *The semiotic self*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

## Notas

1. Full Professor, Department of Communication, University of Ottawa, Ottawa (Ontario), Canadá. E-mail: fandacht@uottawa.ca.
2. Este texto está en la base de mi conferencia “Entre o sinequismo multiculturalista e o outricídio dualista: o documentário canadense *Le Peuple Invisible* como um convite poético a imaginar o Outro invisibilizado”, que fue realizada en el marco de las *Jornadas Canadenses Francofonia*, ABECAN, 23-24 setiembre, 2013, en Porto Alegre y en Canoas. Quiero agradecer muy especialmente a la Prof. Zilá Bernd, presidenta de ABECAN la invitación a participar en ese importante evento, y a su colega la Prof. Ana Maria Lisboa de Mello (PUCRS) por la generosa hospitalidad. Una versión previa, hecha con un enfoque comparativo entre Canadá y Chile de este trabajo se encuentra en Andacht (2008).
3. Cito a Peirce en el modo convencional (volumen.párrafo), de los *Collected Papers*

(CP), y también citando el volumen y la página (volumen:página) de los dos volúmenes de la edición *Essential Peirce (EP)*, y finalmente el volumen de correspondencia con Lady Welby, *Semiotics and Significs (SS)*.

4. La noción de “marcado” proviene de la lingüística; pretendo explicar su alcance y su aplicación a una situación política como la de Canadá, más adelante en este texto.

5. Para una crítica de las premisas históricas de esta posición ver Keating (2007).

6. Los algonquinos son uno de los pueblos autóctonos de América del Norte. En la actualidad habitan de forma mayoritaria en comunidades en la provincia de Quebec. Se llaman a sí mismos *anishinaabe*, que significa “los pueblos del origen”.

7. En otro lugar (ANDACHT, 2008), desarrollé una comparación entre la marginación de los algonquinos representada en el documental canadiense, y la de los mestizos en el Chile de la dictadura de Pinochet, representada en el film chileno de ficción histórica *Machuca* (WOOD, 2004).

8. “El Interpretante Dinámico es cualquier interpretación de un signo que alguna mente realiza de hecho.” (CP 8.315).

9. Ambos provienen de la región del Abitibi, donde viven algunas de las nueve tribus algonquinas de Quebec.

10. “Sálvense ustedes, pequeños, los glotones vienen por nosotros”, así dice la canción que el alce hembra cantaba cuando los algonquinos iban a cazarlos, según leemos en la traducción inglesa y francesa del documental.

11. Este es el texto original, en francés, del viejo documental incluido en EPI: “*Que ce soit pour le mieux ou pour le pire, ces petits indiens ne peuvent qu’aller en avant, il vient un moment dans la vie des peuples ou des individus, où il ne sert à rien de regarder derrière soi, C’est à nous tous d’aménager notre société de sorte que nos victimes d’hier et nos pupilles d’aujourd’hui ne regrettent jamais d’y être intégrées par la force de choses et du progrès.*”

12. Peirce describe la acción eficaz o bruta en contraste con la ideal o teleológica, mediante el ejemplo del disparo de una bala, que “[...] es un vehículo de compulsión *hic et nunc*, que recibe y transmite [la fuerza bruta]; mientras que yo recibo y transmito influencia ideal, de la cual yo soy un vehículo.” (CP 1.212).